

I

İslam ve Medeniyet Serisi: 4

AHLÂK

AHLÂK

I. cilt
(Temel İslam Bilimleri)

İslam Medeniyetinin temelini inanç, amel ve ahlâk oluşturmaktadır. Bu temelde inanç; medeniyetin teorik yapısına, amel medeniyetin pratik yapısına ve ahlâk da söz konusu inanç ve eylemi biçimlendiren genel kurallarına gönderme yapmaktadır. Gerçekte inanç, eylem ve ahlâk; birbirinden bağımsız değildir. İnanç ve eylem de yapısı yönünden ahlâki bir temele gereksinim duymaktadır. İslam'ın ilk muhatapları nezdinde ahlâk bu temeli oluşturduğu gibi çağdaş yaşamda da ahlâk bu temeli oluşturmaktır.

“Ahlak” temasıyla üç cilt olarak yayınlanan bu eser, İslam ve Medeniyet serimizin dördüncüsünü oluşturmakta olup, medeniyetin teşekkülünde ahlakın temel oluşunu konu edinmektedir. Eserde farklı ilim sahalarından kıymetli araştırmacılar, kendi bilimsel bakış açılarıyla ahlâka dair tespit ettikleri problemleri ve çözüm önerilerini sunmuşlardır. Literatürde önemli bir boşluğu dolduracağına inandığımız bu eserin ortaya çıkmasında bilimsel çalışmalarıyla katkı sunan bütün yazarlara teşekkür ederiz.

Editörler:
Veysel Özdemir
Rahime Çelik
Zuhal Dağ
Abdullah Çağatay
Ahmet Yılmaz

Editörler:
Prof. Dr. Veysel Özdemir
Dr. Öğr. Üyesi Rahime Çelik - Dr. Öğr. Üyesi Zuhal Dağ
Arş. Gör. Abdullah Çağatay - Arş. Gör. Ahmet Yılmaz

Cilt ISBN



Takım ISBN



İSLAM VE MEDENİYET SERİSİ: 4

AHLÂK

I. Cilt
(Temel İslam Bilimleri)

Editörler:

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Rahime ÇELİK
Dr. Öğr. Üyesi Zuhâl DAĞ
Arş. Gör. Abdullah ÇAĞATAY
Arş. Gör. Ahmet YILMAZ



Ahlâk

I. Cilt

Temel İslam Bilimleri
İslam ve Medeniyet Serisi: 4

Editörler:

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Rahime ÇELİK
Dr. Öğr. Üyesi Zuhâl DAĞ
Arş. Gör. Abdullah ÇAĞATAY
Arş. Gör. Ahmet YILMAZ

Genel Yayın Yönetmeni:
Mustafa ÇALIŞKAN

Bu kitapta yer alan bölümlerin ilmî ve fikrî muhtevası ile dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir. Bütün yayın hakları saklıdır. Bilimsel araştırma ve tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında hiçbir yolla çoğaltılamaz.

KİTAP DÜNYASI YAYINLARI
Yayın No: 782

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayıncı Sertifika No: 51889

TAKIM ISBN: 978-625-5980-92-2
I. CİLT ISBN: 978-625-5980-93-9

Kapak Tasarım:  **DizgiMIZANPAJ.COM**
Baskı Öncesi Hazırlık: **Mehmet ATEŞ** - meh_ates@hotmail.com

Baskı, Cilt:
Fotokopi 99
Fevzi Çakmak Mh. 10742 Sk. No: 13/1
Karatay/KONYA
Sertifika No: 76711

Aralık 2024 / İstanbul

Kitap Dünyası Yayınları
Alayköşkü Cad. Küçük Sk. Civan Han No. 6/D:4
Cağaloğlu – İSTANBUL
Tel: 0212 514 93 05

www.kitapdunyasi.com.tr
bilgikitapdunyasi@gmail.com

*Bu çalışmanın yayınlanmasına destek veren Elâzığ Belediye Başkanı
Sayın şahin şERİFOĞULLARI'na şükranlarımızla...*

TAKDİM

Medeniyet, insan ile var olan ve insanların yeryüzünde yaşarken ortaya koydukları ortak birikimleridir. Tarih boyunca çok sayıda medeniyet yeryüzünde hüküm sürmüştür. Bunların kimisi tarihin derinliklerinde kalmış kimisi ise tarihsel ve kültürel mirasını devredecek topluluklara sahip olmuş, dolayısıyla varlıklarını koruyabilmişlerdir. Medeniyet kavramı özü itibarıyla yeryüzünü imar ve ıslah etme, yaşanılır kılma, emaneti gelecek nesillere güzel bir şekilde sunma hassasiyetlerini içerir. Müslümanlar da bu temel prensiplerle medeniyete yaklaşmışlar; insanı ve yeryüzündekileri yaşatmaya gayret etmişlerdir. Müslümanların medeniyete katkı sundukları dönemlerde hâkim oldukları coğrafya bunun sayısız örneklerini barındırır. Nitekim milletimizin kurduğu ve Müslümanların en önemli devletlerinden biri olan Osmanlı'nın, 24 milyon kilometrekarelik bir coğrafyada hüküm sürdüğü asırlarda İslam medeniyetinin mirasını geliştirip zirveye taşıdığını görmek için dönemin verilerine bakmak yeterlidir.

Müslümanların medeniyet kuramlarının arka planında, yeryüzü ve içindeki insanları birer emanet olarak görmelerinin yanı sıra, inançlarının temel dayanaklarından biri olan "ahlak" anlayışının da önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Nitekim İslam'ın tüm öğretileri ve temel paradigması yüksek ahlak sahibi insan ve bu insanların oluşturduğu toplumun inşa edilmesidir. Böylelikle yeryüzü – haddizatında İslam kelimesinin anlamını ifade eden – barış ve esenlik içerisinde olabilecektir. Nihayetinde bu da Müslümanların kurdukları medeniyete sirayet edecek ve temel kodlarını ahlaktan alacaktır.

Esasında ahlak, yeryüzündeki neredeyse tüm inanışların ve değerler sistemlerinin kabul ettiği evrensel bir olgudur. Ahlakın bazı boyut ve ilkeleri farklı inanış, toplum ve sistemlerce göreceli olsa da genel anlamda evrenseldir. Çünkü insanın özünde var olan saygı ve başkalarına zarar vermeme düşünceleri ahlakın temelini oluşturan önemli faktörlerdir. Ancak yine de insanın doğasında var olan benlik duygusu (kendi kişisel ihtiyaçlarını elde edebilme arzusu) normatif değerlerle kontrol edilmez veya bozuk/sapkın inanışlarla beslenirse yeryüzünü ve insanlığı kendi istek ve ihtiyaçları için yok edebilecek hale gelir. Günümüzde yaşanan savaşların; özellikle de on dört aydır devam eden İsrail'in Filistin'de yürüttüğü sistematik soykırımın arka planında bunun olduğu çok açık bir şekilde görülmektedir.

Yeryüzünün daha yaşanılabilir olması; zulüm ve haksızlıklara izin verilmemesi açısından "Medeniyet ve Ahlak" birlikteliğinin ne kadar önemli

olduğu izahtan varestedir. Bu yüzden yeryüzünde medeniyet kuran toplum ve kültürlerin kodlarında ahlakın önemli bir faktör olması gerektiğine dikkat çekmek adına bu yılki İslam ve Medeniyet Sempozyumumuz “AH-LAK” temasıyla gerçekleşmiştir. Valiliğimizin içinde olduğu Belediyemiz ve Üniversitemiz’in ortaklaşa desteklediği, mutfağını İlahiyat Fakültemiz’in yürüttüğü ve her yıl düzenli bir şekilde, İslam medeniyetinin bir ana temasının enine boyuna masaya yatırıldığı bu projenin bir parçası olmaktan dolayı kendimi bahtiyar addediyorum. Çok sayıda yazının olduğu elinizdeki bu eserin ortaya çıkmasında emek veren ve desteklerini esirgemeyen herkesi gönülden kutluyor, hayırlara vesile olmasını diliyorum.

Numan HATİPOĞLU

Elâzığ Valisi

Değerli Okurlar,

Ahlâk teması ekseninde düzenlenen İslam ve Medeniyet 4. Uluslararası Sempozyumu'nun bir yansıması olarak hazırlanan bu kitap, ahlaki değerlerin medeniyetler üzerindeki derin izlerini ve insanlık tarihindeki merkezi rolünü keşfetmek adına önemli bir kaynaktır.

İnsanlık tarihi boyunca nice medeniyetler ortaya çıkmış, bu medeniyetlerden bazıları evrensel nitelik kazanarak iz bırakmıştır. Bu bakımdan insanlık tarihi, aynı zamanda bir medeniyetler tarihidir.

Kaynağını vahiyden alan ve evrensel mahiyette olan İslâmiyet, doğduğu günden bugüne kadar insanı merkeze alan, onun hak, hukuk ve yaşam hakkı gibi temel ilkelerini ön planda tutarak bireylerin ve toplumların yaşamlarını şekillendiren kapsamlı bir öğretiyeye dayanmaktadır. İslam medeniyeti, insanlığın ortak değerlerini şekillendiren ve bu değerleri toplumsal düzeyde uygulayan bir anlayışa sahiptir. Bu güçlü medeniyetin en önemli unsurlarından bir tanesi de ahlakıdır. İslam'ın ahlaki öğretileri; adalet, hoşgörü, merhamet, dürüstlük ve yardımseverlik gibi evrensel erdemlere dayanmaktadır ve bu erdemler, insanlık için daha adil daha huzurlu ve daha barışçıl bir dünya kurma amacını taşımaktadır. Bu bağlamda, İslam medeniyetinin kültürel ve ahlaki mirasını anlamak, sadece geçmişi anlamak değil, aynı zamanda bugünün dünyasında daha iyi bir toplum inşa etme yolunda da yol göstericidir. Zira İslam dininin, bireysel erdemlerle başlayıp, toplumsal düzeye kadar yayılabilen bir ahlâk anlayışını inşa etmesi, onu aynı zamanda insana ve insanlığa dair evrensel bir öğretinin savunucusu kılmaktadır. İslam'ın ahlâki ilkelerinin, adaletin, eşitliğin, merhametin ve insan haklarının savunulmasında oynadığı rol, insanlığın karşılaştığı toplumsal, kültürel ve bireysel sorunlara nasıl çözüm sunduğunu anlamamız noktasında da bir kaynak niteliği teşkil etmektedir.

Kıymetli katılımcıların katkılarıyla gerçekleştirilen İslam ve Medeniyet 4. Uluslararası Sempozyumu; İslam'ın, tarihi boyunca inşa ettiği medeniyetin, insanlık için barış, adalet ve erdem temelli bir yaşam önerisi sunduğunu bir kez daha gözler önüne sermiştir. İslam medeniyetinin güçlü ve kadim mirası, gelecekte de insanlığa yol göstermeye devam edecektir.

Bu kıymetli çalışmanın Anadolu medeniyetinde önemli bir kilometre taşı olan kadim şehrimizde düzenlenmesinin, sahip olduğumuz değerleri geleceğe taşımamız noktasında da önemli katkılar sağlayacağına inanıyorum.

Akademik bir toplantı olmanın ötesinde bir değerler buluşması olan İslam ve Medeniyet 4. Uluslararası Sempozyumu'na katılım sağlayan, bilim insanlarına, akademisyenlere, araştırmacılara, sempozyumun düzenlenmesinde ve bu eserin hazırlanmasında emeği geçen herkese teşekkür ediyor, tüm insanlık için daha adil, huzurlu ve ahlaki temeller üzerine inşa edilmiş bir dünya temenni ediyorum.

Şahin ŞERİFOĞULLARI

Elâzığ Belediye Başkanı

İslam medeniyeti, Kur'an-ı Kerim'de belirlenen ilkeler ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla ortaya konulan tecrübe üzerine kurulmuştur. Medeniyetlerin en şerefli olan bu medeniyetin temel hedefi, insanı ahsen-i takvim yani mükemmellik mertebesine ulaştırmaktır.

Dünya medeniyet tarihi içerisinde kadim ve köklü bir geçmişe sahip olan İslam medeniyeti, tarih boyunca ilim, irfan, sanat, estetik, mimari, bilim, felsefe ve düşünce gibi alanlarda insanlığa hizmet etmiştir. Onun inşa ettiği düşünme biçimi, yaşam ve yönetim felsefesi, bilimsel bakış açısı ve estetik yönelimler hem gelişim gösterdiği çağlar içerisinde hem de bugünün dünyasında sürdürülebilir insani çözüm önerileri geliştirmiştir.

İslam medeniyetinin temel felsefesi eşitlik, adalet, doğruluk, barış ve selamet olup inşa ettiği medeniyetin bir savaş ya da zulüm aleti olarak kullanılmasına müsaade etmez. Bu medeniyetin temel niteliği, tüm insanların kâinatta huzur, barış, hoşgörü ve esenlik içerisinde yaşamaları ve sosyal refahın toplumun kılcal damarlarına nüfuz etmesinin sağlanmasıdır. Bu bağlamda "güzel ahlâk" İslam'ın ön koşullarından biridir. İnsanın fıtratını merkeze alan İslam medeniyet anlayışının, kararan dünyamız için yeniden umut olma potansiyelini içinde barındırdığını söylemek mümkündür.

Hayatın maddi ve manevi tüm yönlerini kapsayan ve eşrefi mahlukat olarak ayrıcalıklı kılınan insanı merkeze alan İslam medeniyetinin temel dinamiklerinden birini oluşturan "ahlak", temas ettiği her yönelimi değerli, anlamlı ve insani kılma özelliğine sahiptir. Teknoloji ve güzelliğin "iyi" ile olan bağınsın insanın yaratılışı manasına gelen ahlak kavramı ifade eder. Yarının medeniyetini; iyiliği, doğruluğu ve fıtrata uygunluğu hedefleyen bir sanat ve bilim anlayışı kurmalıdır. Bu anlayışa sahip olmayan teknolojilerin ne kadar yıkıcı etkileri olduğunu insanlık tarihi görmüş ve hala daha görmeye devam etmektedir. Bugünün dünyasında insanlık çok fazla bilgi birikimine sahip olmasına rağmen bilgeliğini yitirmiş durumdadır. Vicdanın yerine menfaatin merkeze alındığı ve ahlâki açıdan karanlık bir çağa doğru çekildiğimiz günümüzde İslam medeniyetinin üzerine kurulduğu değerler sistemi bir çözüm yolu olabilir.

Elazığ Valiliğimiz, Belediye Başkanlığımız ve Fırat Üniversitemiz iş birliğinde "ahlâk" teması ile İslam ve Medeniyet 4. Uluslararası Sempozyumunu gerçekleştirmiş bulunmaktayız. İki gün süren sempozyumda yurt içi ve yurt dışından gelen bilim insanları İslam medeniyeti ve ahlâk üzerine

bildirilerini sunmuşlardır. Sunulan bu bildirilerin geliştirilerek kitaplaştırılmış halinin hayırlara vesile olmasını temenni ediyor, katkı sunan bilim insanlarına ve bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği geçenlere teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Fahrettin GÖKTAŞ

Fırat Üniversitesi Rektörü

SUNUŞ

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla,

İslam, medeniyet inşa eden ve yeryüzünün bir düzen içerisinde yürümelerini vadeden bir dindir. Tarih boyunca bu dinin müntesipleri olan Müslümanlar, dinlerinin temel öğretilerinden hareketle yeryüzünü ihya ve imar faaliyetlerinde bulunmuşlardır. İslam, hiçbir zaman yeryüzünde bozgunculuğa izin vermemiş (el-Ma'ide 5/64, er-Ra'd 13/25) ve bunu yapanların cezalandırılacakları çok açık bir şekilde ifade edilmiştir (el-Ma'ide 5/33). İslam dini sadece insanların haklarını değil; tüm canlıların hatta eşyanın bile hakkını gözetmiştir.

İslam, yeryüzünde medeniyet kuran istisnai bir din ve dünya görüşlerinden birisidir. Medeni olmak, medeni toplumlar inşa etmek, yeryüzünün imar ve ıslahı için çalışmak İslam'ın genel ve detay tüm esaslarında gizlidir. O halde İslam ve medeniyet ayrılmaz bir ikilidir. İslamsız medeniyet imkânsız gibidir. Bu ifade içinde bulunduğumuz bu günlerde daha da anlamlı bir hale gelmiştir. Nitekim 7 Ekim 2023'ten bu yana katil devlet İsrail'in Gazze'de yürüttüğü soykırım karşısında tüm dünyanın sessiz kalması, hatta Batı medeniyetinin öncüsü iddiasındaki Amerika, İngiltere, Almanya, Fransa, İtalya gibi devletlerin buna maddi yardımlarda bulunarak destek olması bu ifadelerimizi haklı çıkarıyor. Yeryüzünde ifsadın düzeyi o kadar arttı ki insanlık bizzat ismi barış, esenlik ve emniyet anlamına gelen İslam'a ne kadar da muhtaç! Ey Müslümanlar neredesiniz? Zulüm altındaki milyonlarca insanın çığlığı arşa uzandı. Gökyüzü zulmün karanlığıyla boyandı!

1.8 milyar nüfusu ile dünya üzerinde yaşayan insanların dörtte birini oluşturan Müslümanların yeryüzünde varlık gösterememesi, zulüm ve haksızlığa engel olamaması, üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur. İslam ile şereflenmiş her insanın özüne dönmesi, tefekkür etmesi ve bu tıkanıklıktan çıkmak için çaba sarfetmesi gerekmektedir.

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olarak 2021 yılından beri “İslam ve Medeniyet” başlığı altında her yıl İslam medeniyetinin bir konusunu ele almaktayız. 2021 yılında dünyayı kasıp kavuran, yüzbinlerce kişinin vefat etmesine sebep olan koronavirüs salgını altında gerçekleşen sempozyumumuz, haliyle içinde bulunduğu zamana vurgu yapma adına “Din ve Sağlık” başlığıyla gerçekleşti. Bu sempozyum online yapılmak durumunda kaldı ve sunulan bildirilerin editöryal incelemeden geçmesinden sonra 56’sı basılmaya değer bulundu ve bunlar 1174 sayfadan oluşan 3 cilt halinde neşredildi. Takip eden yılda (2022) İslam medeniyetinde “İHYÂ” düşüncesi ele alındı. Nitekim yenilenme, tecdid, ıslâh ve ihyâyâ Müslümanlar olarak bizlerin çok ihtiyacı bulunmaktaydı. Sempozyumda sunulan bildirilerin editöryal incelemesi sonucunda 77’si neşredilmeye uygun görüldü. Bu çalışma 1671 sayfalık 3 cilt halinde kitaplaştırıldı. 2023 yılında ise İslam Medeniyetini kuran temel dinamiklerin ele alınması kararını aldık. “İslam Medeniyetinin Kurucu Unsurları; Kur’an, Sünnet ve Akıl” konusuna dair çok sayıda akademisyen bildiriler sundular. Bunların editöryal incelemelerinden sonra 86’sı neşredilmeye uygun görüldü ve yine 3 cilt halinde 1812 sayfalık bir eser ortaya çıkmış oldu.

17-18 Ekim 2023 tarihindeki üçüncü sempozyumumuz 17 Ekim’de İsrail’in Gazze’deki soykırımın gölgesinde başlamıştı. Takip eden günlerde soykırımın durdurulması yönünde güçlü bir iradenin oluşmamış olması, düşünce üreten herkeste olduğu gibi bizlerde de büyük bir hayal kırıklığı oluşturdu. Özellikle Batı medeniyetinin buna kör, sağır ve dilsiz kalması ve hatta milyarlarca dolar para ile en gelişmiş silahlarını göndererek İsrail’in katliamını sürdürebilmesi için doğrudan destek olması, Doğu’daki medeniyetleri kuran Çin ve Hindistan gibi köklü devletler ile İslam dünyasının sessiz kalması veya yeterince tepki verememesi büyük bir ahlak probleminin olduğunu gösterdi. Bütün bu sessizliğe rağmen ilim dünyasından cılız da olsa seslerin yükseldiğini inkâr edemeyiz. İşte bu sâikle bizler de kalemimizi elimize alıp tarihe kara leke olarak geçecek bu vahşeti kaydetmek zorundaydık. Bu minvalde hem vahşetin boyutlarını göstermek hem de tarihe kaydedilmesi için bazı bilgiler vermek istiyorum. Aşağıdaki bilgiler soykırımın 400. gününe ait verilerdir, maalesef her geçen gün bu rakamlar artmaktadır.¹

¹ Türkiye Araştırmaları Vakfı (<https://turkiyearastirmalari.org/2024/11/17/infografik/400-gunde-gazze-soykirimi/>)

Soykırımın Bilançosu

- Hayatını Kaybeden Kişi Sayısı: **43 bin 665**
 - Kadınların Sayısı: **11 bin 891**
 - Çocukların Sayısı: **17 bin 385**
- Mağdurların %70 Çocuk ve Kadın
- Soykırımında Doğup Ölen Bebekler: **209**
- Bir Yaşından Küçükken Soykırımında Ölen Çocuklar: **825**
- Bir veya Her İki Ebeveyni Olmadan Yaşayan Çocuklar: **35 bin 55**
- Kayıp Kişi Sayısı: **10 Bin**

Yerinden Edilen Bir Halk

- Gazze Şeridi'nde Yerinden Edilen Kişi: **2 Milyon**
- Hedef Alınan Sığınaklar: **202**
- Yerinden Edilme Nedeniyle Enfeksiyon Hastalıklarına Yakalananlar: **1 milyon 737 bin 524**
- Viral Hepatit Enfeksiyonu Vakası: **71 bin 338**
- Yetersiz Beslenme Nedeniyle Ölüm Riski Altında Olan Çocuklar: **3 bin 500**
- Aşınmış ve Kullanılamaz Durumda Olan Çadırlar: **100 Bin**

Tutuklular

- Soykırım Sırasında Tutuklanan Gazzeli Vatandaşlar: **5 bin 300**
- Tutuklanan Sağlık Personeli: **310**
- Tutuklanan Gazeteciler: **38**

Yok Edilen Bir Şehir

- Gazze Şeridi'ndeki Yıkım Oranı: **%86**
- İşgal Tarafından Atılan Patlayıcı Miktarı: **86 bin 400 ton**
- Yaşamaya Elverişsiz Konut Sayısı: **83 bin**
- Tamamen Yıkılan Konut Sayısı: **159 bin**
- Kısmen Yıkılan Konut Sayısı: **193 bin**
- Tamamen Yıkılan Cami: **815**

- Ağır Hasar Almış ve Onarıma İhtiyaç Duyan Cami: **151**
- Hedef Alınan ve Yıkılan Kilise: **3**
- Yok Edilen Arkeolojik ve Kültürel Miras Alanı: **206**
- Tamamen veya Kısmen Yıkılan Mezarlık (60 mezarlıktan): **19**
- Tesis, Oyun Alanı ve Spor Salonu: **39**
- Yok Edilen ve Hizmet Dışı Bırakılan Su Kuyuları: **717**

Sağlığa Erişim Engellendi

- İşgal Tarafından Hedef Alınan Sağlık Kurumu Sayısı: **162**
- Hizmet Dışı Kalan Hastaneler: **34**
- Hedef Alınan Sağlık Merkezleri: **80**
- Hedef Alınan Ambulanslar: **134**

Eğitim Yok Edildi

- Soykırımda Ölen Öğrenci Sayısı: **12 bin 700**
- Tamamen Yıkılan Okul ve Üniversiteler: **129**
- Kısmen Yıkılan Okul ve Üniversiteler: **344**
- Eğitimden Mahrum Kalan Öğrenciler: **785 Bin**

Her din ve dünya görüşünde insan öldürmenin yasak olduğu, savaşın dahi bir ahlakının olduğu düşünülürse İsrail ve arkasındaki Batı toplumunun bu yaptıklarının ahlakla nasıl bir izahı olabilir? Peki, suskun olan tüm dünyanın?

Temel öğretilerinden hareketle ahlak medeniyeti olan İslam Medeniyetini tüm dünyanın gündemine getirmek gerekmektedir. Bu düşüncelerle yaptığımız sempozyumumuza Türkiye içinden ve dışından 110 kadar akademisyen insanı katılmıştır. Uzaktan ve yakından gelerek ilmi katkılarda bulunan bu kişilere şükran borçluyuz. Bu alışmanın dört yıldır istikrarlı bir şekilde devam etmesini sağlayan başta Rektörümüz Prof. Dr. Fahrettin GÖKTAŞ olmak üzere, maddi ve manevi katkılarını esirgemeyen Valimiz Numan HATİPOĞLU'na ve Belediye Başkanımız Şahin ŞERİFOĞULLARI'na minnettarız. Ayrıca sempozyumumuzun başından sonuna kadar tüm süreçlerini takip eden Dr. Esra GÜLENGÜL'e, Fakülte Dekan Yardımcılarımız Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK ve Dr. Rahime ÇELİK'e, Fakülte Sekrete-

rimiz Veysel BULUT'a, düzenleme kurulunda yer alan akademisyenlerimize, organizasyonu gerçekleştirirken tüm güçleri ile çalışan, koşturan geleceğimizin akademisyenleri olacak öğrencilerimize ve idari personelimize teşekkür ediyorum. Allah hepsinden razı olsun.

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dekanı

ÖNSÖZ

İslam Medeniyetinin temelini inanç, amel ve ahlak oluşturmaktadır. Bu temelde inanç; medeniyetin teorik yapısına, amel medeniyetin pratik yapısına ve ahlak da söz konusu inanç ve eylemi biçimlendiren genel kurallarına gönderme yapmaktadır. Gerçekte inanç, eylem ve ahlak; birbirinden bağımsız değildir. İnanç ve eylem de yapısı yönünden ahlaki bir temele gereksinim duymaktadır.

İslam ve Medeniyet serimizin “Ahlak” temalı bu kitabı, çoğunlukla medeniyetin çeşitli alanlarındaki gerçekleşmesinde ahlakın temel oluşunu konu edinmektedir. İslam Medeniyetini oluşturan temel yapı Kur’an olduğundan, Kur’an’da ahlak hakkında anlatımlar bir bölüm olarak yer almaktadır. Kur’an’ın anlatımlarında ahlak ilke biçiminde yer aldığı gibi kıssaların anlatımında da ahlaki ilkelere yer verilmektedir.

İnsanın yeryüzündeki halifelik görevinde en olumsuz nitelikler, fesat çıkarmak ve kan dökmektedir. Belki de bu iki nitelik savaşın nedenini ve sonucunu açıklamaktadır. Kur’an, savaş hakkında insan tarafından belirlenen temel ilkelere bağlı kalınmasını emretmektedir. Sözgelimi “ayların on iki olması ve onların dördünün de haram aylar olması” İslam’dan önce de var olduğu halde, buna bağlı kalınması istenmektedir. Müslümanların yaşadığı coğrafyada savaşın tarihsel ve güncel olarak çok olması, savaş ahlakını konu edinmeyi daha da haklı çıkarmaktadır.

Medeniyetin inşası hukuka dayanmak zorundadır. Çünkü hukuk toplumsal alanda insanın kendi varlığını, düşüncesini, malını, soyunu ve dininin korunması şeklinde ifade edilen dinsel gereklilikler için olmak durumundadır. Haklar ahlaki temelde belirlendiği gibi, suç işlemek suretiyle toplumsal düzeni bozanların cezalandırılması da ahlaki ilkelere dayanmak zorundadır.

Kur'an'ın insana tebliği edilmesi, insanlar arasından seçilmiş bir elçi aracılığıyla gerçekleşmektedir. Allah'ın vahyini insana ulaştırmak için görevlendirdiği elçiler, söz konusu ilkeleri ilk olarak kendi yaşamlarında etkin kılmaktadırlar. Bu bakımından elçilerin yaşamları, vahyin ilkelerinin bir yansıması olarak değerlendirilmekte ve bunun insana yansıtılması öngörülmektedir. Bir başka yönden elçiler, ahlaki çöküşler karşısında vahyin yönlendirmesiyle ıslah ediciler olarak görev yapmaktadırlar.

Her dinin inanç ve eylemleri ahlaki bir temele dayanmak durumundadır. İslam'ın inanç ve ilkeleri, her zamansal dönemde geçerli olduğundan, ilk muhataplar nezdinde ahlak bu temeli oluşturduğu gibi çağdaş yaşamda da ahlak bu temeli oluşturmaktır. Kur'an'ın indiriliş döneminden sonra Müslüman toplumlarda oluşan inanç ve amel de ahlaki değerlere dayanmaktadır.

İnsan, birikimlerini sonraki nesillere ulaştırmak için her alanda bir edebiyat oluşturmıştır. Her ne kadar Müslümanlarda oluşan ahlak edebiyatı inanç ve amel alanında oluşan edebiyata göre nicelik bakımından az ve zamansal olarak sonra olsa da; yadırganmayacak kadar fazladır.

Editörler
Elâzığ - 2024

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	5
SUNUŞ	13
ÖNSÖZ.....	19
İÇİNDEKİLER.....	21

GİRİŞ

İslâm Medeniyeti ve Ahlak.....	27
<i>Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR</i>	

I. BÖLÜM SAVAŞ AHLÂKI

أخلاقيات الحرب في الحضارة الإسلامية: قيم ثابتة وقواعد واضحة.....	49
<i>Prof. Dr. Ali AJGOU - Prof. Dr. Wafa DRIDI</i>	
معالم السنة النبوية في تشريع أخلاقيات الحروب.....	61
<i>Doç. Dr. Ayman Jassim Mohammed ALDOORI</i>	
Kur'an'da İ'tidâ Kavramı ve Savaş Hukukuna Etkisi	85
<i>Doç. Dr. Hasan MAÇİN</i>	
Nebevi Sünnete Göre Savaşta Uyulması Gereken Temel Ahlaki İlkeler	115
<i>Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR</i>	
Ahlak Problemi ve Gazze	137
<i>Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK</i>	
Gazze Soykırımında Küresel Şirketlerin Ahlâkiliği Problemi	153
<i>Dr. Öğr. Üyesi Yakup HAFIZOĞLU - Selin ÇELİKAN</i>	

II. BÖLÜM HUKUK VE AHLAK

Hukukun Ahlakiliği ya da Ahlakın Hukuka Önceliği Meselesi	177
<i>Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK</i>	
العقوبات الجزائية على غير المسلمين يتجاوزهم للعهود والمواثيق في ضوء السنة النبوية وهدي الصحابة.....	207
<i>M. Kamel KARABELLI</i>	
Fıkhn Ahlaki Boyutu	229
<i>Dr. Öğr. Üyesi Kazım YUSUFOĞLU</i>	
Toplumsal Ahlâkın Korunmasında İslâm Hukukunun Rolü	253
<i>Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖNDER - Prof. Dr. Ali DUMAN</i>	
القيم الأخلاقية في آيات الأحكام (آيات العقوبات نموذجاً).....	273
<i>Doç. Dr. Bahattin CEMİLOĞLU</i>	
البعد الاخلاقي في القانون.....	285
<i>Prof. Dr. Samia KHOUATRA</i>	

III. BÖLÜM KUR'AN'DA AHLÂK

Kur'an-ı Kerim'den Ahlak Dersleri.....	301
<i>Prof. Dr. Nurettin TURGAY</i>	
Medeniyet-Ahlâk İlişkisi.....	319
<i>Doç. Dr. Ahmet KÜÇÜK</i>	
Kur'an'da Hâbil ile Kâbil Kıssasından Çıkarılabilecek Ahlaki İlkeler	327
<i>Dr. Öğr. Üyesi Kerim YILMAZ</i>	
Ahlâkî Tahrifatın Birey ve Toplum İnancı Üzerindeki Olumsuz Etkileri: Hz. Mûsâ Kıssası Merkezli Bir Okuma	345
<i>Doç. Dr. Mehmet YAŞAR</i>	
التأكيدات الأخلاقية في القرآن الكريم والسنة النبوية: الرفق والحزم مع المخالفين في الدين والمنافقين والعصاة من المسلمين في ضوء القرآن والسنة -أ نموذجاً-.....	359
<i>الدكتورة عزيزة ارمولي</i>	
دور الأخلاق في بناء المجتمع وصلاحه من خلال سورة الحجرات.....	373
<i>Dr. Israa MAHMOOD EID</i>	

.....387	نمط الشخصية المؤمنة في القرآن الكريم (الصفات والاثار دراسة استقرائية وصفية)
	أ.د. علي عبد كنو - أ.م.د. احمد رشيد حسين

IV. BÖLÜM İNANÇ VE AHLÂK

.....411	İslam'da İman ve İbadetin Ahlaki Temeli
	Prof. Dr. Hulusi ARSLAN
.....423	Modern Hayatta Ahlâkı Yeniden Kazanmak
	Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN
.....437	İtikadın İspatında Metodik Etik Sorunu
	Doç. Dr. Yusuf OKTAN
.....457	Ahlâkî Norm ve Değerlerin Teşekkülü ile Bunların Pratik Hayata Aktarımında Dinin Etkisi
	Prof. Dr. Hüseyin DOĞAN
.....469	Tasavvufta Ahlâkın İnanç ve İbadetle İlişkisi (Gazâlî Örneği)
	Dr. Öğr. Üyesi Ali KARAKOYUNLUOĞLU
.....491	Ebû Mansûr Mâtürîdî'de İmanın Ahlâkî Boyutu
	Dr. Esra ÇELİK

V. BÖLÜM NEBEVÎ AHLÂK

.....519	Nebevî Ahlakın İnsanlığa Yansıtılması ile İlgili Bir Hadisin Düşündürdükleri
	Prof. Dr. Nurullah AGİTOĞLU
.....537	Üstün Ahlakın Hedeflerini Belirleyen Kur'an ve Güzel Ahlakı Tamamlamak İçin Gönderilen Hz. Muhammed (as)
	Dr. Sehal Deniz VARLIK
.....557	Ahlâkî Çöküş Karşısında Hz. Muhammed
	Dr. Şule SOYAL ŞENOL
.....585	Hadisler Işığında Ceza İnfaz Kurumlarındaki Hükümlü ve Tutukluların Âhiret İncancına Sahip Olmalarının Ahlâkî Gelişimlerine Katkıları (Antalya Örneği)
	Dr. Halil ŞİRİN - Doç. Dr. Yusuf AÇIKEL

Ahlakî Zedeleyen Bir Davranış Olarak Kişinin Yüzüne Karşı Övülmesi (Hadisler Çerçevesinde Bir İnceleme)	605
<i>Arş. Gör. Dr. Cemal URAL</i>	

توظيف الذكاء الاصطناعي في خدمة الحديث النبوي	619
<i>Doç. Dr. Thamer HATAMLEH</i>	

VI. BÖLÜM

AHLÂK EDEBİYATI

القيم الأخلاقية في فكر الإمام الجنيد البغدادي وأثرها في بناء المجتمع المسلم د. جنيد ساجد جهاد	637

Hicrî İlk Asırlarda Ahlaki Yapının Hadis Literatürüne Etkisi (Sünen-i İbn Mâce'nin "Edeb" Bölümü Örneğinde)	661
<i>Dr. Öğr. Üyesi Veli TATAR</i>	

Hacı Muharrem Hilmî Efendi'nin Dîvân'ında Ahlâk	679
<i>Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TAŞ</i>	

Epiküros'un Ahlak Öğretisi ile Ölüm Düşüncesinin İlişkisine Dair Bir Değerlendirme: Menoikeus'a Yazdığı Mektup Bağlamında	703
<i>Doç. Dr. Bayram ÇINAR</i>	

Beyzâvî Hâşiyelerinde Ahlak: Bursevî Örneği	725
<i>Arş. Gör. Alim HATİP</i>	

سؤال الأخلاق في عصر العلم والتكنولوجيا	755
<i>الدكتورة عبد العزيز خيرة</i>	

GİRİŞ

İSLÂM MEDENİYETİ VE AHLAK

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
vozdemir@firat.edu.tr

Giriş

İlk insanın yeryüzüne gönderilişinden itibaren başlayan insanlık tarihi, binlerce yıldır varlığını sürdürmektedir. Semavi dinler tarafından ilk insan olarak kabul edilen Hz. Âdem ve onun soyundan gelen insanoğlu dünyanın farklı bölgelerinde varlığını sürdürmüş, çeşitli kültürler ve medeniyetler inşa etmiştir. Bu medeniyetlerden bazıları kalıcı izler bırakırken, bazıları tarihsel süreç içerisinde yok olup gitmiştir.

Arkeoloji ve tarih bilimlerinin bulgularına bakıldığında insanlık tarihinde birkaç büyük uygarlıktan bahsedilmektedir: Mezopotamya, Mısır, Anadolu, Yakın Doğu, Hindistan, Peru, Orta Amerika, Antik Yunan ve Roma... Ancak tarihin sayfalarında yer almayan daha nice uygarlıkların olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Antropolojik ve sosyolojik açıdan bu medeniyetlerin keyfiyeti ve detayları konunun uzmanları tarafından incelenmesi gereken bir husus olsa da, özellikle Hz. İsa'nın doğumundan (milattan) sonraki yer alan medeniyetler ve bunların ortaya koydukları evrensel düzene odaklanmamız daha isabetli olacaktır. Çünkü yazının kullanılmaya başlanması ve tarih yazıcılığının gelişmesiyle son iki bin yıllık süreç hem erişilebilir hem de incelenebilir durumdadır. Buna göre, insanlık tarihinin milattan sonraki döneminde dünya üzerinde kurulan medeniyetleri Doğu'da ve Batı'da oluşunlar şeklinde kabaca iki grupta tasnif edebiliriz: Batı'da Roma, Avrupa, Amerika; Doğu'da ise Hint, Çin ve İslâm Medeniyetleri.

İslâm medeniyetinin çatısı altında çok farklı ırk, millet ve devletler olmasına rağmen tek bir medeniyet ile isimlendirilmektedir. Bu durumun temel

nedeni; İslâm Dini'nin farklı kültür ve ırklara sahip insan topluluklarını birleştirebilen, kimliklerini yok etmeden birarada tutabilen, yüksek değerlerle biraraya getirip ortak bir medeniyet inşa edebilme niteliğine sahip olmasıdır. Bu özelliklerinden dolayı dünyanın en doğusundan en batısına kadar olan coğrafyada Müslüman toplulukların oluşturduğu ortak kültürel ve sosyal yapıya "İslâm Medeniyeti" adı verilmektedir.

Dünya üzerinde kurulmuş medeniyetlerin birçok temel dinamiğe ve bileşene sahip olduklarını söyleyebiliriz. Bunlar arasında yüksek ahlakın önemli bir rol oynadığı vurgulanmalıdır. Çünkü ruhsal açıdan güçlü ve sağlam bir zihne ve yüksek ahlaki değerlere sahip olan bireyler, dış çevre ile uyum içinde yaşayarak, diğer bireylerle sağlıklı ilişkiler kurarlar. Yüksek ahlaki değerlere ve güçlü zihinsel yapıya sahip bireylerin oluşturduğu bir toplum ise düzenli ve istikrarlı bir yapı sergiler. Toplumun düzeni ve devamlılığı bu sürecin bir sonucu olarak değerlendirilebilir ve bu bağlamda, medeniyet kuran veya kurma iddiasında bulunan toplumların öncelikle yüksek ahlaki değerlere sahip olması gerektiği ileri sürülebilir. Aksi takdirde zıddıyla ifade edilecek olursa, kendisi dışındaki kimselerin haklarını göz ardı eden, yalnızca kendi çıkarları için başka toplumların haklarını gasp eden, yok eden, bir toplumdan medeniyet kurması, kursa da sürekliliğinin olması beklenemez.

Bu çalışmada yüzyıllar boyunca yeryüzünde varlığını sürdüren İslâm Medeniyeti'nin üzerinde yükseldiği ahlak olgu incelenecektir. Buna göre İslâm-ahlak ilişkisi ele alınarak, ahlakın İslâm medeniyetindeki yeri ve önemi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. İslâm Medeniyeti

İslâm kelimesi Arapça sözlüklerde; "سلم / slm" kökünden türemiş olup sözlükte; "teslim olmak, itaat etmek, boyun eğmek, kurtuluşa ermek, esenlik, barış, emniyet ve güvenlik içinde olmak" gibi anlamlara gelmektedir.¹ Kelimeyi etimolojik olarak ele alan İbn Kuteybe (ö. 276/889), "itaat etmek, boyun etmek, bilerek ve isteyerek teslim olmak" şeklinde tanımlamaktadır.² Toshihiko Izutsu da İslâm kavramını semantik tahlile tabi tutmuş ve

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), "slm" 12/289.

² Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kurân*, thk. İbrahim Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, b.y.), 262.

İslâm'ın ilk indiği dönemlerde bu kavramın “kişinin tevazuyla, içtenlikle boyun eğmesi, itaat etmesi ve kendisini teslim etmesi” anlamına geldiğini belirtmiştir.³ Buradaki boyun etme ve itaat her ne kadar mutlak olarak kullanılmış ise de örfte “doğruya ve hakka uyma” anlamında kullanılmaktadır; doğru olmayan, yanlış ve çirkin olan şeye itaat etme şeklindeki teslimiyet İslâm'a aykırıdır ve isyan olarak kabul edilir.⁴

İslâm kelimesini Sâmi din geleneği kapsamında ele alarak semantik tahlilini yapan başka bir çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

“İlm, sözcüğü başlangıçta “her türlü kötülük, zarar, noksanlıktan uzak olmak, arınmak, kurtulmak (beraat)” anlamında kullanılmaktayken bu kök ile irtibatı koparılmadan genişlemeye uğramıştır. İkinci katmanda; teslim, selâm, selâmet, silm biçimlerinde yeni anlamları ihtiva etmiştir. Son katmanda ise kök ve türev anlamları gelişerek/genişleyerek, Yüce Yaratıcıyı (es-Selâm), vahiyle düsturlarını belirlediği dini (İslâm) ve bu dinin münsepleri (Müslüman) tanımlanmak üzere ıstılah manası öne çıkmıştır.”⁵

Buraya kadar yapılan açıklamalarda görüldüğü üzere etimolojik olarak selamet, barış, esenlik, güven gibi anlamlara sahip olan İslâm, semavî dinlerin sonuncusudur ve Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği/haber verdiği her şeyi kabul edip, itaat etmektir.⁶

Miladi 610 yılında Allah tarafından Cebrail adlı meleği aracılığıyla Mekke'de Hz. Muhammed'e gönderilen ilk vahiylerle başlayan İslâm, bireysel ve sosyal anlamda birçok yeniliklere sahip, kendisine has sistemi, iç bütünlüğü, ahkâmı ve bakış açısı olan bir dindir. Bu yeni din ve getirdiği dünya düzeni, bizzat peygamberinin yaşadığı zamanlarda kurumsallaşmış ve devletleşme sürecine girmiş, Arap Yarımadası'na yayılmaya başlamıştır. Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir zaman sonra dört halife döneminde Suriye, Irak, İran, Filistin, Mısır ve Kuzey Afrika'nın büyük bölümünü Müslümanların hâkimiyeti altına girmiştir. Daha sonrasında bu genişleme

³ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 188-189.

⁴ Mustafa Sinanoğlu, “İslâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/1.

⁵ Büşra Refas Türkmen - Mutlu Türkmen, “İslâm Kelimesinin Semantik Analizi”, *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 6/1 (2020), 244.

⁶ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 81.

Emevîler döneminde (41/661-132/750) daha da artmış; doğuda Maverâ-ühir, Sind ve Afganistan'a, batıda ise Endülüs'e kadar sürmüştür; İslâm, yaklaşık yüz yılda 11.100.000 km² coğrafyaya ulaşmıştır.

İslâm'ın bu hızlı yayılmasıyla birlikte Abbasiler döneminde (132/750-655/1258) ilmi ve kültürel faaliyetler öne çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde hem İslâmî ilimlerde hem de felsefe, tıp, matematik, astronomi, coğrafya ve edebiyat gibi alanlarda önemli gelişmeler olmuştur. İran, Hint, Mısır, Yunan, Roma kültür ve medeniyetleriyle karşılaşan Müslümanlar, bunların üretmiş oldukları bilimsel ve felsefî eserleri tercüme ettirerek, okumaya, değerlendirmeye ve bunlardan istifade etmeye çalışmıştır.

Antik dünyanın bilinen ilmî ve felsefî eserlerinin Arapça'ya çevrilmesi için Bağdat'ta "Beytü'l-Hikme" adında bir merkez kurulmuştur. Bu kurum kısa bir süre içerisinde tercüme faaliyetlerinin yanında ilmî çalışmaların yürütüldüğü, ilgililerin istifade ettiği farklı alanlarda zengin kütüphaneye sahip bir araştırma enstitüsüne dönüşmüştür.⁷

Miladi 10. yüzyıldan itibaren Karahanlılar'ın İslâm'ı kabulü ile başlayan süreç, sonrasında Selçuklular, onlardan sonra ise Osmanlılar ile Müslümanlar, Doğu'da Orta Asya ve Hindistan'dan, Batı'da Endülüs'e, Anadolu, Balkanlar, Kafkasya ve Afrika'nın ortalarına kadar genişleyen bir coğrafyada varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Müslümanlar, karşılaştıkları medeniyetlerin ürettiği hemen her alandaki ilmi ve kültürel mirası almış, bunları geliştirerek kendi medeniyetlerini hızlı bir şekilde inşa etmişlerdir. Müslümanların bunu yaparken dayandıkları temel dinamiklerinden birisinin, ilme karşı iştiaqları ve onu yitik değerleri olarak görmelerinden kaynaklandığını ifade etmek gerekir. Öyle ki İslâm Medeniyeti denilince öne çıkan özelliklerinin başında "İlim Medeniyeti" olarak tanımlanması pek yanlış olmayacaktır.

İlk ayetleri "Oku" olan İslâm'ın Kutsal Kitabı Kur'ân-ı Kerîm'de ilim kökünden türeyen kelimelerin yaklaşık 750 yerde geçtiği görülmektedir. Bu sayı, bilginin ve bilme faaliyetinin Kur'ân mesajı bakımından önemini ortaya koymaktadır.⁸ Ayrıca İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'in ilim ile ilgili

⁷ Mahmut Kaya, "Beytühikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/88-89.

⁸ İlhan Kutlu, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/110.

çok sayıda sözü/hadisi bulunmaktadır ki temel hadis kaynaklarının hacimli bölümlerini “Kitâbu’l-İlimler” oluşturmaktadır.

Selçuklular zamanında Vezir Nizâmülmülk tarafından ilki Nişâbur’da sonraları ise Bağdat, Belh, Herat, İsfahan, Basra, Merv, Amül, Musul, Bûşenc, Hârgird ve Rey gibi devletin çeşitli bölgelerinde kurulan Nizâmiye medreseleri ile ilmi faaliyetler devletin çatısı altına alınmıştır. Bu medreselerin, devrin siyâsî, ilmî ve dinî hayatı üzerinde büyük tesiri olmuş, birçok sultan, halife ve devlet adamı Nizâmülmülk’ün yolunu izleyerek kendi adlarına medreseler inşa ettirmiştir.⁹ Böylelikle ilmi tedrisât daha sistematik bir şekilde devlet desteği ile sürdürülmüştür. Kısa zaman içinde de kurumsal yapı altında yürütülen ilmi faaliyetler meyvelerini vermiş, çok sayıda eser ve ilmî çalışma vücuda gelmiştir.

Selçuklular döneminde başlayan bu ilmi ve kültürel gelişmeler Osmanlı döneminde hız kesmeden devam etmiş, her alanda daha da ileriye gidilmiştir. Tıp, matematik, astronomi, mantık, coğrafya, dini ilimler, İslâm sanatları, mimari vb. ilim dallarında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Üç kıtada yirmi dört milyon km²’lik bir coğrafyada, İslâm medeniyetinin en parlak günleri yaşanmıştır. Osmanlı’nın bunu başarmasının arkasındaki en büyük dinamiğin çok sayıda milleti hâkimiyeti altında tutarken hoşgörü ve birlikte yaşama kültürünün en güzel örneğini uyguluyor olabilmesiydi.¹⁰

Sonuç olarak İslâm, Hz. Muhammed’in temel öğretisi ve esaslarını vahiy yoluyla Allah’tan aldığı ve ilk uygulamalarını bizzat kendisinin gerçekleştirdiği, zamanla müslüman toplumlar tarafından insanlığın diğer zihni ve amelî birikimlerinden de istifade ile geliştirdiği din ve dünya görüşünün; insan, toplum, devlet gibi insanî konularda kendine has ilkeleri ve felsefesi bulunan tarihî tecrübenin, kültür ve uygarlığın genel adıdır.¹¹ İslâm medeniyeti de temel ilkelerini ve değerlerini dinlerinden alan Müslümanların yeryüzünde var olan diğer medeniyetlerin birikimlerinden istifade ederek ortaya koydukları tarihî, dinî, ahlakî, felsefî, estetik ve sanatsal, kısacası maddi ve manevi her türlü tecrübelerinin yansımasıdır.

⁹ Abdulkirim Özyayın, “Nizâmiye Medresesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/188-191; Cihan Piyadeoğlu, “Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu ve Önemi”, *UMAD* 8 (2018), 128.

¹⁰ Ramazan Ata, “Medeniyetlerin Ruhu ve Osmanlı Medeniyeti”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2014), 97.

¹¹ Sinanoğlu, “İslâm”, 23/2.

2. Ahlak

Ahlak kelimesi köken olarak Arapça “huluk (الْخُلُق)” veya “hulk (الْخُلُق)” kelimelerinin çoğuludur ve “yaratılış, karakter, tabiat, mizaç, huy” anlamlarına gelmektedir.¹² İslâm âlimleri tarafından ahlakın terim anlamı ile ilgili çok sayıda tarif yapılmıştır. Ahlak âlimi olarak ön plana çıkan meşhur filozof ve tarihçi İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ahlakı; “Düşünüp taşınmadan fiillerin ortaya çıkmasını sağlayan nefsin bir hâli” olarak tarif etmiştir.¹³ Gazzâlî de “Fiil ve davranışları fikri bir zorlamaya ihtiyaç duymadan kolaylıkla ortaya çıkaran meleke”¹⁴ şeklinde tarif ettikten sonra bunu şu şekilde somutlaştırmıştır: “akıl ve şeriatın güzel olarak tanımladığı fiillerin bu meleke sayesinde ortaya çıkmasına güzel ahlak; çirkin olarak tanımladığı fiillerin ortaya çıkmasına ise kötü ahlak denir.”¹⁵

Bu tariflere göre ahlak; kişinin içselleştirdiği huy ve mizaç ile bunun zorlama olmaksızın kolaylıkla ortaya çıkması, davranışa dökülmesi halidir. Bir başka tanımda ise ahlak; “*Bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları*” olarak belirtilmektedir.¹⁶ Ahlak; insanın bir gayeye yönelik olarak, kendi isteği ile iyi davranışlarda bulunup, kötülüklerden uzak kalmayı istemesidir. Fıtrat ile de ilişkili olan ahlak, insanların ve toplumların yaratılışlarına, yani fıtratlarına uygun davranış biçimlerinin bütünüdür.¹⁷

Ahlak, toplum halinde yaşayan insan için vazgeçilmez ve zaruridir. İnsan, aile, toplum ve yeryüzü hep bir ahlaki nizamla hayatiniyor. Ahlak olmadığı zaman bunların hepsinde çürüme baş gösterir ve ifsat olur. Ahlak; zaman, mekân ve kültüre göre değişmeyen değer, ilke ve kuralları kapsar.¹⁸

¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “huk”, 10/86; Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 297.

¹³ Ebû Âlî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, thk. İbnu'l-Hatîb (b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 41.

¹⁴ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/53; Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 166; Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı alâî*, ed. Hüseyin Algül (Tercüman 1001 Temel Eser, No: 30, ts.), 91.

¹⁵ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/53.

¹⁶ Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2009), 43.

¹⁷ Ali Seyyar, *Ahlâk Terimleri Ansiklopedik Sözlük* (İstanbul: Beta Yayınları, 2003), 10-11.

¹⁸ Recep Kılıç, “İslâm Ahlakının Tanımı ve Kapsamı”, *İslâm Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar*, ed. Muhammet Şevki Aydın (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 23.

İnsanoğlunu diğer canlılardan ayıran özellikleri arasında akıl sahibi olması, özgür iradeye sahip bulunması, bencil eğilimlere yatkın olması ve toplumsal bir varlık olarak bir arada yaşama mecburiyetinde olması yer almaktadır.¹⁹ Ancak bu özellikler, bireylerin başkalarının haklarına zarar vermesini önlemek amacıyla belli bir otorite ile sınırlandırılması ve kontrol altında tutulması gerekmektedir. Aksi takdirde, toplumsal çatışmaların ve hak ihlallerinin ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Bu da birtakım değerler ve normlar ile sağlanabilir. Örneğin akletme ve bencil olma özelliklerine sahip insanın sınırlandırıcı birtakım değerler ve normların olmaması halinde sadece kendi menfaatine yönelik hedefler peşinde koşabilir ve bu hedeflere ulaşmak için aklını farklı yollarla kullanabilir. Böyle bir durumda, başkalarının haklarını ihlal etme veya bu ihlaller karşısında kayıtsız kalma ihtimali yüksektir.

İnsanın özellikleri gereği temelde kişisel tatmin ve istenilen şeylerin elde edilmesi birinci esastır. Aynı şekilde akıllı insan hürriyetine düşkündür ve bunun temini için her türlü yolu mübah görebilir.

İnsanın bu bireysel eğilimleri, toplumsal huzuru ve bir arada yaşama zorunluluğunu tehdit eden başlıca unsurlardır. Çünkü şahsi arzular sınırlandırılmadığı vakit, toplum halinde yaşamak zorunda olan insanların birbirleriyle çatışmaya girmesi, güçlü olanın zayıfları ezmesi gibi sonuçlar ortaya çıkabilir.

İsteklerine düşkün olan insanın, dengeli ve başkalarının haklarına saygılı bir şekilde toplum içerisinde yaşaması için ahlak, din ve hukuk gibi sınırlandırıcı unsurlara ihtiyacı vardır. Esasında din, hem hukukun hem de ahlaki değerlerin ana prensiplerini belirlemekte, böylece bireylerin davranışlarına yön vermektedir.

Ahlaki değerler, bir yönüyle evrensel olmakla beraber diğer yönüyle de dinin vurguladığı ilkelere dayanmaktadır. Bu özellik, İslâm dininde belirgin bir biçimde öne çıkmaktadır.

Akl sahibi insanın, dinin, aklın ve toplumun hoş karşılamadığı, kötü olarak kabul ettiği iş ve davranışlardan uzak durması normal bir sonuçtur. Buna göre akıllı insan, saygının gereği olarak kendi hürriyetinin başkalarının hürriyetine zarar vermemesine dikkat eden insandır. Yine merhamet gereği kendi şahsi menfaatinin başkasının menfaatine zarar vermemesi için hassasiyet

¹⁹ Necati Öner, "Hürriyet ve Otorite", *Felsefe Dünyası* 4 (1992), 5.

gösterdiği bir kişiliktir. Ayrıca yardımseverlik, iyilik, cömertlik, adaletlilik, ölçülülük, paylaşımcılık, fedakârlılık, affedicilik vb. güzel ahlaki değerlerle toplum içerisinde güzel bir iletişim ve uyum ortaya koyan bir şahsiyettir.

Aklın bu şekilde olumlu yönde kullanılması İslâm inancına göre fitratın gereğidir. Zaten insanın fitratı ahlaki değerlere göre tanzim edilmiştir. Bunun tersi fitratın dışına çıkılması anlamına gelir. İslâm, büsbütün bir ahlak dinidir. İslâm Medeniyeti de aslında baştan sona bir ahlak medeniyetidir. Ahlaki açıdan İslâm medeniyeti ile diğer medeniyetleri mukayese ederek durumu daha net bir şekilde ortaya koymamız mümkündür.

İslâm'ın geldiği zamanlarda batıda Bizans İmparatorluğu, kuzey doğuda Sasani, Asya'da Hindistan ve Çin, güneyde ise Habeşistan bulunmaktaydı. Bu coğrafyalarda insanlığı kucaklayacak düzeyde yüksek ahlak üretecek bir kaynak kalmamıştı. Bizans'da çoğunlukla Hristiyanlık, Sasaniler'de Zerdüştlük, Hindistan'da Hinduizm, Çin'de Konfüçyanizm ve Taoizm, Habeşistan ve Arap Yarımadası'nda Putperestlik din ve inanışları hâkimdi. Ayrıca Medine'de Araplara komşu olan Yahudiler de vardı. Tüm bu saydığımız din ve inanışlar yüksek ahlak medeniyeti oluşturmaktan uzaklaşmış bir durumda idiler. Öyle ki birçok bölgede ahlaki çözüme başlamıştı. Özellikle orta Arabistan'da "Mesâlibu'l-Arab (Arapların ayıpları)" denilen kibir, asabiyet, gasp, içki, fuhuş, kumar, intikam arzusu, riba, hırsızlık, kan dökme, yetim malı yeme gibi birçok kötü davranış artık normal karşılanır olmuştu. Ayrıca bu dönemde bilgisizlik, cehalet, zorbalık, barbarlık, vahşet, şirk, putperestlik, zulüm, haksızlık, adaletten, sulh ve nizamdan yoksunluk, çapulculuk, insan haklarını çiğnemek, insanları soylarından dolayı ayıplamak veya üstün görmek, kız çocuklarını diri diri toprağa gömmek, kan davası, içki, kumar gibi davranışlar da yaygındı.²⁰

İşte böylesine bir ortamda gelen İslâm Dini bütün bu ahlakî reziletleri reddetmiş, güzellikleri öne çıkarmış ve insanlığa yeni bir umut olmuştur. Şimdi İslâm için ahlakın öneminin ne olduğuna bakalım.

3. İslâm'ın Ahlaka Verdiği Önem

İslâm, ahlak dinidir ve ahlakın birinci derecedeki kaynağı İslâm'ın mukaddes kitabı Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kur'an incelendiği vakit; baştan sona güzel ahlak sahibi insan şahsiyetinin oluşumuna çalıştığı görülür. Hz. Pey-

²⁰ İbrahim Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", *Diyanet İlmî Dergi (Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayısı)*, (2003), 20-21.

gamber, bunun ete kemiğe bürünmüş halidir ki ahlakının Kur'ân olduğu bizzat belirtilmiştir.”²¹

Yüce Allah, insanı en güzel bir tabiatla yaratmış²² ve bu güzel tabiat (ahlak) üzere yaşamını sürdürmesini istemiştir.²³ Bunun için Kur'ân-ı Kerim'de dürüst,²⁴ affedici, hoşgörülü²⁵ ve cömertlik,²⁶ ihtiyaç içerisinde olanlara yardım etmek, verilen sözü tutmak, sabırlı²⁷ ve adaletli olmak,²⁸ yakınlar başta olmak üzere ihtiyaç sahiplerine yardım etmek,²⁹ anne ve babaya iyi ve merhametle davranmak,³⁰ mütevazı olmak,³¹ komşuya güzel

²¹ Hz. Peygamber'i dünya gözü ile göremeyen ve ahlakının nasıl olduğunu merak eden Sa'id b. Hişam b. Âmir (ö. 81-90/701-709) Hz. Âişe'ye gelerek; "Ey Müminlerin annesi! Bana O'nun ahlakını anlat" deyince Hz. Âişe; "O'nun ahlakı Kur'ân'dı. Siz Kur'ân okumuyor musunuz?" şeklinde cevap vermiştir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 41/148 (24601).

²² et-Tîn 95/4.

²³ "(Günahlardan) temizlenen kimse, gerçekten kurtuluşa ermiştir!" el-A'lâ 87/19, "Nefsinin arındırılan elbette kurtuluşa ermiştir." eş-Şems 91/15.

²⁴ "O hâlde seninle beraber tövbe edenlerle birlikte emrolunduğun gibi dosdoğru ol..." el-Hûd 11/112.

²⁵ "Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir." el-Araf 7/199; "O (muttakiler) ki; bollukta da darlıkta da infak ederler, öfkelerini yutar ve insanları affederler. Allah, muhsinleri/kulluğunu en güzel şekilde yapmaya çalışanları sever." Âl-i İmran 3/134.

²⁶ "Allah'ın rızasını kazanmak ve kalplerindeki cömertliği kuvvetlendirmek için mallarını hayır yolunda harcayanların durumu, bir tepede kurulmuş güzel bir bahçeye benzer ki üzerine bol yağmur yağmış da iki kat ürün vermiştir. Bol yağmur yağmasa bile bir çiseleme düşer (de yine ürün verir). Allah, yaptıklarınızı görmektedir." el-Bakara 2/265.

²⁷ "Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah'a, âhîret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir. Böyleleri anlaşma yaptıklarında sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır ve işte takvâ sahipleri bunlardır." el-Bakara 2/177.

²⁸ "Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa olan kininiz, sizi adaletsizliğe sevk etmesin. Adaletli olun. Bu, takvaya daha yakındır. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberdardır." el-Mâide 5/8.

²⁹ "Şüphesiz Allah, adaleti, iyiliği ve akrabaya yardımı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve azgınlığı yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor." en-Nahl 16/90.

³⁰ "Rabbim, sadece Kendisine ibadet etmenizi ve ana babaya iyilik etmeyi kesin bir şekilde emretti. Eğer onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırlarsa, sakın onlara 'öf!' bile deme; onları azarlama; onlara güzel söz söyle. Onlara merhametle ve tevazu kanatlarını indir ve 'Rabbim! Küçüklüğümde onlar beni nasıl yetiştirmişlerse, şimdi Sen de onlara (öyle) rahmet et!' diyerek dua et." el-İsra 17/23-24.

³¹ "Rahman'ın (rahmetine nail olan) kulları onlardır ki, yeryüzünde tevazu ile yürürler; cahiller onlara laf attığında 'selam' derler." el-Furkân 25/63.

davranmak,³² her hal ve şartta iyiliği yayıp kötülüğü engellemek,³³ izinsiz hiç kimsenin evine girmemek,³⁴ iffeti korumak,³⁵ emanete riayet etmek,³⁶ ölçme, biçme ve tartmayı düzgün yapmak emredilmiştir.³⁷ Bununla birlikte bazı kötülükler yasaklanmış ve bunlardan uzak durulması istenmiştir; Örneğin başkalarıyla alay etmekten, çirkin/kötü lakap takmaktan, kötü zandan, kusur araştırmaktan, gıybet etmekten,³⁸ hayâsızlıktan, kötülük ve azgınlıktan,³⁹ kibir ve övünmekten,⁴⁰ savurganlıktan,⁴¹ zinadan,⁴² insanların canına ve malına dokunmaktan,⁴³ iffetli kadınlara iftira atmaktan,⁴⁴ sarhoşluk verici içeceklerden ve kumardan,⁴⁵ faizden sakınmaktan⁴⁶ ve yetimlerin mallarına dokunmaktan kaçınmayı⁴⁷ emretmiştir.

32 "Allah'a ibadet edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın; ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaş'a, yolcuya ve elerinizin altında bulunanlara iyilik edin." en-Nisa 4/36.

33 "İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir." Âl-i İmrân 3/104.

34 "Ey inananlar! Evlerinizden başka evlere, izin almadan, seslenip sahiplerine selam vermeden girmeyiniz. Eğer düşünürseniz bu sizin için daha iyidir." en-Nûr 24/27.

35 "Onlar ki iffetlerini korurlar" el-Mu'minûn 23/5.

36 "Onlar emanetlerini ve sözlerini yerine getirirler." el-Mu'minûn 23/5.

37 "Ölçtüğünüz zaman ölçüyü tam tutun ve dosdoğru bir tartıyla tartın; bu, daha hayırlıdır ve sonuç bakımından daha güzeldir." el-İsrâ 17/35.

38 "Ey iman edenler! Bir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da kadınlarla alay etmesinler. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Birbirinizi karalamayın ve kötü lakaplar takmayın. İmandan sonra fasıklık ne kötü bir isimdir! Kim tevbe etmezse işte onlar zalimlerdir. Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahıdır. Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Birbirinizi gıybet etmeyin. Biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah, tevbeyle çok kabul edendir, çok merhamet edendir." Hucurat 49/11-12.

39 en-Nahl 16/90.

40 "Allah, kibirlenen ve övünen kimseyi sevmez." en-Nisa 4/36.

41 "Harcamalarında ve başkalarına yardımında eli sıkı olma, ancak varını yoğunu da saçıp savurma! Sonra herkes tarafından kınanır, kaybettiklerine hasret çeker durursun." el-İsrâ 17/29.

42 "Zinâya yaklaşmayın. Çünkü o, çirkinliği apaçık bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur." el-İsrâ 17/10.

43 "Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymayın." el-En'âm 6/151.

44 "İffetli ve (haklarında uydurulan kötülüklerden) habersiz mü'min kadınlara zina isnat edenler, gerçekten dünya ve ahirette lânetlenmişlerdir. İşlemiş oldukları günah-tan dolayı dillerinin, ellerinin ve ayaklarının kendi aleyhlerine şahitlik edecekleri günde onlara çok büyük bir azap vardır." en-Nûr 24/23.

45 "İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz." el-Maide 90.

Doğrudan ifade edilen bu ahlaki emir ve yasakların dışında insandan yapılması istenen bazı ibadetlerin de ahlaki güzellikleri hedeflediği görülmektedir. Namaz, oruç, hac, zekât, kurban kesme, itikâf, Kur'ân okuma gibi ibadetler kişinin ahlaki seviyesini yükseltip, zaafılarını giderir, uyumlu, tutarlı, dengeli ve huzurlu bir ruhî hayatın yaşanmasını sağlar.⁴⁸

İslâm dininin peygamberi Hz. Muhammed, yeryüzünde güzel ahlakın en büyük örneğidir. Yüce Allah O'nu, peygamberlik vazifesinin yanında yeryüzünde güzel ahlakı yaşaması ve öğretmesi için göndermiştir. Bunu da “İçinizden Allah'ın lütfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik (أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) vardır.”⁴⁹ ayetiyle apaçık belirtmiştir. Yine “(وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ) Muhakkak ki sen, büyük bir ahlak üzereisin.”⁵⁰ buyurarak, başkalarının tam anlamıyla anlayamayacakları güzelliklerle seçkin kılınmış bir ahlak üzerine olduğunu belirtmiştir.⁵¹ Kendisi de “إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ/ Şüphesiz ben güzel ahlakı tamamlamak (göstermek) için gönderildim.”⁵² diye ifade ederek ahlaki güzellikleri gösterme ve öğretme görevine dikkat çekmiştir.

Hz. Peygamber'in bunun dışında, ahlaka dikkat çeken birçok sözü vardır. Bunlar o kadar çoktur ki hadis kaynaklarında Birr ve Sıla, Edeb, Fedâil, İsti'zân, Rikâk ve Zühd gibi müstakil bölümler altında toplanmış; hatta

⁴⁶ “Faiz yiyenler, şeytanın aklını çeldiği kimseler gibi davranırlar; Bu onların, “Alışveriş de tıpkı faiz gibidir” demeleri yüzündendir.” el-Bakara 2/275.

⁴⁷ “Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını doldurasiya ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çılgın bir ateşe (cehenneme) gireceklerdir.” en-Nisâ 4/10.

⁴⁸ Hayati Hökelekli, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/250.

⁴⁹ el-Ahzâb, 33/21. (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ)

⁵⁰ el-Kalem 68/4.

⁵¹ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 8/267.

⁵² Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *Müsned*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdilhâlik (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 15/364 (8949); Ebu Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik Mâlik, *Muvattâ*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî' (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985), “Hüsnü'l-Huluk”, 8; Ebu Bekir İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/324 (31773); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/512-513 (8952); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî' (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989), 104 (273); Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 10/323 (20782).

Edeb, Mekârim, Fedâil ve Zühhd adlarıyla müstakil kitaplar da telif edilmiştir.⁵³ Bu hadislerden birkaçını örnek olarak verelim:

“Müminlerin iman bakımından en olgunu; ahlakı en güzel olup, çoluk çocuğuna karşı iyi ve yumuşak davranandır.”⁵⁴ “İyilik; güzel ahlaktan ibarettir. Kötülük ise kalbini tırmalayıp duran (vicdanını rahatsız eden) ve insanların bilmesini istemediğin şeydir.”⁵⁵ “Kıyamet günü müminin mizânında hiçbir şey güzel ahlaktan daha ağır gelmeyecektir.”⁵⁶ “Nerede olursan ol, Allah’a karşı sorumluluk bilinciyle yaşa! İşlediğin bir günahın arkasından hemen bir sevap işle ki onu silip yok etsin. Ayrıca insanlara güzel ahlaklı bir şekilde davran!”⁵⁷ “Kıyamet günü bana en sevgili ve en yakın olanınız; ahlakı en güzel olanlarınızdır. Kıyamet günü bana en sevimsi ve benden en uzak olacak olanlar ise; dengesiz biçimde saçmalayıp boşboğazlıkla insanları rahatsız edenler ile mütefeyhiklerdir.” Aşhab: Ey Allah’ın Resûlü! Dengesiz ve boşboğazları anladık da bu mütefeyhikler kimdir? Deyince Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Ululuk taslayıp kibirli davrananlardır.”⁵⁸ “Hiçbir baba çocuğuna güzel ahlaktan daha hayırlı bir miras bırakmamıştır.”⁵⁹ “Müminde şu iki özellik bir arada bulunmaz: Cimrilik ve kötü ahlak.”⁶⁰ “Her dinin bir ahlakı vardır. İslâm’ın ahlakı da hayâdır.”⁶¹ “Allah’a ve âhiret gününe iman eden kimse komşusuna iyilik etsin! Allah’a ve âhiret gününe iman eden kimse misafirine ikram etsin! Allah’a ve âhiret gününe iman eden kimse ya faydalı söz söylesin veya sussun!”⁶² “Kime bir

⁵³ Ahmed Ürkmez, “Hadis-Ahlak İlişkisinin Literatürdeki Yansımaları (Hadis Mecmualarının Ahlak Bölümleri ve Müstakil Eserler Üzerine Bir İnceleme)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 25 (2008), 138.

⁵⁴ Tirmizî, “İmân”, 6. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, 40/242 (24204).

⁵⁵ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh*, thk. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2016), “Birr”, 14, 15.

⁵⁶ Muhammed b. ‘İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. ‘İzzuddîn Dali vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2015), “Birr”, 62; Ayrıca bk. Süleyman b. el-Eş’as Ebu Dâvud, *Sünen*, thk. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2015), “Edeb” 8.

⁵⁷ Tirmizî, “Birr”, 55. Ayrıca bk. Dârimî, “Rikâk”, 71.

⁵⁸ Tirmizî, “Birr”, 71.

⁵⁹ Tirmizî, “Birr”, 33. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, 24/128 (15403).

⁶⁰ Tirmizî, “Birr”, 41.

⁶¹ Muvatta, Hüsnu’l-huluk, 9. Ayrıca bk. Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. ‘İmâdu’t-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2010), “Zühhd”, 17.

⁶² Müslim, “İmân”, 77. Ayrıca bk. İbn Mâce, “Edeb”, 4; Ahmed b. Hanbel, 26/291 (16370).

iyilik yapılır da (bu iyiliğe iyilikle mukabelede bulunmak üzere maddi bir imkân) bulursa hemen o iyiliği (iyilikle) karşılansın. Eğer (o iyiliğe) iyilikle mukabele etmek için maddî bir imkân bulamazsa (kendisine yapılan) bu iyiliği övsün. (Kendisine yapılan) bu iyiliği öven kimse onun şükrünü yerine getirmiş olur. Bu iyiliği (kimseye söylemeyerek) gizleyen kimse de onu inkâr etmiş olur.”⁶³ “İlk Peygamberlerden itibaren insanların duya geldikleri ve hatırlarında kalan bir söz vardır: Utanmadıktan sonra dilediğini yap!”⁶⁴

Bütün bunlardan görüldüğü üzere İslâm, ahlaka oldukça önem vermiş, kutsal kitabında bunu sıkça vurgulamış, peygamberi Hz. Muhammed’in sünnetinde bariz bir şekilde ortaya konulmuştur.

4. İslâm Medeniyeti Bir Ahlak Medeniyetidir

İslâm, temel ahlaki değerleri; inanç, ibadet ve günlük yaşam ilkeleri çerçevesinde yapılandırmıştır. Bu kapsamda, bireyin yaşam süreci daha doğumundan itibaren ahlaki değerler bütünü içinde ilerlemesi hedeflenmiştir. “Emri bi’l-ma’rûf ve nehiy ani’l-münker” (iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak) ilkesi doğrultusunda, toplumun huzur ve düzeninin sağlanabilmesi için tüm inananların iyiliği teşvik etmesi, kötülükten kaçınması ve başkalarını da sakındırması öngörülmüştür. Bunun içindir ki Müslümanların yaşadıkları yerlerde tüm bireylere Müslüman olup olmamasına bakılmadan aynı hak ve sorumluluklar doğrultusunda yaklaşılmıştır.

İslâmın girdiği coğrafyalarda güvene dayalı bir toplum inşa edilmiştir. Çünkü toplumsal düzenin kurulmasında ve sürdürülmesinde güven önemli bir rol oynamakta, diğer bir deyişle toplumu birarada tutan bir tutkal vazifesi görmektedir.⁶⁵ Güven duygusu, toplumsal ilişkilerin temelinde yer alan önemli bir ilkedir. Gündelik yaşamda, zor zamanlarda ve daha birçok olağan ve olağanüstü durumlarda, sosyal ilişkileri düzenleyen temel belirleyici bir güçtür.⁶⁶ İslâm, “Mekasıd-ı Şeria” olarak bilinen beş maddeden oluşan bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin korunmasını garanti altına almıştır. Bunlar; Nefs (can), mal (mülk), din (inanç), akıl (düşünce) ve nesil (ırz ve aile)

⁶³ Ebu Dâvud, “Edeb”, 12.

⁶⁴ Buhârî, “Edeb”, 78. Ayrıca bk. Ebu Dâvud, “Edeb”, 7; İbn Mâce, “Zühd”, 17.

⁶⁵ Erhan Tecim, “Toplumsal Güvenin Temelleri: Antropolojik Bir Yapılandırma”, *EKEV Akademi Dergisi* 51 (Bahar 2012), 13.

⁶⁶ İslâm Can, *Liderler, Kurumlar ve Süreçler Bakımından Türkiye’de Siyasal Güven: Sosyolojik Nicel Bir Araştırma* (Konya: Seçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 1.

güvenliğidir. İnsanın fizyolojik, psikososyal, ekonomik ve dinî güvenliğini hedefleyen İslâm, bütün bunlarla sosyal bütünleşmeyi kolaylaştırmaktadır.⁶⁷

İslâm medeniyetinin farklı coğrafyalarda geniş çapta kabul görmesinin temel özelliklerinden birisi de hoşgörü ilkesidir. Nitekim bu ilke doğrultusunda, İslâm coğrafyasında yaşayan tüm insanlara, farklı dünya görüşlerine ve din mensuplarına müsamaha edilmiş ve onlara saygı gösterilmiştir. Kimse dini ve ya dünyevi görüşünden dolayı ayıplanmamış, baskı altına alınmamıştır.

Hoşgörülü davranma Hz. Peygamber'den itibaren uygulanagelmıştır. Hâkimiyetleri altındaki bölgelerde yaşayan farklı din mensuplarının güven içinde kalabilmeleri için onlara “emannameler” verilerek korunmaları sağlanmıştır. Necranlı Hristiyanlara verilen emanname bunun örneklerinden birisidir:

Hz. Peygamber'in “*Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla! Bu Allah'ın Rasûlu Muhammed'den Necrânîlulara yazdığı yazıdır.*” şeklinde başlayan uzunca metni şu cümlelerle biter: “*Necrân ve çevresindekilerin, malları, canları, dinleri, aşiretleri, kiliseleri, az veya çok ellerinde bulunan her şeyleri Allah ve Rasûlu'nun himayesi altındadır. Ne din adamının görevi, ne papazın papazlığı, ne de kâhinin kâhinliği değişecektir. Onların üzerinde ne bir faiz alacağı, ne de Câhiliye devrinde kalma kan davası vardır. Onlar ne bir zarara, ne bir güçlüğü uğratılacaklar, ne de yurtlarına ordu ayak basacaktır. Şeref sahibi kimselerden her kim faiz alıp yerse, himayem ondan uzaktır. Onlardan biri başka birinin yaptığı haksızlıktan dolayı sorumlu tutulmayacaktır. Onlar haksızlık edip ahitlerini bozmadıkları, öğüt dinledikleri, hallerini düzelttikçe Allah'ın takdiri gelinceye kadar burada yazılı olduğu üzere temelli olarak Allah ve Rasûlu'nun himayesindedirler.*”⁶⁸

Aslında Kur'ân-ı Kerim'deki Yüce Allah'ın; “Eğer Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Bu, onların bilmeyen bir kavim olmaları sebebiyledir.”⁶⁹ buyruğu bu emannamelerin önünü açmıştır.

⁶⁷ Abdurrahman Kurt, “Toplumsal Güven İhtiyacı”, *Diyanet Aylık Dergi* 311 (Kasım 2016), 21.

⁶⁸ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 72; Muhammed b. Ebi Bekr Şemsuddîn İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd* (Haleb: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 3/554-555.

⁶⁹ et-Tevbe 9/129.

Tarihte Müslümanların bu geleneklerini bilen farklı din mensupları onlardan çok defalar eman isteyerek güvence altına girmişlerdir. Örneğin Kudüs halkı, Halife Hz. Ömer'in bizzat kendilerine gelerek emanname vermesi halinde kuşatma altında olan şehri teslim edebileceklerini belirtmiş, Hz. Ömer de Medine'den Kudüs'e kadar giderek onlara emanname yazdırarak teslim etmiş ve böylelikle şehrin kan dökülmeden teslim alınmasını sağlamıştır. Bu emanname de şunlar yazılıdır:

"Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla! Bu, Allah'ın kulu ve müminlerin emiri Ömer tarafından İliyâ (Kudüs) halkına verilen emandır. Onların canları, malları, kiliseleri, haçları, hastaları, sağlıklı olanları ve diğer (bütün) fertleri için verdiği emandır. Kiliseleri mesken yapılmayacak, yıkılmayacak, onlardan herhangi bir alan eksiltilmeyecek, içlerindeki haç ve mallar gibi kutsal eşyalarına dokunulmayacaktır. Kimse dini inançlarından dolayı zorlanmayacak, kendilerine zarar verilmeyecek ve Yahudilerden herhangi biri onlarla birlikte İliyâ'da (Kudüs) iskân edilmeyecektir. Buna karşılık İliyâ (Kudüs) halkı diğer şehir halkları gibi cizye vereceklerdir. Onların orada bulunan Rumlar ve hırsızları buradan çıkarmaları gerekir. Oradan çıkanların (Bizanslılar'ın) gidecekleri yere kadar can ve mal güvenlikleri sağlanacaktır. Orada kalmak isteyenler ise emniyette olacak ve İliyâ (Kudüs) halkı gibi cizye verecektir. İliyâ (Kudüs) halkından kim Rumlarla birlikte malıyla çıkmak, kiliseleri ve haçlarını tahliye etmek isterse, canları, kiliseleri ve haçları çıkıp gitmek istediği yere varıncaya kadar emniyette olacaktır. İliyâ'da bulunan diğer sakinlere gelince: bunlardan kim orada oturmak isterse İliyâ (Kudüs) halkı gibi cizye ödemek şartıyla oturacaktır; bunlardan isteyen Rumlarla çıkıp gidebilecek, isteyen de ailesinin yanına göç edebilecek ve onlar mahsullerini hasat edinceye kadar kendilerinden herhangi bir şey (vergi) alınmayacaktır. Bu emannâme, onların cizye vermeleri şartıyla, Allah'ın Rasulü'nün, halifelerin ve mü'minlerin Kudüs halkına verdiği bir güvenlik ahdidir. Bu anlaşmaya Hâlid b. Velid, Amr b. Âs, Abdurrahman b. Avf ve Muâviye b. EbiSüfyan şahittirler. Ömer bu anlaşmayı 15 yılında yazdı ve (Kudüslüler'e) verdi."⁷⁰

Kudüs halkı, Müslümanların sözlerine güvenmiş, mallarını ve canlarını kuşku duymadan teslim etmişlerdir. Çünkü Müslümanlar girdikleri yerlere

⁷⁰ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 3/609.

barış getirir, oranın halkına güven verir, adaletle hükmeder, hoşgörü ve saygı çerçevesinde yaklaşır.

Müslümanlar, kurdukları devletlerinin kurumsal kimliklerinin güçlenmesiyle birlikte, yedinci yüzyıldan siyasi güçlerini kaybetmeye başladıkları on yedinci yüzyıla kadar doğuda Semerkant'tan batıda Endülüs'e ve Marakeş'e uzanan geniş bir coğrafyada medeniyetlerini ahlaki değerlerle inşa etmişlerdir. Gittikleri yerlerin zenginliklerini sömürmemiş, bilakis oralara medeniyet, adalet, güven, huzur, barış ve esenlik götürmüşlerdir. Hâkimiyetleri altındaki coğrafyaları, kendi kültür ve geleneklerini yansıtan bir mimari üslup ile imar etmişlerdir. Örneğin Osmanlı döneminde Mısır'da yapılan birçok cami ve eserde Osmanlı öncesi Memlûk mimari özellikleri görülmektedir.⁷¹

İslâm medeniyetinin böylesine ahlaki değerler manzumesine sahip olmasına karşın, on yedinci yüz yıldan itibaren Osmanlı Devleti ve diğer İslâm devletlerinin iktisadi, askeri ve siyasi güçlerini kaybetmesiyle birlikte bu bölgeler Batılı devletler başta olmak üzere farklı medeniyetlerin etkisi altına girmiştir. Bu süreçte, işgal edilen bu bölgelerin her türlü zenginlikleri sömürülmüş, insanları da köleleştirilmiştir. O tarihlerden günümüze kadar özellikle Afrika başta olmak üzere Asya'daki bölgelerde siyasi istikrara izin verilmemiş, iç karışıklıklar, mezhep ve etnik çatışmalar sürekli körüklenmiş, bu nedenle bölgede kan ve gözyaşı hiç durmamıştır. Bu istikrarsızlık devam ettikçe altın, elmas, petrol, doğal gaz gibi değerli kaynaklar ile iş gücü, insan kaynağı, hatta insanların organlarına dahi kolaylıkla el konulmuş ve hala konulmaktadır.

Müslümanların medeniyet sahnesinden çekilmesinden sonra sanayi devrimini yaşayan Batı, bilim ve teknolojiye önemli ilerlemeler gösterdi. Ancak bu gelişmeler ahlaki değerler temelinde bir medeniyet kurmak ve insanı yaşatmak amacıyla kullanılmadı. Batı, kendi toplumlarının rahatlığını önemseyen bir yaklaşımla, ham maddeye erişim sağlamak ve üretilen malların satılabilmesi için pazar oluşturmak adına ahlaki ilkelere aykırı yöntemlere başvurdu. Hatta silah vs. gibi ürünlerin pazarının oluşması için savaşların çıkarılması gibi ahlaktan yoksun her türlü yola başvurdular. Tolstoy son iki

⁷¹ Abdullah Atia Abdülhafız, *Osmanlı Döneminde İstanbul İle Kahire Arasında Mimari Etkileşimler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 128-153.

yüzyıldaki teknolojik gelişmelerin ahlaki değerlerle doğru orantılı gitmediğini şu şekilde ifade etmiştir:

“Tarihin hiçbir döneminde 19. yüzyıldaki kadar maddi başarıya ulaşamadı. Yine tarihin hiçbir döneminde, giderek canavarlaşan şimdiki Hristiyan dünyasındaki kadar ahlaksız, insanın hayvani ihtiraslarına hiçbir kısıtlamanın getirilmediği bir hayat yaşanmadı. 19. yüzyılda ulaşılan maddi ilerleme gerçekten muazzam; fakat bu ilerleme Atilla, Cengiz Han veya Neron'un zamanında bile şahit olunmayan şekilde ahlakın en temel şartlarını ihmal etme pahasına satın alındı ve halen de satın alınıyor.

Zırhlı gemilerin, demiryollarının, matbaaların, tünellerin, fonografların, röntgen ışınlarının vs. çok güzel şeyler olduğunu kimse tartışacak değil. Gerçekten de güzeller, fakat Ruskin'in de dediği gibi, başka hiçbir şeyle kıyaslanmayacak derecede daha güzel olan şeyler var ki, bunlar zırhlı gemilerin, yolların, tünellerin, kısacası hayatı güzelleştirmekten çok bozan şeylerin ele geçirilmesi pahasına milyonlarcası yok edilen insan yaşamlarıdır. İnsanlar bütün insanları kendi kardeşleri olarak görmedikçe, insan hayatını en mübarek şey olarak kabul etmedikçe, onu tahrip değil korumayı ve desteklemeyi en birinci vazifeleri bilmedikçe; insanlar birbirlerine kulluk şuuruyla davranmadıkça, şahsi kazanç uğruna birbirlerinin hayatını mahvedeceklerdir. Birkaç yüz lira harcayarak ve birkaç insanı "telef etme" pahasına elde edebileceği bir şeye binlerce lira harcamaya hiçbir ahlak razı olmaz.”⁷²

Yeryüzü son iki yüzyılda ahlaki değerler üzerine inşa edilmeyen medeniyet anlayışları yüzünden büyük krizlere, savaşlara ve kitlesel insan göçüne sahne olmuştur. Milyonlarca insanın hayatını karartan, iki büyük dünya savaşı yaşamış olan yeryüzü yeni bir dünya savaşına doğru sürüklenmektedir. Teknolojik gelişmeler ahlaki değerleri öncelemedikçe, insanı yaşatmak ve dünyayı imar etmek için kullanılmadıkça bu kaçınılmaz bir son olacaktır.

Sonuç

İslâm medeniyeti, evrensel ahlaki değerler üzerine inşa edilmiş bir medeniyettir. İslâm'ın kutsal kitabı ve onun yeryüzündeki ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'in sünneti bu değerler sisteminin temel dayanaklarını oluş-

⁷² Lev Nikolayeviç Tolstoy, *Din Nedir*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Furkan Basım Yayın, 1995), 33.

turmaktadır. Müslüman toplumlar ahlaka önem veren bu iki temel kaynağa dayanarak medeni toplumlar inşa etmişlerdir. Hâkim oldukları coğrafyalarda farklı ırk, dil, kültür ve dine mensup insanların yüzyıllarca barış ve esenlik içerisinde yaşamalarını sağlamışlardır. Bu coğrafyalarda hiç kimseye zulmedilmemiş, dini inancı veya farklı millettten olmasından dolayı haksızlık yapılmamıştır. Evresel ahlaki ilkeler İslâm medeniyetinin temel taşlarını oluşturduğundan dolayı barış, huzur ve istikrar ortamı oluşmuştur. Bu durum, Müslümanların bilimsel, sanatsal ve mimari alanlarda önemli eserler üretmelerine de zemin hazırlamıştır.

Ancak 17. yüzyıldan itibaren, Müslüman devletlerin ekonomik ve siyasi açıdan zayıflamaya başlaması ve küresel siyasette etkinliklerini yitirmesiyle birlikte dünya, çok sayıda yıkıcı savaşa tanık olmuştur. Bu süreçte, milyonlarca insan savaşlar nedeniyle hayatlarını kaybetmiş veya zorunlu göçlere maruz kalmıştır.

Siyasi ve askeri açıdan zayıf olan çok sayıdaki toplumun zenginlikleri sömürülmüş ve hala sömürülmektedir. Bu toplumların maddi kaynaklarının rahatlıkla sömürülebilmesi için iç savaşlar çıkartılmakta ve insanlar birbirlerine kırdırılmaktadır. İşte bu ve bunun gibi daha birçok haksız, haksız ve ahlak dışı faaliyetler medeni olduklarını iddia eden başta Batılı devletlerin ulusal çıkarları doğrultusunda yürüttükleri politikaların sonucudur. Zira Batılıların yaşadıkları bölgelerin dışındaki coğrafyalarda kan ve gözyaşı sürekli akmaktadır.

Bu bağlamda, yeryüzü tarihte önemli izler bırakan evrensel ahlaki değerlerle bezenmiş İslâm medeniyetine muhtaçtır. Müslümanların bir an evvel temel dinamiklerini ahlaktan alan yüksek medeniyetlerini yeniden ihya etmesi ve dünyaya hâkim kılması ve böylelikle de yeryüzünün ihyası için ça-ba göstermesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Abdülhafız, Abdullah Atia. *Osmanlı Döneminde İstanbul ile Kahire Arasında Mimari Etkileşimler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Münşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ata, Ramazan. "Medeniyetlerin Ruhu ve Osmanlı Medeniyeti". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2014), 85-102.

- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdul-kadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-. *Müsned*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdulhâlik. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî'. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989.
- Can, İslam. *Liderler, Kurumlar ve Süreçler Bakımından Türkiye'de Siyasal Güven: Sosyolojik Nicel Bir Araştırma*. Konya: Seçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *Kitâbu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mara'shî. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Hökekleli, Hayatî. "İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/248-252. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir. *Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr Şemsuddîn. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*. Haleb: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu Müşkili'l-Kurân*. thk. İbrahim Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, b.y.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. 'Imâdu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Baskı., 1414.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*. thk. İbnu'l-Hatîb. b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kılıç, Recep. "İslam Ahlakının Tanımı ve Kapsamı". *İslam Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar*. ed. Muhammet Şevki Aydın. 17-48. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlâk-ı alâî*. ed. Hüseyin Algül. Tercüman 1001 Temel Eser, No: 30, ts.
- Kurt, Abdurrahman. "Toplumsal Güven İhtiyacı". *Diyanet Aylık Dergi* 311 (Kasım 2016), 20-23.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Mâlik, Ebu Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik. *Muvattâ*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî'. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016.
- Öner, Necati. "Hürriyet ve Otorite". *Felsefe Dünyası* 4 (1992), 2-8.
- Özaydın, Abdulkerim. "Nizâmiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/188-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Piyadeoğlu, Cihan. "Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu ve Önemi". *UMAD* 8 (2018), 124-135.
- Râğıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Ad-nân ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Sarıçam, İbrahim. "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam". *Diyanet İlmi Dergi* (Peygamberimiz Hz Muhammed (sav) Özel Sayısı), 1-32.
- Seyyar, Ali. *Ahlâk Terimleri Ansiklopedik Sözlük*. İstanbul: Beta Yayınları, 2003.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İslâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/1-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Şükrü Halûk Akalın vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2009.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Tecim, Erhan. "Toplumsal Güvenin Temelleri: Antropolojik Bir Yapılandırma". *EKEV Akademi Dergisi* 51 (Bahar 2012), 1-15.
- Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ et-. *Sünen*. thk. 'Izzuddîn Dali vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Tolstoy, Lev Nikolayeviç. *Din Nedir*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Furkan Basım Yayın, 1995.
- Türkmen, Büşra Refas - Türkmen, Mutlu. "İslâm Kelimesinin Semantik Analizi". *International Journal of Cultural and Social Studies* (IntJCSS) 6/1 (2020), 225-249.
- Ürkmez, Ahmed. "Hadis-Ahlâk İlişkisinin Literatürdeki Yansımaları (Hadis Mecmualarının Ahlâk Bölümleri ve Müstakil Eserler Üzerine Bir İnceleme)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] 25 (2008), 137-168.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.

I. BÖLÜM
SAVAŞ AHLÂKI

أخلاقيات الحرب في الحضارة الإسلامية: قيم ثابتة وقواعد واضحة

Prof. Dr. Ali AJGOU

Batna University, Faculty of, Batna/Cezair
aliajgou@outlook.com

Prof. Dr. Wafa DRIDI

Batna University, Faculty of, Batna/Cezair
wafa.dridi@univ-batna.dz

المقدمة

لا مرأى في أن العلاقة بين الأخلاق والحرب من المواضيع التي شغلت قديما بال الكثيرين وما زالت وستبقى، نظرا لما يترتب عنها من آلام ومحن تطال البشر والحجر. ولا مرأى أيضا في أن الحكومات تستطيع وقت السلم أن تدعي تمسكها بالقيم الأخلاقية مهما كان مستوى ابتعادها عن قيم العدل والحرية، ولكن البقاء على نفس الالتزام وقت الحرب مع الأعداء غير مضمون البتة: فاستحضار قيم الرحمة بالفئات غير المقاتلة أو الهشة (نساء، أطفال، شيوخ ومرضى...)، التسامح مع المغلوبين (جنود، مصابين، أسرى...) وحماية الأعيان المدنية (دور عبادة، مدارس، مستشفيات، مصادر مياه...)، أمر لا يمكن ضمانه. وبمعنى آخر لا يستطيع أي قائد عسكري أن يدعي الالتزام بقواعد القانون الدولي الإنساني ناهيك عن القيم الأخلاقية مهما بلغت درجة أخلاقه، إنسانيته، مهنيته وانضباطه، لا لشيء سوى لأن روح العداء تؤجج نيران الحقد وإمكانية تحقيق النصر يعمي القادة فتوقعهم في أبشع أنواع الانتقام: فإلقاء نظرة موضوعية خاطفة على تاريخ الحروب و النزاعات المسلحة قديما وحديثا تبين لنا أن هذا النهج هو ما ميز و يميز عموما تصرفات القادة العسكريين والسياسيين على حد سواء، الذين حجبت الأحقاد، المصالح وأضامها هو متوفر من آلات قتل ودمار، رؤية بشاعة الجرائم المرتكبة في حق الخصوم ناهيك عن الأعداء .

هل لهذه التصرفات استثناء في تاريخ الحروب في الحضارات الإنسانية قديما وحديثا؟ بالتأكيد.

والاستثناء دون مبالغة سجلته الحوليات العسكرية لقادة الفتوحات في الحضارة الإسلامية، إذ انفردوا في تصرفاتهم مع أعدائهم بالرحمة والإنسانية في أشد الصراعات احتداما وفي أحلك الأوقات التي تحمل على الانتقام والثأر. وهذا كله

احتراما وإذعاناً لما أقرته نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية واجتهادات الصحابة والتابعين الصارمة، كما بينت الكثير من النماذج المشرفة والمشرقة، التي ستعرض لبعض منها في هذه المداخلة للتدليل على وجهة النظر هذه.

و من جهة أخرى، فإن التطور الحاصل في ميدان الحروب والصراعات المسلحة دفع الفقهاء المسلمين للاجتهاد والبحث في تطوير وضبط قواعد قانون الحرب في الإسلام، وهي قواعد هدفت في المقام الأول لإضفاء الصبغة الأخلاقية و الإنسانية على النزاع المسلح، عن طريق حماية أرواح غير المقاتلين، احترام كرامة مقاتلي العدو، وحظر إلحاق الضرر بممتلكات العدو، إلا إذا اقتضت الضرورة الحربية ذلك أو إذا حدث الاعتداء خارج الإرادة والقصد بوصفه ضرراً عرضياً، بمعنى وضع حدود واضحة للقادة والجنود لما ينبغي وما لا ينبغي فعله أثناء الحروب و النزاعات المسلحة .

إن إضفاء قيم الأخلاق والإنسانية على الحروب والنزاعات المسلحة، التي هي ميزة راسخة وثابتة في حويلات الحروب في الحضارة الإسلامية، هدفها الأساسي منع الوقوع في براثن "الحرب القذرة"، كتلك التي يرتكبها الجيش الصهيوني الإرهابي في غزة بفلسطين أمام مرأى وسماع العالم. هذا العالم الذي صم آذاننا، وقت السلم، بأسطواناته المشروخة حول حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني.

مما سبق يمكننا القول إن الحرب والنزاعات المسلحة في الحضارة الإسلامية، التي غايتها رد العدوان، لم تترك دون قيود، قواعد أو قوانين، وإنما وضع لها محددات صارمة، وتمت فرملتها وضبطها بالأخلاق والشواهد على ذلك عديدة أو بمعنى آخر أن نظرة الإسلام للحروب والنزاعات المسلحة لا تنفصل نهائياً عن الأخلاق.

-مشكلة الدراسة:

وسنحاول من خلال هذه المداخلة استجلاء أبرز القيود الأخلاقية الضابطة والقواعد الآمرة التي منعت القادة العسكريين المسلمين من الانحرار نحو مصيدة "الحرب القذرة".

-أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة كونها تتناول القواعد الأساسية التي تحكم الحرب في الإسلام والتي هي قواعد تشكل الإطار الأخلاقي والإنساني الواجب الالتزام العملي به من قبل القادة والجنود وحتى العامة حتى يتحقق التوازن بين الضرورات الحربية والاعتبارات الإنسانية والأخلاقية.

-محددات الدراسة:

الدراسة محددة بدقة في تناول المبادئ الأخلاقية التي كانت تحكم الحروب في الحضارة الإسلامية والتي كان يوصى بها القادة العسكريين ويتم التشديد عليهم بضرورة الالتزام بها مهما كانت الاعتبارات وتصرفات العدو، خاصة ما تعلق بغير المقاتلين، الأسرى، دور العبادة، الأعيان المدنية، الغدر وعدم استعمال الأسلحة التي لا لزوم لها.

-منهجية الدراسة:

اعتمدنا في هذا البحث على المنهج الوصفي والمنهج التحليلي بصورة أساسية لأنهما المنهجان اللذان يتوافقان مع هذا النوع من البحوث. وهناك شيء من المنهج المقارن تم استعماله على نطاق ضيق.

-مصطلحات الدراسة:

-الحرب: هي نزاع مسلح بين دولتين أو أكثر، حيث المهدف منها هو إعادة تنظيم الجغرافية السياسية للحصول على نتائج مرجوة ومصممة بشكل ذاتي أو هي كما يقول كارل فون كلاوزفيتز "إنها عمليات مستمرة من العلاقات السياسية، ولكنها تقوم على وسائل مختلفة".

-الحرب في الإسلام: تعني الخروج الاضطراري عن الأصل وهو السلم إلى وضع آخر غير مرغوب وهو الحرب، لأن الأخيرة في نظر المسلمين لا تتراد لذاتها مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية." اخلاقيات الحرب في الإسلام: يقصد بها الدعوة للابتعاد عن قتل غير المقاتلين وصون أعيانهم وممتلكاتهم والمعاملة الإنسانية للأسرى والتمسك بالمثل العليا الرفيعة في معاملة الخم المنهزم وفي مقدمها الامتناع عن الانتقام.

-الحضارة الإسلامية: يفصدها: كل إنتاج روحي ومادي يُنسب إلى الأمم التي دخلت في الإسلام، ونشرت نمط الحياة الإسلامية، ونحضت بفطرة الإنسان روحيا وماديا، دينا ودنيا أو هي كل "ما قدمه الإسلام للمجتمع البشرى من قيم ومبادئ، وقواعد ترفع من شأنه، وتمكنه من التقدم في الجانب المادي وتيسّر الحياة للإنسان."

-القيم: هي مجموعة المقاصد التي يسعى الناس إلى إحقاقها متى كان فيها صلاحهم عاجلاً أو آجلاً، أو إلى تركها متى كان فيها فسادهم عاجلاً أو آجلاً. وهي القواعد التي تقوم عليها الحياة الإنسانية، كما تختلف الحضارات بحسب تصوّرها لها. وهي بشكل عامّ موجهات للسلوك والعمل.

-قواعد الحرب: هي مجموعة القواعد التي تحدد بدقة ما يمكن وما لا يمكن فعله خلال الحرب أو النزاع مسلح بين الطرفين أو الأطراف المتحاربة.

1. بواعث الحرب في الإسلام

بدون شك أنه كان لظهور الإسلام أثر واضح وكبير في إرساء ضوابط وقوانين الحرب على أساس الرحمة والرأفة ومراعاة كبار السن والنساء والصغار ودور العبادة، وكل من لم يساهم في الحرب قولاً أو فعلاً، بمعنى أن الحرب في الإسلام هادفة، وليست حرباً عبثية من أجل سفك الدماء: فمن الأهداف السامية للحروب التي وقعت في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وبعده كانت الدعوة إلى الإسلام، رفع الظلم، بسط العدل والعمل بالرحمة ولم أبداً بقصد التسلط على الأمم والشعوب الأخرى لأن ذلك ظلم، والظلم حرام ممنوع في جميع الأديان. وليست الحروب في الإسلام حروباً استعمارية أو

اقتصادية لسلب الشعوب سيادتها ونهب خيراتها وثرواتها، وقد قال ربي بن عامر، مبعوث سعد بن أبي وقاص إلى الفرس، لرسّتم قائد الفرس: “إنا لم نأتكم لطلب الدنيا، والله لإسلامكم أحب إلينا من غنائمكم.”

وتبقى الجوانب الإنسانية حاضرة في حروب المسلمين، فحماية السكان المدنيين وأمواهم واجبة، والحرب مقصورة على الجيوش المتحاربة، فلا تتعدّها إلى بقية شعب دولة ذلك الجيش المعادي، ولا يجوز إتلاف شيء من أموال العدو من أبنية وزروع وأشجار ومنشآت مدنية كالجسور والطرق إلا لضرورة حربية. والضرورة الحرب لا تعني في مفهوم الفقهاء المسلمين الانجرار وراء غرائز الغضب، الحميّة، إشباع نوازع الحقد، القسوة والأنانية، بمعنى إذا كان لا بد من الحرب، فلتكن حرباً تضبطها الأخلاق، ولا تسيرها الشهوات، لتكن ضد المعتدين، لا ضد الأبرياء، المسلمين وغير المحاربين.

وتقيّد نظام الحروب في الإسلام مبادئ أخلاقية رفيعة، استُفيد منها في المعاهدات الدولية، وجعلت المسلمين مضرب الأمثال في معاملتهم للأعداء، وتحكمها قيم سامية تتمثل في حسن المعاملة للأسرى، والرحمة بالنساء والأطفال والشيوخ، وعدم المساس بالملامكات بكل أنواعها، فلا قتال إلا مع المقاتلين، ولا عدوان على غير المقاتلين.

وبالمقابل نجد ما يحدث من عدوان هجّج على غزّة، هذه الأيام، هي حروب غير عادية، حروب قدرة يرتكب فيها الكيان الجرم الوحشي جرائم حرب مكتملة الأركان، من خلال مجازر بشعة ضد المدنيين العزل، من الأطفال والشيوخ والنساء والمرضى في المستشفيات وكل مصادر الحياة.

وما يعزز قولنا لإحصائيات الباحثين في السيرة النبوية أن عدد القتلى، في جميع الحروب التي خاضها المسلمون في عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم وعدد ها 27 غزوة و56 سرية، لا يزيد عن ألف قتيل، وتحقق الأمن في جزيرة العرب وأطراف الشام والعراق. وإذا نظرنا إلى إحصائيات الحروب الحديثة والمعاصرة وما خلفته من ضحايا فنجده:

-الحرب العالمية الأولى: 14 مليون بين عسكري ومدني ناهيك عن الدمار في الممتلكات

-الحرب العالمية الثانية: 60 مليون قتيل بين مدنيين وعسكريين، يضاف إلى ذلك حجم الدمار في البنى التحتية.

-القنبلة النووية على هيروشيما ونجازكي: قرابة ربع مليون شخص

-احتلال الجزائر: نتج عن احتلال فرنسا للجزائر من 1830 إلى 1954 قرابة 8 ملايين ضحية وفقط بين

1954-1962 مليون ونصف ضحية.

-الحرب على العراق: كانت حصيلة هذه الحرب العشيّة مقتل مليون شخص: 4-5 مليون يتيم و1.5 مليون

أرملة. ومقارنة بسيطة بين الأرقام السابقة يثبت لنا السلم في الإسلام هو الأصل وأن الحرب استثناء كما أن الالتزام بأخلاق وقواعد الحروب عبادة يتقرب بها العسكري والمدني المسلم إلى ربه، وتلك عظمة التشريع الإلهي، الذي جعل الرحمة للناس كافة.

كل هذه الحروب وما نتج عنها من مآسي وكوارث لم تحقق الأمن ناهيك عن السلام، وإنما فاقمت عدم الاستقرار، فهي لم تحترم-لا أقول أخلاقيات الحرب في الإسلام-الأخلاقيات المجسدة في اتفاقيات القانون الدولي الإنساني وأيضاً الغياب شبه التام للسؤال الأخلاقي لدى الأطراف المنخرطة في الصراعات المسلحة بحجة ضرورة مسرح العمليات القتالية، وهي بدون شك حجة واهية وغير مقنعة.

2. ضوابط الحرب في الإسلام

صدرت عن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين عدة وصايا وضوابط للقادة العسكريين المسلمين حتى يتم التحكم في سلوكيات المقاتلين، والتأكيد على أن الحرب وفق المنظور الإسلامي هي حرب عادلة لا ظلمة، وهي حرب قيم لا حرب فساد ودمار، ناهيك عن حرب قذرة.

وقد لخص نبي الإسلام ضوابط الحروب و أخلاقها حينما أوصى قائد وجنود الجيش المتجه إلى مؤتة: قاتلوا "اغزوا باسم الله في سبيل الله، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغزُوا وَلَا تَعْلُوا، وَلَا تُعَدِّزُوا، وَلَا تُثَمِّلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، أَوْ امْرَأَةً، وَلَا كَبِيرًا فَائِيًا، وَلَا مُعَزَّلًا بِصَوْمَةٍ". هذه الوصية كانت ولا تزال خريطة التزم بها القادة المسلمون في التعامل العسكري في الميدان مع عدو يكيد لهم، يترصد بهم الدوائر ويشن عليهم حرباً تستهدف الإنسان، العقيدة والأرض.

ومن جانبه رسم الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه معلماً رئيسياً في مقاتلة العدو ويتعلق بعدم "قاتل كل من لم يحمل سلاح" حيث أوصى في قوله: "أوصيكم بعشرة فاحفظوها عني -لا تخونوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلاً صغيراً ولا شيخاً كبيراً ولا تملقوا نخلًا ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لأكله. وسوف تمرن بأقوام قد عرفوا أنفسهم في الصوامع فدعوهما وما فرغوا أنفسهم له". وتجاوز أبو بكر الصديق الجانب الإنساني ليعطي اهتماماً بالبعد البيئي في الحرم، وذلك من خلال أمره بعدم إتلاف الأشجار المثمرة أو حرقها، أو حتى قتل الأنعام والحيوانات، لأن في ذلك فساد والله لا يحب المفسدين.

ومن بين الضوابط الآمرة التي تحدد سلوكيات القادة والمقاتلين وحتى العامة في الإسلام ما يلي:

1.2. عدم مقاتلة من لا يقاتل (المدنيين وغير المقاتلين)

من القواعد الأخلاقية ذات الأهمية الكبيرة والتي لا لبس فيها عند المسلمين هي وجوب حصر الأعمال الحربية في ساحة القتال ضد المقاتلين الأعداء دون سواهم (عدم قتال من لم يقاتل)، والتي تعني عدم السماح بالتعدي على الأبرياء أي الذين لم يخطرطوا في القتال بأي طريقة من الطرق. من أجل ذلك تم النهي عن قتل غير المحارب أو التعرض له عمداً، وإن وقع فقد عد جريمة حرب تستوجب العقوبة.

وجاء في الكثير من الأحاديث النبوية ذكر خمس فئات من الناس يتمتعون بحصانة غير المقاتلين وهم: النساء، والأطفال، والمسنون، والرهبان، والعُصفاء. ومن الأدلة على ذلك: قوله صلى الله عليه وسلم: " لا تقتلوا ذرية ولا عسيفا" و أيضا ما روي عن نافع أن عبد الله رضي الله عنه أخبره: "أن امرأةً وُجدت في بعض مغازي النبي صلى الله عليه وسلم مقتولة، فأنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل النساء والصبيان"، ولم ينه صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء فقط بل نهي عن التفريق بين الأم وولدها كما تؤكد هذه الحادثة: قديم أبو أسيد الأنصاري بسبي من البحرين، فصمّمهم صلى الله عليه وسلم، فقام فنظر إليهم، فإذا امرأة تبكي، فقال: ما يبكيك؟ فقالت: بيع ابني في بني عبس -باعه أسيد في حاجة لهم -فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي أسيد: لتركب فلتحيي به كما بعته بالثمن، فركب أبو أسيد فجاء به"، كما نهي عن قتل المدبر، والإجهاز على الجريح، قائلا: "ألا لا يقتل مدبر ولا يجهز على جريح، ومن أغلق بابه فهو آمن". وأيضاً ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال، قل رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دما حراما". امرأة وجدت في بعض المعارك مقتولة، فأنكر ذلك ونهى عن قتل المدبر، والإجهاز على الجريح، ففي الحديث الشريف: «ألا لا يقتل مدبر ولا يجهز على جريح، ومن أغلق بابه فهو آمن»

لقد استوعب الصحابة والأجيال المتعاقبة المنطق الموجه لمنع استهداف الفئات الخمس السابق ذكرها، بل ووفروا حصانة لغير المقاتلين من فئات أخرى أيضاً مثل المرضى والمكفوفين والمقعدين والمجانين والمزارعين والتجار والصناع. ومع ذلك، فالأفراد المدرجون في هذه الفئات المشمولة بالحماية، يفقدون حصانة غير المقاتلين إذا أصبحوا طرفاً مشاركاً في العمليات القتالية بالتدبير والتخطيط والمكيدة كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم مع بدر بن الصمة، لأنه كان مع تقدم سنه يمد قومه بالرأي في الحرب، فأمر رسول الله بقتله. وقد علل فقهاء الحضارة الإسلامية لهذا الرأي بقولهم: "إن آدمي خلق معصوم الدم ليمكنه تحمل أعباء التكليف، وإباحة القتل عارض بمحاربه لدفع شر، فمن لم يتحقق شره بقي على أصل عصمة دمه."

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن فقهاء الحضارة الإسلامية كان لهم قصب السبق في مسألة ضرورة التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين، التي يتباهى فقهاء الغرب أنهم واضعي أسسها، وهم الذين لم يحترموها في أي من حروبهم التي أوقدوا نارها في أكثر من موقع عبر قارات العالم وما أكثرها.

2.2. عدم الاعتداء على دور العبادة

عندما كانت تتطلق الجيوش الإسلامية في فتوحاتها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكرهم قائلا: "لَا تَقْتُلُوا أَصْحَابَ الصُّوَامِعِ"، وكذلك فعل الصحابة والتابعون ومن جاء بعدهم. ويروي بريدة رضي الله عنه فيقول: كان رسول الله إذا أمر أميرا على جيش أو سرية، أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرا، وكان مما يقوله: "ولا تقتلوا

وليدا"، وفي رواية أخرى: "ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا ولا صغيرا ولا امرأة". وأيضاً وصية الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه لجيش أسامة بن زيد قبل مسيره قائلا: "أيها الناس، قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عني لا تخونوا ولا تغلوا ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلا صغيرا، ولا شيخا كبيرا، ولا امرأة، ولا تقطعوا نخلا ولا تحرقوه ولا شجرة مثمرة، وسوف تمرّون بأقوام قد فُتِّعُوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له."

والحقيقة أن الإسلام أولى دور العبادة اهتماماً بالغاً ووفر لها احتراماً كبيراً، حيث حرم التعرّض لدور عبادة غير المسلمين في الحرب، ولا يعرف في التاريخ أنّ مسلماً هدم كنيسة أو اعتدى على أهلها، بل على العكس من ذلك فقد أعطى الخليفة عمر لأهل فلسطين من غير المسلمين أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم وسقيمهم وبريئهم وسائر ملّتهم أنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا مللها ولا من صلبهم ولا من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم. ودليل ذلك عهد عمر ابن الخطاب لنصارى القدس والذي جاء فيه:

"بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيليا من الأمان. أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسقيمهم وبريئهم وسائر ملّتهم أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبيهم ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم ولا يسكن بإيليا معهم أحد من اليهود"

إن استهداف دور العبادة يعدّ في أعراف الحرب وأخلاقها عند المسلمين جريمة حرب مخالفة للشرائع كافة، ومخالفة لتعاليم الإسلام المبنية على التسامح، أنسنة الحروب وخلقتها.

3.2. ضرورة حسن معاملة الأسرى

من المعلوم أن قضية الأسرى يبت في أمرها إمام المسلمين، وأمامه مجموعة من الخيارات:

- العفو منّا بغير فداء،
- الفدية بمال،
- التعليم تأسيساً بفعل النبي في غزوة بدر،
- المبادلة بأسرى، أو بأي فداء يقرره،
- الأمر بالقتل.

والإمام يقدر الموقف، فإذا كان المسلمون في وضع قوة مقارنة بعدوهم فلا إمام أن يطلق سراح الأسرى منّا بغير فداء، كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم مع أهل مكة، وفي ذلك تأليف للقلوب، وترغيب لهم في الإسلام، أما إذا كان العكس فيقتل الأسير ليُرهب به عدو الله وعدو المسلمين، ولأنه ليس لدى المسلمين القدرة أو الطاقة على حماية هؤلاء

الأسرى أو إطعامهم أو السيطرة عليهم، كما كان الحال في معركة أليس بقيادة خالد بن الوليد رضي الله عنه عام 12 هـ، حيث كان تعداد جيش المسلمين لا يتعدى ثمانية عشرة ألف مقاتل، والجيش المعادي مائة ألف مقاتل، أسر منهم سبعين ألفاً. وهنا نرى أن عدد الأسرى يفوق بكثير تعداد جيش المسلمين، وهذا الأخير بكامله لا يستطيع حمايتهم أو السيطرة عليهم، بل إنهم يمثلون خطورة بالغة على المسلمين، ولا يتحقق استكمال الفتح إلا بقتلهم. ومن ثمة أمر الخليفة عمر بقتلهم.

حفظت الحوليات التاريخية العسكرية في الحضارة الإسلامية حسن معاملة المسلمين للأسرى إنسانياً وأخلاقياً، تنفيذاً لوصيته صلى الله عليه وسلم التي شدد فيها على ضرورة معاملة أسرى العدو معاملة لائقة، تعكس أخلاق المسلمين زمن الحرب: "استوصوا بالأسرى خيراً".

وهي وصية التزم بها القادة المسلمون في حروبهم طوال التاريخ الإسلامي وحتى في الوقت الحاضر، وأبرز مثال على ذلك المعاملة التي تلقاها الأسرى الصهاينة، خاصة النساء، لدى قوى المقاومة في غزة وهي معاملة إنسانية راقية شهد بها شرفاء العالم وسجلتها بإشادة وإعجاب مواقع التواصل وسائل الإعلام العالمية النزيهة التي لا تخضع للوبي الإعلامي الصهيوني العالمي والشخصيات العالمية المرموقة. وتشمل رعاية الأسرى تزويدهم بالطعام والكساء، والاعتقال في أماكن لائقة، وتوفير الرعاية الطبية، ومنع جميع أنواع التعذيب. والأكثر من ذلك وفيما يتعلق بالطعام، يوصى بأن يقدم للأسرى أفضل الطعام الموجود، لذا كان أهل المدينة يقدموا لأسرى معركة بدر خبز الدقيق رغم ندرته وغلاء ثمنه، ويكتفون بتناول التمر المتوفر بكثرة في المدينة. وهناك حادثة أسير بن عقيل الذي نادى على النبي محمد صلى الله عليه وسلم قائلاً: "يا محمد يا محمد. فأناه فقال: ما شأنك؟ قال: إني جائع فأطعمني وظمآن فاسقني. قال: "هذه حاجتك". وفي حالة نفاذ الطعام لإطعام الأسرى، فرأى غالبية الفقهاء أنه يتحتم على الدولة الإسلامية إطلاق سراحهم، وهذا ما فعله صلاح الدين الأيوبي عند ما وجد نفسه أمام أعداد كبيرة من أسرى الصليبيين ثم لم يجد من الطعام ما يكفيهم فأطلق سراحهم. ونفس الشيء فعله السلطان الملك العادل الأيوبي حينما زود جيش الفرنجة المهزوم بالطعام، حيث لقي هذا التصرف إشادة كما كان محل استغراب أيضاً من قبل كتاب أوروبيين في تلك الفترة ومنهم الكاتب ألفيغروس سكولاستيكوس (Oliveros scolasticus) الذي علق قائلاً: "كيف يمكن لأحد أن يشكك أن هذه الخيرية، والصداقة، والإحسان ليست من عند الله! رجال هم آباء وأبناء وأخوة ونساء وبنات وأخوات قتلناهم بأيدينا، وسلبنا أراضيهم، ودفعناهم للرحيل عرة من بيوتهم، ثم كافئنا بطعامهم حين كنا على وشك الموت جوعاً، وأغدقوا علينا عطفهم رغم أننا كنا بيدهم وتحت رحمتهم!".

ونفس هذا السلوك الحضاري الراقي شاهده العالم أجمع في معاملة كتائب القسام في غزة بفلسطين للأسرى الصهاينة وأقر به الأسرى أنفسهم، رغم أن الطرف الآخر عامل الأسرى الفلسطينيين معاملة في غاية السوء من دون إنسانية ناهيك عن الأخلاق.

وكما هو واجب إطعامهم، فهو واجب كسوتهم وأيضاً اعتقالهم في أماكن لائقة مع توفير الرعاية لهم
وهنا يتضح جلياً انتصار المقاومة أخلاقياً وعدم سقوطها في حظيظ الحرب القذرة، حيث يقف المجاهد الفلسطيني-
الغزي في مواجهة سياسة الأرض المحروقة، القتل مع سبق الإسرار والتدمير العشوائي على مدار الساعة، ولكنه رغم كل
ذلك يلتزم بأخلاقيات الحرب دون الانحدار إلى أتون الانتقام لأنه وببساطة يخشى الانحراف عن وصية نبيه وأيضاً يقينه
الديني بأنه سيتحمل وزر "ضحية قتلها من دون حق، أو أساء معاملتها".

4.2. عدم التمثيل بجثث قتلى العدو

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحث بشكل كبير على احترام إنسانية الميت والقتيل، ولهذا كان يأمر بدفن قتلى
المشركين في الحرب -دون الصلاة عليهم وتغسيلهم- بدلاً من تركهم فريسة للحيوانات المفترسة. وقد حدث ذلك في غزوة
بدر عندما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بدفن جثث قريش في بئر حافة تدعى القليب . ومن ناحية أخرى فقد نهى
صلى الله عليه وسلم عن بيع الموتى: ففي غزوة الخندق طلب المشركون منه أن يبيعهم جثة نوفل بن عبد الله بن المغيرة،
الذي قتل في تلك الغزوة، فحلى الرسول عنه ولم يقبل أن يأخذ مالاً، كما نهى عن التمثيل بالرؤوس البشرية وشبكها
بالرماح، أو الافتخار بقتلها كما كانت عادة العرب في الجاهلية وأيضاً عند أقوام كثيرة من بينها الفرس والروم.
ورغم ما حدث في غزوة أحد من التمثيل المريع للمشركين بجثة حمزة عم النبي، لم يغير صلى الله عليه وسلم مبدأه
الذي ينهى عن المثلة، بل إنه هدد المسلمين تحديداً قويا وصريحاً، إن قام أحد منهم بالتمثيل بأجساد قتلى العدو، فقال:
"أشد الناس عذاباً يوم القيامة: رجل قتله نبي، أو قتل نبياً، وإمام ضلالة، وممثل من الممثلين". ولم يسجل في التاريخ
حادثة واحدة تقول بأن المسلمين الأوائل مثلوا بجثة أحد من أعدائهم .

وفي عهد الخليفة أبا بكر الصديق رضي الله عنه أرسل إليه رأس أحد قادة الأعداء من قلب المعركة إلى المدينة، وكان
القائد يظن أنه يسرُّ بذلك الخليفة، ولكن الخليفة غضب لهذه الفعلة لما فيها من المُثَلَّة، والمساس بكرامة الإنسان، فقالوا
له: إنهم يفعلون ذلك برجالنا، فقال الخليفة في استنكار: أستمناً بفارسٍ والروم؟ لا يُحمل إليَّ رأس بعد اليوم"، فقد روى
عبد الله بن زيد رضي الله عنه قال: "نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التُّهْيِي ، والمُثَلَّة "

وهذا النهي أكدّه فقهاء الحضارة الإسلامية، نذكر من بينهم ابن حزم الأندلسي أنه يقع على عاتق المسلمين التزام
بدفن جثث أعدائهم إذا لم يأخذها العدو، وأنّ تقاعسهم عن الاضطلاع بهذا الالتزام يرقى إلى حد التمثيل بالجثث، وفي
هذا الصدد يروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرَّ في غزوة من غزوات المسلمين ضد المشركين بامرأة مقتولة ذات
خلق، اجتمع الناس عليها، فقال رسول الله: "ما كانت هذه لتقاتل!" وسأل: "من قتل هذه؟" فقال رجل أنا أردفتها
خلفي، فأرادت أن تقتلني فقتلتها، فأمر النبي بدفنها .

5.2. عدم الاعتداء على الأعيان المدنية

بشهادة المنصفين من مفكري وعلماء الغرب خاصة أن حروب المسلمين لم تكن حروب دمار كما هو حال الحروب في وقتنا الحاضر، و أبرز مثال على ذلك حرب الإبادة في غزة التي تشن على شعب أعزل ومحاصر لا يملك من القوة ما يحوزة خصمه، التي يحرص فيها المتقاتلون من غير المسلمين على إبادة مظاهر الحياة لدى خصومهم، بل كان المسلمون يحرصون أشد الحرص على الحفاظ على العمران في كل مكان، ولو كان ببلاد أعدائهم، وظهر ذلك واضحاً في كلمات أبي بكر الصديق رضي الله عنه، عندما وصّى جيوشه المتجهة إلى فتح الشام، وكان مما جاء في هذه الوصية: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾، كما أوصى: "وَلَا تُغْرِقُوا نَخْلًا وَلَا تُحْرِقُوا نَخْلًا، وَلَا تَغْرِبُوا بَيْعَةً، وَلَا شَجَرَةً تُثْمِرُ، وَلَا تَهْلِكُوا بَيْعَةً". ..

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوصي باستمرار قادة الجند بالتقوى ومراقبة الله عز وجل ليدفعهم إلى الالتزام بأخلاق الحروب، ومن ذلك أنه صلى الله عليه وسلم كان يأمرهم بتجنب قتل الولدان؛ فيروي بُرَيْدَةُ رضي الله عنه فيقول: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمر أميراً على جيشٍ أو سريةٍ أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، وكان مما يقوله: "وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا"، وفي رواية أبي داود: يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وَلَا تَقْتُلُوا شَيْئًا فَإِنَّا وَلَا طِفْلاً وَلَا صَغِيرًا وَلَا امْرَأَةً".

6.2. عدم الغدر

بالرغم من أن عنصر المفاجأة يمثل أحد العوامل الأساسية في النصر وحسم المعركة منذ القدم، غير أن الإسلام شجب اللجوء إليها كأسلوب أو وسيلة لأنها تتضمن الغدر، لذلك فقد أوجب الإسلام إنذار العدو قبل مبادأته بالقتال حتى يتمكن من تجهيز نفسه للفصل بين المدنيين والعسكريين، وهو أسلوب يشبه إلى حد كبير الإنذار النهائي الذي نصت عليه اتفاقية لاهاي الخامسة عام 1907، وبهذا يكون الإسلام سبق القانون الدولي الإنساني بحوالي 13 قرناً في هذا الجانب .

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يؤدّع السرايا موصياً إياهم: "... وَلَا تَغَادِرُوا...". وقد وصلت أهمية هذا الأمر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه تبرأ من الغادرين، ولو كانوا مسلمين، ولو كان المغدور به كافراً؛ فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «مَنْ أَمَّنَ رَجُلًا عَلَى دَمِهِ فَقَتَلَهُ، فَأَنَا بَرِيءٌ مِنَ الْقَاتِلِ، وَإِنْ كَانَ الْمُقْتُولُ كَافِرًا». ونفس الأهمية كان يوليها الصحابة، فهي موقف الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه الصارم لما بلغه أن أحد الجنود من جيش المسلمين قال لجندي من جيش الفرس: لا تَخَفْ. ثم قتله، فكتب إلى قائد الجيش: "إنه بلغني أن رجلاً منكم يَطْلُبُونَ الْعِلْجَ (الكافر)، حتى إذا اشتدَّ في الجبل وامتنع، يقول له: "لا تَخَفْ". فإذا أدركه قتله، وإني والذي نفسي بيده! لا يبلغني أن أحداً فعل ذلك إلّا قطعْتُ عنقه".

7.2. حظر استخدام الأسلحة العشوائية

المعروف أن الأسلحة التي استخدمتها الجيوش الإسلامية في فتوحاتها أو في رد الاعتداءات كانت بدائية و ذات قدرة محدودة على التدمير، ورغم ذلك تم الحرص الشديد على سن قواعد صارمة بخصوص استخدام هذا النوع من الأسلحة، مثل المنجنيق والسهام المسمومة والسهام النارية.

ورغم الحظر إلا أن هناك من أجاز استخدام هذا النوع من الأسلحة فقط عندما تتطلب الضرورة العسكرية أو عند الرد بالمثل.

وعلى كل فالحرب في الإسلام محكومة بضوابط واضحة وأيضاً بضرورة مراعاة الجانب الأخلاقي والإنساني حتى تبقى الحرب كآلية لرد العدوان وإرساء دعائم الأمن والاستقرار. وهذا بالفعل ما جعل الحروب الإسلامية في الحضارة الإسلامية الأقل كلفة بشرية في تاريخ الحروب والنزاعات المسلحة.

الخاتمة

مما سبق يتضح أن الجوانب الإنسانية والأخلاقية تبقى حاضرة في حروب المسلمين، فحماية السكان المدنيين وخاصة الفئات الهشة منهم، أملاكهم، مؤسساتهم ودور عبادتهم واجبة، بمعنى أن الأعمال القتالية محصورة في القوات المسلحة دون سواها، كما لا يجوز إتلاف شيء من أموال العدو من أبنية وزروع وأشجار ومنشآت مدنية كالجسور والطرق ومصادر المياه، الكهرباء وغيرها إلا لضرورة حربية. وهذا لا لشيء سوى أن قواعد النزاعات المسلحة في الإسلام تقيد مبادئ أخلاقية شديدة الصرامة، استُفيد منها في المعاهدات الدولية، وجعلت المسلمين مضرب الأمثال في معاملتهم للأعداء، وتحكمها قيم سامية تتمثل في حسن المعاملة للأسرى، والرحمة بالنساء والأطفال والشيوخ.

ويمكن اختصار ما سبق في أنه لا قتال إلا مع المقاتلين، ولا عدوان على المدنيين. وعليه فالإسلام هو الدين الذي لم يترك مسألة الحروب دون ضوابط، بل أوجب ضوابط أخلاقية يجب على القادة والجنود المسلمين الالتزام بها في القتال حين يفرض عليهم لفض النزاع واستعادة الحقوق وتخليص الإنسان من نظام القهر والعدوان إلى نظام العدالة والإنصاف.

وحينما نلقي نظرة عن واقع الحروب في وقتنا الحاضر نستنتج أن القيم الإنسانية والأخلاقية هي أكبر ضحايا هذه الحروب، حيث تحولت المنظومات الأخلاقية في الحروب والصراعات المسلحة إلى مجموعة شعارات فارغة المضمون، حيث نجدها اختفت خلف ستار مسرح العمليات القتالية والمصالح النفعية، ضاربين عرض الحائط بالدعوات المتكررة لضبط الحروب بالأخلاق وفق ذلك بما نصت عليه اتفاقيات جنيف ونصوص كثيرة وكلها تلح على ضرورة تسييج الصراعات المسلحة بالقيم الإنسانية والأخلاقية قدر المستطاع .

وفي الأخير نجد أنفسنا أمام هذا السؤال الذي يفرض نسه علينا لطرحه: هل ستتستير الإنسانية بقيم الأخلاق الإسلامية في الحروب والالتزام بأعرافها ومبادئها الأخلاقية العادلة لتجنب الإنسانية مخلفاتها، التي هي محور من الأسى والألام؟ ستأخذهم العزة بالإثم وسيعمي الحقد على الإسلام بصيرتهم.

المصادر والمراجع

- الإبراهيمي محمد البشير، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997م (92/5) شرعة الحرب في الإسلام، 1374ع/1955، متوفر على الموقع <https://dorar.net/article/856> :
- أحمد أمين، فيض الخاطر (الجزء العاشر)، الفصل الثالث والعشرون، قوانين الحرب في الإسلام، هنداوي للنشر 2011.
- بسيوني محمود شريف، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، دار الشروق، القاهرة، 2003.
- الداودي أحمد، حماية المدنيين في قلب قانون الحرب في الإسلام، مجلة الإنساني، 12 جوان 2018، متوفر على الموقع : <https://blogs.icrc.org/alinsani/2018/06/12/1745>
- الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط1، دار طيبة، الرياض 2005، المجلد السابع، ص 268.
- حجازي وفيق محمد، من أخلاق الإسلام في الحرب والسلام جريدة اللواء عدد 12/26 /2023، متوفر على الموقع <https://aliwaa.com.lb> :
- حميش عبد الحق، قيم وأخلاقيات الحروب. عزة نموذجاً، جريدة الخبر، 29 أكتوبر 2023، متوفر على الموقع <https://www.elkhabar.com/press/article/235937> :
- أبو الخير السيد مصطفى، قواعد الحرب في الإسلام والقانون الدولي المعاصر، متوفر على الموقع <https://www.ijazforum.org/sample-page> :
- دحمان عبد الحق، إنسانية الحرب في الإسلام وعلاقتها بالقانون الدولي الإنساني، 2024، متوفر على الموقع : <https://almojaded.com/2024/03/01/12663>
- الزحيلي وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، ط3، دار الفكر، بيروت، 1998.
- الزعيبي يحيى بركات، أحكام الأسير في الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة أمام جامعة آل البيت-الأردن، 2000.
- السرجماني راغب، الإعداد للقادسية ووصية عمر، 2006، متوفر على الموقع <https://www.islamstory.com/ar/artical/19916> :
- السرجماني راغب، ماذا قدم المسلمون للعالم، شركة أفلام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1434هـ= 2013.
- سلطان شريف فوزي، الإنسانية الإسلامية أخلاف الحرب في الإسلام (نموذجاً)، 1454هـ/2023، متوفر على الموقع : <https://www.alukah.net/sharia/0/166176>
- شبير محمد، أحكام الأسرى في الإسلام، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، مجلد 19 عدد 56، 2004.
- الشتري سعد بن ناصر بن عبد العزيز، مختصر صحيح البخاري، ط1، دار اشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض 2002، ص 702.
- ضوء مفتاح غمق، نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي، ط1، دار الكتب الوطنية بنغازي، 1997.
- قصة الإسلام، الحضارة الإسلامية. مفهومها وأهميتها وأنواعها، (2020/11/19)، متوفر على الموقع : <https://islamstory.com/ar/artical/3409403>
- ابن هشام، السيرة النبوية، ط1، دار الخير، دمشق 1996 ج2.
- الهندي إحسان، أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام، ط1، دار النميز للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1993.

معالم السنة النبوية في تشريع أخلاقيات الحروب

Doç. Dr. Ayman Jassim Mohammed ALDOORI

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Mardin /Türkiye

ay_dor@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0002-4420-5257

المقدمة

تميزت الشريعة الإسلامية بأخلاقيات عادلة لم تشهدها الشرائع السابقة لها، وتجلت تلك الأخلاقيات في أصعب وأشدّ المواقف التي تحمل الانتقام وسفك الدماء، فضربت أروع الأمثلة في الأخلاق الحربية التي أمرت بها السنة النبوية المتمثلة بقائدها وقودتها نبي الرحمة محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم والذي وضع منهجاً حكيماً شرع فيه أخلاقاً خاصة بالحروب، وهذا ما سنتناوله هذه الدراسة.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في إثبات أن الإسلام لم يترك الحرب دون قيود أو قانون، وإنما وضع لها ضوابط وحدود، فجعلها مضبوطة بالأخلاق ولا تسيرها الشهوات، كما جعلها ضد الطغاة والمعتدين لا ضد البراء والمسلمين، فكان الإسلام ثورة على الظلم والظلام، ودعوة للحق والسلام، إذ بشر بالقيم الكونية والحقوق الطبيعية بكل معانيها، وأكد على ضمان حقوق الإنسان في زمن الحرب فعلاً وقولاً.

مشكلة الدراسة:

انتشرت في الآونة الأخيرة أعمال وسلوكيات وتصرفات ما يقشعر لها الأبدان من مشاهد تعذيب وقتل وانتهاك لحقوق الآخرين والتي نغمانا عنها الإسلام في تعاليمه الرحيمة حتى مع ألدّ أعدائه من قبل أقوام يدعون أنهم يحاربون الإرهاب وهم أكثر الناس إرهاباً وظلماً وإجراماً، وقد لا نبالغ إن قلنا إن القرن العشرين هو القرن الذي شهد فيه الإنسان أعنف مظاهر العنف وأشدّها تدميراً، سواء على مستويات الفرد أو الجماعة أو البيئة فجاءت هذه الدراسة لتبين أخلاقيات الحروب التي أمر بها نبي الرحمة عليه أفضل الصلاة والتسليم والتي أصبحت منهجاً عاماً لجميع المسلمين في حروبهم وذلك من خلال الإجابة على بعض التساؤلات ومنها:

هل هناك مقاصد معينة شرعها الإسلام من قتال الأعداء؟
 ما الأخلاق التي سنّها النبي صلى الله عليه وسلم في الحروب وأمر بها أصحابه وأُمته بالتحلي بها؟
 ما الحكمة من نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل طائفة من الأعداء؟
منهجية الدراسة:

استدعت طبيعة هذه الدراسة استخدام المنهج الاستقرائي وذلك باستقراء نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المبينة لمقاصد الجهاد، والمبينة لأخلاقيات الحروب التي شرعها نبي الرحمة عليه أفضل الصلاة والتسليم، وكذلك المنهج الوصفي لوصف كيفية تطبيق الصحابة رضوان الله عليهم ومن جاء بعدهم لتلك الأخلاق.
 وقد استدعت طبيعة هذه الدراسة تقسيمها لمبحثين: الأول بعنوان: التعريف بالحرب والجهاد وبيان مقاصده في الإسلام، والثاني بعنوان: معالم السنة الأخلاقية في الحروب.

1. التعريف بالحرب والجهاد وبيان مقاصده في الإسلام

1.1. تعريف الحرب والجهاد

الحرب في اللغة:

الحرب في اللغة: نقيض السلم¹ وتُطلق الحرب في اللغة ويُراد بها عدة معاني منها:
 القتل: ومنه قوله تعالى: "فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ" (البقرة: 279) أي يقتل².
 المعصية: ومنه قوله تعالى: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" (المائدة: 33) أي يعصونه³.
 السلب: فيقال: حَرْبُهُ مَالَهُ، وَقَدْ حُرِبَ مَالُهُ، أَي سُلِبَهُ⁴.
 الغضب: حَرِبَ الرَّجُلُ اشْتَدَّ غَضَبُهُ، فَهُوَ حَرِبٌ⁵.
 الويل والهلاك: يقال واحرياه عند إظهار الحزن والتأسف⁶.
 هذه معاني العرب في اللغة إلا أن المعنى المتبادر للذهن والمتداول والمشهور للحرب هو القتال وهو ضد السلام.

الحرب في الاصطلاح:

من الفقهاء المعاصرين الذين عرّفوا مصطلح الحرب سيد سابق رحمه الله فقال:

1 محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1414هـ)، 302/1.
 2 ابن منظور، لسان العرب، 303/1؛ محمد بن أحمد بن الأزهر، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، 16/5.
 3 ابن منظور، لسان العرب، 303/1؛ الأزهر، تهذيب اللغة، 16/5.
 4 أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1399هـ/1979م)، 48/2.
 5 محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: دار الهداية، د.ت.)، 252/2.
 6 إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات، وآخرون، المعجم الوسيط (القاهرة: دار الدعوة، د.ت.)، 164/1.

"والحرب: هي القتال المسلح بين دولتين فأكثر"⁷.

وعرف أهل القانون الحرب بأنها:

"القتال بالسلاح بين أطراف دولية يسعى فيه كل طرف إلى إخضاع خصمه بالقوة"⁸.

وعُرفت بأنها: "نزاع مسلح بين أطراف القانون الدولي بقصد الوصول إلى هدف سياسي، ونعني بالنزاع المسلح:

اللجوء إلى القوة بشكل عام وغير محدود"⁹.

ومصطلح الحرب يدخل في مفهومه الجهاد في سبيل الله إذا كان بين المسلمين وأعدائهم:

والجهاد في اللغة:

"مصدر الفعل الرباعي: جاهد، على وزن (فعال) بمعنى المفاعلة من طرفين، والجهاد: الطاقة، والمشقة، واجتهاد

جهدك: أبْلَغْ غَايَتَكَ"¹⁰.

وفي الاصطلاح:

"بذل الوسع في القتال في سبيل الله مباشرة أو معاونة بمال أو رأي أو تكتير سواء دعوة الكفار إلى الدين الحق

وقتلهم إن لم يقبلوا"¹¹.

وعُرف أيضًا بأنه: "قتال المسلم كافرًا غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله أو حضوره له، أو دخوله في أرضه"¹².

2.1. مقاصد الجهاد في الإسلام

شرع الله سبحانه القتال ومحاربة الأعداء لمقاصد عظيمة وأهداف نبيلة فيها صلاح للفرد والمجتمع وحفاظ على دين

الإسلام ومن أبرز هذه المقاصد ما يأتي:

1. توحيد الله سبحانه وإعلاء كلمة الله في الأرض

قال الله تعالى: "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ"

(البقرة: 193). وقال سبحانه: "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ

بَصِيرٌ" (الأنفال: 39).

⁷ سيد سابق، فقه السنة (بيروت: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة 3، 1397هـ/1977م)، 2/ 618.

⁸ جبرار كورنو، معجم المصطلحات القانونية، ترجمة: منصور القافي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998)، 673.

⁹ أحمد سرحان، قانون العلاقات الدولية (بيروت: الجامعة للدراسات والتوزيع، 1990)، 396.

¹⁰ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 3، 1413هـ)، 351.

¹¹ محمد بن عبد الواحد ابن الهمام، شرح فتح القدير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 187/5.

¹² علي الصعيدي العدوي، حاشية العدوي، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1357هـ)، 2/2. أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير،

حاشية الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت.)، 9/3.

قال الطبري رحمه الله (ت310هـ): "فقاتلوهم حتى لا يكون شرك، ولا يعبد إلا الله وحده لا شريك له، فيرتفع البلاء عن عباد الله من الأرض، وهو الفتنة ويكون الدين كله لله، وحتى تكون الطاعة والعبادة كلها خالصة دون غيره"¹³.

وقال ابن كثير رحمه الله (ت774هـ): "أمر تعالى بقتال الكفار حتى لا تكون فتنة أي شرك ويكون الدين لله أي يكون دين الله هو الظاهر على سائر الأديان"¹⁴.

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحَسَانُهُمْ عَلَى اللَّهِ"¹⁵.

2. رد العدوان وحماية المقدسات الإسلامية

يتعين الجهاد إذا دخل العدو بلدًا من بلاد المسلمين لأن حماية الأرض والمقدسات من أعظم مقاصد الجهاد ويصبح فرض عين على كل مسلم، قال الله تعالى: "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ" (البقرة: 190).

قال الزركشي رحمه الله (ت772هـ): إذا نزل الكفار ببلد تعين على أهله قتالهم والنفير إليهم، لأنهم في معنى حاضري الصف فتعين عليهم كما تعين عليه لعموم قوله تعالى: "انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ". (التوبة: 41)¹⁶.

وقال تعالى: "أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهُمْ بِاخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَنْتُمْ خَشَوْهُمْ فَاَللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" (التوبة: 13).

قال القرطبي رحمه الله (ت671هـ): "حُضُّ عَلَى الْجِهَادِ، وَهُوَ يَتَضَمَّنُ تَخْلِيصَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنْ أَيْدِي الْكُفْرِ الْمُشْرِكِينَ؛ الَّذِينَ يَسُومُونَهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ، وَيَفْتَنُونَهُمْ عَنِ الدِّينِ؛ فَأَوْجِبَ تَعَالَى الْجِهَادَ لِإِعْلَاءِ كَلِمَتِهِ، وَإِظْهَارِ دِينِهِ،

¹³ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ/2000م)، 537/13.

¹⁴ إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة (القاهرة: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة 2، 1420هـ/1999م)، 525/1.

¹⁵ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، "الإيمان"، 15 (رقم 25)؛ مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، "الإيمان"، 8 (رقم 22).

¹⁶ محمد بن عبد الله الزركشي، شرح الزركشي على متن الخرقى، تحقيق: عبد الملك بن دهيش (بيروت: دار خضر للطباعة والنشر، بيروت، 1415هـ)، 126/4.

واستنقاذ المؤمنين الضُّعفاء من عباده، وإن كان في ذلك تلفُ النفوس. وتخليص الأسارى واجبٌ على جماعة المسلمين؛ إمَّا بالقتال، وإمَّا بالأموال، وذلك أوجب لكونها دون النفوس؛ إذ هي أهون منها¹⁷.

وقد نصَّ الفقهاء على أنه إذا اعتدى الكفار على ديار المسلمين؛ يتعيَّن الجهاد للدِّفاع عن الدِّيار.

قال ابن قدامة رحمه الله (ت 620هـ): "ويتعيَّن الجهاد في ثلاثة مواضع: ... الثاني: إذا نزل الكفار ببلدٍ معيَّنٍ على أهله قتالهم، ودفعهم¹⁸.

وقال تعالى: "الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۖ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ هَدَمْتَ صَوَامِعَ وَبِيعَ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدَ يُدْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۖ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ" (الحج:40).

قال البغوي رحمه الله (ت 510هـ): "ومعنى الآية ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض بالجهادة وإقامة شرائع كل ملة لهدم في شريعة كل نبي مكان صلاتهم، لهدم في زمن موسى الكنائس، وفي زمن عيسى البيع والصوامع، وفي زمن محمد صلى الله عليه وسلم المساجد¹⁹.

وقال النسفي رحمه الله (ت 710هـ): "أي: لولا إظهاره، وتسليطه المسلمين على الكافرين بالجهادة؛ لاستولى المشركون على أهل الملل المختلفة في أزمنتهم، وعلى متعبداًتهم، وفهدموها، ولم يتركوا للتصاري بيعاً، ولا لربهاهم صوامع، ولا لليهود صلوات؛ أي: كنائس، ولا للمسلمين مساجد، أو لغلب المشركون في أمة محمد صلى الله عليه وسلم على المسلمين، وعلى أهل الكتاب الذين في ذمتهم، وهدموا متعبداًت الفريقين، وقَدَّم غير المساجد عليها؛ لتقدُّمها وجوداً، أو لقرمها من التَّهْلُك²⁰.

3 كشف المنافقين:

قد يندس بين المسلمين من لا هدف لهم إلا المصلحة المالية ولا غاية لهم في إعلاء كلمة الله فتراهم يظهرن الإسلام ويبطنون الكفر، وقد يخفى أمرهم على المسلمين، وأكبر كاشف لهم الجهاد في سبيل الله لما فيه من بذل للنفس في سبيل الله وهذا ما لا يصعب على المنافق فعله.

قال الله تعالى: "مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ" (آل عمران:179).

17 محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ/1964م)، 279/5.

18 عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388هـ/1968م)، 197/9.

19 الحسين بن مسعود بن الفراء البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 343/3.

20 عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (بيروت: دار الكلم الطيب، 1419هـ/1998م)، 443/2.

قال ابن كثير: أي: لا بد أن يعقد سبباً من المحنة يظهر فيه وليه، ويفتضح فيه عدوه، يعرف به المؤمن الصابر، والمنافق الفاجر، يعني بذلك يوم الأحد، الذي امتحن الله به المؤمنين، فظهر به إيمانهم، وصبرهم، وجلدُهم، وثباتهم، وطاعتهم لله، ورسوله صلى الله عليه وسلم، وهتك به ستر المنافقين، فظهر مخالفتهم، ونكوتهم عن الجهاد، وخيانتهم لله، ورسوله صلى الله عليه وسلم²¹.

قال ابن القيم رحمه الله (ت751هـ): أي ما كان الله ليذكركم على ما أنتم عليه من التباس المؤمنين بالمنافقين، حتى يميز أهل الإيمان من أهل النفاق، كما ميزهم بالحنة يوم أحد، وما كان الله ليطلعكم على الغيب الذي يميز به بين هؤلاء وهؤلاء، فإنهم متميزون في غيبه وعلمه، وهو سبحانه يريد أن يميزهم تمييزاً مشهوداً، فيقع معلومُه الذي هو غيبٌ شهادة²².

تقول الدكتوراة إسراء محمود عيد المتخصصة في علم القراءات في قوله تعالى: "لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ" [التوبة: 47/9]، "هذه القراءة المتواترة، وفي القراءة الشاذة عن ابن الزبير: (ولأوقصوا)، وعنه: (ولأرقصوا)، وعنه: (ولأرفضوا) من (رفض) أسرع في مشيه، تتكلم الآية عن المنافقين الذين تخلفوا عن الخروج مع المسلمين للقتال، ولو خرجوا لسعوا بين المسلمين بالتضريب والنمام، والقراءة المتواترة (ولأوضعوا) من أوضع الرجل إذا سار بنفسه سيراً حثيثاً من غير أن يراد أنه وضع ناقته، وقد بينت فعلهم الجاد الحثيث في التخريب بين المسلمين، وأضافت القراءات الشاذة صفة الإسراع في هذا الفعل للدلالة على مُبالغتهم فيه"²³.
ففي كلا القراءتين المتواترة والشاذة دلالة واضحة على أن الجهاد فاضح المنافقين وكاشف لنواياهم الخبيثة.

4. اتخاذ الشهداء وتمحيص الصفوف

يتفاوت المسلمون في الصدق والولاء للدين الإسلامي ومن مقاصد الجهاد في سبيل الله التمحيص وتنقية الصفوف واتخاذ شهداء من هذه الأمة لرفعة درجاتهم.

قال تعالى: "إِنْ يَمْسِكُكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ، وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ" (آل عمران: 140-141).

قال ابن القيم: فالشهادة عند الله من أعلى مراتب أوليائه، والشهداء هم خواصه والمقربون من عباده، وليس بعد درجة الصديقية إلا الشهادة، وهو سبحانه يحب أن يتخذ من عباده شهداء، تراق دماؤهم في محبته ومرضاته، ويؤثرون رضاه ومحابه على نفوسهم، ولا سبيل إلى نيل هذه الدرجة إلا بتقدير الأسباب المفضية إليها من تسليط العدو²⁴.

21 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 173/2.

22 محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرئؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ/ 1996م)، 197/3.

23 إسراء محمود عيد، "القراءات الشاذة التي أضافت معنى للقراءات المتواترة"، Tokat İlmîyat Dergisi 11/1 (Haziran 2023)، 249-278. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1256468>.

24 ابن القيم، زاد المعاد، 199/3.

"وهذا من عظيم فضل الله ومنه؛ ألا يتساوى المؤمن والكافر، والصادق والمنافق، فالله تعالى اسمه العدل، وحاشاه أن يظلم مثقال ذرة من خردل، فيُرسل جنده ومنهم الحن للتمحيص والتمييز بين عبادته، فسيلة الله غالية ولا يدخلها إلا من يفوز بهذا الاختبار"²⁵.

5. درء الفساد من الأرض

قال تعالى: "وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ" (البقرة: 251).

قال الزمخشري رحمه الله (ت538هـ): "ولولا أنَّ الله يدفع بعض النَّاس ببعض، ويكفَّ بهم فسادهم؛ لغلَّب المفسدون، وفسدت الأرض، وبطلت منافعها، وتعطلَّت مصالحها؛ من الحرث، والنَّسل، وسائر ما يعمر الأرض"²⁶. وقال ابن كثير رحمه الله: "أي: لولاه يدفع عن قومٍ بآخرين، كما دفع عن بني إسرائيل بمقاتلة طالوت، وشجاعة داود؛ هلكوا"²⁷.

6. إرهاب الكافرين ومحققهم وإخرائهم

من مقاصد الجهاد في سبيل الله تخويف وإرهاب أعداء الله مما يسبب لهم الرعب في قلوبهم والهيبة من ملاقاته جيش المسلمين.

قال تعالى: "قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصَرِّكُمُ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ، وَيُذْهِبَ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" (التوبة: 14-15).

قال البغوي في تفسير الآية: "يقتلهم الله بأيديكم، ويخزهم، ويذلهم بالأسر والقهر، وينصركم عليهم ويشف صدور قوم، ويرى داء قلوب قوم مؤمنين، مما كانوا ينالونه من الأذى منهم"²⁸.

وقال تعالى: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ" (الأنفال: 60). قال البغوي: "ترهبون به، تخوفون به عدو الله وعدوكم وآخرين، أي: وترهبون آخرين، من دعوهم لا تعلموهم الله يعلمهم"²⁹. وعن عُقْبَةَ بن عامر رضي الله عنه، قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ، يَقُولُ: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ" (الأنفال: 60)، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيَ، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيَ، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيَ"³⁰.

25 إسماعيل محمود عيد، "المنظور القرآني للحكمة من البلاء والوباء وواجب المسلم تجاههما" SOCIAL MENTALITY AND RESEARCHER THINKERS JOURNAL, 2020; 6(39):2605-2615. Doi: <http://dx.doi.org/10.31576/smryj.723>

26 محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 3، 1407هـ)، 1/296.

27 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 1/669.

28 البغوي، معالم التنزيل، 2/322.

29 البغوي، معالم التنزيل، 2/307.

30 مسلم، "الإمامة"، 52 (رقم 1917).

قال النووي: "هذا تصريح بتفسيرها ورد لما يحكيه المفسرون من الأقوال سوى هذا وفيه وفي الأحاديث بعده فضيلة الرمي والمناضلة والاعتناء بذلك بنية الجهاد في سبيل الله تعالى وكذلك المشاجعة وسائر أنواع استعمال السلاح وكذا المسابقة بالخيول وغيرها، والمراد بهذا كله التمرن على القتال والتدرب والتحذق فيه ورياضة الأعضاء بذلك"³¹.

7. نصر المستضعفين من المسلمين، ورفع الظلم عن المظلومين.

نصر وتحرير المستضعفين من أهم مقاصد الجهاد في سبيل الله لتحريرهم من ذل العبودية والطغيان. قال تعالى: "وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمُ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا". (النساء: 75). قال الطبري رحمه الله: "فحضر الله المؤمنين على استنقاذهم من أيدي من قد غلبهم على أنفسهم من الكفار، فقال لهم: وما شأنكم لا تقاتلون في سبيل الله وعن مستضعفي أهل دينكم وملتكم الذين قد استضعفهم الكفار فاستذلّوهم ابتغاء فتنتهم وصدّهم عن دينهم من الرجال والنساء"³².

كما أن رفع الظلم عن المظلومين من أبرز مقاصد الجهاد في سبيل الله، قال تعالى: "أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلُمُوا ۖ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ". (الحج: 39).

قال الزمخشري: "والمعنى: أذن لهم في القتال، فحذف المأذون فيه لدلالة يقاتلون عليه بِأَنَّهُمْ ظَلُمُوا، أي بسبب كونهم مظلومين وهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: كان مشركو مكة يؤذونهم أذى شديداً، وكانوا يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين مضروب ومشجوج يتظلمون إليه، فيقول لهم: اصبروا فإني لم أؤمر بالقتال، حتى هاجر فأنزلت هذه الآية، وهي أول آية أذن فيها بالقتال بعد ما نهي عنه"³³.

3. معالم السنة الأخلاقية في الحروب

إن طبيعة الجهاد في الإسلام مستمدة من طبيعة الإسلام الهادفة إلى الدعوة إلى عبادة الله سبحانه وتعالى وحده لا شريك له، والدين الإسلامي دين أدب وأخلاق حتى في قتال الأعداء، لذا عندما فرض الإسلام الجهاد جعل له نظاماً وآداباً تتسم بالعدالة والدقة وعدم التجاوز والتعدي، وهذا ما سنتعرف عليه في هذا المبحث من الضوابط الشرعية للجهاد.

1.3. الدعوة للإسلام قبل بدء القتال:

من أبرز أخلاقيات النبوة في القتال دعوة الكفار للإسلام قبل بدء القتال فلا يجوز قتالهم قبل تبليغ الدعوة التي هي الهدف الأسمى من الجهاد فإذا رفضوا إلا القتال ورفضوا الصلح ودفع الجزية كان لابد من استعمال السيف، والدليل

31 يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار إحياء، 1392هـ)، 64/13.

32 الطبري، جامع البيان، 225/7.

33 الزمخشري، الكشاف، 160/3.

على ذلك حديث سهل بن سعد رضي الله عنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول يوم خيبر: "لَأُعْطِيَنَّ الرَّابَّةَ رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ"، فَقَامُوا يَرْجُونَ لِذَلِكَ أَنَّهُمْ يُعْطَى، فَعَدَّوْا وَكُلُّهُمْ يَرْجُو أَنْ يُعْطَى فَقَالَ: "أَيْنَ عَلِيٌّ؟"، فَقِيلَ يَشْتَكِي عَيْنَيْهِ، فَأَمَرَ فَدُعِيَ لَهُ، فَبَصَقَ فِي عَيْنَيْهِ، فَبَرَأَ مَكَانَهُ حَتَّى كَانَتْهُ لَمْ يَكُنْ بِهِ شَيْءٌ فَقَالَ نُقَاتِلُهُمْ حَتَّى يَكُونُوا مِثْلَنَا، فَقَالَ: "عَلَى رِسْلِكَ حَتَّى تَنْزِلَ بِسَاحَتِهِمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَأَخْبِرْهُمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ، فَوَاللَّهِ لَأَنْ يُهْدَى بِكَ رَجُلٌ وَاحِدٌ خَيْرٌ لَكَ مِنْ خُمْرِ النَّعَمِ".³⁴

وعن أنس رضي الله عنه قال: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا غَزَا قَوْمًا لَمْ يُغَزْ حَتَّى يُصْبِحَ، فَإِنْ سَمِعَ أَذَانًا أُمْسَكَ، وَإِنْ لَمْ يَسْمَعْ أَذَانًا أَغَارَ بَعْدَ مَا يُصْبِحُ، فَتَزَلْنَا خَيْرَ لَيْلٍ"³⁵.

قال ابن عبد البر رحمه الله: " (فإن سمع أذاناً أمسك وإلا أغار) فهذا كله دليل على أنه ربما لم يدع وذلك فيمن بلغته الدعوة فأما من لم تبلغه الدعوة لبعده داره فلا بد من دعائه قال الله عز وجل وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا"³⁶.

قال الشوكاني: "فيه دليل على وجوب تقلم دعاء الكفار إلى الإسلام قبل المقاتلة.

وفي المسألة ثلاثة مذاهب: الأول: أنه يجب تقلم الدعاء للكفار إلى الإسلام من غير فرق بين من بلغته الدعوة منهم ومن لم تبلغه، وبه قال مالك والهادوية وغيرهم، وظاهر الحديث معهم. والمذهب الثاني أنه لا يجب مطلقاً، والمذهب الثالث: أنه يجب لمن لم تبلغهم الدعوة ولا يجب إن بلغتهم لكن يستحب. قال ابن المنذر: وهو قول جمهور أهل العلم وقد تظاهرت الأحاديث لصحيفة على معناه"³⁷.

2.3. النهي عن قتل الشيوخ والنساء والأطفال:

من أسمى الأخلاق التي أمر بها نبي الرحمة في القتال مع الأعداء تجنب قتل الشيوخ والنساء والأطفال، ذلك لعلمه صلى الله عليه وسلم أن هؤلاء لا دخل لهم فيما يجري من قتال بين الطرفين، ولا يوجد أي مبرر لقتلهم وهذا الخلق مما تميزت به شريعتنا الغراء وسبقت غيرها من الشرائع إليه، وهو على نقيض ما يفعله أعداء الله مع المسلمين في حروبهم فلم يراعوا في ذلك حرمة شيخ كبير ولا حرمة امرأة عازلة ولم ترق قلوبهم لأطفال رضع، ومما يدل على تشريع هذا الخلق العظيم، ما رواه بريدة الأسلمي رضي الله عنه قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ، أَوْ سَرِيَّةٍ، أَوْ صَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغْزُوا وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَمْتَلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا"³⁸.

34 البخاري، "الجهاد والسير"، رقم (2942).

35 البخاري، "الجهاد والسير" (رقم 2943)؛ مسلم، "الصلاة"، 6 (رقم 382).

36 ابن عبد البر، التمهيد، 221/2.

37 الشوكاني، نيل الأوطار، 273/7.

38 مسلم، "الجهاد والسير"، 2 (رقم 1731).

وفي رواية الطحاوي: "لا تقتلوا وليدًا ولا امرأة"³⁹.

وعند الطبراني في الأوسط: "ولا تقتلوا وليدًا، ولا شيخًا كبيرًا"⁴⁰. وفي الصغير: "وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، وَلَا امْرَأَةً، وَلَا شَيْخًا كَبِيرًا"⁴¹.

قال ابن عبد البر رحمه الله (ت463هـ): "أجمع العلماء على القول بهذا الحديث ولم يختلفوا في شيء منه فلا يجوز عندهم الغلول ولا الغدر ولا المثلة ولا قتل الأطفال في دار الحرب"⁴².

أما عن سبب النهي عن قتل الصبيان فألّهم لا ضرر منهم ولا نكاية وخاصة إذا لم يحملوا السلاح بوجه المسلمين، وفي ذلك يقول الشيخ المازري المالكي رحمه الله (ت536هـ) في قوله: (ولا تقتلوا وليدًا): "إنما ذلك لأن الأطفال لا نكاية فيهم ولا قتال ولا ضرر بأهل الإسلام بل هم لهم من جملة الأموال ولم يبلغوا التكليف فلهذا لم يُقتلوا"⁴³.

وكذلك النهي عن قتل الرهبان والنساء الذين لم يرفعوا السلاح بوجه المسلمين فلا ضرر يخاف عليه منهم، وهم من جملة الأموال التي يغنمها المسلمون.

قال أبو العباس القرطبي رحمه الله (ت656هـ): "وإنما نهي عن قتل الرهبان والنساء؛ لأنهم لا يكون منهم قتال غالبًا، فإن كان منهم قتال أو تدبير أو أذى قُتلوا؛ ولأن الذراري والأولاد مألّ، وقد نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن إضاعة المال"⁴⁴.

كما ثبت النهي عن قتل النساء والصبيان في الصحيحين من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال: وَجَدَتِ امْرَأَةً مَقْتُولَةً فِي بَعْضِ مَعَاذِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَنَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصَّبْيَانِ"⁴⁵.

قال ابن بطال رحمه الله (ت449هـ): "ولا يجوز عند جميع العلماء قصد قتل نساء الحريين ولا أطفالهم؛ لأنهم ليسوا ممن قاتل في الغالب" وقال تعالى: (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) (البقرة:190)، وبذلك حكم رسول الله في

39 أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، شرح معاني الآثار (بيروت: عالم الكتب، 1414هـ/1994م)، "السير"، 4 (رقم5162).

40 سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله - عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، د.ت.)، 48/1 (رقم135).

41 سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الصغير، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمين (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405/1985)، 12/1 (رقم340).

42 يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي - محمد عبد الكبير البكري (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ)، 233/24.

43 محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي، الملمع بنوالمسلم، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر (تونس: الدار التونسية للنشر، 1991م)، 7/3.

44 أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب مستو وآخرون (دمشق: دار ابن كثير، 1417هـ/1996م)، 512/3.

45 البخاري، "الجهاد والسير"، 148 (رقم3015)؛ مسلم، "الجهاد والسير"، 8 (رقم1744).

مغازيه أن تُقتل المقاتلة وتسي الذرية؛ لأنهم مال للمسلمين إذا سبوا، واتفق الجمهور على أنّ النساء والصبيان إذا قاتلوا قتلوا"⁴⁶.

أما عن النهي عن قتل الشيوخ فالأمر كذلك لأنهم مما لا ضرر منهم يرتجى إلا إذا رفعوا السلاح بوجه المسلمين أو كان لهم رأي ومشورة للأعداء فيها تحريض لقتال المسلمين، كما كان من أمر دريد بن الصمة يوم حنين وهو شيخ كبير إلا أنه كانت له معونة في الرأي أشد من القتال لذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله.

قال ابن بطلال رحمه الله: "النهي من الرسول في قتل الشيوخ هم الذين لا معونة لهم على شيء من أمر الحرب في قتل ولا رأي. وحديث دريد في الشيوخ الذين لهم معونة في الحرب كما كان لدريد، فلا بأس بقتلهم، وإن لم يكونوا يقاتلون"⁴⁷.

يتبين لنا من خلال ما سبق خلق النبي صلى الله عليه وسلم الذي وضعه للمسلمين وأمرهم بالتحلي به في قتالهم للأعداء وهو النهي عن قتل النساء والأطفال والشيوخ ممن لم يقاتل مع الأعداء ولم يرفع سلاحاً بوجه المسلمين ولم يكن له أثر في رأي أو تحريض للقتال، فهؤلاء لا يجوز قتلهم ولا مسهم بأذى وهذا الخلق السامى الذي تمثّل له المسلمون بالسمع والطاعة منذ زمن الرسالة إلى وقتنا المعاصر ليدل دلالة واضحة على سمو ورفعة رسالة الإسلام وأخا رسالة تتحلى بمكارم الأخلاق حتى في أقسى المواقف وهي القتال ومواجهة الأعداء، على العكس تماماً من أخلاق أعداء الله الذين لا يرقبون إلّا ولاذمة ولا خلق لهم ولا رحمة فنجدهم أكثر الناس قساوة وضراوة، نُزعت من قلوبهم الرحمة فيقصفون المدن الآمنة المطمئنة المأهولة بالسكان المدنيين غير المقاتلين فيسقط الآلاف المؤلفة من الأطفال والنساء والشيوخ بلا ذنب اقترفوه، فشتان شتان بين أخلاق المسلمين وأخلاق أعداء الله من اليهود وغيرهم.

3.3. النهي عن قتل المتعبدين

مما يدل على سماحة وعدل الإسلام احترام المتعبدين في صوامعهم حتى ولو كانوا على غير دين الإسلام، لذا نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن إيذائهم والتعرض لهم وقتلهم، ومما روي في ذلك ما أخبر به عبد الله بن عباس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا بعث جُيُوشَهُ، قال: "لَا تَقْتُلُوا أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ"⁴⁸.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بعث جُيُوشَهُ قال: "اخْرُجُوا بِسْمِ اللَّهِ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، لَا تَعْدُوْا، وَلَا تَعْلُوا، وَلَا تَحْتَلُّوا، وَلَا تَقْتُلُوا الْوِلْدَانَ، وَلَا أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ"⁴⁹.

⁴⁶ علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، 1423هـ / 2003م)، 170/5.

⁴⁷ ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، 171/5.

⁴⁸ أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن أبي شيبة، المصنّف، تحقيق: كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ)، "السير"، 96 (رقم 33132)؛ أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد (دمشق: دار المأمون للتراث، 1404هـ / 1984م)، 59/5 (رقم 2650)، وقال محققه: إنسانه صحيح.

⁴⁹ أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ / 2001م)، 461/4 (رقم 2728)، وقال محققه: حسن لغوه.

ومن المعلوم أن أصحاب الصوامع لا يشاركون في القتال على الأغلب وهم بعيدون عن الناس لذا جاء استثنائهم من القتل.

قال ابن عبد البر: "ولا أصحاب الصوامع الذين طَبَّنوا الباب عليهم ولا يخالطون الناس، قال مالك: وأرى أن يترك لهم من أموالهم ما يعيشون به ومن خيف منه شيء قتل"⁵⁰.

وقال ابن تيمية رحمه الله (ت728هـ): "وإنما نحى عن قتل هؤلاء؛ لأنهم قوم منقطعون عن الناس محبسون في الصوامع يسمى أحدهم حبيساً لا يعاونون أهل دينهم على أمر فيه ضرر على المسلمين أصلاً ولا يخالطونهم في دنياهم؛ ولكن يكتفي أحدهم بقدر ما يتبلغ به"⁵¹.

وقال الشوكاني (ت1250هـ): "فيه دليل على أنه لا يجوز قتل من كان متخلياً للعبادة من الكفار كالرهبان لإعراضه عن ضر المسلمين"⁵².

4.3. النهي عن قتل العُصفاء

المقصود بالعصفاء هم الأجراء⁵³، وقال القرطبي رحمه الله (ت671هـ): هم الأجراء والفلاحون⁵⁴.

وقد نحى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتلهم لأنهم لم يشاركوا في القتال كما في حديث رباح بن الربيع: "الحَقُّ خَالِدًا فُقِلُّ لَه: لَا تَقْتُلُوا ذُرِّيَّةً، وَلَا عَسِيفًا"⁵⁵.

قال القرطبي: "وقال عمر بن الخطاب: اتقوا الله في الذرية والفلاحين الذي لا ينصبون لكم الحرب. وكان عمر بن عبد العزيز لا يقتل حراثاً، ذكره ابن المنذر"⁵⁶.

وقال الشوكاني "قوله: (ولا عسيفاً) بمهملتين وفاء كأجير وزناً ومعنى، وفيه دليل على أنه لا يجوز قتل من كان مع القوم أجيراً ونحوه لأنه من المستضعفين"⁵⁷.

50 ابن عبد البر، التمهيد، 139/16.

51 أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ/1995م)، 28/660.

52 محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبايبي (مصر: دار الحديث، 1413هـ / 1993م)، 7/292.

53 أبو عُبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي، غريب الحديث، تحقيق: محمد عبد المعيد خان (حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1384هـ / 1964م)، 1/158.

54 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 2/349.

55 أحمد، المسند، 25/370 (رقم15992)؛ أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (صيدا: المكتبة العصرية، صيدا، د.ت.)، "الجهاد"، 121 (رقم2669)؛ ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: دار الرسالة العالمية 1430 هـ / 2009م)، وإسناد الحديث صحيح.

56 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 2/349.

57 الشوكاني، نيل الأوطار، 7/292.

5.3. النهي عن الغدر

تتجلى أخلاق النبوة في الحروب بالنهي عن الغدر مع العدو الذي يكيد لهم ويتآمر عليهم ويرفع سلاحه بوجههم فأَيُّ خلق أعظم من هذا الخلق؟ ومن يستطيع أن يملك نفسه ضد عدوه؟ لكنها أخلاق الإسلام تتجلى في أقسى الظروف البشرية.

وقد حرم الله تعالى الغدر وذمَّ فاعله فقال تعالى: "الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ" (الأنفال: 56).

ومما يدل على تحريم الغدر بالكفر حديث بريدة رضي الله عنه السابق: "كان رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم إذا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ، أَوْ سَرِيَّةٍ، أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغْزُوا وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تَعْدُوا، وَلَا تُثَلُّوا، وَلَا تُفْثَلُوا وَلَيْدًا"⁵⁸.

قال ابن عبد البر: "والغدر أن يؤمنَ الحربي ثم يُقتل وهذا لا يحل بإجماع"⁵⁹.

بل وقد تبرأ صلى الله عليه وسلم من الغادرين كما في حديث عَمْرُو بْنُ الْحَمِقِ، قال: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّمَا مُؤْمِنٌ أَمِنَ مُؤْمِنًا عَلَى دَمِهِ فَقَتَلَهُ، فَأَنَا مِنَ الْقَاتِلِ بَرِيءٌ"⁶⁰.

وعن أنس رضي الله عنه عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: "لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"⁶¹.

قال النووي رحمه الله (ت676هـ): "فمعنى لكل غادر لواء أي علامة يشهر بها في الناس لأن موضوع اللواء الشهرة مكان الرئيس علامة له وكانت العرب تنصب الألوية في الأسواق الحفلة لغدرة الغادر لتشهيره بذلك وأما الغادر فهو الذي يواعد على أمر ولا يفني به"⁶².

وقال أبو العباس القرطبي: "فمقتضى هذا الحديث: أن الغادر يُفعل به مثل ذلك؛ ليشهر بالخيانة والغدر، فيذمه أهل الموقف، ولا يبعد أن يكون الوفي بالعهد يُرفع له لواء يُعرف به وفاؤه وبره، فيمدحه أهل الموقف، كما يرفع لنبيينا محمد صلى الله عليه وسلم لواء الحمد فيحمده كل من في الموقف"⁶³.

ومن روائع الأمثلة على النهي عن الغدر :

58 مسلم، صحيح مسلم، "الجهاد والسير"، 2 (رقم1731).

59 ابن عبد البر، التمهيد، 233/24.

60 أحمد، المسند، 279/36 (رقم21947). وإسناده حسن.

61 البخاري، "الجزية"، 22 (رقم3186)؛ مسلم، "الجهاد والسير"، 4 (رقم1737).

62 النووي، المنهاج، 43/12.

63 القرطبي، المفهم، 520/3.

أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إلى عامِلٍ جَيْشٍ، كَانَ بَعَثَهُ: " إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّ رَجُلًا مِنْكُمْ يَطْلُبُونَ الْعِلْجَ. حَتَّى إِذَا أَسْنَدَ فِي الْجُبْلِ وَامْتَنَعَ: قَالَ رَجُلٌ: مَطْرَسٌ⁶⁴ (يَقُولُ: لَا تَخَفْ) فَإِذَا أَذْرَكَهُ قَتَلَهُ. وَإِنِّي. وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَا أَغْلَمُ مَكَانَ وَاحِدٍ فَعَلَ ذَلِكَ، إِلَّا صَرَبْتُ عُنُقَهُ"⁶⁵.

فالإسلام حرم الغدر، والغدر ليس من أبواب الحيلة والخداع الجائز في الحروب، فقد فرقت الشريعة الإسلامية بين ما يجوز من وسائل الحيلة وما ينطوي على الغدر ونقض العهد، فحرمت جميع أنواع الغدر حتى في أقسى المواقف كالحروب ومواجهة الأعداء مما يدل على سماحة ورحمة هذه الشريعة الغراء وما تحمله من قيم أخلاقية فاقت بها بقية الأمم والشعوب على مر التاريخ، فكم شهدنا من نقض للعهود والمواثيق من قبل أعداء الإسلام من اليهود وغيرهم في حين أن التاريخ الإسلامي لم يشهد أي نقض لأي عهد مع الأعداء بل تواعد نبينا عليه الصلاة والسلام كما مر من غدر بالبراءة منه ليضرب بذلك أروع الأمثلة في التحلي بالأخلاق السامية التي قل من يتحلى بها.

6.3. النهي عن الإفساد في الأرض:

لم يهدف المسلمون في حروبهم ضد أعدائهم خراباً ولا فساداً في الأرض، بل كان هدفهم إعلاء كلمة الله سبحانه، ورد العدوان، وكانوا يحرصون كل الحرص على الحفاظ على العمران ولو كان ببلاد أعدائهم، قال تعالى: "وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا" (الأعراف:56).

قال القرطبي: "فيه مسألة واحدة أن الله سبحانه وتعالى نهي عن كل فساد قل أو أكثر بعد صلاح قل أو أكثر"⁶⁶. وما يفعله أعداء الإسلام اليوم من تخريب ودمار ينم عن سوء قصدهم وشنيع أفعالهم فنجدهم عاثوا في البلاد فساداً ودماراً بلا مراعاة لحقوق أو ممتلكات فاضربوا أبشع الأمثلة في العنف والتخريب والدمار وتمثلت فيهم الأخلاق السيئة التي تنبع من عقيدتهم الفاسدة وتحقق فيهم جميع معاني الإرهاب والقسوة على عكس تماماً ما وصفوا فيه المسلمين.

ولم يقتصر النهي عن الاعتداء على بني البشر فقط؛ وإنما تجاوز ذلك ليشمل النهي عن الإتلاف، وقطع الشجر، وقتل الحيوانات، وتخريب الممتلكات بغير مصلحة، أو ضرورة تقتضي الإقدام على ذلك، وهذا سمو أخلاقي لم تعرف له البشرية مثيلاً في تاريخها قديماً وحديثاً.

قال الله تعالى: "وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسَادَ". (البقرة: 205).

64 كلمة فارسية بمعنى: لا تخف.

65 مالك بن أنس بن مالك الأصبحي المدني، موطأ الإمام مالك (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406 هـ/1985م)، "الجهاد"، 4 (رقم 12).

66 القرطبي، الجامع الأحكام القرآن، 2/226.

قال الشوكاني رحمه الله: "أي كل عمل يعمله الإنسان بجوارحه وحواسه يقال له سعي والمراد بالفساد كل أنواعه سواء كان فساد الدين أو فساد الدنيا"⁶⁷.

وهذا أبو بكر رضي الله عنه لَمَّا بعث يزيد بن أبي سفيان إلى الشام على ربع من الأرباع، خرج رضي الله عنه معه يُوصيه قائلاً: "وَإِنِّي مُوصِيكَ بِعَشْرٍ: لَا تَقْتُلَنَّ امْرَأَةً، وَلَا صَبِيًّا، وَلَا كَبِيرًا هَرِمًا وَلَا تَقْطَعْ شَجَرًا مُثْمَرًا، وَلَا تُخْرِجَنَّ غَائِبًا، وَلَا تَغْرِزَنَّ شَاةً وَلَا بَعِيرًا، إِلَّا لِمَا كُلُّهُ، وَلَا تَحْرِقَنَّ نَخْلًا، وَلَا تُفْرِقَنَّه، وَلَا تَعْلَلَّ، وَلَا تَحْبُزَّ"⁶⁸. وهذه التفصيلات توضح المقصود من وصية عدم الإفساد في الأرض؛ لكيلا يظن قائد الجيش أن عداوة القوم تبيح بعض صور الفساد؛ فالفساد بشق صورته أمر مرفوض في الإسلام، فحتى في أثناء سير الأعمال القتالية، فإن التدمير الطائش لممتلكات العدو محظور حظرًا صارمًا.

قال الإمام الأوزاعي (ت157هـ): "لا يَحِلُّ للمسلمين أن يفعلوا شيئًا مما يرجع إلى التخريب في دار الحرب، لأن ذلك فساد، والله لا يحب الفساد"⁶⁹.

أما ما يخص قطع نخيل يهود بني النضير الذي جاء ذكره في القرآن الكريم في قوله تعالى: "مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْرِجَ الْفَاسِقِينَ" (الحشر:5).

"المسلمون وعلى رأسهم القائد الأعلى النبي صلى الله عليه وسلم على ما يظهر كانوا يعرفون طمع اليهود وحبهم المفرط للمال، لذلك فقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالقيام بعملية أزعج بها اليهود المحاصرين حيث أمر بالبدء في قطع نخيلهم وتحريقها، ولم يكن المسلمون (على ما يظهر) جادين في قطع النخيل وإحراقه وإنما يقصدون إزعاج اليهود الذين لا يفزعهم شيء مثل ضياع المال، يدلنا على ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كما ثبت في كتب السيرة لم يأمر بالشروع في إتلاف إلا أردأ أنواع نخيل اليهود الذي لا يقتاتون منه، وهو نوع (اللين) وهو نوع يخالف نوع العجوة والبُرني الذي كان الغذاء الرئيسي لأهل المدينة. فإن (اللين) من النخل إنما كان ثمرها (على ما يظهر) في الغالب علفًا للجمال وغيرها"⁷⁰.

7.3. الإحسان إلى الأسير وحسن معاملته.

كانت معاملة النبي صلى الله عليه وسلم للأسرى نموذجاً في البر والرحمة والإحسان، مصداقاً لقوله تعالى: "وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مَشَكِيًّا وَبَئِيمًا وَأَسِيرًا" (محمد:8)، فقد قرن القرآن الكريم بر الأسير ببر اليتامى

67 محمد بن علي الشوكاني، فتح القادير (الرياض: مكتبة الرشد، 1424هـ)، 208/1.

68 الموطأ، "الجهاد"، 3 رقم (982)، وهذا الأثر روي من طرق عديدة ضعيفة إلا ما رواه ابن أبي شيبة من طريق قيس بن أبي حازم البجلي قال بعث أبو بكر جيشاً إلى الشام. ينظر المصنف، رقم (33681)، 6/ 541. وهذه الطريق صحيحة.

69 نقله عنه: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، شرح السير الكبير (القاهرة: الشركة الشرقية للإعلانات، 1971م)، 43.

70 محمد بن أحمد باشميل، من معارك الإسلام الفاصلة (القاهرة: المكتبة السلفية، 1408هـ / 1988م)، 54/3-55.

والمساكين، فالإنفاق على الأسير ومساعدته مما يثاب عليه المسلم، وذلك بحكم ضعف الأسير وانقطاعه عن أهله وقومه، وشدة حاجته للمساعدة.

قال الطبري رحمه الله (ت310هـ): "لقد أمر الله بالأسراء أن يحسن إليهم"⁷¹.

وقال تعالى: "فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَنتَحَمْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا" (محمد: 4)

"فالقرآن هنا يخيّرنا بين أمرين في التعامل معهم، وهما: المَنّ والفداء ولم يذكر غيرهما، ومعنى "المَنّ": إطلاق سراح الأسير لوجه الله تعالى، لتتألف قلبه، ونحب إليه الإسلام، حيث فككنا أسرهم دون مقابل، ومعنى "الفداء": أن نفدي الأسرى بأسرى مثلهم في العدد أو أقل أو أكثر، حسب المصلحة"⁷².

وقد عامل النبي صلى الله عليه وسلم الأسرى معاملة إنسانية رحيمة تحفظ كرامتهم، وترعى حقوقهم، وتصون إنسانيتهم، فعن أبي موسى رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فُكُّوا الْعَانِي - يَعْنِي الْأَسِيرَ - وَأَطْعِمُوا الْجَائِعَ وَعَوِّدُوا الْمَرِيضَ"⁷³.

قال ابن بطال: "فكك الأسير فرض على الكفاية؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: فكوا العاني. وعلى هذا كافة العلماء؛ وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: فكك كل أسير من أسرى المسلمين من بيت المال"⁷⁴.

وعن أبي عزيز بن عمير، أخي مصعب بن عمير قال: كنت في الأسارى يوم بدر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "استوصوا بالأسارى خيراً وكنت في نفر من الأنصار، وكانوا إذا قدموا غداهم وعشاءهم أكلوا التمر وأطعموني الخبز بوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم إياهم"⁷⁵.

وفي رواية أبي نعيم: "وكانوا إذا قدموا غداهم أو عشاءهم خصوني بالخبز، وأكلوا التمر بوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم إياهم بنا، ما يقع في يد رجل منهم كسرة من خبز إلا أتخفي بها، قال: فاستحي فأردها على أحدهم، فيردها علي ما يمسه"⁷⁶.

71 الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 97/24.

72 يوسف القرضاوي، التعامل مع الأسرى في الإسلام، مقال على الإنترنت <https://mugtama.com/11/298190>

73 البخاري، "الجهاد والسير"، باب فكك الأسير، رقم (3046).

74 ابن بطال، شرح صحيح البخاري، 210/5.

75 سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: هادي بن عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت)، 393/22، (رقم977)؛ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (بيروت: دار الفكر، 1412هـ)، "الغازي والسير"، 20 (رقم10007)، وقال: إسناده حسن.

76 أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي (الرياض: دار الوطن للنشر، الرياض، 1419هـ / 1998م)، 2967/5 (رقم6918).

وبهذه المعاملة الحسنة تلين النفوس وتصبح أكثر استعداداً لقبول الإسلام بصدر رحب لما يجده الأسير من الكرم والأدب والإحسان.

وشتان شتان في معاملة الأسرى اليوم بين المسلمين وأعدائهم ففي فلسطين الجريحة مثلاً نرى معاملة الأسرى الفلسطينيين من قبل اليهود أسوأ معاملة فالأسير يتعرض لأنواع من العذاب والإهانة وسوء المعاملة، في حين أننا نجد أن الأسير اليهودي يخرج ضاحكاً من أسره لا يوجد عليه أي مظهر من مظاهر الإهانة أو التعذيب وسط ذهول اليهود من حسن التصرف معه، فهذا ما روى نبي الأمة أمته عليه من حسن الخلق حتى مع أعداء الله.

8.3. النهي عن المثلة والتعذيب بالنار

حَرَّمَ الإسلام المثلة في القتال تكريماً للإنسان وصيانة له من انتهاك حرمة جثته بعد القتل كتقطيع بعض أعضائه ونحوه. وقد مرَّ معنا حديث: "اغزوا بِاسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ اغزُوا وَلَا تَغْلُوا وَلَا تُعَذِّبُوا وَلَا تُمَثِّلُوا وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيداً"⁷⁷.

وعن عبد الله بن يزيد الأنصاري قال: "كَمَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ النَّهْيِ وَالْمُثَلَّةِ"⁷⁸.

ففي الحديث تأكيد على تعظيم الإسلام لحرمة الإنسان ومنع إهدار كرامته، والنهي عن التعرض له والعبث بجثته بتقطيع أعضائه وأطرافه مثل الأنف والأذنين أو فقع العينين وغير ذلك.

قال ابن عبد البر رحمه الله: "المثلة لا تحل بإجماع والمثلة المعروفة نحو قطع الأنف والأذن وفقع العين وشبه ذلك من تغيير خلق الله عبثاً"⁷⁹.

قال الإمام بدر الدين العيني رحمه الله (ت855هـ): "والمثلة هي العقوبة في الأعضاء: كجذع الأنف والأذن وفقع العين ونحوها"⁸⁰.

وقال ابن تيمية: "فَأَمَّا التَّمَثِيلُ فِي الْقَتْلِ فَلَا يَجُوزُ إِلَّا عَلَى وَجْهِ الْقَصَاصِ"⁸¹.

وأما التعذيب بالنار فقد ثبت نهي صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فعَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَرَّقَ قَوْمًا، فَبَلَغَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحَرِّقْهُمْ، لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللَّهِ وَلَقَتَلْتَهُمْ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ"⁸².

قال الحافظ ابن حجر: "ظاهر النهي فيه التحريم"⁸³.

77 مسلم، "الجهاد والسير"، 2 (رقم 1731).

78 البخاري، "المظالم والغصب"، 30 (رقم 2474).

79 ابن عبد البر، التمهيد، 234/24.

80 محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 25/13.

81 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 314/28.

82 البخاري، "الجهاد والسير" (رقم 3017).

83 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 150/6.

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَعْثٍ فَقَالَ: "إِنْ وَجَدْتُمْ فَلَانًا وَفُلَانًا فَأَعْرِضُوا لَهُمَا بِالنَّارِ"، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ أَرَدْنَا الْخُرُوجَ: "إِنِّي أَمَرْتُكُمْ أَنْ تُحْرِقُوا فَلَانًا وَفُلَانًا، وَإِنَّ النَّارَ لَا يُعَذِّبُ بِهَا إِلَّا اللَّهَ، فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُمَا فَاقْتُلُوهُمَا"⁸⁴.

وهذا النهي العام عن العقوبة بالتحريق بالنار استثنى منه جمهور أهل العلم التحريق بالنار على سبيل القصاص، والمعاقبة بالمثل فمن حرق غيره يجوز على هذا القول أن يعاقب بالحرق قصاصاً.

قال ابن الملقن رحمه الله تعالى (ت804هـ): "وقالت طائفة: من حرق يحرق، وبه قال مالك وأهل المدينة والشافعي وأصحابه وأحمد وإسحاق"⁸⁵.

9.3. منح الأمان:

عقد الأمان هو: "عبارة عن تأمين الكافر على ماله ودمه مدة محدودة" والأصل في مشروعيتها، قوله تعالى: "وَإِنْ أَخَذَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتِجَارَكَ فَأَجَرَهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ" (التوبة:6)، وقوله عليه الصلاة والسلام: "ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ، يَسْعَى بِهَا أَذْنَاهُمْ"⁸⁶. (متفق عليه). قال القسطلاني رحمه الله (ت923هـ): "ذمة المسلمين واحدة) أي: أماهم صحيح فإذا أمن الكافر واحد منهم حرم على غيره التعرض له"⁸⁷.

وأما الحكمة في مشروعيتها كما نص عليها النووي رحمه الله (ت٦٧٦هـ): "قد تقتضي المصلحة الأمان؛ لاستمالة الكافر إلى الإسلام، أو إراحة الجيش، أو ترتيب أمرهم، أو للحاجة إلى دخول الكفار، أو لمكيدة وغيرها"⁸⁸. لذا فإن من الأنفس المعصومة في الإسلام أنفس المعاهدين وأهل الذمة والمستأمنين فلا يجوز قتلها أو الاعتداء عليها، فعن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرَحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا تُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا"⁸⁹.

قال أبو بكر الجزائري: لأهل الذمة على المسلمين حفظ أرواحهم وأموالهم وأغراضهم وعدم أذيتهم ما وفوا بعهدهم فلم ينكثوه؛ لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرَحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ" فإن هم نكثوا عهدهم ونقضوه بارتكاب ما من شأنه نقض العهد حلت دماؤهم وأموالهم دون نساءهم وأولادهم؛ إذ لا يؤخذ المرء بذنوب غيره"⁹⁰.

84 البخاري، "الجهاد والسير" (رقم3016).

85 عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح (دمشق: دار النوادر، 1429هـ / 2008م)، 61/18.

86 البخاري، "الجزية"، 17 (رقم3179)؛ مسلم، "العق"، 4 (رقم1370).

87 أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323هـ)، 314/10.

88 محيي الدين يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، 278/10.

89 البخاري، "الجزية"، 5 (رقم3166).

90 أبو بكر الجزائري، منهاج المسلم، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم للنشر، 2004م)، 285.

وقد يوجد أفراد عاجزين عن القتال، أو يقومون بزيارات سريعة لبلاد المسلمين لأغراض التجارة أو السياحة أو التعليم أو أية أغراض سلمية أخرى فيمنحهم الإسلام الأمان حقناً للدماء.

وإذا طلب المقاتلون الأعداء الأمان في أرض المعركة في أثناء سير الأعمال القتالية يجب منحهم إيّاه، وحمايتهم ومنحهم الحقوق نفسها الواجبة للسكان المدنيين المؤقتين في الدولة المسلمة المعنية. ويجب ألا يُعاملوا باعتبارهم أسرى حرب، ولا أن تُقيد حياتهم بأي طريقة في أثناء مكوثهم في الدولة المسلمة. وتسري هذه الحماية إلى أن يعودوا سالمين إلى أوطانهم.

وقد أعطى النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحق للبعض ومنهم صفوان بن أمية كما ذكره ابن هشام في سيرته عن عروة بن الزبير قال: "خرج صفوان بن أمية يريد جدة ليركب منها إلى اليمن فقال عمير بن وهب يا نبي الله إن صفوان بن أمية سيد قومه وقد خرج هارباً منك ليقدف نفسه في البحر فأمنه صلى الله عليه وسلم قال هو آمن" ⁹¹.

كما أنه صلى الله عليه وسلم آمن أناساً يوم فتح مكة حقناً للدماء وتحبيبا في الإسلام.

10.3. النهي عن قتل الفار والجريح

عن حصين رضي الله عنه قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ: "أَلَا لَا يُقْتَلُ مُدْبِرٌ، وَلَا يُجْهَرُ عَلَى جَرِيحٍ، وَمَنْ أَعْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ" ⁹².

فالحديث صريح في على عدم جواز الإجهاز على جرحى العدو في الحرب، وعدم جواز ملاحقة الفار.

يقول سيد سابق رحمه الله (ت 1420هـ): وحرّم الإجهاز على الجريح، وتتبع الفار، وذلك أن الحرب كعملية جراحية، لا يجب أن تتجاوز موضع المرض بمكان ⁹³.

"إلا أنه يُستثنى من ذلك حالات ترجع إلى أسباب ومدخلات ومتطلبات داعية إلى القول بجواز الإجهاز عليهم ومنها:

1. أن يكون الجريح غير عاجز عن القتال وما زال يُقاتل المسلمين، ففي هذه الحالة لا بد من الإجهاز على ذلك الجريح لأنه جرحه لم يخرج من دائرة المقاتلين ولم تسقط عنه صفة المقاتل.

2. إذا كان الأعداء في قوة والمسلمون في ضعف فيجوز حينها قتل جريح الأعداء كسراً لشوكتهم وزرعاً للهيبة في نفوسهم وإضعافاً لمعنوياتهم ⁹⁴.

91 عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤف سعد، بيروت: دار الجليل، 1411هـ، 81/5.

92 ابن أبي شيبة، المصنف، "السير"، 119 (رقم 33276).

93 سيد سابق، فقه السنة، 2/656.

94 سالم عبد الله أبو مخدة - صفاء ناجي أبو معوض، حقوق جرحى الحرب في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني، بحث مقدم للمؤتمر الدولي والذي بعنوان: القانون الدولي الإنساني في ضوء الشريعة الإسلامية "ضمانات التطبيق والتحديات المعاصرة"، 1436هـ-2015م، 9.

11.3. النهي عن تضيق المنازل وقطع الطريق

عن معاذ بن أنس الجهني رضي الله عنه، قال: "عَزَّوْثَ مَعَ نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَزْوَةٌ كَذَا وَكَذَا، فَضَيَّقَ النَّاسُ الْمَنَازِلَ وَقَطَعُوا الطَّرِيقَ، فَبَعَثَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُنَادِيًا يُنَادِي فِي النَّاسِ: "أَنْ مَنْ ضَيَّقَ مَنْزِلًا أَوْ قَطَعَ طَرِيقًا فَلَا جِهَادَ لَهُ"⁹⁵.

فنهى عليه الصلاة والسلام عن إزعاج الآخرين في نزلهم فلا يضيق عليهم مرافقهم، ولا يقطع طريقهم بشكل يتأذى به المارة؛ لكيلا يحرموا أجر وثواب المجاهدين الذين يتحرزون من هذه الأمور لما فيه من الإضرار بالآخرين. يقول المظهري رحمه الله (ت727 هـ): "فلا جهاد له أي: فلا كمال ثواب الجهاد له بإضراره الناس؛ لأنه إذا نزل في الطريق يمنع الناس من المرور، أو يضيق الطريق فيتضررون بالمرور، وإضرار الناس إنهم"⁹⁶. ويقول الملا علي القاري رحمه الله (ت1014 هـ): "أي: ليس له كمال ثواب المجاهدة لإضراره الناس"⁹⁷.

الخاتمة:

بعد هذا العرض لمقاصد القتال في الإسلام وأخلاقيات الحروب التي سنّها النبي صلى الله عليه وسلم لأمته نتوصل لأهم النتائج الآتية:

1. أن الإسلام دين القيم في كل أحواله وأحيانه في سلمه وحره وضع قانونا للحرب نموذجاً فريداً ومميّزاً ورائعاً ورقائياً في تشريعه وآثاره.
2. أن أعداء المسلمين يقومون بأعمال وسلوكيات وتصرفات في القتال تقشعر لها الأبدان ويدعون أنهم يحاربون الإرهاب وهم أكثر الناس إرهاباً وظلماً وإجراماً.
3. شرع الله سبحانه القتال ومحاربة الأعداء لمقاصد عظيمة وأهداف نبيلة فيها صلاح للفرد والمجتمع وحفاظ على دين الإسلام.
4. من أبرز المقاصد الشرعية للقتال توحيد الله سبحانه وإعلاء كلمة الله في الأرض، ورد العدوان وحماية المقدسات الإسلامية، وكشف المنافقين، واتخاذ الشهداء وتمحيص الصفوف، ودرء الفساد من الأرض، وإرهاب الكافرين ومحققهم وإخزائهم، ونصر المستضعفين من المسلمين، ورفع الظلم عن المظلومين.
5. سنّ النبي صلى الله عليه وسلم أخلاقاً عديدة للقتال أمر به صحابته وأمته، ومن أبرزها: الدعوة للإسلام قبل بدء القتال فلا يجوز قتالهم قبل تبليغ الدعوة التي هي الهدف الأسمى من الجهاد، والنهي عن قتل الشيوخ والنساء والأطفال لأن هؤلاء لا دخل لهم فيما يجري من قتال بين الطرفين، ولا يوجد أي مبرر لقتلهم

95 أبو داود، "الجهاد"، 97 (رقم 2629)، وإسناده حسن.

96 الحسين بن محمود بن الحسن المظهري، المفاتيح في شرح المصابيح (وزارة الأوقاف الكويتية: دار النوادر، 1433 هـ / 2012 م)، 4/388.

97 علي بن سلطان محمد، الملا الهروي القاري، مرآة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (بيروت: دار الفكر، 1422 هـ / 2002 م)، 6/2533.

وهذا الخلق مما تميزت به شريعتنا الغراء وسبقت غيرها من الشرائع إليه، والنهي عن قتل المتعبدین لأنهم لا يشاركون في القتال على الأغلب وهم بعيدون عن الناس لذا جاء استثناءهم من القتل، والنهي عن قتل الغُساء وهم الأجراء والفلاحون لأنهم لم يشاركوا في القتال، والنهي عن جميع أنواع الغدر وذم فاعله حتى في أقسى المواقف كالحروب ومواجهة الأعداء، والنهي عن الإفساد في الأرض من الإتلاف، وقطع الشجر، وقتل الحيوانات، وتخريب الممتلكات بغير مصلحة، أو ضرورة تقتضي الإقدام على ذلك، والإحسان إلى الأسير وحسن معاملته معاملة إنسانية رحيمة تحفظ كرامتهم، وترعى حقوقهم، وتصور إنسانيتهم، والنهي عن المؤلة والتعذيب بالنار تكريماً للإنسان وصيانة له من انتهاك حرمة جثته بعد القتل، ومنح الأمان للكافر على ماله ودمه مدة محدودة لاستمالاته إلى الإسلام، أو إراحة الجيش، أو ترتيب أمرهم، أو لمكيدة وغيرها، والنهي عن قتل الفار والجريح إلا أن يكون الجريح غير عاجز عن القتال وما زال يُقاتل المسلمين، أو كان كسراً لشوكة الأعداء وزرعاً للهيبة في نفوسهم وإضعافاً لمعنوياتهم، والنهي عن تضيق المنازل وقطع الطريق لما فيه من إضرار للآخرين.

المصادر والمراجع

- الأزهري، محمد بن أحمد الهروي، *تحذيب اللغة*، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.
- باشميل، محمد بن أحمد، من معارك الإسلام الفاصلة، القاهرة: المكتبة السلفية، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.
- ابن بطل، علي بن خلف بن عبد الملك، *شرح صحيح البخاري*، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، 1423هـ / 2003م.
- البغوي، الحسين بن مسعود بن الغراء، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ،
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحارثي، *مجموع الفتاوى*، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ / 1995م.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا: المكتبة العصرية، صيدا، د.ت.
- الجزائري، أبو بكر الجزائري، *منهاج المسلم*، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم للنشر، 2004م.
- الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد، *حاشية الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك*، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت.
- الرازي، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، 1399هـ / 1979م.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، الكويت: دار الهداية، د.ت.
- الزركشي، محمد بن عبد الله، *شرح الزركشي على متن الخرقي*، تحقيق: عبد الملك بن دهيش، بيروت: دار خضر للطباعة والنشر، بيروت، 1415هـ.
- الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 3، 1407هـ.
- سابق، سيد، *فقه السنة*، بيروت: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة 3، 1397هـ / 1977م.
- سرحان، أحمد، *قانون العلاقات الدولية*، بيروت: الجامعة للدراسات والتوزيع، 1990.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، *شرح السير الكبير*، القاهرة: الشركة الشرقية للإعلانات، ١٩٧١م.
- ابن أبي شيبه، أبو بكر عبد الله بن محمد، *مُصنف ابن أبي شيبه*، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، *نيل الأوطار*، تحقيق: عصام الدين الصباطي، مصر: دار الحديث، 1413هـ / 1993م.

- الشوكاني، محمد بن علي، *فتح القادير*، الرياض: مكتبة الرشد، 1424هـ.
- الشيبياني، أحمد بن محمد بن حنبل، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، *المعجم الأوسط*، تحقيق: طارق بن عوض الله - عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، د.ت.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، *المعجم الصغير*، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، بيروت: المكتب الإسلامي، 1405/1985.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، *المعجم الكبير*، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.
- الطبري، محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ/2000.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، *شرح معاني الآثار*، بيروت: عالم الكتب، 1414هـ/1994م.
- أبو العباس القرطبي، أحمد بن عمر بن إبراهيم، *المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم*، تحقيق: محيي الدين ديب مستو وآخرون، دمشق: دار ابن كثير، 1417هـ/1996م.
- العديوي، علي الصعدي، *حاشية العديوي*، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1357هـ.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي، *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد*، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي - محمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ..
- عيد، إسراء محمود، "القرارات الشاذة التي أضافت معنى للقراءات المتواترة"، *Tokat İlmîyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2023), 249-278. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1256468>.
- عيد، إسراء محمود، "المنظور القرآني للحكمة من البلاء والوباء وواجب المسلم تجاههما"، *SOCIAL MENTALITY AND RESEARCHER THINKERS JOURNAL*, 2020; 6(39):2605-2615. Doi: <http://dx.doi.org/10.31576/smryj.723>
- العيني، محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، *المغني*، القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388هـ/1968م.
- القرضاوي، يوسف، *اتعامل مع الأسرى في الإسلام*، مقال على الإنترنت <https://mugtama.com/11/298190/>
- القسطلائي، أحمد بن محمد بن أبي بكر، *إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري*، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323هـ.
- الغريوز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، *القاموس المحيظ*، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 3، 1413هـ.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ/1964م، 349/2.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، *زاد المعاد في هدي خير العباد*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، القاهرة: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة 2، 1420هـ/1999م.
- كورنو، جبران، *معجم المصطلحات القانونية*، ترجمة: منصور القافي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، *سنن ابن ماجه*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: دار الرسالة العالمية، 1430هـ/2009م.
- المازري، محمد بن علي بن عمر التميمي المالكي، *المؤلف بفوائد مسلم*، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، تونس: الدار التونسية للنشر، 1991م.
- مالك، مالك بن أنس بن مالك الأصبجي المدني، *موطأ الإمام مالك*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406هـ/1985م.
- أبو مخدة، سالم عبد الله - أبو معوض، صفاء ناجي، *حقوق جرحى الحرب في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني*، بحث مقدم للمؤتمر الدولي والذي بعنوان: القانون الدولي الإنساني في ضوء الشريعة الإسلامية "ضمانات التطبيق والتحديات المعاصرة"، 1436هـ-2015م.

مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

مصطفى، إبراهيم — الزيات، أحمد، وآخرون، المعجم الوسيط، القاهرة: دار الدعوة، د.ت.

المطهرى، الحسين بن محمود بن الحسن، المفاتيح في شرح المصابيح، وزارة الأوقاف الكويتية: دار النوادر، 1433هـ / 2012م.

الملا علي القاري، علي بن سلطان محمد، الملا الهروي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، بيروت: دار الفكر، 1422هـ / 2002م.

ابن الملن، عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، دمشق: دار النوادر، 1429هـ / 2008م.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1414هـ.

النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود، مارك التنزيل وحقائق التأويل، بيروت: دار الكلم الطيب، 1419هـ / 1998م.

ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤف سعد، بيروت: دار الجليل، 1411هـ.

أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، الرياض: دار الوطن للنشر، الرياض، 1419هـ / 1998م.

النووي يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت: دار إحياء، 1392هـ.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، بيروت: المكتب الإسلامي، 1412هـ / 1991م.

الهروي، أبو غنيد القاسم بن سلام بن عبد الله البغدادي، غريب الحديث، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1384هـ / 1964م.

ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بيروت: دار الفكر، 1412هـ.

أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي بن المثنى، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث، 1404هـ / 1984م.

KUR'AN'DA İ'TİDÂ KAVRAMI VE SAVAŞ HUKUKUNA ETKİSİ

Doç. Dr. Hasan MAÇİN

Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Adıyaman/Türkiye
hmacin@adiyaman.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0712-1035

Giriş

İnsanı diğer canlılardan ayıran çeşitli özellikler bulunmaktadır; akıl yürütme kapasitesi, düşünme yetisi, düşüncelerini ifade edebilme (konuşma) gibi. Bu özellikler arasında, insanın eylemlerini belirli davranış kuralları çerçevesinde gerçekleştirme yeteneği de önemli bir yer tutar.¹ İrade sahibi bir varlık olarak insan, yaşamı boyunca çeşitli eylemler arasında seçim yapma kapasitesine sahiptir.² Bu seçimler, "iyi-kötü" veya "doğru-yanlış" gibi etik kategoriler çerçevesinde değerlendirilir ve bu değerlendirme, insanın diğer varlıklarla olan ilişkilerinde somutlaşan ahlâkî eylemleri ortaya çıkarır. Savaş gibi insan iradesinin sınındığı zorlu koşullarda dahi, bireylerin eylemlerini etik ilkeler doğrultusunda gerçekleştirmeleri hem insan onurunun korunması hem de kalıcı barışın tesis edilmesi açısından elzemdir.

Savaş, insanlık tarihi boyunca çeşitli sebeplerle ortaya çıkan ve büyük acılara neden olan insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Hz. Adem'in iki oğlu arasındaki kavga sonraki zamanlarda da toplumsal düzeyde günümüze kadar gelmiştir. Doğası gereği savaşlarda siviller ve savaştan taraflar büyük zarar görmekte ve bu süreçte insan hayatı, onuru ve özgürlükleri ciddi tehdit altına girmektedir. Ayrıca savaş sırasında etik ve insanî değerlerin göz ardı edilmesi, barışın tesis edilmesini zorlaştıran ve çatışmaların uzun yıllar boyunca sürmesine neden olabilecek bir engel teşkil eder. Savaş süre-

¹ el-Bakara 2/286; el-Enfâl 8/29; eş-Şems 91/8-10.

² el-Bakara 2/256; el-En'âm 6/104; el-Kehf 18/29; el-İnsân 76/3.

since işlenen insan hakları ihlalleri ve yaşanan travmatik olaylar, toplum hafızasında derin izler bırakır. Bu tür olaylar, bireyler ve topluluklar arasında kalıcı düşmanlıkların oluşmasına yol açarak, barış dönemlerinde dahi eski yaraların yeniden açılmasına ve yeni çatışmaların fitilinin ateşlenmesine zemin hazırlayabilir. Dolayısıyla, savaş sırasında insanî değerlere sadık kalmak, yalnızca savaşın süresini ve yıkıcılığını azaltmakla kalmaz, aynı zamanda kalıcı bir barışın inşa edilmesine de katkıda bulunur.

Savaşın yıkıcı etkilerini azaltmak ve insan haklarını korumak amacıyla uluslararası hukuk kuralları oluşturulmuş ve çeşitli sözleşmeler imzalanmıştır. Uluslararası hukuk, savaşın düzenlenmesi ve insan haklarının korunması için çeşitli normlar geliştirmiş olsa da yaptırımların yetersizliği ve uluslararası toplumun caydırıcı gücünün olmaması savaş suçlarının işlenmesine engel olamamakta dolayısıyla da uluslararası hukukun etkinliğini tartışmalı hale getirmektedir. Birleşmiş Milletler Antlaşması'nın ilk cümlesinde örgütün kuruluş amacı "... savaş felaketinden gelecek kuşakları korumak"³ olarak açıklanmış olmasına rağmen savaş gerçeği günümüzde de devam etmektedir.⁴ Zira uluslararası ilişkilerde eskiden olduğu gibi bugün de kuvvet dengeleri önemli rol oynamakta, çıkarlarını güç kullanarak elde etmek isteyen büyük devletlerin bu arzularını engelleyecek yaptırımlar bulunmamakta, uluslararası barışı sağlamakla görevli kurumlar çeşitli baskı ve yönlendirmeler sebebiyle yeterince etkili olamamaktadır.⁵ Bu durum, savaşta insan haklarının korunmasında dünya ve ahiret yaptırımlarına sahip olan din ve ahlâk kurallarının önemini bir kez daha gündeme getirmektedir. Zira sözü edilen kurallar, savaşta insan hakları ihlallerinin önüne geçilmesinde daha etkili olabilmektedir.

İslâm dini, savaş gibi hak ihlallerinin yoğun yaşandığı olağanüstü durumlarda dahi insan onurunun korunmasını temel bir ilke olarak benimsemiştir. Müslümanlar, hicretten önce on yılı aşkın bir süre boyunca müşriklerin işkencelerine maruz kalmış olmalarına rağmen, hicretten sonra verilen savaş izninde savaşın belirlenen kurallar çerçevesinde yapılması emredil-

³ "Birleşmiş Milletler Antlaşması", *Adalet Bakanlığı* (Erişim 02 Ağustos 2024), 4.

⁴ Birleşmiş Milletler Şartı uluslararası ilişkilerde yalnızca savaş değil, kuvvet kullanmayı ve kuvvet kullanma tehdidini de yasaklamıştır. Bk. Ayşe Nur Tütüncü, "Uluslararası Hukukta Kuvvet Kullanımı", *Uluslararası Hukuk-I*, ed. Ayşe Nur Tütüncü - Elif Uzun (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2018), 121.

⁵ Ahmet Yaman, "Savaş", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 36/190.

miştir. Bu durum, İslâm'ın savaşı bir amaç olarak değil, insan onurunu ve evrensel ahlâkî değerleri korumanın bir aracı olarak görmesi ile açıklanabilir. Amaç, adaleti ve barışı tesis etmek olduğu için, savaş sırasında dahi ahlâkî ilkelerin gözetilmesi önemlidir.

Kur'an ve sünnet üzerine bina edilen İslâm hukuku, savaşın doğasında bulunan yıkıcılığı ve ahlâkî çöküşü önlemek amacıyla, savaş sırasında bile evrensel hukuk ve ahlâk ilkeleriyle uyumlu bir dizi tedbir öngörür. İslâm dininin bu yaklaşımları, evrensel insan hakları normları ve savaş hukukunun modern prensipleriyle büyük ölçüde örtüşmekte olup, barışın kalıcı bir şekilde tesis edilmesi için gerekli olan ahlâkî zeminin oluşmasına yardım eder. Bu çalışmamızda Kur'an ve sünnette sözü edilen hususlara kaynaklık eden deliller ve bu deliller dayalı oluşan İslâm savaş hukuku ve ahlâkî ile evrensel insan hakları ve savaş hukuk prensipleriyle olan ilişkileri ve hak ihlallerini önleme hususunda İslâm hukukun beşeri hukuk sistemlerinden üstünlükleri ele alınacaktır. Bunun için öncelikle çalışmanın eksenini oluşturan Kur'an'daki i'tidâ kavramı ele alınacak sonrasında ise bu kavramın Uluslararası İnsanî Hukuk olarak da bilinen Savaş Hukuku veya Silahlı Çatışma Hukuku üzerindeki etkilerine yer verilecektir.

İslâm hukukunun temel kaynağı Kur'an-ı Kerim, Müslümanların hayatının her alanında olduğu gibi, savaş durumlarında da rehberlik etmektedir. Kur'an'da savaşla ilgili pek çok âyet bulunmakla birlikte, Bakara Sûresi'nin 190. âyeti, savaş hukuku ve etiği açısından özellikle önemlidir. Bu âyet, savaşta adaletin ve ölçülülüğün korunması gibi temel bir ilkeyi vurgulaması bakımından dikkate değerdir. Çalışmamızın temel konularından biri olan i'tidâ kavramı, Kur'an'ın farklı âyetlerinde çeşitli bağlamlarda yer almakla birlikte, bu âyette savaşla ilişkili olarak karşımıza çıkar. İlgili âyet şöyledir: “وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ / Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın; ama haddi aşmayın. Doğrusu Allah haddi aşanları sevmez.” Sözü edilen kavramın Kur'an ve sünnet bütünlüğünde incelenmesi, meselenin doğru ve kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

1. İ'tidâ Kavramı

Sözlükte, çabuk yürümek, seğirtmek, koşmak, saldırmak, sınırı aşmak, tecavüz etmek gibi temel anlamlara gelen “عدو/adv”⁶ kökünden türeyen

⁶ Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâr-ı Sâdr, 1993), 15/31-33.

î'tidâ, zulmetmek, azmak, haddi aşmak, (taşkınlıkta) ileri gitmek gibi anlamlara gelir. Terim olarak, Allah'ın kulları için takdir etmiş olduğu haklara tecavüz etmek, belirlemiş olduğu sınırları aşmak anlamında kullanılır.⁷ Taaddî ve 'udvân kavramları da bu anlamda kullanılır.⁸

Î'tidâ kavramı, kök hali ve türevleriyle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de doksan iki âyette yüz altı kez geçmektedir.⁹ Söz konusu kavram haddi aşmak anlamında belli kalıplarda yirmi dokuz yerde yer alır.¹⁰ İlgili âyetlerde insanlar arası ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürümesi için Allah tarafından birtakım sınırların belirlenmiş olduğu, bu sınırları korumanın müminlerin bir özelliği olduğu,¹¹ bunlara yaklaşmanın ve bunları aşmanın yasaklandığı¹² belirtilmiştir. Öte yandan bu sınırlara riayetsizliğin haddi aşmak olduğu¹³ ve haddi aşan (mu'tedî) kimselerin Allah tarafından sevilmediği,¹⁴ kalplerinin mühürlendikleri,¹⁵ kendilerine yazık (zulüm) etmiş¹⁶ ve zalim olacakları¹⁷ ve elem verici bir azaba (cehenneme) duçar olacakları¹⁸ vurgulanmıştır. Ayrıca haddi aşan kimselerin nasıl bir akıbete duçar oldukları geçmiş kavimlerden, özellikle de İsrailoğulları tarihinden örnekler getirilerek müminler uyarılmıştır. Lut kavminin Allah'ın kendileri için yarattığı eşleri bırakıp erkeklerle yaklaşmak suretiyle haddi aştıkları ve bundan dolayı helak oldukları,¹⁹ İsrailoğullarının cumartesi günü yaşağı konusunda haddi aşmamaları

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/33; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 554; İbrahim Çelik, "Taaddî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 39/283.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/33; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 554.

⁹ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1991), 570-572.

¹⁰ el-Bakara 2/61, 65, 173, 178, 190, 194, 229, 231; Âl-i İmrân 3/112; en-Nisâ 4/14; el-Mâide 5/2, 78, 87, 94, 107; el-En'âm 6/119, 145; el-Ârâf 7/55; et-Tevbe 9/10; Yunûs 10/74; en-Nahl 16/115; el-Müminûn 23/7; eş-Şu'arâ 26/126; Kâf 50/25; et-Talâk 65/1; el-Kalem 68/12; el-Me'âric 70/31; el-Mutaffifin 83/12.

¹¹ et-Tevbe 9/112.

¹² el-Bakara 2/187, 229.

¹³ el-En'âm 6/119;

¹⁴ el-Bakara 2/190; el-Mâide 5/87; el-Ârâf 7/55.

¹⁵ Yunus 10/74.

¹⁶ et-Talâk 65/1.

¹⁷ el-Bakara 2/229.

¹⁸ el-Bakara 2/178; en-Nisâ 4/14; el-Mâide 5/94; Kâf 50/25.

¹⁹ eş-Şu'arâ 26/165-175.

hususunda uyarıldıkları,²⁰ buna rağmen haddi aştıkları²¹ ve bundan dolayı aşağılık maymunlar olarak cezalandırıldıkları,²² aynı şekilde haddi aşarak peygamberlerini öldürmelerinden dolayı Allah'ın gazabına uğradıkları²³ belirtilmektedir.

Bilindiği gibi hicretten önce, savunma amaçlı da olsa Müslümanların müşriklerle savaşmalarına izin verilmemiş, onlarla ilişkilerde barışçıl yöntemlerin izlenmesi emredilmişti.²⁴ Hicretten sonra Müslümanlar siyasi bağımsızlıklarını elde edip kendi devletlerini kurunca, savaşmalarına izin verilmiş ve hatta gerektiğinde savaşmaları emredilmiştir.²⁵ Ancak her konuda olduğu gibi savaşın da bazı kurallara riayet edilerek yapılması gerektiği emredilmiştir. Yapılacak savaşın “Allah yolunda” şeklinde kayıtlanmış olması, hukuk ve ahlâk kurallarının en fazla ihlal edildiği savaş gibi bir durumda dahi Allah ve elçisi tarafından konulmuş ilkelere bağlı kalınması gerektiğine vurgu yapılmıştır.²⁶ Âyetin devamında bu ilkelere riayet edilmemesi (i'tidâ) yasaklanmakta, Allah'ın böyle bir eylemde bulunan kimseleri (mu'tedîn) sevmediği bildirilmektedir. Bu kısa girişten sonra âyetin tefsirine biraz daha yakından bakmak konumuz açısından önem arz etmektedir.

²⁰ en-Nisâ 4/154.

²¹ el-A'râf 7/163.

²² el-Bakara 2/65.

²³ el-Bakara 2/61.

²⁴ en-Nahl 16/82; er-R'ad 13/40; el-Mü'minûn 23/96; el-Furkân 25/63; Fussilet 41/34; el-Ahkâf 46/35; el-Câsiye 45/14.

²⁵ Abû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964), 2/347, 3/38; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayınevi, 1997), 2/27; Muhammed İzzet Derweze, *Sîretu'r-Rasûl (Kur'an'a Göre Hz. Muhammed)*, ed. H. Ahmet Menteş, çev. Mehmet Yölcü (İstanbul: Yarın Yayınları, 2016), 929-930; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/293-294; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1/215. Hangi âyet ile savaşa izin verildiği hususunda ihtilaf edilmiştir. Bazı müfessirler söz konusu âyetin Bakara sûresi 190. âyet olduğunu ileri sürmüşlerse de çoğunluk müfessirlere göre bu izin ilk kez Hac sûresinin 39. âyetiyle verilmiştir. Konu ile ilgili tartışmalar için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/144; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/347, 12/68; Muhammed Ali es-Sabûnî, *Revâiu'l-beyân tefsiru'l-âyâti'l-ahkâm mine'l-Kur'an* (İstanbul: Dersaadet, ts), 1/214. İlgili âyet meâli şöyledir: “Haksızlığa uğratarak kendilerine savaş açılan kimselerin karşı koyup savaşmasına izin verilmiştir. Allah onlara yardım etmeğe elbette Kadir'dir.”

²⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 1/217.

Bir olgunun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, onun ait olduğu bütün ile birlikte ele alınmasını gerektirir. Bu bağlamda, İslâm'daki herhangi bir konunun İslâm'ın bütünsel anlayışından bağımsız olarak değerlendirilmesi, bizi yanlış sonuçlara götürebilir. Bu sebeple, İslâm'da savaş meselesinin doğru bir şekilde kavranabilmesi için, genelde dinin²⁷ özelde ise İslâm'ın varlık sebebinin göz ardı edilmemesi gerekir. Bu perspektif dikkate alındığında, İslâmî telakkiye göre Allah insanı yarattıktan sonra varlığından haberdar etmiş ve ona dünya ile ahiret hayatında mutlu olabilmesi için gerekli rehberliği sağlamıştır. Semavî kitaplara göre ilk insan kabul edilen Hz. Âdem,²⁸ aynı zamanda ilk peygamberdir.²⁹ Bir peygamberin getirdiği mesajın unutulması veya yozlaştırılması durumunda, Allah Teâlâ yeni bir peygamber göndererek insanlara yaratılış gayelerini hatırlatmış ve bu gayenin unutulmaması için bazı yükümlülüklerle onları mükellef tutmuştur.³⁰ İlk peygamber Hz. Âdem ile son peygamber Hz. Muhammed arasındaki peygamberler silsilesi böyle bir döngüyü ifade eder. Bu çerçevede, Hz. Muhammed, Allah tarafından tüm insanlığa gönderilen son peygamberdir ve getirdiği din evrenseldir.³¹ İslâm'ın evrensel bir din olmasının bir gereği olarak Peygamber ve ona tabi olanların, bu dini tüm insanlığa duyurma sorumluluğu vardır.³² Zira tüm insanlar potansiyel birer Müslüman olarak kabul edilir.

Dinde zorlama yoktur;³³ ancak insanların özgür iradeleriyle seçim yapabilmeleri için baskı ve şiddetin (fitnenin) ortadan kaldırılması ve gerekli güven ortamının sağlanması gereklidir.³⁴ Savaş, gerektiğinde bu ortamı tesis etmek amacıyla başvurulmuş geçici bir durumdur. Zira Müslümanların diğer devletlerle ilişkileri, savaştan ziyade barış esasına dayanır.³⁵ Hz. Peygamber'in "Ey insanlar! Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin, Allah'tan

²⁷ Burada din ile kastedilenin ilâhî dinler olduğu unutulmamalıdır.

²⁸ Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 1/358-359.

²⁹ el-Bakara 2/30-38; Tâhâ 20/122.

³⁰ el-Bakara 2/213; el-Mâide 5/19; el-Ârâf 7/35; en-Nahl 16/36.

³¹ el-Enbiya 21/107; Sebe 34/28.

³² el-Mâide 5/67; el-Ahzâb 33/39; Âl-i İmrân 3/104.

³³ el-Bakara 2/256; Yûnus 10/99.

³⁴ el-Bakara 2/193; el-Enfâl 8/39. Ayrıca fitnenin anlamı için bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 623-624.

³⁵ Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler* (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 127.

âfiyet dileyin. Eğer onlarla karşılaşsanız sabredin ve bilin ki cennet kılıçların gölgesi altındadır”³⁶ sözü, savaşın İslâm’ın temel gayesi olmadığını, ancak zorunlu hallerde müminlerin sabırla karşı koymaları gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, insan bedeninin sağlıklı olması gibi, İslâm toplumunda da barış ve huzur esas alınır. Savaş ise, hastalık gibi, bu asıl durumun bozulması neticesinde ortaya çıkan geçici bir arıza olarak değerlendirilir.

Daha önce de ifade edildiği gibi İslâmî telakkide savaş haddizatında iyi bir şey değildir. Ancak fitne ve fesadın def edilmesi için ehven-i şer olarak görülmüştür.³⁷ Bundan dolayıdır ki “*fitne çıkarmak savaştan daha şiddetli/daha büyük bir (cürüm)*”³⁸ olarak görülmüştür. İslâm’da savaşın nihai amacı, savaştan daha şiddetli/büyük olan fitneyi ortadan kaldırmak ve insanlara ilahî mesaj doğrultusunda Allah’ın kulları olarak yaşayabilecekleri ortamı sağlamaktır.³⁹ Değilse başka maksatlarla yapılan bir aksiyon değildir. Bunun için İslâm hukukçuları, olumsuz amaçlardan ayırmak için savaş anlamına gelen kıtal yerine çoğunlukla “cihad” terimini kullanmışlardır. Bu terim, Allah yolunda yapılan mücadeleyi ifade eder. İslâm savaş hukuku, sadece askeri bir strateji değil, aynı zamanda zulme ve haksızlığa karşı direnişin, adalet, merhamet ve insan haklarına saygı gibi evrensel insan haklarına dair önemli ilkeleri de içeren kapsamlı bir ahlâkî sistem olarak da değerlendirilebilir. Verilen bu bilgiler doğrultusunda ilgili âyete yeniden bakılacak olursa:

Âyette geçen “*فِي سَبِيلِ اللَّهِ / Allah yolunda*” ifadesi, savaşın rastgele değil, bazı temel ilkeler çerçevesinde yapılması gerektiğine işaret etmektedir. İlgili ifade; Allah yolunda, Allah’ın emir ve yasaklarına riayet, sırf i’lâ-yi kelime-tullah uğruna cihad etmek şeklinde tefsir edilmiştir.⁴⁰ Buna göre hükümranlık, kahramanlık gösterisi, istila, sömürü, ganimet, şahsi çıkar, intikam vb.

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’ u’s-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Dimaşk: Dâr-u İbn Kesir, 1991), “Cihâd”, 112; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’ u’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Daru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ts.), “Cihâd”, 20.

³⁷ Yazır, *Hak Dini*, 2/29-30.

³⁸ el-Bakara 2/191, 217.

³⁹ Ebu’l-Âlâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, çev. Muhammed Han Kayânî (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 1/155; Sabûnî, *Revâiu’l-Beyân*, 1/207.

⁴⁰ Buhârî, “Cihâd”, 15; Müslim, “İmâre”, 149-151; Yazır, *Hak Dini*, 2/32.

sebeplerle yapılan savaşlar Allah yolunda yapılan savaşlar olarak nitelendirilemez.⁴¹

Âyetteki “الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكَمَّ”/sizinle savaşanlarla” ifadesinden savaşın savunma amaçlı olduğu, diğer bir ifade ile sadece fiilen savaşa katılanlarla ve savaşmayı sürdürenlerle savaşılacağı açıkça anlaşılmaktadır.⁴² Zira ilgili ifade mutlaklıdır. Buna göre ister savaşıma gücü olmadığı halde isterse de savaşıma gücü olmasına rağmen müminlerle savaşmayan, muharip olmayan unsurlarla savaşılması gerektiği belirtilmektedir. Nitekim başka âyetlerde de bu duruma işaret edilmektedir.⁴³

Asıl konumuzla ilgili olan “وَلَا تُغْتَدُوا” / *Haddi aşmayın*” ifadesine gelince, bu konuda tefsir kitaplarında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bazı müfessirler, bu yasağı genel bir ifadeyle Allah’ın rızası dışında bir amaçla savaşmamak şeklinde açıklamışlardır.⁴⁴ Ancak çoğunluk tefsirciler, Hz. Peygamber ve ilk dönem Müslüman idarecilerin uygulamalarını da dikkate alarak bu ifade ile savaşa katılmayan/muharip olmayan kimselerin öldürülmemesi gerektiğinin kastedildiğini belirtmişlerdir. İlgili ifadenin tefsiri bağlamında bu kimseler arasında kadınlar, çocuklar, yaşlılar, engelliler, tarım işçileri, ibadetle meşgul din adamları, barış teklifinde bulunanlar ve cizye ödemeyi kabul eden kitap ehli kişiler sayılmaktadır.⁴⁵ Ayrıca, Müslümanların öç almak ya da kişisel çıkarlar elde etmek amacıyla savaşmaları da bu yasak kapsamına girmektedir. Bu nedenle, öldürülen düşman askerlerinin cesetlerine hakaret anlamına gelebilecek muamelelerde bulunmak (müsle) da yasaklanmıştır.⁴⁶ Hz. Peygamber’in orduyu savaşlara gönderirken komutanlara vermiş olduğu talimatlarda da söz konusu yasaklar hatırlatılmıştır.⁴⁷ Hz. Ebû Bekir’in

⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi*’, 2/350; Sabûnî, *Revâiu l-Beyân*, 1/210.

⁴² Burada âyetin savunma amaçlı bir savaşı konu edinmesi İslâm’da savaşın sadece savunma amaçlı meşru kıldığı şeklinde anlaşılması gerekir. Bu konu bu çalışmanın sınırlarını aştığından bu uyarı ile iktifa edilmiştir.

⁴³ Bk. en-Nisâ 4/90-91; el-Mümtehinne 60/8-9.

⁴⁴ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/147-148; Kurtubî, *el-Câmi*’, 2/350.

⁴⁵ Muhammed b. Cerir b. Yezîd et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdu’l-Musin et-Türki (Dâru Hicr, 2001), 3/289-291; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/147-150; Kurtubî, *el-Câmi*’, 2/348-349.

⁴⁶ Yazır, *Hak Dini*, 2/33; Sabûnî, *Revâiu l-Beyân*, 1/216-217; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*, 1/215.

⁴⁷ Müslim, “Cihâd”, 3; Süleyman bin el-Eşas Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (b.y.: Dâru’l-risâleti’l-âlemiyye, 2009), “Cihâd”, 90 (2613, 2614).

Şam üzerine ordu gönderdiğinde ordu komutanlarından Yezid bin Ebi Süfyan'a vermiş olduğu talimatlarda, gereksiz yere mamur yerleri yıkmak, hayvanları öldürmek ve ağaçları kesmek de bu yasaklar kapsamında sayılmıştır.⁴⁸ Hz. Ömer de orduları gönderirken komutanlara Allah'tan sakınmalarını söyler ve şöyle tavsiyelerde bulunurdu: Allah'ın adı ve yardımıyla gidin, Allah'tan zafer dileyerek gidin, haktan ve sabırdan ayrılmayın, Allah yolunda küffarla savaşırken sakın ola haddi aşmayın. Allah haddi aşanları sevmez. Düşmanla karşı karşıya geldiğinizde korkmayın, gücü elde ettiğinizde işkence etmeyin, üstün geldiğinizde israf etmeyin, hiçbir ihtiyarı, kadını, çocuğu katletmeyin, ganimetlere karşı aşırı gitmeyin, cihadı dünyalık menfaatlerden arındırın, Allah ile yapacağınız alışverişteki kâr ile yetinin, bu çok büyük bir başarıdır.⁴⁹

Âyetin sonunda yer alan “*أَلْعَنَيْنَ* / *Haddi aşanlar*” ifadesini kimi tefsirciler, Allah'ın öldürülmesini haram kıldığı kimseleri öldürmek suretiyle haramı helal sayarak Allah'ın sınırlarını aşan kimseler olarak açıklamışlardır.⁵⁰ İfadenin savaş yasakları bağlamında kullanılmış olması bu şekilde açıklanmasına imkân verse de mutlak olarak kullanılmasından dolayı Allah'ın belirlemiş olduğu sınırları aşan, O'nun emir ve yasaklarını çiğneyen herkesi kapsamına aldığı da söylenebilir.

Hz. Peygamber'in ve sonradan gelen âlimlerin âyetin tefsiri ile alakalı kendi dönemleri için belirtmiş oldukları yerinde tespitler, âyetin vermek isteği evrensel mesajı anlamamızda önemli katkılar sunmaktadır. Kur'an-ı Kerîm evrensel ve temel ilkeleri içeren ilahî bir kitaptır. İnsanlık için genel geçer ahlâkî ve hukukî esasları belirlerken, çoğu zaman bu hükümleri ilkel bir çerçevede sunar. Bu durum, Kur'an âyetlerinin farklı zamanlarda ve farklı toplumlarda yaşayan insanlar tarafından kendi bağlamlarında yorumlanmasına ve hayata geçirilmesine imkân verir. Bu anlamda ilgili âyet dikkatli bir okumaya tabi tutulduğunda, İslâm savaş hukuku ve ahlâkının temellerini oluşturan prensipleri içerdiği görülür. Bu prensipler savaşın meş-

⁴⁸ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Ebu Zabi: Müessesetu Zâyed b. Sultan, 2004), 2/447; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/348; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, thk. 'İsâmuddin es-Sabâbatî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993), 7/293.

⁴⁹ Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/185-186.

⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3/291.

ru nedenlerle ve belirli sınırlamalar dahilinde yapılması, savaş sırasında ve sonrasında belirli etik kurallara uyulması gerektiği şeklinde özetlenebilir. Savaşın meşruiyeti, savaşanlar ile sivillerin ve buna bağlı olarak askerî ve sivil hedeflerin ayırt edilmesi, orantılı güç kullanımı, savaş sonrasında alınan esirlere insan haklarına saygı çerçevesinde muamele edilmesi gibi ilkelere, savaş hukukun temel unsurları olarak sayılabilir.⁵¹ Savaşın ahlâkî temel prensibi ise “daha az zarar” kuralına dayanır. Başka bir ifade ile savaşın her koşulda bir kötülük olduğu ve mümkün olduğunca önlenmesi gerektiği esasına dayanır.⁵²

Savaş, Müslümanlara yönelik saldırılara karşı koymak için zaruretten meşrû kılınmıştır. Zaruretlere de kendi miktarlarınca takdir edileceğine göre zaruret sınırı aşılmaması gerekir.⁵³ Buna göre savaşta da olsa yağma, talan, gasp gibi eylemler âyetin yasakları kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Nitekim bu tür eylemleri yasaklayan hadisler de vardır.⁵⁴ Aynı şekilde o günün şartlarında bulunmayan; nükleer, biyolojik ve kimyasal silahlar gibi, büyük insan kayıplarına ve geniş çaplı ve uzun vadeli çevresel tahribatlara yol açabilecek kitle imha silahlarının savaşlarda kullanılmasının da savaş hukuku ve ahlâkına aykırılık teşkil ettiği dolayısıyla da âyetin yasaklamış olduğu hususlar kapsamında değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Zira kitle imha silahları, sadece savaşın taraflarını değil, tüm canlıları etkileyen ve çevreye geri dönülmez zararlar veren bir yıkıma neden olur. Bu nedenle, bu tür silahların kullanımı, Allah’ın “i’tidâ/haddi aşma” olarak nitelendirildiği eylemlerden sayılır ve İslâm’ın savaş hakkındaki hükümlerine aykırılık teşkil eder.

Görüldüğü gibi, İslâm’da savaşa izin verildiği ilk andan itibaren, savaşın belirli hukuk ve ahlâk kuralları çerçevesinde yürütülmesi gerektiği vurgulanmış ve Hz. Peygamber de bu kurallar doğrultusunda bir uygulama geliştirmiş ve Hz.

⁵¹ Bunun için ayrıca bk. el-Bakara 2/177; Muhammed 47/4; el-İnsan 76/8-12.

⁵² Bu konuda geniş bilgi için bk. Hasan Doğan, “İslam Hukuku Bakımından Savaşta Gözetilen Hukukî ve Ahlâkî İlkeler”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 64 (2023), 196-223; Ali İhsan Topçuoğlu, “Savaşta İnsan Haklarının Korunmasının Dinî ve Ahlâkî Temelleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 114-138.

⁵³ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, ed. Huriye Martı, çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/81-82, 22. madde.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 128, 2705 nolu hadis.

tirmiştir. Zaman zaman bu kurallardan sapma temayülü tezahür edilmişse de gerekli uyarılar yapılmıştır. Rivayete göre Hz. Peygamber Uhud Savaşı'nda amcası Hz. Hamza'yı paramparça edildiğini görünce çok üzüldü, ağladı ve yetmiş (veya otuz) müşriki katledip aynı şekilde intikam alacağına yemin etti. Ancak, “Eğer ceza verecekseniz size yapılanın misliyle ceza verin. Ama sabrederseniz elbette bu sabredenler için daha hayırlıdır”⁵⁵ meâlindeki âyet nâzil olunca bundan vazgeçti.⁵⁶ Nitekim Mekke'nin fethinden sonra amcasına bunu yaptıran Ebu Süfyan'ın eşi Hind bint Utbe ile karşılaştığı halde intikam alma yoluna gitmemiştir.⁵⁷

Allah'ın bir elçisi olarak Hz. Peygamber de şahit olduğu hak ihlallerine gerekli müdahalelerde bulunmuştur. Bu konuda siyer kaynaklarında birçok örnek olaya yer verilmektedir. Günümüz savaş hukuku ve ahlâkına kaynaklık teşkil etmesi bakımından konu ile ilgili bazı örneklerle burada yer vermek istiyoruz:

Mekke fethi için hareket edildiğinde ensarın sancağı Sa'd b. Ubâde'ye verilmişti. Sa'd'ın fetih günü “اليوم يوم المحمة / Bugün kesim günüdür (katliam yapma anlamında)” şeklinde kin ve intikam kokan sözlerini duyan Hz. Peygamber, sancağı Sa'd'dan alıp oğlu Kays'a verdikten sonra “اليوم يوم الرحمة / Bugün merhamet (gösterme) günüdür”⁵⁸ buyurarak gerekli ve yerinde müdahaleyi yapmıştır. Mekke'nin fethinden sonra çevredeki bazı kabileleri İslâm'a davet amacıyla seriyyeler gönderen Hz. Peygamber, Hâlid b. Velid'i 350 kişilik bir ordunun başında Gumeysâ'ya Benî Cezîme kabilesi üzerine gönderdi. Kabile mensuplarının, “صبياننا / Dinimizi değiştirdik” şeklindeki sözlerinden onların Müslüman olduklarına kani olmayan Hâlid onları esir aldı ve sonra da askerlerine esirlerin öldürülmelerini emretti. Abdullah ibn Ömer ve ensar ve muhacir askerler Halid'in bu emrine karşı gelip esirleri öldürmediler. Ancak bazı askerler paylarına düşen esirleri öldürdüler. Bu olay kendisine haber verildiğinde Hz. Peygamber, “Allahım! Ben Hâlid'in yaptıklarından berîyim” buyurdu ve Hz. Ali'yi Cezîme kabile-

⁵⁵ en-Nahl 16/126.

⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/301.

⁵⁷ M. Yaşar Kandemir, “Hind bint Utbe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 18/64-65.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Amr b. Vâkid es-Sülemî el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-E'lemî, 1989), 2/865-866.

sine gönderip öldürülen otuz kişinin diyetlerini ödetti.⁵⁹ Yine Mekke'nin fethinden sonra Huneyn Savaşı'nda Müslüman askerlerin çocukları da öldürdükleri haberi Rasûlullah'a ulaşınca, Hz. Peygamber onlara İslâm savaş ahlâkının şu temel ilkelerini hatırlatmıştır: "Bazı insanlara ne oluyor da öldürme hırsı onları çocukları bile öldürmeye sevk ediyor. Şu gerçeği hiçbir zaman unutmayın: Çocuklar öldürülmezler." Hz. Peygamber önemine binaen bu uyarısını üç kez tekrarlamıştır. Üseyd b. Hudayr'ın, öldürülenlerin müşriklerin çocukları olduğunu söylemesi üzerine, "Sizin en hayırlılarınız da müşrik çocuğuydu. Her çocuk İslâm fıtratı üzerine doğar. Ailesi onu hristiyan veya yahudi yapar."⁶⁰ buyurarak savaşta dahi hiçbir gerekçe ile ahlâkî ve hukukî ilkelerin ihmal edilmemesi gerektiğini ortaya koymuştur.

Benzer tavırları Hz. Peygamber'in rahle-i tedrisinden geçen güzide sahâbîleri de sergilemişlerdir. Kur'an'da Allah'ın kendilerinden, onların da Allah'tan razı olduğu ifade edilen ilk Müslümanlardan muhacir ve ensarın,⁶¹ Kur'an'ın ilkelerine sınıksız bağlı oldukları kuşkusuzdur.⁶² Ancak sonradan Müslüman olan kimselerin İslâm'ın emir ve yasaklarını içselleştirmede ya da İslâm'ın ruhuna uygun hareket etme noktasında bazı sapmalar gösterdikleri de gözlemlenmektedir. Amr b. Âs ve Şurahbil b. Hasene bir defasında öldürülmüş bir kişinin kesilmiş başını halife Hz. Ebû Bekir gönderince, halife buna tepki göstermiş, düşmanların bunu yaptıklarından söz edilmesi üzerine de: "Farslar ile Bizanslıları mı örnek alacağım?" diyerek su-i misalin emsal olmayacağını ifade etmiştir.⁶³ Mervî valisi Haccâc b. Yûsuf, Abdullah b. Ömer'in oğlu Salim'e bir esirin öldürülme emrini verdiğinde Salim ona: Esirin öldürülmeyi gerektiren bir suç işlemediği gerekçesi ile öldürülemeyeceğini hatırlatmıştır.⁶⁴ Konu ile ilgili son örnek Hâlid b.

⁵⁹ Abdülmelik bin Hişâm bin Eyyûb el-Himyârî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, 1955), 2/428-431; Muhammad Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991), 1/282-283; Mehdi Rızkullah Ahmed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye fî Dav'î Masâdirü'l-Asliyye* (Riyad: Mekezu el-Melik Fay-sal lil Buhûs ve'Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1992), 578-579.

⁶⁰ Vâkidî, *el-Meğâzî*, 3/905.

⁶¹ et-Tevbe 9/100; el-Feth 48/18, 29; el-Haşr 59/8.

⁶² Derweze, *Sîretü'r-Rasûl*, 933.

⁶³ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb fî fikhî'l-İmami'sh-Şafiî* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/282.

⁶⁴ Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî Ebû'l-Arab, *Kitâbü'l-Mihan*, thk. Ömer Süleyman el-Ukeylî (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1984), 225-229; Ebu'l-Âlâ el-Mevdûdî, *İslamda Savaş Hukuku*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruç Yayınları, 2009), 228.

Velîd'in oğlu Abdurrahman ile alakalıdır. Rivayete göre adı geçen sahâbî bir savaş esnasında esirler alıp ardından da bahse konu biçimde öldürmüştür. Ebû Eyyûb el-Ensârî hadiseyi duyunca kendisine: “Hz. Peygamber'in böyle adam öldürmeyi şiddetle yasakladığını bizzat kendisinden işittim. Allah'a and olsun ki bir tavuğu bile bu biçimde öldürmeyi doğru bulmuyorum” uyarısında bulunmuştur. Abdurrahman b. Hâlid de bunun üzerine derin bir pişmanlık yaşamış, günahının affı amacıyla kefâret olarak dört köleyi hürriyetine kavuşturmuştur.⁶⁵

İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren uygulanan bu kuralların ışığında, modern devletler hukukunun kurucularından Charles Crozat, İslâm'ın savaş hukukunda insanî prensipler bulunduğunu belirterek, İslâm'ın savaşta uyguladığı hukukî ve ahlâkî esaslara dikkat çekmiştir.⁶⁶ İslâm dünyasında savaş hukuku üçüncü nesille birlikte bir bilim dalı olarak ortaya çıkmasına karşın Batı'da devletler hukuku ancak 16. yüzyılda sistematik bir şekilde şekillenmeye başlamıştır.⁶⁷ Evzâi ve Muhammed b. Hasan Şeybânî'nin *Siyer* adlı eserleri, birçok yazar tarafından, Batı'da devletler hukukunun kurucularından sayılan Hugo Grotius'u⁶⁸ yüzyıllar önceleyen erken dönem savaş hukuku kitapları olarak değerlendirilmiştir.⁶⁹ Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserinin önsözünde, Hristiyan dünyasında savaşlarda barbar toplulukların dahi utanç duyacağı vahşi yöntemlerin benimsendiğini ve savaş sırasında her türlü hukukun ihlal edildiğini belirterek, böyle bir eseri kaleme alma ihtiyacı hissettiğini ifade etmektedir.⁷⁰ Tarihsel ve modern uygulamalar, İslâm savaş hukukunun ne denli geniş bir kabul gördüğünü ve insanlık tarihi boyunca savaş hukuku ve etiğinin gelişimine nasıl katkıda bulunduğunu gözler önüne sermektedir. Bu zengin tarihsel miras, modern savaş hukukunun şekillenmesinde de önemli bir rol oynamıştır.

⁶⁵ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 127.

⁶⁶ Charles Crozat, *Devletler Umumi Hukuku*, çev. Edip F. Çelik (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1950), 1/199.

⁶⁷ İlyas Doğan, *Devletler Hukuku* (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 29-30.

⁶⁸ Doğan, *Devletler Hukuku*, 40; Elif Uzun, “Tarihsel Gelişim ve Kuram”, *Uluslararası Hukuk-I*, ed. Ayşe Nur Tütüncü - Elif Uzun (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2018), 8-9.

⁶⁹ Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations (Shaybani's Siyar)* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966), 39.

⁷⁰ Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. Seha L. Meray (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1967), 11.

2. İslâm Hukukunun Savaş Hukuku ve Ahlâkına Katkıları

Çalışmamızın bu aşamasında, İslâm hukukunun modern dönemin savaş hukuku üzerindeki etkilerini inceleyeceğiz. İslâm hukukunun bir alt dalı olan savaş hukuku (siyer), cihad olarak da bilinen savaş ilke ve kurallarını ele alan geniş bir hukuk dalıdır. Bu hukuk, savaşın meşruiyet sınırları bağlamında zulüm ve haksızlıklardan uzak durmanın gerekliliğini vurgular. İslâm savaş hukuku, insanlığa savaşın da bir hukukunun ve ahlâkının olması gerektiğini öğretmiş ve savaşın düşünsel temellerini sağlam bir şekilde oluşturmuştur. Bu kurallar, savaşın nasıl yapılacağını, kime karşı yapılabilceğini ve savaş sırasında uyulması gereken ahlâkî sınırları da belirler. Bu çerçevede, savaşın meşruiyeti ve ahlâkî sınırları, İslâm'ın barış ve insan hakları vurgusuyla uyum içindedir. İslâm'ın savaş hukukundaki bu insanî yaklaşım, Batı'daki devletler hukukunun gelişimine de ilham kaynağı olmuş ve modern savaş hukuku normlarına önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle Cenevre Sözleşmeleri ve Ek Protokolleri, Lahey Sözleşmeleri, Birleşmiş Milletler Şartı ve Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi gibi Silahlı Çatışma Hukukuna kaynaklık eden uluslararası antlaşmalar incelendiğinde, İslâm hukukunun savaş hakkındaki görüşleri ile önemli benzerlikleri olduğu görülmektedir.

Birleşmiş Milletler'in kurulmasıyla uluslararası toplum, kuvvet kullanımı sınırlama ve barışçıl çözümleri teşvik etme konusunda önemli bir adım atmış olsa da silahlı çatışmaların tamamen ortadan kalkması mümkün olmamıştır. Bu nedenle, savaşların kaçınılmaz olduğu gerçeğiyle yüzleşen devletler, çatışmaların etkilerini en aza indirmek ve insan hayatını korumak amacıyla Uluslararası İnsanî Hukuk olarak da bilinen Silahlı Çatışma Hukuku kurallarını geliştirmeye yönelmişlerdir. 19. yüzyıldan itibaren, 1864 Cenevre Konferansı ile başlayan bir süreçte yaralıları ve hastaların korunması, savaş esirlerinin hakları gibi konularda ilk uluslararası anlaşmalar imzalanmıştır. 1899 ve 1907 Lahey Sözleşmeleri ile savaş hukuku daha da genişletilerek, silahların kullanımı ve savaşın hukukî yönleri düzenlenmeye çalışılmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın dehşeti, uluslararası toplumda derin izler bırakarak 1949 Cenevre Sözleşmeleri'nin kabulüne zemin hazırlamıştır. Bu sözleşmeler, savaş suçları ve insanlığa karşı suçlar gibi kavramları tanımlayarak, savaşın vahşetini sınırlama ve savaş mağdurlarını koruma amacını güder. Silahlı Çatışma Hukuku, savaşın kaçınılmaz bir gerçek olduğu kabulünden hareketle, çatışmaların yürütülme şeklini belirleyen bir

dizi temel ilke üzerine inşa edilmiştir. Bu ilkeler “Askeri Gereklilik”, “Gereksiz Acı ve Izdırabın Önlenmesi”, “Ayırt Etme” ve “Orantılılık” ve “Onur” olarak bilinir. Söz konusu ilkeler, savaşın kritik aşamalarında savaşan tarafları ve sivilleri koruma altına alarak, savaşın insanlık üzerindeki yıkıcı etkilerini asgariye indirmeyi hedeflemektedir.⁷¹

İslâm hukukunun savaş ile ilgili görüşleri savaş ahlâkını da önemli ölçüde etkilemiştir. Savaş ahlâkı, savaşın hem hukukî hem de ahlâkî çerçevede yürütülmesi gerektiğini savunan bir anlayışı ifade eder. Bu ifade ile hem bireylerin hem de devletlerin savaş sırasında insan haklarına ve uluslararası hukuka saygı gösterilmesi ve savaş sırasında dahi belirli etik kurallara uyulması gerektiği vurgulanır. Savaş ahlâkı, savaşın yıkıcı etkilerini sınırlamaya ve insan yaşamının korunmasına yardımcı olur. Aynı zamanda savaşan taraflar arasında adil ve saygılı bir ilişki kurulmasına da katkı sağlar. Savaş ahlâkının ihlali, savaş suçları ve insanlığa karşı suçlar gibi ciddi sonuçlara yol açabilir. Sonuç olarak, savaş ahlâkı da savaşın kaçınılmaz olduğu durumlarda bile insan onuruna ve temel ahlâkî ilkelere saygıyı korumaya yönelik önemli bir çerçeve sunar. Bu çerçeve, savaşın hem nedenlerini hem de yürütülüş biçimini ahlâkî bir değerlendirmeye tabi tutar ve böylece savaşın yıkıcı etkilerini en aza indirmeye çalışır. İslâm hukukunun modern dönem savaş hukuku ve ahlâkına katkılarını şu temel başlıklarda bir araya getirmek mümkündür:

2.1. Savaşın Haklı Gerekçelere Dayanması

İslâm’da savaş, ancak meşru bir sebeple yapılabilir. Bu sebepler arasında kendini savunma, masumları koruma, adalet ve barışı sağlama gibi durumlar yer alır. Saldırganlık ve emperyalizm gibi amaçlarla savaş yapmak yasaktır. Hicretten sonra savaşa izin verilmiş ve hatta savaş emredilmiştir. Ancak bu savaşın da ahlâkî ve hukukî kuralları vardır. Bu kurallar, savaşın sadece bir güç gösterisi veya toprak kazanma aracı olmadığını, ahlâkî bir temele dayanması gerektiğini vurgular. Bu sayede savaşların sayısının azalmasına ve barışın korunmasına katkıda bulunulur.⁷² Birleşmiş Milletler

⁷¹ Mehmet Emin Erendor, “Silahlı Çatışma Hukuku İlkelerinin Değerlendirilmesi: Askeri Gereklilik, Gereksiz Acı ve İstirabın Önlenmesi ve Onur”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2019), 1993, 1994, 2004; M. Yasin Aslan, “Savaş Hukukunun Temel Prensipleri”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 79 (2008), 235, 266.

⁷² Yaman, “Savaş”, 36/192.

Şartı'nın 2. Maddesi de üye devletlerin uluslararası ilişkilerinde kuvvet kullanma veya kuvvet tehdidinde bulunmaktan kaçınacaklarını belirtir. Ancak, Şartın 51. maddesi, meşru müdafaa hakkını tanıyarak bir istisna getirir. Yani, bir devlet, silahlı bir saldırıya uğradığında kendini savunma hakkına sahiptir.⁷³

2.2. Orantılı Güç Kullanımı

Kullanılan güç, savaşın amacına ulaşmak için gerekli olanın ötesine geçmemelidir. Bakara sûresi 190 âyetinde geçen "...haddi aşmayın" ifadesi ve "Eğer ceza verecek olursanız size yapılan cezanın misli ile ceza verin. Ama sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır"⁷⁴ âyetinin bu ilkeye kaynaklık ettiği söylenebilir. Savaşta orantılı güç kullanımı, Silahlı Çatışma Hukukunun da temel ilkelerinden biridir ve çatışmaların hukuki düzenlenmesinde önemli bir yer tutar.⁷⁵ Silahlı Çatışma Hukukunun bir ilkesi olan Askeri Gereklik İlkesinin bu şekilde yorumlanması da mümkündür.⁷⁶ 1907 Lahey Sözleşmesinin 22. Maddesi de "Muharip devletler düşmana zarar verme vasıtalarının seçiminde hudutsuz bir hakka sahip değildirler" şeklinde güç kullanmaya bir sınırlama getirmiştir.⁷⁷

2.3. Sivillerin Korunması

İslâm savaş hukuku, sivillerin korunmasına büyük önem verir. Daha önce de ifade edildiği gibi İslâm hukukuna kaynaklık eden Hz. Peygamber ve ilk dönem Müslümanların uygulamalarında savaşlarda bile ahlâkî kurallara riayet edilmiştir. Çocuklara, kadınlara, din adamlarına, manastırlara, kendileri ile savaşmayanlara karşı savaşmamaları istenmiş ve savaş alanında bulunan ağaç ve mahsullere dokunulmaması emredilmiştir. Bu kural, savaşın en zayıf ve savunmasız olanlara zarar vermemesi gerektiği fikrini savunur. Bu sayede masum insanların hayatlarının korunduğu gibi savaşın insanlık dışı bir hale gelmesine de engel olunur. Dolayısıyla savaş, yalnızca askeri hedeflere yönelik olmalı ve sivillerin zarar görmesi en aza indirilmelidir.

⁷³ "Birleşmiş Milletler Antlaşması", 6, 16.

⁷⁴ en-Nahl 16/126.

⁷⁵ Erendor, "Silahlı Çatışma Hukuku İlkelerinin Değerlendirilmesi", 1993.

⁷⁶ Erendor, "Silahlı Çatışma Hukuku İlkelerinin Değerlendirilmesi", 1997-1998.

⁷⁷ "18 Ekim 1907 Tarihinde La Haye'de İmzalanmış, IV Sayılı, Kara Harbinin Kanunları ve Adetleri Hakkında Sözleşme", *askerihukuk.net* (Erişim 25 Temmuz 2024).

Benzer kurallar 12.08.1949 tarihli Harp Zamanında Sivillerin Korunmasına İlişkin Cenevre Sözleşmesi'nde de ele alınmıştır.⁷⁸

2.4. Esirlerin Hakları

İslâm savaş hukuku, esirlere saygılı davranılmasını ve onurlu bir şekilde muamele görmelerini emreder. Esirlerin öldürülmesini veya işkence görmesini yasaklar.⁷⁹ Bu kural, savaşın bile insan onuruna saygı duyulması gereken bir durum olduğunu hatırlatır. Bu sayede esirlerin insanlık dışı koşullarda tutulmasının ve kötü muamele görmesinin önüne geçilir. 12.08.1949 tarihli Harp Esirlerine Yapılacak Muamele ile İlgili Cenevre Sözleşmesi de harp esirlerine insanca muamele edileceğine dair kurallar içermektedir.⁸⁰

2.5. Çevreye Saygı

İslâm savaş hukuku, savaş sırasında çevreye zarar verilmesini yasaklar. Ağaçların kesilmesi, su kaynaklarının kirletilmesi ve tarım arazilerinin tahrip edilmesi gibi eylemler yasaktır. Bu kural, savaşın sadece insanlara değil, aynı zamanda doğaya da zarar verebileceğini ve bu zararın gelecek nesilleri de etkileyebileceğini vurgular. Bu sayede doğal kaynakların korunmasına ve gelecek nesiller için yaşanabilir bir dünya bırakılmasına katkıda bulunur. 2 Ağustos 1949 Tarihli Cenevre Sözleşmelerine Ek Uluslararası Silahlı Çatışmaların Mağdurlarının Korunmasına İlişkin Protokol'ün (1. Protokol) 35. Maddenin 3. Fıkrasında, 55. Maddenin 1. ve 2. Fıkraları doğal çevrenin korunmasını ele almaktadır.⁸¹

2.6. Savaş Sonrası Barış

İslâm savaş hukuku, savaşın sona ermesi ve barışın sağlanması için çaba gösterilmesini emreder.⁸² Yenilen tarafa adil ve merhametli davranılması ve barışın yeniden inşa edilmesi için imkân sağlanması teşvik edilir. Bu kural, savaşın kalıcı bir çözüm olmadığını ve barışın ancak uzlaşma ve anlayış yoluyla sağlanabileceğini savunur. Bu sayede düşmanlıkların sona ermesine

⁷⁸ Bu ilke için bk. Melike Batur Yamaner vd. (ed.), *12 Ağustos 1949 Tarihli Cenevre Sözleşmeleri ve Ek Protokolleri* (İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, ts.), 121-128.

⁷⁹ Ahmet Özel, "Esir", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 11/384-386.

⁸⁰ Yamaner vd., *Cenevre Sözleşmeleri*, 49-120.

⁸¹ Yamaner vd., *Cenevre Sözleşmeleri*, 205, 216.

⁸² el-Bakara 2/193, 208; el-Enfâl 8/61.

ve kalıcı bir barışın tesis edilmesine katkıda bulunur. 26 Haziran 1945 tarihinde San Francisco’da imzalanan ve 24 Ekim 1945’de yürürlüğe giren Birleşmiş Milletler Antlaşması, 1. Maddenin 1. Fıkrasında örgütün amaçları arasında “Uluslararası barış ve güvenliği korumak ve bu amaçla: barışın uğrayacağı tehditleri önlemek ve bunları boşa çıkarmak, saldırı ya da barışın başka yollarla bozulması eylemlerini bastırmak üzere etkin ortak önlemler almak ve barışın bozulmasına yol açabilecek nitelikteki uluslararası uyuşmazlık veya durumların düzeltilmesini ya da çözümlenmesini barışçı yollarla, adalet ve uluslararası hukuk ilkelerine uygun olarak gerçekleştirmek” de yer almaktadır.⁸³ Silahlı Çatışma Hukukunun ilkeleri de -özellikle de onur ilkesi- dikkatli bir okumaya tabi tutulduğunda örtük bir şekilde savaşın bir amaç olmadığını, savaş sonrası kalıcı bir barışın sağlanabilmesi için tarafların iyi niyet çerçevesinde hareket edilmesini, birbirlerine karşı saygılı ve kibar davranılmasını ifade ettiği görülmektedir.⁸⁴

3. Uluslararası Hukuk’un Savaşlarda İnsan Haklarını Korumadaki Yetersizliği

Savaş, devletler arası ilişkilerin bir sonucu olması hasebiyle hukuk sistematığında devletler hukukunun bir konusudur. Uluslararası hukuk ve iç hukuk, birbirinden ayrı ve tamamlayıcı iki hukuk sistemidir. İç hukuk, bir devletin sınırları içindeki bireyler ve kurumlar arasındaki ilişkileri düzenlerken, uluslararası hukuk ise devletler arasındaki ilişkileri düzenler. Bu iki sistem arasındaki temel farklardan biri, yaptırım mekanizmalarıdır.

İç hukukta, devlet, yasama, yürütme ve yargı organları aracılığıyla kuralları koyar ve uygular. Yasalara uymayanlar, cezaî veya idari yaptırımlara maruz kalır. Bu yaptırımlar, hapis cezasından para cezasına, faaliyetten men’e kadar geniş bir yelpazeyi kapsayabilir. Devletin üstün gücü, bu yaptırımların uygulanmasını ve iç hukukun etkinliğini sağlar. Uluslararası hukukta ise, devletler üstü bir otorite eksikliği nedeniyle yaptırım mekanizmaları daha karmaşık ve zayıftır. Devletler, uluslararası antlaşmaları ve örf ve adet hukukunu kabul ederek devletler hukuku kurallarına uymayı taahhüt ederler.⁸⁵

⁸³ “Birleşmiş Milletler Antlaşması”, 4-5.

⁸⁴ Erendor, “Silahlı Çatışma Hukuku İlkelerinin Değerlendirilmesi”, 2001-2004.

⁸⁵ Uzun, “Tarihsel Gelişim ve Kuram”, 3-4.

Uluslararası hukuk, savaşlarda da insan haklarını koruma amacıyla bir dizi sözleşme, antlaşma ve norm geliştirmiştir.⁸⁶ Cenevre Sözleşmeleri, Lahey Sözleşmeleri, Birleşmiş Milletler Antlaşması ve çeşitli insan hakları berrannameleri, savaş koşullarında sivillerin, savaş esirlerinin ve diğer savunmasız grupların korunmasını hedeflemektedir. Ancak, bu belgelerin varlığına ve uluslararası toplumun çabalarına rağmen, savaşlarda insan hakları ihlalleri devam etmekte, uluslararası hukukun bu alandaki yetersizlikleri giderek daha belirgin hale gelmektedir. Bu yetersizliğin temel nedenlerinden biri, uluslararası hukuk kurallarının bağlayıcılığı konusunda yaşanan sorunlardır. Uluslararası hukuk, devletlerin egemenliğine saygı gösterilmesi gerektiği prensibine dayanır, bu da savaş suçları ve insan hakları ihlalleri söz konusu olduğunda güçlü bir yaptırım mekanizması oluşturmayı zorlaştırır. Devletlerin çoğu, uluslararası hukuk kurallarını ihlal ettiklerinde bile, güçlü devletler tarafından korunabilir ya da uluslararası topluluk tarafından yeterince cezalandırılmayabiliyor. Bu durum, uluslararası hukukun caydırıcılık gücünü zayıflatır ve savaş sırasında işlenen suçların cezalandırılmasını zorlaştırır. Bugün, evrensel düzeyde tüm devletleri bağlayacak yargısal bir mekanizma mevcut değildir. İnsan hakları hukuku açısından önemli bir role sahip İHEB'in uluslararası hukuk bakımından bağlayıcılığı tartışmalıdır. Hukukçular bu konuda farklı görüşler ileri sürmüş olsalar da genel olarak kabul edilen görüşe göre Bildiri, uluslararası hukuk açısından bağlayıcı bir niteliğe sahip değildir. Yani devletler üzerinde herhangi bir zorlayıcı gücü bulunmamaktadır.⁸⁷ Uluslararası hukuk kurallarının zorla uygulanması bile ancak Birleşmiş Milletler çerçevesinde alınan kararların devletler tarafından desteklenmesi durumunda mümkün olabilmektedir.⁸⁸

Bir diğer önemli sorun, uluslararası hukukun savaş sırasında hızlı ve etkili bir şekilde uygulanamamasıdır. Savaş koşulları, uluslararası hukukun gerektirdiği süreçlerin yavaş ve karmaşık olmasına neden olur. Çatışma bölgelerinde, insan hakları ihlallerine maruz kalan bireyler için hukuki ko-

⁸⁶ Avrupa'da Klasik Dönemde de savaşın meşru sayılabilecek şartlar çerçevesinde yapılması gerektiğini savunan hukukçular vardır. Ancak bu hukukçuların görüşleri bir hukuka ve düzene bağlı olarak yürümediği gibi yüzyıllar süren savaşlarda hak ihlallerinin önüne de maalesef geçememiştir. Bk. Uzun, "Tarihsel Gelişim ve Kuram", 9.

⁸⁷ Bektaş, "Kavramsal Çerçeve, Felsefi ve Hukukî Temeller", 21.

⁸⁸ Bektaş, "Kavramsal Çerçeve, Felsefi ve Hukukî Temeller", 14; Doğan, *Devletler Hukuku*, 41.

ruma sağlanması zaman alır ve bu süreçte birçok insan zarar görebilir. Ayrıca, uluslararası hukuk kurumlarının sınırlı kaynakları ve yetki alanları, savaş sırasında etkili bir müdahale yapmalarını zorlaştırır.

Uluslararası hukukun savaşlarda insan haklarını korumadaki yetersizliği, aynı zamanda normatif zayıflıklardan da kaynaklanmaktadır. Uluslararası hukuk, genellikle çatışan tarafların çıkarları arasında bir denge kurmaya çalışır, bu da insan hakları koruma konusunda tavizlerin verilmesine neden olabilir. Özellikle büyük güçler arasındaki çıkar çatışmaları, uluslararası hukukun uygulanabilirliğini azaltır ve insan hakları ihlallerinin önlenmesini zorlaştırır. Ayrıca, uluslararası hukukun evrensel olarak kabul edilmemesi ve farklı kültürel, dinî veya siyasetî bağlamlarda farklı yorumlanması, savaş sırasında insan hakları koruma çabalarını daha da karmaşık hale getirir.

Son olarak savaşlarda hak ihlallerini engelleyememesinin önemli sebeplerinden biri de beşeri hukuk sistemlerinin ahlâkî ve dinî değerlerden bağımsız olarak şekillenmiş olmalarıdır. Ahlâkî ve dinî kurallar, bireylerin ve toplumların davranışlarını yönlendiren güçlü motivasyon kaynaklarıdır. Modern hukuk, genellikle laik ve seküler bir temel üzerine inşa edildiği için evrensel ahlâk ilkeleri ya da dinî emirler yerine, devletler arası güç dengeleri ve çıkar çatışmalarına dayalıdır. Ahlâk ve din ile bağlantısı olmayan bir hukuk sistemi, insan hakları ihlallerini önlemede zayıf kalabilir. Çünkü bu tür sistemlerde hukuki yaptırımların ötesinde, ihlalleri engelleyecek içsel bir motivasyon kaynağı eksiktir. Bu durum, savaş sırasında insan haklarına saygı gösterilmesini sağlamada uluslararası hukukun yetersiz kalmasına neden olabilir. Buna karşılık, ahlâkî ve dinî değerlerle desteklenen bir hukuk sistemi, bireylerin davranışlarını yalnızca yasal yaptırımlarla değil, aynı zamanda vicdani sorumluluk ve manevi hesap verme duygusuyla da yönlendirebilir, bu da hak ihlallerinin önlenmesinde daha etkili olabilir.

Sonuç olarak, uluslararası hukuk savaşlarda insan haklarını koruma konusunda önemli bir çerçeve sunmasına rağmen, bu hukukun bağlayıcılığı, uygulama süreçleri, normatif zayıflıkları ve ahlâkî temellerden yoksun olması nedeniyle yeterli olamamaktadır. Bu durum, savaş sırasında insan hakları ihlallerinin önlenmesinde daha etkili ve kapsamlı çözümler geliştirilmesi gerektiğini göstermektedir.

4. İslâm Hukukunun Hak İhlallerini Engellemede Diğer Hukuk Sistemlerinden Farkı

Burada kastedilen hak ihlalleri, uluslararası hukukun bir konusu olan savaş durumu ile alakalı ihlallerdir. Aslında İslâm hukukunun savaş ile alakalı ihlalleri engelleme özelliği büyük ölçüde diğer hukuk dalları için de söz konusu edilebilir. Ancak çalışma alanımız savaş hukuku ile sınırlı tutulduğu için burada sadece İslâm hukukunun savaş ile alakalı ihlalleri engellemeye yönelik özellikleri üzerinde durulacaktır.

Daha önce de ifade edildiği gibi İslâmî telakkide İslâm, son ilâhî din ve bu dinin getirdiği mesaj, tüm insanlığa hitap eden evrensel bir nitelik taşır.⁸⁹ Müslümanlar, bu evrensel mesajı insanlara iletmekle yükümlüdür.⁹⁰ İslâm'ın evrensel mesajını engelleyen durumlar ise savaş sebebi olarak değerlendirilir. İslâm hukukçuları da savaşı, "İslâm ülkesinin ve Müslümanların güvenliğini tehdit eden ve Cenâb-ı Hakk'ın bütün insanlığın mutlak yararını gerçekleştirmek üzere gönderdiği son dinin insanlara ulaşmasını engelleyen güçlerle mücadele etmenin ve bu uğurda bütün çabayı göstermenin nihaî çaresi olarak algılamışlardır."⁹¹ Savaşın temel amacı, bu engelleri ortadan kaldırmak ve İslâm'ın mesajını iletmek olduğundan, savaş sırasında dahi İslâm'ın evrensel ilkelerine uygun hareket edilmesi zorunludur.⁹² İslâm hukukunun bu özelliği, savaşın bile belli ahlâkî ve hukukî sınırlar içinde yapılmasını gerektirir. Müslümanlar, savaşta sadece maddi bir zafer peşinde koşmazlar; aynı zamanda manevi ve ahlâkî zaferin de peşindedirler. Bu, İslâm hukukunun savaş hukukuna getirdiği en önemli farklardan biridir. Bu bağlamda, İslâm hukukunun diğer hukuk sistemlerinden temel farkı, savaşın bile bir ahlâk ve hukuk çerçevesi içinde yapılması gerektiği ilkesidir. Bu kurallar, sadece savaşın başlamasını değil, savaş sırasında uygulanacak yöntemleri ve davranışları da kapsar. İslâm hukukunun savaşta dahi belli ahlâk ve hukuk ilkelerine riayet etmeyi gerekli görmesi, bu hukuk sisteminin insana ve insan haklarına verdiği değerin bir yansımasıdır.

İslâm hukukunun temel farklılıklarından biri de daha önce de belirtildiği gibi, ilâhî bir kaynağa dayanmasıdır. Kur'an ve Sünnet, İslâm hukukunun

⁸⁹ Al-i İmrân 3/19; el-Mâide 5/3; el-Ahzâb 33/40; es-Saff 61/9; el-Enbiya 21/107; Sebe 34/28.

⁹⁰ Âl-i İmrân 3/104; el-Mâide 5/67;

⁹¹ Yaman, "Savaş", 36/189-190.

⁹² el-Bakara 2/190, 193; el-Mâide 5/32; el-Ankebüt 29/46; el-Mümtehine 60/8-9.

ana kaynaklarıdır ve bu metinler, insanın yaratıcısı tarafından belirlenmiş evrensel ahlâkî ilkeleri de içerir. Bu ilâhî kaynak, İslâm hukukunun evrensel ve değişmez bir yapıya sahip olmasını sağlar. Bu sistem, diğer hukuk sistemlerinden farklı olarak hem bireysel hem de toplumsal düzeyde dinî ve ahlâkî temellere dayanır. İslâm hukuku, sadece kanunlarla sınırlı kalmayıp, inananların vicdanına hitap eden ve onları doğruya yönlendiren bir dizi dinî ve ahlâkî ilkeyi de içerir. Dolayısıyla, hukukun evrensel ilkeleri, her birey için bağlayıcıdır ve bu bağlayıcılık, bireylerin hak ihlallerinden kaçınmalarını teşvik eder ve İslâm hukukunun hak ihlallerini engelleme konusundaki etkinliğini artırır. İslâm hukukunun ana kaynaklarının Kur'an ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanması, diğer hukuk alanlarında olduğu gibi uluslararası hukuk kurallarını da siyasi otoritenin takdirine dayalı değişken bir alan olarak bırakmayıp aksine "kuralları önceden yazılı ve belli ilkeleri herkesçe bilinen hukuka dayalı, gerçekçi, yaptırım gücü bakımından dünyevi ve uhrevi çift yönlü yaptırım sistemine sahip ve asıl gücünü de genel insanî ilkelerden alan bir hukuk anlayışı geliştirmiştir."⁹³ Bu bağlamda savaş gibi insan haklarının en çok ihlal edildiği ortamlarda dahi bu haklara riayet etmeyi emreder. Savaş sırasında Müslümanların, İslâm'ın evrensel mesajına aykırı eylemlerde bulunmaları, kendi davalarına ihanet olarak değerlendirilir. Diğer hukuk sistemleri ise genellikle insana dayalıdır ve bu nedenle değişkenlik gösterebilir. Bu da hukuk normlarının her zaman evrensel kabul görmesini engelleyebilir.

İslâm hukuku seküler hukuklardan farklı olarak inanç, ibadet ve ahlâkî esaslar iç içedir.⁹⁴ İslâmî anlayışta din-ahlâk-hukuk, söz ve davranışlarda amaç birliğine sahiptir. Din, ahlâkın oluşmasında ve buna bağlı olarak toplumsal düzenin sağlanmasında büyük bir itici güce sahiptir. Din, değeri belirlirler, ahlâk bu değerleri yaşam biçimine dönüştürür, hukuk ise bu esasları kural haline getirerek maddi müeyyideye bağlar.⁹⁵ Bu yapısından dolayı İslâm hukukunun, birey ve toplum maslahatını korumada ve erdemli bir toplum inşa etmede diğer beşerî hukuklardan çok daha etkili olduğu söylenebilir. Zira toplumsal yaşamın gerektirdiği birçok görev aynı zamanda

⁹³ Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 148.

⁹⁴ Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslam Hukuku* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 39.

⁹⁵ Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (Hikmetevi Yayınları, 2012), 48-49.

dinî ve ahlâkî bir sorumluluktur. Bu da insanların hukuk kurallarına gönüllü bir şekilde bağlı kalmasını sağladığı gibi hukukun cebrî gücüne olan ihtiyacı da azaltır.⁹⁶ İslâm hukukunun bu yapısından dolayı psikolojik gerilimlerin hâkim olduğu ve hak ihlallerinin yoğunluklu olarak yaşandığı savaş ortamında bile Müslüman savaşçılar belli hukukî ve ahlâkî kayıtlarla hareket ederler.⁹⁷

Bir diğer önemli farklılık da daha önce kısmen değinildiği gibi, İslâm hukukunun ahlâkî ve manevi yaptırımlar içermesidir. İslâm hukuku dünyevî/maddî ve uhrevî/manevî şeklindeki çift yönlü yaptırım özelliği ile de bireylerin yükümlülüklerini yerine getirme hususunda diğer beşerî hukuk sistemlerinden çok daha etkilidir. Din ve ahlâk kurallarının ihlali, sadece dünyevî değil, aynı zamanda uhrevî sonuçlar doğuracağı inancına dayanır. Bu durum, bireyleri hukukun ötesinde, manevi bir hesap verme bilinciyle hareket etmeye yönlendirir. İslâm hukukunun kaynak ve hedefleri ile ilgili belirtilen özellikleri hukukun bütün dalları için geçerlidir. İç hukuk gibi İslâm uluslararası hukuku (siyer) da aynı değerler üzerinden bina edilmiştir. Bu inanç, Müslümanların savaşta bile insan haklarına riayet etmelerini sağlayan güçlü bir motivasyon kaynağıdır. Diğer hukuk sistemlerinde ise bu tür manevi yaptırımlar genellikle bulunmaz; hukuki yaptırımların etkili olabilmesi için kanunların uygulanması gereklidir.

Beşeri hukuk sistemlerinde savaşlarda yapılan hak ihlallerinin engellenememesinin başlıca sebepleri arasında, savaşın doğası gereği ortaya çıkan kaos ve düzensizlik, güçlü devletlerin hukuk kurallarını kendi çıkarlarına göre esnetmeleri, uluslararası hukuk kurallarının yeterince uygulanamaması ve uluslararası hukuk mekanizmalarının yaptırım gücünün sınırlı olması bulunmaktadır. Bu sistemlerde, savaş sırasında insan haklarının korunması genellikle ikinci planda kalmakta ve ihlallerin önüne geçilememektedir. Buna karşın, İslâm savaş hukuku, evrensel insanî prensipleri merkezine alarak bu tür ihlalleri önleme hususunda güçlü bir çerçeve sunmaktadır. İslâm savaş hukuku, yalnızca sivillere değil, doğaya ve hatta esirlere dahi saygı gösterilmesini emreder. Bu hukukî ve ahlâkî prensipler, savaşın insanî değerler çerçevesinde yürütülmesini sağlamakta, dolayısıyla da savaş sırasında yaşanan zulüm ve hak ihlallerini büyük ölçüde engellemektedir. Kudüs şehri-

⁹⁶ Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 43.

⁹⁷ Yaman, "Savaş", 36/190.

nin tarihsel süreç içerisinde farklı medeniyetlere ev sahipliği yapması ve bu süreçte yaşanan savaşların, beşerî hukuk ve İslâm hukukunun savaşlardaki hak ihlalleri konusundaki teorik çerçevelerini ve pratik uygulamalarını değerlendirmek için önemli bir örnek teşkil ettiği söylenebilir:

Kudüs, 638 yılında Halife Hz. Ömer döneminde Müslümanlar tarafından fethedilmiş ve bu fethin İslâm savaş hukukuna uygun bir şekilde gerçekleştirildiği tarihsel kaynaklarda ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Kudüs'ün fethi sırasında şehre barışçıl bir şekilde girilmiştir. Patrik Sophronios, şehri teslim etmeden önce Halife Hz. Ömer'in bizzat gelmesini talep etmiştir. Hz. Ömer, Sophronios ile görüşmek üzere Kudüs'e gelmiş ve burada iki taraf arasında bir barış anlaşması (ahitname) imzalanmıştır.⁹⁸ Ahitname, Kudüs'teki Hristiyanlara tanınan haklar ve şehrin İslâm yönetimi altındaki statüsü ile ilgili hükümler içermektedir. Bu ahitname, fetih sonrası Müslümanların Kudüs'teki yerli halka nasıl davrandığını göstermesi açısından önemlidir. Ahitnameye göre, Hristiyanların can ve mal güvenliği teminat altına alınmıştır. Dinî özgürlükleri korunmuş, kiliselerine dokunulmamıştır. Kudüs halkının mallarına, mülklerine ve ibadethanelerine saygı gösterilmiştir.⁹⁹ Bu durum, Müslümanların savaş hukuku ve ahlâkına olan bağlılıklarının önemli bir örneği olarak kabul edilmektedir.

Ancak 15 Temmuz 1099 tarihinde Haçlıların Kudüs'ü işgali sırasında ciddi katliamlar yaptıkları ve savaş hukukuna riayet etmedikleri tarihsel kaynaklar tarafından doğrulanmıştır. Haçlılar şehre girdiklerinde, Müslüman ve Yahudi sivil halk dahil olmak üzere binlerce insanı katletmişlerdir. Kadınlar, çocuklar ve yaşlılar dahil olmak üzere şehrin sakinleri, hiçbir ayırım yapılmaksızın kılıçtan geçirilmiştir. Bazı kaynaklar, öldürülenlerin sayısının 10.000 ile 70.000 arasında değiştiğini belirtmektedir. Orduyla birlikte Kudüs'e giren Haçlı tarihçisi Fulcherius Kudüs'ün ele geçirilmesi sırasında Haçlıların uyguladığı aşırı şiddeti ve katliamları açıkça belirtir. Fulcherius,

⁹⁸ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beirut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 140-141; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmûlî et-Taberî, *Târîhu'l-ümmem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1967), 3/607-612.

⁹⁹ Ebû'l-Fida İsmail İmadu'd-Din İbn Ömer İbn Kesir İbn Davud İbn Kesir el- Dımaşkî el- Kuşeyrî İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye* (Büyük İslam Tarihi), thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (İstanbul: Dâru Hicr, 1997), 9/655-658; Casim Avcı, "Kudüs (Fethedilişinden Haçlı İstilâsına Kadar)", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002), 26/327.

şehrin neredeyse tamamının Haçlı kılıcıyla kan içinde kaldığını yazar. Katliamın görgü tanığı olan tarihçi Raimundus da Haçlıların Kudüs'e girdikten sonra yaşanan şiddeti ve katliamları doğrular. Raimundus, şehirdeki Müslüman ve Yahudi nüfusun neredeyse tamamen yok edildiğini anlatır.¹⁰⁰ Ortaçağ boyunca, savaşlarda sivillere yönelik katliamlar, kutsal yerlerin tahribi ve dinî hoşgörüsüzlük yaygındı, ancak Haçlıların Kudüs'teki davranışları bu bağlamda bile aşırı derecede acımasızdır.

1187 yılında Kudüs'ü fetheden Selâhaddîn-i Eyyûbî, savaş hukuku ve ahlâkına sıkı sıkıya riayet etmiş, Haçlıların yaklaşık bir asır önce uyguladığı vahşeti asla uygulamamıştır. Selâhaddîn'in Kudüs'ü ele geçirmesi, İslâm tarihinde ve genel olarak dünya tarihinde adaletli ve merhametli bir fetih olarak anılmaktadır. Kudüs'ün teslimi, büyük ölçüde müzakereler yoluyla gerçekleştirilmiştir. Selâhaddîn şehirdeki Hristiyanların can güvenliğini garanti altına almış ve esir alınan Haçlı askerleri ile sivil halkı serbest bırakmıştır. Kudüs'te yaşayan Hristiyanların fidye karşılığında şehirden çıkmalarına izin verilmiş, fidye ödeyemeyenler ise Selâhaddîn'in cömertliği sayesinde özgürlüğüne kavuşmuştur. Haçlıların uyguladığı aşırı şiddet ve katliamların aksine, Selâhaddîn, düşmanlarına bile merhametli davranarak İslâm'ın adalet ve insaniyet prensiplerine bağlı kalmıştır. Onun bu tutumu hem Müslüman hem de Hristiyan kaynaklar tarafından onaylanmış ve takdir edilmiştir.¹⁰¹

İslâm medeniyeti, "Din güzel ahlâktır" ilkesini temel alarak, barış zamanlarında olduğu gibi savaş ortamlarında da insanın onurunu ve haysiyetini korumayı hedefleyen düzenlemeler geliştirmiştir. Medeniyetlerin gelişimi ve sürekliliği, ahlâk kurallarına bağlılıklarına ve bu kuralları istikrarlı bir şekilde uygulama yeteneklerine dayanır. Bu ahlâkî temellerden yoksun olanlar, insan, toplum ve tüm canlı haklarını ihlal ederek soykırım gibi insanlık dışı eylemlerde bulunmakta ve kötülük probleminin somut örneklerini sergilemektedir. 7 Ekim 2023'te Hamas'ın saldırılarını gerekçe gösteren

¹⁰⁰ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1997), 8/424-425; Avcı, "Kudüs (Fethedilişinden Haçlı İstilâsına Kadar)", 26/330.

¹⁰¹ Işın Demirkent, "Kudüs (Haçlılar Dönemi)", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002), 26/331-332; Ramazan Şeşen, "Selâhaddîn-i Eyyûbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 36/339.

İsrail'in, savunma hakkını öne sürerek Gazze'ye yönelik gerçekleştirdiği insanlık dışı saldırılar da bu tür bir örnek olarak değerlendirilebilir. Devam eden saldırılar neticesinde bugüne kadar yaklaşık kırk bin insan hayatını yetirmiş, milyonlarca insan da yerlerinden edinmiştir. Ayrıca belirtilen tarihten beri Gazze şeridi topyekûn abluka altına alınarak, gıda, su ilaç ve yakıttan mahrum bırakılmıştır. Birleşmiş Milletler Antlaşması'nın 51. Maddesi gereği bir devletin kendini savunma hakkı vardır. Ancak, bu hak mutlak değildir ve bazı sınırlamalara tabidir. Müdafaa'nın orantılı olması, sivil nüfusun korunması, uluslararası hukuk ve insan haklarına saygılı davranmak başlıca sınırlamalardır. Ancak yaklaşık on aydır süren saldırılarda İsrail hiçbir etik kurala uymadığı gibi uluslararası hukuku da hiçe saymaktadır. Bu bağlamda, İsrail'in Filistin'e yönelik eylemlerinin savaş hukuku ve ahlâkı bakımından ciddi ihlaller içerdiği ve uluslararası toplum tarafından daha fazla araştırma ve hesap sorma süreçlerinin yürütülmesi gerektiği sonucuna varılabilir. Bundan dolayı İsrail'in Filistin'e yönelik bu tür şiddet eylemleri, uluslararası hukuk çerçevesinde "savaş suçu" veya "insanlığa karşı suç" olarak değerlendirilip Uluslararası Ceza Mahkemesi (ICC) ve Birleşmiş Milletler tarafından, bu tür ihlalleri araştırılmalı ve sorumluları hesap vermeye çağrılmalıdır.

Sonuç

Bu çalışma, Bakara Sûresi 190. âyette geçen "İ'tidâ" kavramını savaş hukuku bağlamında ele alarak, savaşın meşruiyet ve sınırları üzerine yeni bir perspektif sunmayı amaçlamıştır.

İ'tidâ kavramı, adalet, ölçülülük ve insan haklarına saygı gibi evrensel ilkeleri temel alarak, savaşın dahi belli kurallar çerçevesinde yapılması ve insan onurunun korunması adına önemli bir rol üstlenir. Bu kavram, sadece teorik bir ideal değil, pratikte de savaşın kurallarına ve savaşçıların ahlâkî sorumluluklarına ışık tutar. İ'tidâ kavramı, İslâm savaş hukukunda savaş sırasında insan haklarını koruma yükümlülüğünün bir parçası olarak değerlendirilirken, aynı zamanda Uluslararası İnsanî Hukuk üzerinde de etkili evrensel bir prensip olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak İslâm hukuku, din, ahlâk ve hukukun birleşik yapısı sayesinde savaşta dahi insanî değerlerin korunmasını temin ederken, Uluslararası İnsanî Hukuk bu birleşimin eksikliğinden dolayı insan hakları ihlallerini engellemede yetersiz kalmaktadır. Daha açık bir ifade ile, savaşın yıkıcı etkilerini sınırlandırmak ve sivil-

leri korumak amacıyla geliştirilmiş olsa da bu kuralların ihlali durumunda yaptırım uygulayacak etkili bir mekanizmanın olmaması, Uluslararası İnsanî Hukukunun etkinliğini sınırlamaktadır. Buna karşılık İslâm savaş hukuku, ilahî kaynaklı olması ve buna bağlı olarak bünyesindeki dinî, ahlâkî ve hukukî kurallar sayesinde, bireylerin davranışlarını dünya ve ahiret yaptırımları ile düzenleyerek, savaşta insan haklarının korunmasında daha etkili olabilmektedir.

Sonuç olarak, savaş koşullarında insan haklarının korunması hem hukukî hem de dinî ve ahlâkî boyutlarıyla ele alınması gereken bir sorumluluktur. Uluslararası İnsanî Hukuk, savaşın düzenlenmesi için önemli bir çerçeve sunmakla birlikte, din ve ahlâk kuralları, bireylerin vicdanlarını harekete geçirerek ve toplumda güçlü bir ahlâkî bilinç oluşturarak bu çerçevenin etkinliğini artırabilir. Bu bağlamda, İslâm hukuku, hak ihlallerinin önlenmesi konusunda diğer hukuk sistemlerinden belirgin farklılıklar göstermektedir. İslâm hukukunun ilahî ve evrensel nitelikleri, savaşın dahi bu evrensel prensiplere uygun olarak icra edilmesini zorunlu kılar. Bu yaklaşımla, savaş yalnızca bir güç mücadelesi değil, aynı zamanda dinî ve ahlâkî bir mesele olarak ele alınmakta, bu da savaşçıların vicdanlarını harekete geçirerek, savaş sırasında dahi insan haklarına riayet etmelerini sağlamaktadır. Bu durum, İslâm savaş hukukunun Uluslararası İnsanî Hukuk için önemli bir ilham kaynağı olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Abdulgâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1991.
- Ahmed, Mehdi Rızkullah. *es-Sîretü'n-Nebeviyye fî Dav'î Masâdiru'l-Asliyye*. Riyad: Mekezu el-Melik Faysal lil Buhûs ve'Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1992.
- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. ed. Huriye Martı. çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Aslan, M. Yasin. "Savaş Hukukunun Temel Prensipleri". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 79 (2008), 235-274.
- Avcı, Casim. "Kudüs (Fethedilişinden Haçlı İstilâsına Kadar)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/327-329. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Bektaş, Sezercan. "Kavramsal Çerçeve, Felsefi ve Hukuki Temeller". *İnsan Hakları Hukukuna Giriş*. ed. Hüseyin Özcan. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, 2020.

- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. 7 Cilt. Dimaşk: Dâr-u İbn Kesir, 5. Basım, 1991.
- Crozat, Charles. *Devletler Umumi Hukuku*. çev. Edip F. Çelik. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1950.
- Çelik, İbrahim. "Taaddî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/283-284. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Demirkent, Işın. "Kudüs (Haçlılar Dönemi)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/329-332. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Derweze, Muhammed İzzet. *Sîretu'r-Rasûl* (Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed). ed. H. Ahmet Menteş. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarın Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Doğan, Hasan. "İslam Hukuku Bakımından Savaşta Gözetilen Hukukî ve Ahlâkî İlkelere". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 64 (2023), 196-223.
- Doğan, İlyas. *Devletler Hukuku*. Ankara: Astana Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Ebû Dâvûd, Süleyman bin el-Eşas. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî. *Kitâbü'l-Mihan*. thk. Ömer Süleyman el-Ukeylî. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1984.
- Erendor, Mehmet Emin. "Silahlı Çatışma Hukuku İlkelerinin Değerlendirilmesi: Askeri Gerekliklik, Gereksiz Acı ve İstirabın Önlenmesi ve Onur". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2019), 1991-2009.
- Grotius, Hugo. *Savaş ve Barış Hukuku*. çev. Seha L. Meray. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1967.
- Hamidullah, Muhammad. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Basım, 1991.
- İbn Hişâm, Abdulmelik bin Hişâm bin Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, 1955.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fida İsmail İmadu'd-Din İbn Ömer İbn Kesir İbn Davud İbn Kesir el-Dimaşkî el-Kuşeyrî. *el-Bidaye ve'n-nihaye* (Büyük İslam Tarihi). thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. İstanbul: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim. *Uyûnu'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdr, 3. Basım, 1993.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1997.

- Kandemir, M. Yaşar. "Hind bint Utbe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/64-65. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Khadduri, Majid. *The Islamic Law of Nations* (Shaybani's Siyar). Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. Hikmetevi Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Kurtubî, Abû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. Ebu Zabi: Müessesetu Zâyed b. Sultan, 2004.
- Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayânî. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ. *İslamda Savaş Hukuku*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruç Yayınları, 2009.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Daru l-Hyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Özel, Ahmet. "Esir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/382-389. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Revâiu'l-beyân tefsiru'l-ayâti'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. İstanbul: Der-saadet, ts.
- Şeşen, Ramazan. "Selâhddîn-i Eyyûbî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/337-340. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylû'l-Evtâr*. thk. 'İsâmuddin es-Sabâbatî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Muhezzeb fi fikhî'l-İmami'sh-Şafiî*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1967.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Musin et-Türkî. 24 Cilt. Dâru Hicr, 2001.
- Topçuoğlu, Ali İhsan. "Savaşta İnsan Haklarının Korunmasının Dinî ve Ahlâkî Temelleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 114-138.
- Tütüncü, Ayşe Nur. "Uluslararası Hukukta Kuvvet Kullanımı". *Uluslararası Hukuk-I*. ed. Ayşe Nur Tütüncü - Elif Uzun. 120-134. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2018.

- Uzun, Elif. “Tarihsel Gelişim ve Kuram”. *Uluslararası Hukuk-I*. ed. Ayşe Nur Tütüncü - Elif Uzun. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2018.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Amr b. Vâkid es-Sülemî el-. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-E'lemî, 3. Basım, 1989.
- Yaman, Ahmet. *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Yaman, Ahmet. “Savaş”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/189-194. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukuku*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Yamaner, Melike Batur vd. (ed.). 12 Ağustos 1949 Tarihli Cenevre Sözleşmeleri ve Ek Protokolleri. İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, ts.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Yenda Yayınevi, 1997.
- askerihukuk.net. “18 Ekim 1907 Tarihinde La Haye’de İmzalanmış, IV Sayılı, Kara Harbinin Kanunları ve Adetleri Hakkında Sözleşme”. Erişim 25 Temmuz 2024. https://www.askerihukuk.net/FileUpload/ds158941/File/kara_harbinin_kanunlari_ve_adetleri_hakkinda_sozlesme.pdf
- Adalet Bakanlığı. “Birleşmiş Milletler Antlaşması”. Erişim 02 Ağustos 2024. https://inhak.adalet.gov.tr/Resimler/SayfaDokuman/2212020141836bm_01.pdf

NEBEVİ SÜNNETE GÖRE SAVAŞTA UYULMASI GEREKEN TEMEL AHLAKİ İLKELER

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
ozdemirahmet73@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-7281-0916

Giriş

Gerek tarih boyunca ve gerek özellikle şahit olduğumuz son asırlarda Balkanlar, Orta Asya, Afrika, Uzak Doğu ve Ortadoğu gibi dünyanın birçok farklı bölgesinde trajik savaşlara sahne olmuş ve olmaya devam etmektedir. Yaşanan savaşlarda güçlü olanlar, zayıf olanlara karşı hiçbir insani, dini ve ahlaki kural gözetmeden tüm güçlerini kullanmaktadır. Söz konusu savaşlarda özellikle son asırlarda kimyasal silahlar gibi yıkıcı sonuçları olan birçok farklı silah türü de kullanılmakta, çocuk, kadın ve yaşlı gözetilmeden mazlum olan insanlar hunharca katledilmekte ve hatta hiçbir dini ve ahlaki değer gözetilmeden farklı dinlere mensup insanların mabetleri dahi yok edilmektedir. Dünya klasiklerin önemli simalarından Tolstoy, Avrupa ve Rus güçleri arasında meydana gelen savaşlarla ilgili şunları ifade etmiştir: “Avrupa kuvvetleri, Rusya topraklarına girmesiyle savaş başlamış oldu. İnsanın aklına ve fıtratına muhalif her türlü kötülük işlendi. Binlerce insan, birbirine karşı deşim yerinde ise dünyanın tüm mahkemelerinin yıllarca uğraşsalar dahi kayıt altına alamayacakları ölçüde sayısız suç işlediler. İnsanlar birbirini aldattı ve birbirlerine ihanet etti. Hırsızlık, sahtekârlık, yağma, kundakçılık suçları işlendi. Cinayetler işledi ve bunları yapan kişilere suç işlemiş gözüyle bakılmadı. 1789 yılıyla başlayan savaşın akabinde yirmi yıl boyunca çok sayıda tarla sürülmedi, evler yandı, ticaret yön değiştirdi, milyonlarca insan yoksullaştı veya göç etti....”¹ Tolstoy’un savaş hakkındaki bu can alıcı tespitleri, savaş gerçeğini bütün çıplaklığıyla tasvir etmekte-

¹ Lev Tolstoy, *Savaş ve Barış*, çev. Zeki Başımar ve Nazım Hikmet Ran (b.y.: Can Yayınları, ts.), 3251.

dir. Dünyada yaşanan bazı savaşların doğrudan veya dolaylı olarak neden olduğu ölümler ve yıkıcı sonuçları tablo halinde göstermek gerekirse:

Tarih Aralığı	Savaşın İsmi	Sebept Olduğu Ölüm Sayısı ²
1914-1918	I. Dünya Savaşı	16 Milyon- 40 Milyon arası
1939-1945	II. Dünya Savaşı	56 Milyon-85 Milyon arası
1950-1953	Kuzey- Güney Kore Savaşı	1,5 milyon-4,5 Milyon arası
1954-1962	Cezayir- Fransa	400 bin- 1,5 Milyon arası
1979-1989	Sovyet- Afgan Savaşı	600 bin- 2 milyon
1980-1988	Irak- İran Savaşları	289 bin- 1,1 milyon arası
1991-1995	Bosna- Sırp Savaşı	97 bin- 104 bin arası
1986- devam	Somali İç Savaşlar	300 bin- 500 bin

Japonya'nın Hiroşima şehrine 1945 yılında atom bombası atıldı ve bombalamanın ilk dokuz (9) saniyede yaklaşık 70.000 kişi ölmüştür. İkinci bomba Nagazaki şehrine atılmış ve anında 35.000 insanı öldürülmüştür. Hiroşima'ya atılan bombalar, patlatıldıktan sonra etrafa yaklaşık 3980 °C varan sıcaklık yaymış ve doğada olan her canlıyı yok etmiştir. ABD ordusu, 1975 Vietnam savaşında düşmanın etkisini yok etmek için ormanları ve bitki örtüsünü yok eden 20 milyon galondan fazla herbisit kimyasal madde kullanmıştır.³ Batı Almanya hükûmeti tarafından kurulan bir komisyon, Rusya ile olan savaşta yaklaşık 3 milyon Alman askerin SSCB tarafından esir alındığını ve 1 milyondan fazla kişinin esaret altında öldüğünü tespit etmiştir.⁴

2011 tarihinden bu yana, Suriye'de meydana gelen çatışmalar nedeniyle 4 milyonun üzerinde sivil insan göç etmiştir.⁵ Yine 2023 tarihinden beri Filistin Gazze'de meydana gelen savaşta şehirler harabeye dönerken, saldırı-

² [https://tr.wikipedia.org. \(wikipedia\), "Vikipedi Özgür Ansiklopedi" \(27 Temmuz 2024\).](https://tr.wikipedia.org. (wikipedia),)

³ wikipedia, "Vikipedi Özgür Ansiklopedi".

⁴ wikipedia, "Vikipedi Özgür Ansiklopedi".

⁵ wikipedia, "Vikipedi Özgür Ansiklopedi".

larda yaklaşık 30 bin Filistinli öldürülmüş ve 70 bin civarı insan yaralanmıştır. Öldürülenlerin yaklaşık olarak 12 bini çocuklar, 8 bini de kadınlardan oluşmaktadır. Ayrıca 2 milyon civarı milyon Filistinli halk da göç etmek zorunda kalmıştır.⁶ Görüldüğü gibi verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere özellikle son asırlarda yaşanan savaşlarda çok yıkıcı sonuçlar doğurmaktadır. Savaşlar, sadece muharip güçler arasında gerçekleşmemektedir. Savaşların gerisinde kalan kadın, çocuk, yaşlı ve hatta doğal tabiat üzerinde dahi yıkıcı etkiler bırakmaktadır.

Hz. Peygamber'in sünneti ve hadisleri sadece inançla ilgili prensipler değil, aynı zamanda muamelat, ahlak, sosyal hayat, yönetim, savaş, barış, ekonomi, ticaret, giyim-kuşam, adap, vs. hatta bir Müslümanın günlük hayatındaki kişisel temizliği ilgilendiren hususları dahi vazetmiştir. Kur'an'ın temel ilkeleri ve Hz. Peygamber'in sünnet ve hadislerine bakıldığında ortaya çıkan hadiselerin savaş ile değil, barış ile halledildiği ve İslam dinin barışı, esas aldığı görülmektedir. Yüce Allah, şu ayetler ile İslamiyet'in her şeyden önce sulh ve barışa öncelik verdiğini beyan etmektedir:

“Ey İnananlar! Hep birden barışa girin, şeytana ayak uydurmayın, o sizin apaçık düşmanınızdır...”⁷ “...Eğer sizden uzak durur, sizinle savaşmaz, size barış teklif ederlerse Allah onlara dokunmanıza izin vermez.”⁸ “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de yanaş ve Allah'a güven. O, şüphesiz işitir ve bilir.”⁹ “Allah, din uğrunda sizinle savaşmayan, sizi yurduunuzdan çıkarmayan kimselere iyilik yapmanızı ve onlara karşı adil davranmanızı yasak kılmaz...”¹⁰

İslâm'ın savaş ile varmak istediği amaç toprak elde etmek, insanları esir etmek, ganimet elde etmek ve kan dökmek değildir. Hedef, öncelikle Allah'a inanmak isteyenlerin önlerinde duran engelleri kaldırmak ve düşman dahi olsa zulme uğrayanı korumak ve insanların adilane yaşayabilecekleri ortamı sağlamaktır.¹¹ Mekke döneminde Müslümanlar, zulme uğramalarına rağmen İslam'ın öncelikli gayesi savaş olmadığı için kendilerine savaş izni

⁶ [https://www.aa.com.tr/tr/\(AA\), "Anadolu Ajansı" \(27 Temmuz 2024\).](https://www.aa.com.tr/tr/(AA),%20%22Anadolu%20Ajansı%22%20(27%20Temmuz%202024).)

⁷ Bakara, 2/208.

⁸ Nisâ, 4/90.

⁹ Enfâl, 8/61.

¹⁰ Mümtehine, 60/8.

¹¹ Mahmud Şit Hattâb, *er-Resûlu'l-kâid* (Bağdat: Mektebetu'l-Hayat, 1960), 19; Muhammed Said Ramazan el-Butî, *Fıkhü's-sireti'n-nebeviyye* (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1991), 185.

verilmemiştir. Medine'ye göç edildikten sonra Allah, Müslümanlara düşmanlarıyla haddi ve sınırı aşmadan belli ilkeler çerçevesinde savaşma hususunda izin vermiştir.¹²

Hiz. Peygamber, Müslümanlara savaş esnasında düşmana karşı haddi aşmamayı, kadınlara, çocuklara, yaşlılara, hayvanlara, çevre ve hatta ağaçlara dahi zarar vermemeyi öğütlemiştir. Yine esirlere insani bir şekilde iyi muamele etmeyi ve mabetlerinde ibadet eden farklı dinlere mensup kişilere zarar vermemeyi tembihlemiştir. Zira Kur'an'da Hiz. Peygamber'in tüm aleme rahmet olarak gönderildiği ve yüce bir ahlak üzere olduğu belirtilmiştir.¹³ Bizzat o da bu bağlamda *"Ben, ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim"*¹⁴ diyerek gönderiliş gayesini ifade etmiştir. Hiz. Peygamber'in gönderiliş amacı, bilasebep insanlarla savaşmak değildir. Amacı insanlığı şirk bataklığı ve karanlığından İslam'ın aydınlığına, İslâm'ın engin adaletine ve onları barış ortamına kavuşturmaktır.¹⁵

Bu çalışmada Hiz. Peygamber'in sünnet ve hadislerinden hareketle savaşlarda ne tür ahlaki ve insani ilkelere dikkat edilmesi gerektiği tespit edilecektir. Başta hadis ve sîret kaynakları taranarak Hiz. Peygamber'in kendi döneminde yaptığı savaşlarda; muharip düşmanlara, savaş esirlerine, kadınlara, çocuklara, yaşlılara ve hatta savaş esnasında çevre ve hayvanlara karşı sergilediği tutum ve Müslümanlara yaptığı tavsiyeler tespit edilecektir. Böylece İslam dinin cihan şümul savaş ahlaki tespit edilecek ve söz konusu ahlakın günümüz medeni toplumlar için nedenli insani ve evrensel ilkeler olduğu vurgulanmış olunacaktır.

1. Hiz. Peygamber'in Katıldığı Savaşların Gerekçeleri

Günümüz dünyasında yaşanan savaşların birçok nedeni olduğu muhakkaktır. Ancak özellikle bir bölgenin sahip olduğu altın, petrol ve gaz gibi zengin yeraltı kaynakları, başka ülkelerin söz konusu bölgeyi işgal etmesine ne-

¹² Bakara, 2/190: *"Size karşı savaş açanlara siz de Allah yolunda savaş açın. Sakın aşırı gitmeyin, çünkü Allah aşırı gidenleri sevmeyiz."*

¹³ Enbiyâ, 21/107; Kalem, 68/4.

¹⁴ el-Medenî Mâlik b. Enes, *Muvatta*, nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985), "Husnu'l-huluk", 8.

¹⁵ Hattâb, *er-Resûlu'l-kâid*, 19 ve dv; İhsan Arslan, "Hiz. Peygamber'in Savaşlardaki Tavrı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (2015), ; Mustafa Soycan, "Hiz. Peygamber'in Savaşlarının Ahlaki Boyutu", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022),

den olmaktadır. Bununla beraber ırksal ve dini gerekçeler de savaşlara neden olan etkenlerdir. Maalesef günümüzde söz konusu gerekçeler öne sürülerek birçok ülke işgal edilmekte, insanlar katledilmekte, şehirler yok edilmekte, insanlar kitleler halinde göçe zorlanmakta ve kullanılan tahrip gücü yüksek silahlardan dolayı doğal tabiat dahi büyük zararlar görmektedir. İslam'a göre savaşa neden olan gerekçeler nelerdir. İslam ne zaman savaşmayı meşru görmektedir. Ekonomik gerekçeler, ırk veya dini gerekçeler savaş nedeni olabilir mi. Söz konusu soruların cevabını bulmak için Hz. Peygamber'in bizzat katıldığı savaşların gerekçelerine bakmak faydalı olacaktır.

1.1. Müşriklerle Yapılan Savaşların Sebepleri

İslam dini, bir barış dinidir ve insanları kendi inançlarında özgür bırakmıştır. Mecbur kalınmadıkça savaşa müsaade etmemiştir. Hz. Peygamber *"Ey Müslümanlar! Düşmanla karşılaşmayı dilemeyiniz. Allah'tan âfiyet dileyiniz. Ancak eğer düşmanla karşılaşsanız da sabrediniz."*¹⁶ hadisi ile barışı esas aldığı, hatta savaş şartları oluşmasına rağmen savaşı son çare olarak gördüğünü belirtmiştir. Hz. Peygamber'in bu tutumu, siyasi ve askeri şartların değişmesine bağlı kalmaksızın hayat boyu devam ettirmiştir. Hz. Peygamber'in Müşriklerle yaptığı savaşların gerekçelerini, detaya girmeden şu şekilde açıklanabilir:

1. *Bedir Savaşı* (624): Müslümanların Medine'ye göç ettikten sonra da Mekke Müşrikler onları rahat bırakmamıştır. Müslümanlara karşı düşmanca tutum sergilemeye devam etmişlerdir. Bedir Savaşı, bu gerilimin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Savaş ihtimali ortaya çıkınca Hz. Muhammed, Mekke müşrikleriyle anlaşma zemini aramış anca onlar Hz. Peygamber'in barış teklifini reddetmişlerdir. Hz. Peygamber savaş öncesinde onlara şunları söylemiştir. *"Geri dönünüz! Benim için başkasıyla savaşmak, sizinle savaşmaktan daha sevimlidir..."* Ebû Cehil ise *"Yemin olsun ki onları yenme fırsatı bulmuşken geri dönmeyeceğiz"*¹⁷ diyerek Hz. Peygamber'in barış çağrısını reddetmiş ve savaşı tercih etmiştir.

¹⁶ Muhammed b. İsmail el- Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Daru İbni Kesir, 1987), "et-Temenni", 8, (No: 7237); Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabi, ts.), "Cihad", 20.

¹⁷ Muhammed b. Amr el-Medeni Ebu Abdullah el-Vâkidî, *el-Meğâzî* (Beyrut: Daru'l-A'lemî, 1989), 1/61.

2. *Uhud Savaşı* (625): Savaşa nedeni Mekkeli Müşriklerinin Bedir savaşının intikamını almak istemeleridir.¹⁸ Mekkeli müşriklerinin bu savaş için mal ve mülklerini nasıl seferber ettiklerini şu ayette belirtilmiştir: *Doğrusu inkâr edenler mallarını Allah'ın yolundan insanları alıkoymak için sarfederler ve daha da sarf edeceklerdir...*¹⁹
3. *Hendek Savaşı* (627): Müşrik Araplar ve Yahudiler iş birliği yaparak Müslümanları yok etmek istemişler ve bu durum savaşa neden olmuştur.²⁰ Hatta Yahudiler, iş birliği yaptıkları müşrik Arapların gönüllerini hoş etmek için "Onların (Müşriklerin) dininin İslam'dan daha doğru olduğunu dahi söylemişlerdir."²¹ Bu durum şu ayette açıkça belirtilmiştir: "Kendilerine kitap verilmiş olanların, puta ve şeytana kanıp, inkar edenlere: "Bunlar, inananlardan daha doğru yoldadırlar" dediklerini görmedin mi."²²
4. *Benî Mustalik Gazvesi* (627): Hz. Peygamber bu sefere çıkmasının ana nedeni, Benî Mustalik kabilesi lideri olan Hâris b. Ebû Dırâr'ın bölgedeki diğer gruplarla iş birliği yapması ve Müslümanlara saldırarak istemesidir.²³
5. *Mekke'nin Fethi* (630): Mekkeli müşrikler, müttefikleri olan Benî Bekir kabilesinin Huzâa kabilesine karşı şiddetli saldırganlıklarını desteklemiş ve Hudeybiye Antlaşması'nı ihlal etmişlerdir. Hz. Peygamber ahde vefa gereği müttefiklerine (Benî Huzâa) yapılan zulmü bertaraf etmek için Mekke üzerine yürümüştür.²⁴
6. *Huneyn Savaşı* (630): Hevâzin kabilesi ile Kureyş arasında eskiye dayanan hatta Câhiliye döneminden beri süre gelen bir düşmanlık vardı. Söz konusu kin ve nefret, Kureyş'e mensup olması nedeniyle Hz. Peygamber'e ve getirdiği dine yani İslâmiyet'e de yönelmiştir.

¹⁸ Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişam b. Eyub el-Himyeri İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye li İbn Hişam* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 2/60 ve dv.

¹⁹ Enfâl, 8/36. Ayrıca bk: Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 2/689.

²⁰ İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 2/215.

²¹ İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 2/214-15.

²² Nisâ, 4/51.

²³ İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 2/290; Buhârî, "Meğazi", 34; Müslim, "Cihad", 1.

²⁴ İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 2/390 ve dv; Ebû Abdillâh Muhammed el-Haşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtul-kubrâ* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1968), 2/134.

Hız. Peygamber, on iki bin kişilik ordusuyla Huneyn'de düşmanla karşılaşmış. Ordu başlangıçta mağlup duruma düşmek üzereyken Hız. Peygamber'in olağanüstü cesareti sayesinde galip gelmiştir.²⁵

Görüldüğü üzere Hız. Peygamber'in müşriklerle yaptığı altı savaşın hiçbirisine kendisi neden olmamıştır. Savaşların tamamında müşrikler, İslam dinini, Hız. Peygamber'i veya Müslümanları yok etmeyi hedeflemişlerdir. Dolayısıyla Müslümanlar bu savaşları kendilerini müdafaa etmek veya varlıklarını korumak amacıyla yapmışlardır.

1.2. Yahudilerle Yapılan Savaşların Nedenleri

Hız. Peygamber, Medine'ye hicret edince şehirdeki Yahudilerle iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Ancak Yahudilerin Hız. Peygamber ve Müslümanlara karşı tutumları, genellikle olumsuz olmuştur. Benî Kaynuka Yahudileri, Bedir Savaşından sonra Medine Sözleşmesi'ne aykırı davranmış ve Müslümanları tehdit etmişlerdir. Bunun neticesinde Hız. Peygamber tarafından Medine'den çıkarılmalarına karar verilmiştir.²⁶ Benî Nadîr kabilesi ise Hız. Peygamber'e suikast girişiminde bulunmuş ve dolayısıyla Medine'den sürgün edilmişlerdir.²⁷ Benî Kurayza Yahudileri ise Medine savunmasında Müslümanlara ihanet etmişlerdir. Mekke müşrikleri, Müslümanları ortadan kaldırmak için Medine'yi kuşatınca (Hendek Savaşı) Benî Kurayza, Müslümanlara ihanet edip müşriklerle iş birliği yapmışlardır. Bunun üzerine Hız. Peygamber, Benî Kureyza Yahudi kabilesini kuşatma altına almış ve neticede Yahudiler teslim olmuşlardır.²⁸

Medine'den sürgün edilen Benî Nadîr Yahudileri Hayber'e yerleşmiş ve burayı bir üs olarak kullanarak Müslümanlara karşı saldırılarda bulunmuşlardır. Hendek Savaşı söz konusu saldırılar neticesinde oluşmuştur. Hız. Peygamber, Hayber'deki Yahudilerin önce tamamının canını bağışlamış ve daha sonra onların Hayber'deki topraklarında yaşamalarına da izin vermiştir.²⁹

Anlaşıldığı kadarıyla Hız. Peygamber, özellikle Medine'de Yahudilerle barış içerisinde yaşamak istemiş ve onları kendi inançlarında özgür bırak-

²⁵ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 2/437; el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 3/885 ve dv; Müslim, "Cihad", 79-80.

²⁶ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 2/47; Müslim, "Cihad", 62.

²⁷ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1/514, 2/191; Buhârî, "Meğâzi", 14.

²⁸ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 2/234 ve dv; Müslim, "Cihad", 65; Buhârî, "Cihad", 18, (No: 2813).

²⁹ Buhârî, "Meğâzi", 16, "İcare", 22; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 2/191, 337.

mıştır. Ancak Yahudiler Medine’de beraber yaşadıkları Müslümanlara ihanet etmiş ve düşman olan müşriklerle iş birliği içerisinde olmuşlardır.

1.3. Hristiyanlarla Yapılan Savaşların Nedenleri

1. *Mûte Savaşı* (629): Hz. Peygamber’in elçisinin hukuka aykırı bir şekilde şehit edilmesi savaşın ana nedenidir. Müslümanlar Hristiyanlarla ilk defa bu savaşta karşılaşmışlardır. İslam ordusu, sayı olarak üç bin kişiden oluşuyordu. Düşmanın sayısı ise yüz bin kişiden oluşmaktaydı. Müslümanlar büyük bir orduyla savaşmış ve büyük bir mücadele vererek geri çekilmiştir.³⁰
2. *Tebük Savaşı* (630): Bizans devletinin Hristiyan Araplar ile birlikte Medine’ye saldırmak için harekete geçtiği şeklindeki haber, Medine’ye ulaşmış ve bunun üzerine Hz. Peygamber, otuz bin kişiden oluşan bir orduyla Tebük seferine çıkmıştır. İslam ordusu, Tebük’e kadar ilerlemiş (Medine’den 778 km uzaklıkta) ve burada yirmi gün kalmıştır. Herhangi bir çatışma olmadan geri dönmüştür.³¹

Hz. Peygamber’in kendi döneminde Müşrik, Yahudi ve Hristiyanlarla yaptığı savaşların gerekçelerine baktığımızda tamamen düşman tarafından sulh ve barışın ihlal edildiği, Müslümanların varlığının ortadan kaldırılmak istendiği ya da önceden yapılan sözleşmelere muhalif hareket edilerek Müslümanlara tuzaklar kurulduğu anlaşılmaktadır. Sırf ganimet elde etmek, ırk üstünlüğünü dayatmak, zorla bir inancı dayatmak gibi gerekçelerin İslam savaş ahlakında yer almadığını söylemek gerekir. Yine Hz. Peygamber’in İslam ahlakı icabı düşmanı tamamen yok etmeyi düşünmediğini, savaşta hedefin meşruiyetine dikkat ettiğini, hukuki çerçeveyi aşmadığı ve aşanları da uyardığını görmekteyiz. Mekke fethinde Hz. Peygamber ordusunun sancağını taşıyan Sa’d b. Ubâde’nin Mekke’ye girerken gösterdiği tavır, bu-

³⁰ el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 2/755; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kubrâ*, 2/128; İbn Hişâm, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, 2/373; Buhârî, "Meğazi", 44.

³¹ el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 3/990; Müslim, "Tevbe", 35; Buhârî, "Meğazi", 79. Ayrıca İslam’da savaşın nedenleri ve İslam’ın yayılmasında savaş faktörü hakkındaki tartışmalar için bk. Ahmet Özdemir, *İslam Devletler Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeninin Savaş Yolu İle Sağlanması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008); Ahmet Akıncı, *İslam Hukukuna Göre Savaşta Uygulacak Kurallar* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), ; Recep Çiğdem, "Savaş Hukuku ve Ahlakı (İnsancıl Hukuk)", *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Tebliğleri*, ed. Kasım Şulul ve dğr. (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016),

nun güzel bir örneğidir. Sa'd b. Ubâde Mekkeli düşmanlarına karşı o gün duygularını; *"Bugün çetin bir savaş olacaktır. Yasaklar helal olacak ve Allah, Kureyş'i zelil edecektir"* şeklinde ifade etmiştir. Sa'd b. Ubade'nin sözleri, Hz. Peygamber'e ulaşınca bayrağın kendisinden alınması ve şehre girerken bayrağın Ali b. Ebi Talib'in elinde olmasını emretmiştir.³² Hz. Peygamber fetih gününde; *"Bugün bağışlama günüdür. Bugün Allah Kureyş'i aziz kılmıştır"*³³ diyerek hiçbir fethin, intikam almayı meşru kılmadığını göstermiştir. Ebû Süfyân, Hz. Peygamber'in Mekke fethindeki bu merhametli davranışı neticesinde Müslüman olmuş ve daha sonra Hz. Peygamber şöyle demiştir: *"Ebû Süfyân'ın evine sığınanlar, kendi evinin kapısını kilitleyenler ve Kâbe'ye sığınan kişiler güven içersindedir."*³⁴

2. Savaşa Katılmayan veya katılmak İstemeyenlere Karşı Tavrı

Hicretten sonra Medine'de cihat emri gelince Hz. Peygamber, hiç kimseyi iman etmeye zorlamadığı gibi Müslümanları savaşa veya cihada katılmaya da zorlamamıştır. Sadece müminleri Allah yolunda savaş yapmaya teşvik etmiştir. Cihadın özellikle manevi kazançlarından söz etmiş ve mazeretsiz olarak cihada katılmayanlara karşı sadece manevi müeyyideler uygulamıştır.

Hz. Peygamber, Bedir savaşında Kureyş ticaret kervanının takibi için ashabına çağrıda bulunmuş, ancak bazı Müslümanlar, sefere çıkmakta isteksiz davranmışlardır. Savaşa sadece gönüllü olanlar katılmıştır: *"Nitekim müminlerden bir kısmı isteksiz oldukları halde Rabbin seni, doğru bir kararla evinden savaşa çıkarmıştı"*³⁵ ayeti bu hususa işaret etmiştir. Hz. Peygamber, Bedir Savaşı'ndan geri kalanlara cezai bir müeyyide uygulamamıştır.³⁶

Müslümanlar, Uhud savaşına giderken Abdullah b. Übey, beraberindeki üç yüz münafıkla beraber geri dönmüştür. Hz. Peygamber savaştan vazgeçen münafıklar hakkında herhangi maddi bir müeyyideye başvurmaktan şunları söylemiştir: *"Medine pak ve temiz bir yerdir. O, ateşin gümüşün posasını attığı gibi murdar olanı dışarı atar."*³⁷

³² İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 2/406-7; el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 2/821; Buhârî, "Meğazi", 50, (No: 4280).

³³ el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 2/822.

³⁴ el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 2/823; Müslim, "Cihad", 86.

³⁵ Enfâl, 8/5.

³⁶ Nisâ, 4/95; Buhârî, "Meğazi", 3.

³⁷ Buhârî, "Meğazi", 17, (No: 4050).

Tebük savaşı, Medine gibi bir coğrafyada aşırı sıcakların hüküm sürdüğü ve ziraat ürünlerinin olgunlaştığı bir mevsimde olduğundan bazı Müslümanlar savaşa katılmak istememiştir. Bununla beraber münafıklar da söz konusu benzer gerekçeler ileri sürerek sefere çıkmamak için Hz. Peygamber'den izin istemişlerdir.³⁸ Ayette bu sefere mazeretsiz olarak katılmayan kişilerin helak oldukları açıklanmıştır: *"Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkâr ettiler, fasık olarak öldüler."*³⁹ Böylece savaşa katılmayan kişiler, manen ağır bir şekilde cezalandırılmışlardır. Ayrıca Hz. Peygamber, mazeret bildirmeden sefere katılmayan ve bu durumu samimi olarak itiraf eden Müslümanlardan Ka'b b. Mâlik, Mürâre b. Rebî ve Hilâl b. Ümeyye'ye de sadece manevi müeyyide uygulamıştır.⁴⁰

3. Savaş Esirlerine Yapılan Muamele

İslâm'dan evvel cahiliye döneminde savaş esirlerinin durumu hakkında belli bir uygulama yoktu. Esirlerin öldürülmesi, özellikle kadın ve çocukların köle haline getirilmesi, karşılığında fidye istenmesi uygulanan yöntemlerdendir.⁴¹

Bedir savaşında müşriklerden esir alınan yetmiş kişiye yapılacak muameleyi karara bağlamak için Hz. Peygamber, sahabe-i kiram ile istişarede bulunmuştur. Hz. Ebûbekir, esirlerin bağışlanması veya fidye karşılığında onların serbest bırakılmasını, Hz. Ömer esirlerin öldürülmesini, Abdullah b. Revâha ise esirlerin yakılarak öldürülmesini teklifte bulunmuştur. Hz. Peygamber herkesi dinledikten sonra *"Şüpheli yok ki Allah, bazı insanların kalbini kaymaktan daha yumuşak hale getirir ve bazı insanların kalbini de taştan daha katı hale getirir"* diyerek Ebûbekir'in görüşünü tercih etmiştir.⁴²

Hz. Peygamber esirleri, kendi askerleri arasında taksim etmiş ve onlara *"Esirlere iyi davranınız"* diyerek tavsiyede bulunmuştur.⁴³ Hz. Peygamber'in

³⁸ Tevbe, 9/38-42.

³⁹ Tevbe, 9/84.

⁴⁰ Tevbe, 9/117, Müslim, "Tevbe", 35; Buhârî, "Meğazi", 81.

⁴¹ Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1981), 89.

⁴² Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 6/139; Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (yy.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 1988), 3/362.

⁴³ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1/645; Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1983), 22/393.

bu emri sahabe tarafından en güzel şekilde karşılık bulmuş ve esirlerden elbisesi olmayanlara elbise, yemeği olmayana da iâşe temin edilmiştir. Hatta bazı Müslümanlar, esirlere yiyeceklerini verip kendileri sade hurma ile yetinmişlerdir.⁴⁴ Bedir’de esir edilen Ebû Aziz, başından geçen bir olayı şöyle anlatmaktadır: “*Bedir savaşı esirleri, Medine’ye getirildikleri vakit ben de onların içerisindeydim ve Ensar’dan bir aileye verildim. Resulullah, biz esirler hakkında tavsiyelerde bulunduğu için onlar sabah ve akşam yemeklerinde ekmeği bana tahsis ederler, hurmayı da kendileri yerlerdi. Onlardan birinin eline bir ekmeğin parçası geçse onu bana verir, ben de utancımın dolayısıyla ekmeği bana veren kimseye iade ederdim. Fakat o, ekmeğe dokunmadan onu yine bana geri verirdi.*”⁴⁵

Hiz. Peygamber esir olan Hâkem b. Keysân’a İslâm’a girmesini tavsiye etmiş fakat o, bunu kabul etmemiştir. Resulullah belirli aralıklarla teklifini o kadar tekrarlamış ki Hiz. Ömer dayanamayarak; “*Ya Resulallah! Niçin bununla ilgilenip duruyorsun? Vallahi bu adam katiiyen Müslüman olmaz. Bırak da şunun boynunu vurup, canını cehenneme yollayayım*” demiştir. Ancak İslâm Peygamber’i Hâkem’i İslâm’a davet etmeyi sürdürmüş, neticede Hâkem, ihlaslı bir Müslüman olmuş ve Bi’ri Maûne’de şehit olma mertebesine ulaşmıştır.⁴⁶ Hadis ve siyer kaynaklarından nakledilen bilgilere göre Hiz. Peygamber’in esirlere karşı tutumunu maddeler halinde şu şekilde belirtebiliriz:

1. Zengin olan esirler, fidye mukabili serbest bırakılmıştır.⁴⁷
2. Esirlerin bir kısmı, Müslüman esirlere karşılık serbest bırakılmıştır.⁴⁸
3. Esirlerden bazıları, okuma yazma karşılığında serbest bırakılmıştır: Fidye verecek imkânı olmayanlar, Müslüman çocuklarına okuma-yazma öğretme karşılığında serbest bırakılmıştır.⁴⁹
4. Bazı esirler karşılıksız olarak serbest bırakılmıştır: Ebû Azze, Bedir savaşında esir düşmüş, fakir olup beş kız çocuk babası olduğu için “İslâm aleyhinde konuşmama karşılığında” affedilmiştir. Ancak daha sonra Ebû Azze, Resulullah’a verdiği sözü tutmayıp Mekkelî

⁴⁴ İbn Hişâm, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, 1/645; Hamidullah, *Hiz. Peygamberin Savaşları*, çev. Tuğ, 89.

⁴⁵ İbn Hişâm, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, 1/645.

⁴⁶ el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 1/15.

⁴⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kubrâ*, 2/22; Süleyman b. Ahmed Ebu’l-Kasım Taberânî, *el-Mu’cemu’s-sağîr* (Beyrut: el-Mektebetu’l-İslami, 1985), 1/233.

⁴⁸ Müslim, “Cihad”, 46.

⁴⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kubrâ*, 2/22.

müşriklerden yana hareket etmiştir.⁵⁰ Hudeybiye’de Mekkeli müşriklerden seksen (80) kişilik silahlı bir grup, Müslümanlara baskın yapacakları sırada Müslümanlar tarafından esir alınıp Resulullah’a götürülmüştür. Hz. Peygamber onları bağışlayıp serbest bırakmıştır.⁵¹ Mekke fethinde Hz. Peygamber genel af ilan etmiş ve şöyle demiştir: “...Bugün size kınama yok. Allah sizi affetsin! O, merhametlilerin en merhametlisidir.”⁵² Huneyn savaşında Müslümanlar, çok sayıda esir elde etmişlerdir. Resulullah kendi payına düşen esirleri bağışlamıştır. Bunun üzerine sahabe de Hz. Peygamber’i örnek alarak esirleri bağışlamışlardır.⁵³

5. İstisnai olarak bazı esirlerin öldürülmesine karar verilmiştir: Bedir’de ele geçirilen yetmiş (70) esirden sadece iki kişinin öldürülmesine karar verilmiştir. Bunlar İslam ve Hz. Peygamber hakkında düşmanlıkta haddi aşmış müşriklerdir.⁵⁴ Bedir Savaşı sonrasında serbest bırakılan Ebû Azze, İslam ve Müslümanlar aleyhindeki faaliyetlerinden dolayı Hz. Peygamber; “Mümin bir delikten iki kere ısırılmaz” diyerek onun öldürülmesini emretmiştir.⁵⁵ Ureynelilerden bir grup Medine’ye gelip İslâm’a girmişler ve daha sonra irtidat etmişlerdir. Ayrıca Müslüman çobanı öldürüp sürüyü de talan ettikleri için haklarında kısas gereği ölüm kararı verilmiştir.⁵⁶ Hz. Peygamber Mekke’nin fethinde büyük af ilan etmiş ancak beş kişiyi bunun dışında tutmuştur. Bu beş isim (Abdullah b. Hatal, Hüveyris b. Nukayz, Mikyes b. Subâbe el-Leysî, Sâre, Ernebe (Kureybe) İslâm’a, Hz. Peygamber’e ve Müslümanlara düşmanlıktan geri durmayan kişilerdir.⁵⁷
6. Esirlerin köleleştirilmesi: Hz. Peygamber savaş sonunda ele geçen esirleri, dönemin savaş hukuku ve şartları gereği mücahitlere dağıtmıştır. Ancak akabinde kendi hissesine düşen esirleri, müşrik bile

⁵⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kubrâ*, 2/18, 43.

⁵¹ İbn Hişâm, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, 2/314; Müslim, “Cihad”, 133.

⁵² el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 2/835; Ahmed b. el-Huseyn Ebubekir Beyhakî, *es-Sünen* (Kahira: Merkezu’l-hicr li’l-buhûs, 2011), 18/338.

⁵³ İbn Hişâm, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, 2/489; İbn Hanbel, *Müsned*, 11/612.

⁵⁴ İbn Hişâm, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, 1/300, 644.

⁵⁵ İbn Hişâm, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, 2/104; Müslim, “Zühd”, 63.

⁵⁶ Müslim, “Kaseme”, 9,11.

⁵⁷ İbn Hişâm, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, 2/410-411.

olsa çeşitli şekillerde affetmiş, özgürlüğüne kavuşturup azat etmiştir. Hz. Peygamber, hür insanların köleleştirilmesine asla rıza göstermemiş ve vefat ettiğinde geride azat edilmemiş kendisine ait hiçbir köle ve cariye bırakmamıştır.⁵⁸

4. Kadınlara, Çocuklara, Yaşlılara, Din Adamlarına Karşı Tavır

Hz. Peygamber, savaş şartlarında kadınları hiçbir zaman hedefe ulaşmak için bir araç olarak kullanmamış ve kadınları düşmanlarına karşı açık bir hedef haline getirmemiştir. Uhud savaşına erkeklerin yanında on dört kadın da katılmıştır. Genellikle yaralıları tedavi etme, ordunun su ihtiyacını karşılama gibi lojistik hizmetlerde bulunmuşlardır. Az da olsa bazıları zaruretten dolayı fiilen savaşmışlardır.⁵⁹ Bununla beraber Hz. Peygamber, çocukların da savaşa katılmalarını ilke olarak olumlu görmemiştir. Hatta Uhud savaşından önce on beş yaşlarında olan Semüre b. Cündeb ile Râfi' b. Hadîc'e savaşa katılma hususunda izin vermemiştir. Ancak gençler savaşa katılma hususunda ısrarcı davranınca bunun üzerine kendilerine müsaade etmiştir.⁶⁰

Hz. Peygamber, bir seriyyede komutan olan Abdurrahman b. Avf'a şöyle bir uyarıda bulunmuştur: *"Allah için sefere çıkınız ve inkâr eden kişilerle savaşınız. Zalimce davranmayınız, ihanet etmeyiniz ve çocukları öldürmeyin."*⁶¹ Yine Huneyn Gazvesinde Hz. Peygamber şunları söylemiştir: *"Bazı kişilere ne oluyor ki öldürme hırsı onları çocukları dahi öldürmeye sevk etmektedir. Şunu unutmayınız ki çocuklar asla öldürülmezler."* Resulullah bu uyarıyı üç kez tekrarlayınca Useyd b. Hudayr dedi ki *"Ey Allah'ın Resulü! Onlar müşrik çocukları değil mi?"* Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle dedi: *"Sizin en hayırlılarınız daha önce müşrik çocuğu idi. Her çocuk fitrat üzerine doğar. Daha sonra ailesi onu Hristiyan-*

⁵⁸ Geniş bilgi için bk. Züleyha Karakuş, *Hz. Peygamber'in Köle ve Cariyeleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 18-75; Hamza Aktan, "Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur'anî Yaklaşım", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 59-79; Zeki Duman, "İslam'ın Köle ve Cariye Sorununa Yaklaşımı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2011), 1-54; Ali Bakkal, "Hz. Peygamber'in Kölelere Verdiği Değer ve İslam'ın Kölelere Bakışı", *Hz. Peygamber ve İnsan Sevgisi*, ed. Musa K. Yılmaz (b.y: y.y, 2007), 221-261; Mehmet Nadir Özdemir, "İnsan Hakları Bağlamında Hz. Peygamber'in Köleliğe Yaklaşımı", *Bilimname* 7/19 (2010), 75-98.

⁵⁹ Buhârî, "Cihad", 61-64; el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 1/267-270.

⁶⁰ el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 1/216.

⁶¹ el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 2/561.

laştıır veya Yahudileştıır."⁶² Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, çocukları mutlak olarak masum görmüştür. Düşmanın çocukları olmaları ya da farklı inanca mensup olmaları söz konusu gerçeğı değıştırmemektedir

Hz. Peygamber, orduyu Mu'te savaşına uğurlarken onlara şunları tavsiye etmiştir: *"Allah yolunda gaza ediniz. Zulüm yapmayın, haksız yere zimmetinize mal/ganimet geçirmeyin. İnzivaya çekilip mabetlerinde ibadet edenlere dokunmayın. Sadece düşmanınızla savaşınız. Kadınları, çocukları ve yaşlıları öldürmeyin. Ağaçları kesmeyin ve evleri yakmayınız."*⁶³ Hz. Ebubekir Şam tarafında gönderdiği bir seriyyeye şu tavsiyede bulunmuştur: *"Savaşı katılmadıkları sürece yaşlılar, çocuklar, kadınlar, öldürölmez. Ağaçlar kesilmez, binalar yıkılmaz, hayvanlar telef edilmez ve ekinler yakılmaz"*.⁶⁴

Muhammed Hamîdullah, İslâm'ın insana verdiği hürmeti şöyle anlatmaktadır: İslâm'ın Peygamber'i Hz. Muhammed'in yönettiğı ettiği savaşlar, geçmişin ve günümüzün savaşları arasında en insani olanıdır. Genellikle Hz. Muhammed'in tertip edip yönettiğı savaşlarda bazen kendi ordusundan kat kat fazla düşman ordusuyla savaşmış ve neticede bu harplerden muzaffer olmuştur. Onun kurduğı devlet, küçük bir şehrin dar sokaklarından ibaret olarak başlamış ve on yıl süre içerisinde yaklaşık iki milyon kilometre kareye yaklaşan bir sahada kurulu bir devlete dönüşmüştür. Hz. Peygamber vefat edene kadar yaşanan savaşlarda harp meydanlarında düşman ordusu saflarında öldürölün kişi sayısı yaklaşık iki yüz elli (250) civarındır. İnsanlık tarihinde insanın kanına, canına verilen bu değeri ve hürmetin bir eşine daha rastlanmamıştır.⁶⁵

5. Savaşta Düşman Askerlerine İşkence Yapmak

Hz. Peygamber, ordusuna düşman askerlerine işkence yapılmamasını, insanın onuruna aykırı davranışlardan uzak durulması gerektiğini sık sık tembihlemiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, özellikle cahiliye döneminde savaşlarda sıkça rastlanan düşman askerlerinin el, kulak, burun vs. azalarını kesme gibi bedene yapılacak her türlü eziyeti yasaklamıştır.⁶⁶ Şu anekdot

⁶² el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 3/905. Ayrıca bk. Müslim, "Cihad", 24; Mâlik b. Enes, "Chad", 8-11; Muhammed b. Yezid el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen*, nşr. Şuayb Arnavut (Beyrut: Dâru'r-Risale el-Alemiyye, 2009), "Cihad", 30; Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnayut (b.y.: Dâru'r-risale, 2009), "Cihad", 119.

⁶³ el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 2/258.

⁶⁴ Mâlik b. Enes, "Cihad", 10.

⁶⁵ Hamidullah, *Hz. Peygamberin Savaşları*, çev. Tuğ, 20-21.

⁶⁶ Müslim, "Cihad", 3.

söz konusu dönemin savaş ortamını anlatma açısından önemlidir: Enes b. Nadr Bedir Savaşı'nda bulunamamış ancak Uhud savaşında büyük bir kahramanlık göstermiştir. Enes b. Malik dedi ki *"Biz, Enes b. Nadr'ın cesedinde seksen küsür darbe izi bulduk, kimisi kılıç, kimisi mızrak, kimisi ok yarasıydı. Ayrıca biz onu müşrikler tarafından müsle (işkence) edilmiş; gözü oyulup, burnu ve kulakları koparılmış olarak bulduk. Öyle ki onu kimse tanıyamamıştı. Kız kardeşi halam Rübeyyi' bedenindeki bir beninden veya parmağından tanıdı."*⁶⁷

Hz. Peygamber insanlara ateş ile azap edilmesini yasaklamıştır. Sahabe'nin naklettiğine göre: *"Hz. Peygamber (s.a.v.) bizi Mekke'ye gönderdi ve Kureyş'ten iki kişinin ismini vererek "falanca ve falancayı yakalayabilerseniz onları ateşte yakın" dedi. Hazırlıkları bitirip tam Medine'den ayrılacağımız sırada Hz. Peygamber bizi çağırarak: "Ben size falan ve falanı yakmanızı emretmiştim. Sonra düşündüm ki ateşle yakma cezasını vermek, sadece Allah'a aittir. Onları yakalarsanız öldürünüz (yakmayınız)."*⁶⁸

Kureyş'in hatibi Süheyl b. Amr, Bedir savaşında esir edilmişti. Hz. Ömer onun hakkında şöyle dedi: *"Ey Allah'ın Resulü! Beni bırak, onun ön dişlerinden ikisini sökeyim de bir daha senin aleyhine konuşmaya kalkışmasın."* Hz. Peygamber bunu üzerine şöyle buyurdu: *"Ben dişlerini söktürerek ona işkence yapmam. Yaparsam, Allah da beni aynı azaba uğratar."*⁶⁹ Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, esir edilen savunmasız insanlara her türlü işkence edilmesini yasaklamıştır.

6. Mabetlere, Çevreye, Hayvanlara ve Bitkilere Zarar Vermemek

İslam dini, insanları inançlarında özgür bırakmıştır. Savaşlarda kendi ibadethanelerine çekilmiş ve savaşmayan din adamlarına dokunulmaması gerektiğini belirtmiştir. Dini mekanların kutsiyeti şu ayeti kerimede işaret edilmektedir: *"Allah insanların bir kısmını diğeriyle savmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın adı çok anılan camiler yıkılıp giderdi..."*⁷⁰

Savaş meydanlarında dahi zaruri durumlar istisna (düşmanın savaş gücünü zayıflatma gibi) hayvanlara zarar vermek yasaklanmıştır. Bununla beraber mecbur kalınmadıkça ağaçlara, bitkilere, ekinlere ve çevreye zarar

⁶⁷ Buhârî, "Megazi", 17, (No: 4048).

⁶⁸ Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünen*, nşr. Beşar Avvad Maruf (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islamiyye, 1998), "Siyer", 20, (No: 1571).

⁶⁹ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1/649. Ayrıca bk. Arslan, "Hz. Peygamber'in Savaşlardaki Tavrı", 6-7.

⁷⁰ Hac, 22/40.

vermek de yasaklanmıştır. Fethedilen bir yeri yıkmak ve yapılara zarar vermek de söz konusu yasaklardandır. Hz. Ebubekir Şam bölgesine gönderdiği bir askeri birliğe şu tavsiyede bulunmuştur: *“Savaşmadıkları sürece yaşlılar, çocuklar, kadınlar, öldürülmez. Ağaçlar kesilmez, binalar yıkılmaz, hayvanlar telef edilmez ve ekinler yakılmaz.”*⁷¹

7. Savaşta Yağma ve Cinsel Saldırı Yapmak

Normal vakitlerde olduğu gibi özellikle savaş ortamlarında da başkalarının malını haksız yere almak, işgal etmek veya yağmalamak caiz değildir. Yine insanların namusuna göz dikmek de aynı şekilde yasaklanmıştır. Hz. Peygamber şunları söylemiştir: *“Yağmalayıp talan eden bizden değildir.”*⁷² Başka bir rivayet ise şunlar nakledilmiştir: *“Askerlerinizin fesat çıkarmasını engelleyin. Çünkü fesat çıkaran hiçbir ordu yoktur ki Allah onların kalbine korku salmasın. Askerlerinizi hıyanet etmekten sakındırın. Çünkü hıyanet eden hiçbir ordu yoktur ki Allah onlara zorluk/güçlük vermesin. Askerinizin zina etmesini yasaklayın. Çünkü zina eden hiçbir ordu yoktur ki, Allah onlara taun/bela musallat etmesin.”*⁷³

8. Savaşta Elde Edilen Ganimetin Dağıtımı

Ganimet, Müslüman olmayanlarla yapılan savaş neticesinde elde edilen her türlü mal ve esir anlamındadır. Müslümanlar ilk önemli ganimeti Bedir savaşı neticesinde elde etmiş ve ganimetin nasıl dağıtılacağı tartışmaları üzerine *“Sana, ganimetlere dair soru sorarlar, de ki: Ganimetler Allah'ın ve Peygamberindir. İnanıyorsanız Allah'tan sakının, aranızdaki münasebetleri düzeltin, Allah'a ve Peygamberine itaat edin”*⁷⁴ ayeti nazil olmuş ve ganimetin nasıl dağıtılacağına bizzat Allah ve Resulü tarafından belirleneceği ifade edilmiştir. Hz. Peygamber, ganimeti savaşa katılanlar arasında hakkaniyete uygun bir şekilde taksim etmiştir. Hatta Bedir ganimetlerinden kıymetli kırmızı bir kumaşın dağıtımı hakkında Hz. Peygamber'i itham edenler olunca *“Hiçbir peygambere ganimete ve millet malına hıyanet yaraşmaz, haksızlığı kim yaparsa kıyamet günü yaptığı ile gelir, sonra haksızlık yapılmadan herkese kazanmış olduğu ödenir”*⁷⁵ ayeti nazil olmuş ve bu hususta hiçbir peygamberin adaletsiz dav-

⁷¹ Mâlik b. Enes, "Cihad", 10.

⁷² Ebû Dâvud, "Hudud", 13, (no: 4391).

⁷³ Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Mısır: Matbaatu's-Saadet, 1974), 1/322; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Basri Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kahire: Daru'l-Hadis, ts.), 80.

⁷⁴ Enfâl, 8/1.

⁷⁵ Âl-i İmrân, 3/161.

ranmayacağı belirtilmiştir.⁷⁶ Hz. Peygamber, ganimet dağıtımı hakkında herkesin hakkını gözetmiş ve Bedir savaşına farklı nedenlerden dolayı bizzat katılmadıkları bazı sahabilere de ganimetten pay vermiştir. Yine Bedir'de şehit olan sahabilerin ailelerine de ganimetten pay verilmiştir.⁷⁷

Hz. Peygamber'in savaşlardaki asıl amacı ganimet elde etmek değildir. Dolayısıyla savaşta hukuki şartlar oluşmadığında ve mülkiyetleri düşman- da olan malları ganimet olarak almamıştır. Hayber kuşatmasında Yahudilerin çobanı Yesâr el-Habeşî isminde bir köle, güttüğü sürüyle beraber Hz. Peygamber'in yanına gelip Müslüman olmuştur. Ardından Allah'ın Resulü'ne koyunları ne yapması gerektiğini sorunca Resulullah; koyunların emanet olduğunu, sahibine ulaştırması gerektiğini, aksi takdirde Allah'ın bunun hesabını soracağını söyleyince, Yesâr el-Habeşî sürüyü savaşan askerlerin içerisinde sağlam bir şekilde çıkarıp sahibi olan Yahudi'ye teslim etmiştir.⁷⁸

Hz. Peygamber ganimetleri, bir kamu hakkı olarak görmüş ve dolayısıyla söz konusu malı haksızca zimmetine geçirenleri sert bir dille uyarmıştır. Hayber savaşında basit bir ganimet malını zimmetine geçirenin cenaze namazını kılmamış ve bu hususta bazılarını da şiddetli azap ile tehdit etmiştir.⁷⁹ Hz. Peygamber, ganimet mallarından payına düşenden sadece zaruri ihtiyaçlarını giderecek kadar almıştır. Onun sade ve mütevazî bir yaşam sürmesi bunun en somut delilidir. Ayrıca vefat ettiği vakit geride bir katır, silâhı ve biraz sadaka arazisi dışında miras bırakmamıştır. Hatta Hz. Peygamber, zırhını aldığı borç mukabilinde bir Yahudi'ye rehin olarak bırakmıştır.⁸⁰

Sonuç

Hem tarih boyunca hem de modern dünyamızda yapılan savaşların insan ve çevre üzerinde yıkıcı sonuçları olmuştur. Savaşların etkisi, sadece muharip güçler arasında savaş meydanlarıyla sınırlı kalmamıştır. Kadınlar, çocuklar, yaşlılar, hastalar, engelliler gibi savaşmayan kesimler de savaşın olumsuz tesirinden fazlasıyla nasiplerini almışlardır. Hatta özellikle modern dönemlerde kullanılan kimyasal silahlar, her canlıyı yok ettiği gibi

⁷⁶ el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 102.

⁷⁷ el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 1/101-104.

⁷⁸ el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 2/649.

⁷⁹ el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, 2/281.

⁸⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kubrâ*, 2/314-17.

çevre ve doğal tabiata da büyük zararlar vermektedir. Maalesef savaşlarda neredeyse herhangi hukuki ve ahlaki kural veya manevi bir değer yokmuş gibi davranılmaktadır. Halbuki hayatın her alanıyla ilgili söz sahibi olan İslam dini, savaş hakkında da belli ilke ve kurallar koymuştur. Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti tarafından ortaya konan savaş ahlakıyla ilgili insani prensiplerin seviyesine maalesef en uygar dünyamız dahi yaklaşamamıştır.

Hz. Peygamber, kendi döneminde Müşrik, Yahudi ve Hristiyanlarla yaptığı savaşların hiçbirisinde savaşı başlatan taraf olmamıştır. O, hep inanç özgürlüğünü temin etmek, barışı ve huzuru sağlamak için mücadele etmiştir. Bizzat Hz. Peygamber'in bizzat iştirak ettiği savaşların ekseriyeti, İslam'ı ve Müslüman toplumu korumak için yapılan müdafaa savaşlarıdır. Katıldığı savaşların gerekçeleri; düşman tarafından sulh ve barışın ihlal edilmesi, İslam devletinin varlığının ortadan kaldırılmak istenmesi veya düşmanın yürüklükte olan akit ve sözleşmelere muhalif hareket ederek Müslümanlara tuzaklar kurması şeklinde belirtilebilir. Hz. Peygamber, sırf ganimet elde etmek ve zorla bir inancı dayatmak için savaşmamıştır. O, savaşta hedefin meşruiyetine mutlaka riayet etmiştir. Savaş meydanında hukuki ve ahlaki çerçeveye riayet edilmesi gerektiğini belirtmiş ve bu hususlarda haddi aşan askerlerini uyarmıştır. Hz. Peygamber, insanları iman etmeye zorlamadığı gibi savaşa katılmaya da zorlamamıştır. Müminleri, Allah yolunda cihat etmeye teşvik etmiş ve mazeretsiz olarak savaşa katılmayanlara karşı sadece manevi müeyyideler uygulamıştır.

Hz. Peygamber'in katıldığı savaşlarda söz konusu dönemin savaş kural-ları gereği Müslümanlar tarafından da esirler alınmıştır. Ancak, esirlere insan onuruna aykırı herhangi bir işkence yapılmamıştır. Esirlerin bir kısmı bağışlanarak serbest bırakılmıştır. Bazıları, Müslümanlara okuma yazma öğretme karşılığında serbest bırakılmıştır. Fidyeye veya Müslüman esirler mukabili serbest bırakılanlar da olmuştur. İstisnai olarak öldürülmesine karar verilen çok az kişi de olmuştur. Ancak bunlar, Hz. Peygamber ve İslam'a düşmanlık etmede sınır tanımayan veya işledikleri cinayetler neticesinde kısas sonucu öldürülenlerdir. Hz. Peygamber savaş şartları gereği kendi hissesine düşen esirleri, müşrik dahi olsa çeşitli yollarla affetmiş, özgürlüğüne kavuşturup azat etmiştir. Hür insanların köleleştirilmesine asla rıza göstermemiş ve vefat ettiğinde geride azat edilmemiş kendisine ait hiçbir köle ve cariye bırakmamıştır.

Hız. Peygamber, ordusuna özellikle cahiliye döneminde savaşlarda düşman askerlerine yapılan el, kulak, burun vs. azalarının kesilmesi gibi her türlü işkence (müsle) yapmayı yasaklamıştır. Yine savaşlarda kadın ve çocukların hedef haline getirilmemesini, farklı dinlere mensup ve mabetlerinde ibadet eden din adamlarına, yaşlılara ve muharip olmayan kimselerin öldürülmemesi gerektiğini tembihlemiştir. Bununla beraber hayvanlara, ziraat ürünlerine, ağaçlara ve binalara zarar vermeyi de yasaklamıştır. Hız. Peygamber, normal vakitlerde olduğu gibi özellikle savaş ortamlarında da başkasının malını haksız yere ele geçirmeyi ve askerlerin kamuya ait bir malı kendi hesabına geçirmelerini şiddetle yasaklamıştır.

İslam dini, hayatımızın her alanıyla alakalı dünya ve ahiretimizi imar edecek hayati ve evrensel ilkeler vazettiği gibi savaş hukuku ve ahlakıyla ilgili de insani ve ulvi prensipler ortaya koymuştur. Günümüzde en uygar dünya olarak kabul edilenler dahi, alemlere rahmet olarak gönderilen Hız. Peygamber'in savaş hukuku ve ahlakıyla alakalı ortaya koyduğu yüce ahlakın seviyesine ulaşamamıştır. Başta modern dünyamızda olmak üzere birbirleriyle savaşan devlet ve milletlerin, İslam'ın cihan şümül ahlaki ilke ve prensiplerine ne kadar muhtaç olduğu aşikardır.

Kaynakça

- Tolstoy, Lev. *Savaş ve Barış*. çev. Zeki Başıtar ve Nazım Hikmet Ran. b.y.: Can Yayınları, ts.
- Wikipedia, <https://tr.wikipedia.org>. "Vikipedi Özgür Ansiklopedisi". Erişim 27 Temmuz 2024.
- https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%96l%C3%BC_say%C4%B1s%C4%B1na_g%C3%B6re_sava%C5%9Flar_listesi
- AA, <https://www.aa.com.tr/tr>. "Anadolu Ajansı". Erişim 27 Temmuz 2024.
- <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/gazete-cocuk-ve-kadin-olumleri-rusya-ukrayna-savasindakinin-6-katini-asti/3145685>
- el-Buî, Muhammed Said Ramazan. *Fıkhu's-sireti'n-nebeviyye*. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 10. Basım, 1991.
- Hattâb, Mahmud Şit. *er-Resûlu'l-kâid*. Bağdat: Mektebetu'l-Hayat, 2. Basım, 1960.
- Mâlik b. Enes, el-Medenî. *Muvatta*. nşr. Muhammed Fuad Abdulkaki. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, 1985.
- Arslan, İhsan. "Hız. Peygamber'in Savaşlardaki Tavrı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (2015), 1041-1051.
- Soycan, Mustafa. "Hız. Peygamber'in Savaşlarının Ahlaki Boyutu". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 475-510.

- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Daru İbni Kesir, 1987.
- Müslim, Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabi, ts.
- el-Vâkidî, Muhammed b. Amr el-Medeni Ebu Abdullah. *el-Meğâzî*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-A'lemî, 1989.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişâm b. Eyub el-Himyeri. *es-Siretu'n-Nebeviyye li İbn Hişâm*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1955.
- Komisyon. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed el-Haşimî el-Basrî el-Bağdadî. *et-Tabakâtu'l-kubrâ*. 8 Cilt. Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1968.
- Akıncı, Ahmet. *İslam Hukukuna Göre Savaşta Uyulacak Kurallar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Çiğdem, Recep. "Savaş Hukuku ve Ahlakı (İnsancıl Hukuk)". *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Tebliğleri*. ed. Kasım Şulul ve dğr. 395-410. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Özdemir, Ahmet. *İslam Devletler Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeninn Savaş Yolu İle Sağlanması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Hamidullah, Muhammed. *H. Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 3. Basım, 1981.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. 50 Cilt. Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. yy.: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyye, 1988.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. 25 Cilt. Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1983.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed Ebu'l-Kasım. *el-Mu'cemu's-sağîr*. 2 Cilt. Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslami, 1985.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn Ebubekir. *es-Sünen*. 22 Cilt. Cilt. Kahira: Merkezu'l-hicri li'l-buhûs, 2011.
- Aktan, Hamza. "Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur'anî Yaklaşım". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 59-79.
- Bakkal, Ali. "Hz. Peygamber'in Kölelere Verdiği Değer ve İslam'ın Kölelere Bakışı". *H. Peygamber ve İnsan Sevgisi*. ed. Musa K. Yılmaz. 221-261. b.y: y.y, 2007.
- Duman, Zeki. "İslam'ın Köle ve Cariye Sorununun Yaklaşımı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2011), 1-54.
- Karakuş, Züleyha. *H. Peygamber'in Köle ve Cariyeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Özdemir, Mehmet Nadir. "İnsan Hakları Bağlamında Hz. Peygamber'in Köleliğe Yaklaşımı". *Bilimname* 7/19 (2010), 75-98.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnâvut. 7 Cilt. Cilt. b.y.: Dâru'r-risale, 2009.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünen*. nşr. Şuayb Arnâvut. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risale el-Alemiyye, 2009.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen*. nşr. Beşar Avvad Maruf. 6 Cilt Cilt. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islamiyye, 1998.
- Ebu Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Cilt. Mısır: Matbaatu's-Saadet, 1974.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Basri. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Kahire: Daru'l-Hadis, ts.

AHLAK PROBLEMİ VE GAZZE

Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
mehmet.ozturk@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3510-0936

Giriş

İletişim araçlarının da yaygınlığı sebebiyle Gazze’de yüzyılın soykırımına insanlar yakinen şahid olmaktadır. Arap baharı, medeniyetler çatışması, bop projesi gibi tezlerle altyapısı hazırlanan, sözde İsrail’in güvenliği bahane edilerek gözümüzün önünde, burnumuzun dibinde cereyan eden yangın bugün Gazze’de Lübnan’da Suriye’de yarın daha da genişleyerek Anadolu’muza dayanacaktır. İngiltere’nin üstenci bakış açısıyla Greenwich merkezli bir konumlandırması olan ve Ortadoğu diye isimlendirilen coğrafyada öncelikle ne yapacağı kestirilemeyen Saddam, Kaddafi, Mursi, Esed gibi liderlerin pasifikasyonu gerçekleştirilmiş sonra da burada yaşayan halkların, bölgelerin bölünüp parçalanmasıyla Kuzey Afrika’dan Anadolu’nun güneyine kadarki bölgeler şekillendirilmek istenmiştir. Zaten pasif ve güdümlü olan körfez ülkeleri civarı kontrol altında tutulmuş ve böylece sözü edilen coğrafya hep zulmün, baskının, bölünmenin adresi olmuştur. Yeri geldiğinde Sünnileri, yeri geldiğinde Şiileri yeri geldiğinde Kürtleri, yeri geldiğinde Nusayrileri, Kiptileri vs kullanan güçler ıslah ediciler olduklarını iddia edip ifsadın bizzat kaynağı olmuşlardır. Dün komplo teorisi diye küçümsenen arzı mevud meselesi bugün bölge liderlerince açıktan zikredilmektedir ve yeteri önlem alınmazsa bu meselenin sonunun nereye varacağı kestirilememektedir.

Gazze’de bir halk şerefi ile mücadele vermektedir. Karşıdaki kitle, çocuk ve kadın öldüren, göğüs göğse mücadeleye cesareti olmadığı halde havadan bombardıman yaparak insanları yerinden yurdundan eden, kendilerinden başka herkesi “goyim” diye alt sınıf hatta hayvan gibi gören bir gürühten oluşmaktadır. Savaşın da bir ahlakı vardır. Savaşta, din adamlarına

ve mekanlarına, düşkünlere, yaşlılara, kadınlara çocuklara ilişilmez. Fırvandan, Moğollardan bu yana insanlık tarihi bu çapta çocuk öldürene rastlamamıştır. Ancak İşgalci İsrail bugün herkesin gözü önünde hiçbir sınır tanımadan bunları yapmaktadır. İnsanları aç bırakıp onlara yardım ulaşmasını engellemektedir. Hitler'den, Stalin'den, Lenin'den bu yana bu kadar orantısız güç kullanılan bir yönetim görülmemiştir. Havadan bombardıman yapıp ashabul uhud misali diri diri yaktığı insanları kurtarmak için Filistinlilerin elinde yeterince imkan bulunmamaktadır.

Gözümüzün önünde yaşanan bu vahşetin yeteri kadar duyurulmadığı ve duyarlılığımızın yeteri kadar olmadığı kanaatindeyim. Biz sorumluluğu hep başkalarından beklemekteyiz. Birileri bir şeyler yapsın ancak bize de bir şey olmasın düşüncesi taşımaktayız. Oysa bu sorun *bazı kişilerin* üstleneceği bir durum değildir. Bizden beklenen topluca mücadeledir ve herkesin kendi çapında yapabileceği eylemler bulunmaktadır ki bu yazılanlar ve bildirilenler de karınca kararınca bu düşüncenin bir nüvesidir. İmanımız, insanlığımız, vicdanımız, kutsal olarak gördüklerimiz hep bize mazluma yardımı öğütlerken bizler bu insanlara doğru dürüst insani yardım bile ulaştıramadık. Bu durum bile başlıbaşına bir ahlak problemidir.

1. Soykırımın Boyutları

Eşyanın ve hadisatın zıddıyla bilinme gibi bir yönü vardır. Kötülükler çirkinlikler olmazsa iyilik ve güzellik nedir bilinmezdi. Peygamber Efendimizin (sav) başına o kadar olumsuz şey gelmişti ki müşriklerden bazıları "o çok sevdiği Rabbi Onu terketti" demeye başlamışlardı. Bunun üzerine duha suresi nazil oldu ve Rabbulaleminin Onu terketmeyeceğini, yalnız bırakmayacağını bildirdi. Rabb Teâla kulundan vazgeçmez, kulunu yarımsız bırakmaz, zulme terketmez. Ancak Onun cezalandırma şekli farklıdır. Kötülük yapan birini hemen ve aniden cezalandırması imtihanın sırrına aykırıdır. O, mühlet verir, imtihan eder, İnsanlara yeryüzündeki kötülüğü bertaraf edin, zulmü engelleyin der ancak nedense insanlar kötülüğün kalkması için hep bir mucize beklemektedirler. Zalimlere de tevbe şansı tanınır. Mesela Vahşi Hz. Hamza'yı şehid ettikten sonra hemen gadaba uğramış olsaydı sahabi olamayacaktı. Ya da birçok Hicazlı Peygamber efendimize eziyet etmişti ama Rabb Teâla onları hemen cezalandırmadı ve onların içinden çokları sonradan tevbe edip sahabi mertebesine yükseldiler.

Biz çabucak birşeyler olsun istemekteyiz. Hz. Musa'ya deniz yarıldığında karşıya geçmişti ve hemen denizin kapanmasını istemişti. Oysa Rabbi

hemen denizi kapatmayıp Firavun ve orduları bu denizi görüp, şaşırıp, tevbe imkanı varken dönmeyip, denize son fertlerine girinceye kadar deniz başlarına kapanmamıştı. Ancak Hz. Musa ve beraberindekiler bu kısımları hesap edemediğinden karşıya geçtiklerinde hemen denizin eski haline gelmesini istemekteydiler. Oysa sabretmeleri gerekmekteydi.

Gazze'deki insanlara üzölmekteyiz ancak hemen yardımını engelleyen bazı durumlar bulunmaktadır. Cenab-ı Hakk bu dünyaya sivrisineğın kanadı kadar değeri verse kafırlara bir yudum su bile vermezdi.¹ Cenab-ı Hakk bize, düşmanlarımıza karşı yeterince kuvvet hazırlayın² demesine rağmen bu kuvvetleri hazırlayıp birde onları kullanacak cesaret maalesef halkı Müslüman olan ölkelerde bulunmamaktadır, "Bir kısım insanların adaletsizliğini, zulmünü, bozgununu diğeri insanlar önlemezse yeryüzünde fesad olur."³ Diyerek mazlumlara yardım etmemiz, adaletsizliği, zulmü kaldırmamız biz Müslümanlardan beklenirken bizler birilerinin çıkıp bu işi çözmesini beklemekteyiz. Hatta bir Müslüman ölkö küffara roket attığında daha roket gitmeden diğeri Müslüman ölkedeki Amerikan üslerinden o roketi havada imha edecek karşılıklar verilmektedir. Rabb Teâla, Müslümanlara mustazaf-ları, mazlumlara kurtarın⁴ demişken bizler ellerimizi açmış ya Rabbi sen kurtar demektedir. Bu şartlarda neden bize yardım olunsun ki! O şehid olan vatandaşlar bu dünyadan geçerken bir saniyelik bile acı duymamakta ve bir müddet sonra cennette ağırılanacaklardır. Geride kalan gazilerin de malları sadaka sayılmakta, günahları dökölmekte, velayet mertebesini kazanmaktadırlar. Az biraz daha sabır etseler onlar da sonsuzluğu kazanacaklardır. Mazlumlar ve mücahidler kaybetmezler ya şehid olurlar ya sırasını beklerler ya zafer kazanırlar. Gazzeliler ahirette kazançlı olacak diye sorun yok deyip oturup kendimizi avutmaktan bahsetmiyorum. Onlara her türlü yardım elini uzatmak geri kalan bütün Dünya Müslümanlarının boynunun borcudur. Ümmetin izzeti için cihad eden bu kavmin bizim mallarımızdan da hakkı vardır, mesailerimizden de yapmamız gerekenlerden de hakları vardır. "Ve zulüm yapanlara yakınlık göstermeyin ki, size de ateş dokunmasın. Allah'dan başka yardımcılarınız da yoktur. Sonra yardım da göremezsiniz."⁵ Şeklindeki ilahi hitap zalimlere en ufak meyil bile gösterme-

¹ İbni Mace, Zühhd 3; Tirmizil Zühhd: 13.

² Enfal, 8/60.

³ Bakara, 2/151.

⁴ Nisa, 4/75.

⁵ Hud, 11/113.

memizi buyurmaktadır. Yine bir Hadis-i Şerifte buyrulduğu üzere "İnsanlar, zâlimi görüp elinden tutmazlarsa, kötülükleri bertaraf edecek güçte olduğu halde, seyirci kalır, müdâhale etmezse Allah'ın, hepsine ulaşacak umumî bir belâ göndermesi yakındır" dediğini işittik"⁶ Sadece iyi olmak yetmemekte, zulme engel, adaleti tesis de Müslümanların görevlerindendir.

Gazze olaylarının bir başka yönü de daha önce Müslümanlara terörist diyenlerin şimdi Müslümanları mazlum olarak görmeleridir. Ayette geçtiği üzere: "İşte (iyi veya kötü) günleri insanlar arasında (böyle) döndürür dururuz."⁷ "Nereden bileceksin, bakarsın Allah bundan sonra yeni bir durum meydana getirir"⁸ "Bize şer gibi gelenlerden hayır da çıkabilir."⁹ Bu olaylar vesilesiyle insanlar İslam'ı merak etmekte, şerefli Gazze halkının metanetli duruşlarından etkilenip İslam'a Müslümanlığa gönül kapılarını açmaktadırlar. Gazze sadece batıyı değil bu ümmeti de yetiştirmektedir. Bize sebatı, imanın imkandan daha önemli olduğunu gah bir çocuğuyla gah bir yaşlısıyla gah bir mücahidiyle öğretmektedir. Allah için can vermenin zevkini, Müslümanların izzetli duruşa sahip olması gerektiğini öğretmektedir. Halkın çoğu Müslüman olan 57 ülkeyi kimlerin yönettiğini kimlerin kimlerle iş tuttuğunu öğretmektedir. Bu büyük fotoğrafı İsrailli Yahudi yazar Alon Mizrahi görüp şöyle demektedir: "7 Ekim'deki Filistin Devrimi, Fransız Devrimi'nden daha etkili olabilir. Filistin dünya gençlerine, kapitalist, kurumsal dünya düzeninin acımasızca inkar ettiği hayatın anlamını ve manayı yeniden öğretmektedir..."¹⁰

Gazze olaylarından ders ve sonuç çıkarmak ayrı bir olaydır oradaki mazlum halkın bir an evvel kurtarılması ayrı bir olaydır zira katliamın bilançosu insanlık tarihinde görülmemiş bir boyuttadır. Gazze Hükümeti Medya Ofisinin açıkladığı verilere göre 7 Ekim 2023'ten 7 Ekim 2024'e kadar bir sene zarfında *en az*

• 3.654 defa katliam yapıldı.

• 11.487'i kadın 51.870 insan şehit edildi, 97.166 kişi yaralandı.

• 10.000 insan kayıp durumda.

⁶ Ebu Dâvud, Melâhim 17; Tirmizî, Fiten 8 ; İbnu Mâce, Fiten 20.

⁷ Ali İmran, 3/140.

⁸ Talak, 65/1.

⁹ Bakara, 2/216.

¹⁰ https://x.com/alon_mizrahi/status/1786298591964754055

• 16.927 çocuk şehit edildi, 171 bir günlük bebek, 710 yeni doğmuş bebek şehit edildi.

- 25.973 çocuk yetim ve öksüz kaldı.
- 3.500 çocuk açlıktan ölmek üzere.
- 912 aile tüm bireyleriyle katledildi.
- 520 kişilik 7 toplu mezar bulundu.
- 36 kişi açlıktan öldü.
- 85 sivil savunma görevlisi şehit edildi.
- 175 gazeteci şehit edildi, 396 gazeteci yaralandı, 36 gazeteci tutuklandı.
- 12.700 yaralı yoğun bakımlık, 12.500 tedaviye muhtaç, 3.000 ağır hasta bulunuyor.

- 1.737.524 kişi enfekte olmuş durumda, 71.338 kişi Hepatit B'ye yakalandı.
- 350.000 hastanın ilaca erişimi yok.
- 986 sağlık görevlisi şehit edildi. 310'u sağlık çalışanı tutuklandı.
- 34 Hastane imha edildi. 80 sağlık merkezi yıkıldı.
- 162 sağlık merkezi bombalandı. 131 Ambulans vuruldu.
- 5.000 Gazzeli tutuklandı, 2.000.000 Gazzeli yerinden edildi.
- 204 kamu binası imha edildi. 187 barınma merkezi imha edildi.
- 125 okul tamamen, 337 okul kısmen imha edildi, 12.700 öğrenci katledildi.
- 785.000 öğrenci eğitim göremedi. 750 öğretmen 130 akademisyen şehit edildi.

• 814 Camii imha edildi. 148 Camii kısmen yıkıldı. 3 Kilise tamamen imha edildi.

- 60 mezarlık tahrip edildi. 2.300 ceset organ mafyasınca çalındı.
- 150.000 ev tamamen imha edildi. 80.000 ev ağır hasar 200.000 ev kısmen aldı.
- 85.000 ton patlayıcı kullanıldı.
- 206 arkeolojik alan imha edildi. 36 spor tesisi imha edildi.
- 3.130 km'lik elektrik ağı imha edildi. 33.000 km'lik su ağı imha edildi.
- 65.500 km'lik kanalizasyon vuruldu. 2.835 km'lik yol ağı imha edildi.
- 700 su kuyusu tahrip edildi."¹¹

¹¹ <https://www.aljazeera.net/news/liveblog/2024/10/6/%D8%A7%D9%84%D8%AD-%D8%B1%D8%A8-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%BA%D8%B2%D8%A9-%D9%-85%D8%A8%D8%A7%D8%B4%D8%B1-%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B4%D9-%87%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B4%D8%B1%D8%A7%->

O kadar kalplerimiz katılaşmış ki bütün bunlar gözümüzün önünde cereyan ederken bir şey yapamamaktayız. Pandemi görmüş, deprem görmüş, nice zulümlere şahitlik etmiş insanlar, parçalanmış çocuk cesetlerini torbalarla koyup boynunu bükenlere yardım edemiyor, çadırlarda diri diri yakılmış insanları görüp bu tabloyu kanıksayabilmektedir. Zamanın geçmesiyle, değerlerin aşındırılmasıyla, zihin ve kültür işgali ile kalplerin katılaşmasına muhatap olan kişiler için Kur'an'da birtakım uyarılar aktaracak olursak: "Size ne oluyor ki, Allah yolunda: 'Rabbimiz, bizi halkı zalim olan bu ülkeden çıkar, bize katından bir veli (koruyucu sahip) gönder, bize katından bir yardım eden yolla' diyen erkekler, kadınlar ve çocuklardan zayıf bırakılmışlar adına mücahede etmiyorsunuz?"¹² "İman edenlerin, Allah'ı anmak ve vahyedilen gerçeği düşünmekten dolayı kalplerinin heyecanla ürperme zamanı gelmedi mi? Onlar daha önce kendilerine kitap verilmiş ve üzerlerinden uzun zaman geçip kalpleri katılaşmış kimseler gibi olmasınlar. Onlardan birçoğu yoldan çıkmışlardır."¹³ Gibi hatırlatmalar mevcuttur. Düni cihat etmiş, hicret etmiş, Peygamber terbiyesi almış ve sonuçta belli bir refah seviyesine ulaşmış kişilere bu gibi uyarılar geliyorsa kıyamete kadar bu öğütlere muhatap olan ve bu dönemin şahitleri olan bizlerin de ibret alması gerekmez mi?

Yahudiler, kendilerini mücadeleye çağıran peygamberleri Hz Musa'ya "Sen ve Rabbin gidin savaşın"¹⁴ demişlerdi. Biz de Gazzelilere Allah yardımcıları olsun deyip kılıcımızı dahi kıpırdatmıyorsak biz de o eleştirilen ehli kitap gibi gadaba uğrayanlarla aynı saftayız demektir. Aynı saftaysak onlar gadaba uğramışlar biz de gadabı bekleyelim anlamına gelmez mi? Bu ümmetin önünde olup rehberliğini üstlenen yöneticiler, siyasetçiler, sosyologlar, din görevlileri, ulu sarıklı şeyhler, mollalar Gazze için adım attı da yüreği yanan bir avuç Müslüman ardından gitmedi mi? Biz oturuyoruz mu dediler? Yöneticiler yürümeli, harekete geçmeli ki arkasından millet yürüsün!

Peygamber Efendimiz buyurmuşlardır ki: "Sizden hanginiz *canı ve malı emniyet içinde*, vücudu sıhhat ve afiyette, günlük azığı da yanında olduğu

D8%AA?update=6943604; https://oi-files-d8-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/s3fs-public/2024-10/Gaza%20One%20Year%20Accountability%20Report_0.pdf;
<https://en.royanews.tv/news/54766>.

¹² Nisa, 4/75

¹³ Hadid, 57/16

¹⁴ Maide, 5/24

halde sabahlarsa, *sanki bütün dünya kendisine verilmiş gibidir.*" ¹⁵ Yine her namazda müminlerin okuduğu "Rabbena Atina" duasında dünya ve ahirette iyilik istenmektedir. İki cihanda istenen en güzel şeylerden biri iyiliktir, sağlıktır, emniyettir, afiyettir. Bizlerin içerisinde olduğumuz ve kıymetini bilmediğimiz bu afiyet ortamı Gazzeli herhangi bir vatandaşa çok görülmektedir. Bir Gazzeli için ağacın, denizin, yeşilin tadını çıkarıp bir gölgelikte oturmak bile lüks sayılmaktadır. Orada yaşayan vatandaşlar; balıkların, kuşların bile kendilerinden daha özgür olduğunu ifade etmektedirler. Gazzeli bir baba hafta içi çalışıp evine rızık getirememekte bir hafta sonu akşam kadar rahat ve emniyet içerisinde evinde vakit geçirememektedir. Bir anne üzerine titrediği yavrusunu rahatça ekmek almaya gönderememektedir. Zira çocuk geri geldiğinde evi bombalanmış olabilmektedir. İnsanlar evlerinden edildiği gibi güvenli diye yerleştikleri okullarda, çadırlarda bile her an ateş toplarıyla karşı karşıya kalabilmekte, hastaneler, camiler bombalanmakta, insanlardan tedavi, ibadet ezan duyma gibi en temel hakları bile esirgenmektedir. Bunlar gibi aslında büyük nimetler olan ve bizim toplumca nimet olarak farkında dahi olmadığımız emniyet, afiyet, iyilik, sağlık gibi birçok şey Gazzelilere çok görülmektedir.

2. Çözüm Yolları

Alt kuşağı yetiştiren ve onlara imkan sunan, insanlara örnek olacak, onları doğru yönlendirecek ve ideal bir yaşam düzeni sunacak olan üst kuşaklardır. Eyke kavminin Ad, Semud, Lut kavimlerinin dün yaptığı ve helaklarına vesilen olan olumsuzluklar günümüzde tüm yönleriyle bulunmaktadır. İnsanlarımızı bu olumsuzluklardan sakındıracak önlemler gerekmektedir. Alt neslin yetiştirilmesi ve motivasyonu adına önlemler alınmalıdır. Geçmişte ve günümüzde yaşanan zulümlerin, baskıların, genç kuşaklara anlatılması, onların yaşamlarında olumlu anlamda istendik kalıcı izli etkiler bırakabilir.

Messela Gazze'ye baktığımızda oradaki alt nesil bizim Anadolu'da yaşayan üst nesle örneklik edecek düzeydedir. Çünkü içinde bulundukları fırtınalı ortamlar ulu çınarlar yetişmesine sebebiyet vermektedir. Doğu ve Güneydoğu'daki yeni nesle baktığımızda ahlaki olarak dejenere olmuşlardır ancak ideolojik anlamda yanlış da olsa üst neslin kendilerine aktardığı ezilmişlik propagandalarının etkisiyle ideolojik bir tutumları ve duruşları

¹⁵ Tirmizi, Zühd, 34.

vardır. Ancak Anadolu'ya genel olarak baktığımızda alt neslimiz son dönemlerde, toplumun bazı kesimleri hariç genel olarak ideolojik anlamda bir baskı ve tehditle karşılaşmadığından dolayı çok rahat, şımarık vurdum-duymaz tavırlar sergileyebilmektedir. Bu bir toptan yargı olmayıp son derece duyarlı ve akli başında gençlerimiz de bulunmakla beraber genel olarak alt neslin ideolojik, ilkesel bir dava anlayışı ve sorumluluk bilinci içerisinde olduğu görülmemektedir. Bugün bir kahve bir kola boykotunu dahi gereksiz gören 'bize ne elin Arabından' şeklinde katliama seyirci kalan önemli bir kitle vardır. Bu insanların seküler yaşam tarzı ve inançları dolaısıyla istendik bir duruşları olmayabilir ancak bir futbol müsabakası, konser gibi sıradan bir etkinlik karşısında veya sosyal medyada takip ettikleri ahlaksız insanların takipçi sayılarının milyonları bulması karşısında Gazze'de yaşananlara tepkilerinin neredeyse yok hükmünde kalması ve bu olaylara tepki gösterenlerin hep aynı kitlelerden oluşması, sorgulanması gereken konulardandır. Uzun süreli bir eğitim politikasıyla, iyi örneklerle, alt nesile ve duyarsız üst nesile geçmişte ve günümüzde yaşanan olumsuzlukların güçlü bir şekilde aktarılmasıyla bu problemin bir nebze aşılabileceği kanaatindeyim.

Bir diğer çözüm de savaş ahlakına sahip olmayanların ahlaksızlığını durdurmadır. Bunun da aslında bir yolu vardır o da onların anladığı dilde konuşmaktır yani güç ve kuvvettir. Bunlara karşı hukukun dili, adalet ve merhamet ile yaklaşmak olmamalıdır zira bu tıyneteki ahlaksız insanlara bu dil işlemez. Bu topluluğa Azizunzuntikam isminin tecellisi yansıtılmalıdır. Bir topluluk karşısında "Mücadele" ve "Mücadele" yoluna başvurulur bunlar işe yaramazsa artık "Mukatele'den" başka seçenek kalmamış demektir. Bu üç kavram da cihadın içeriğindendir.

İnsan düşünen bir varlık ve düşüncenin parametrelerinden biri de kavramlar ise kavramlara yüklenen anlamlar ne kadar sahih olursa doğru düşünceye varma o kadar kolaylanır. İslam'ın getirdiği rahmet atmosferinden, ilkelerinden istifade etme yöntemi olan şeriatın, aleme nizam verme yöntemlerinden biri olan cihad diye bir seçeneği vardır. Cihadın Allah'ın zaten yüce olan isminin ve vazettiklerinin yayılması, insanların kafir olarak ölüp ebedi cehenneme gitmelerinin önüne geçilmesi gibi bir yönü olduğu gibi yeryüzündeki adaletsizlik ve zulümlere son verme gibi bir hedefi de bulunmaktadır. Mücahid bu hedefi yerine getirmek için elinden gelen maddi, manevi, mali, bedeni tüm gayreti gösterendir. Batılı akademisyen ve düşü-

nürlerin İşidçi ve el-Kaideciler gibi gruplar hakkında kullandıkları cihadist kelimesini Türkiye’de tercüme edip kullananlar, Kur’ani bir kavrama haksızlık ederek vatanını savunma gayreti içerisinde bir kuvayı milliye gücü sayılan Hamaslıları da cihadist bir grup şeklinde lanse edip, yaşanan bu ahlaksızlıkları hakedilmiş bir serencam olarak normalleştirmeye çalışmaktadırlar.

Allah yolundaki tüm gayretleri kapsayan bir kelime olan cihad, sadece Medine dönemindeki savaşlarla başlayan bir durum değildir. Mesela *Mekki* ayetlerden birinde Allah-u Teala buyuruyor ki “Bizim uğrumuzda gayret gösterenleri, mücahede edenleri elbet biz de muvaffakiyet yollarımıza iletiriz.”¹⁶ Allah-u Teala marifetullahı ve O’na giden yollara lutuflara ulaşma yollarını kendi yolunda cehdu gayret gösterenlere açmaktadır. Cihad da sadece mukateleden, savaştan ibaret değildir. Dini mübin yolundaki tüm gayretler cihad kapsamına girmektedir. Ayetteki “cahedu” kelimesi mühareket ortaklık bildirir. Yani Cihad kolektif bir şuurla topluca cemaatle hareket edilerek deruhte edilmesi gereken bir durumdur ki bu durumda da Allah, hayır ve inayet kapılarını mücahede edenlere açmaktadır. Allah’a giden subul yani yollar da mahlukatın nefesleri adedince, çokçadır. Bu da “hedefte Allah için yapılan cehdu gayret varsa bu yollardan hangisinden giderseniz inayet kapısına ulaşırsınız” anlamına gelmektedir.

Mesela şu ayet de Mekkidir. “Öyleyse artık inkârcılara boyun eğme, bu Kur’an’la onlara karşı bütün gücünle mücadeleni sürdür.”¹⁷ Bu ayette de mücahede kavramı değil mücadele kavramı vurgulanmıştır ve yine karşıdaki hedef kitlenin tehditini gidermek için gösterilen kararlı bir çabanın, cihadın olması gerektiği de anlaşılmaktadır. Yani cihad risalete muhatap olunca başlayan bir durumdur ama belli bir aşamaya güce gelince ki bu ayetler geldikten yaklaşık on dört sene sonra olmuştur o zaman da mukatele devreye girmektedir ki bu seçenek de cihadın kapsamı arasındadır.

Davet ve tebliğ günümüzün cihadıdır diyerek kıtali savaşı adeta görmezden gelenlere sormak gerekir: “Savaşsız işgalsiz bir dünya var mı ki biz de savaşı gündemimizden çıkaralım?” Üstelik onlarca ayette ve hadiste savaşın çerçevesinden, savaş ahlakından, savaştan sonra neler yapılacağından bahsedilmektedir. Peygamberimiz, hayatında 55 seriyeye *izin vermiş*, 28 tane de gazveye *katılmış* ve elinde kılıçla ordunun başında komutanlık yapmıştır.

¹⁶ Ankebut, 29/69.

¹⁷ Furkan, 25/52.

Yaklaşık 13 yıllık Mekke döneminde tebliğ ve davet yöntemini uygun görmüştür. 10 yıllık Medine döneminde de tebliğ ve davete ek olarak özellikle son 8 senesinde seriyye ve gazvelerde bulunmuştur.¹⁸ Bunların bir kısmı savunma bir kısmı da fetih gayesi ile icra edilmiştir. Bu da göstermektedir ki gerektiğinde davet ve tebliğ, gerektiğinde de kıtal seçenekler arasındadır.

Gazze'deki insanlar zaten harfe dökmeden, dile getirmeden, ağızlarından tebliğ adına bir şey çıkmadan lisanı halleriyle bazı Kur'an ayetlerini tefsir etmekte, bazı hadisleri yaşamaktadırlar. Ayetler ve hadislerin ekseriyeti açıktır, örtük olan onları hayatlarıyla tefsir etmeleri gereken insanlardır. Mücmelin beyanı, müfessiri zaten yapılmıştır. Ancak onu yaşamakla mükellef olanlar bunu hayatlarıyla deruhte etmedikçe hakikatler satırlarda esir kalacaklardır.

Özetle söyleyecek olursak Cihadın kapsamı çok geniştir. İnsanın nefsi ile mücadele etmesi de cihattır. Emri bil maruf yapmak da cihattır Savaşa katılmak da cihattır. Cihadda amaç yok etmek değildir, tebliğe, davete engel çıkarılmadığı müddetçe savaş seçeneği zaten zikredilmez. İslam savaş ahlakına baktığımızda yağma, yığma, tecavüz, kovalanan askerin peşinden gitme, yaşlı kadın ve çocuklara hatta din adamlarına ilişme gibi olayları görmezsiniz. 8 sene boyunca meydana gelen 55 seriye ve 28 gazvede Beni Kureyza yı istisna edersek öldürülen insan sayısı 216 dır. Müslümanlardan da 138 şehid verilmiştir.¹⁹ İslam'da "Es-Sulhu hayrun" barışta hayır vardır prensibiyle hareket edilmekle beraber; laf anlamayan zalimlere, Müslümanlara karşı savaş açanlara da gereken cevaplar mukatele yoluyla verilmektedir.

Meselenin bir diğer boyutu da şudur: "Eğer kötülük ve ahlaksızlık dünyada bu denli yaygınlaşmış ve sıradan hale gelmişse, ahlak ve vicdanın da bir devrim yaparak küresel ölçekte etkili bir alan kazanması zorunludur." Manen kararmamış ve çalışan bütün kalplerin, vicdanların seyirci kalıp katliamı izlemesi bir yere kadardır. Ahlak sahibi hür ve özgür insanların *yeter artık* deyip gücü neye yetiyorsa dünyanın manen, ahlaken işgal edilmemiş bölgesi olan Gazze için mutlaka bir şeyler yapması gerekmektedir. Ahlaklı

¹⁸ Geniş açıklamalar için bkz. Muhammed b. Ömer (207/822) Vakıdi, *Kitâbü'l-Megâzî* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984). II/573 vd.

¹⁹ Geniş açıklamalar için bkz. İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebevi*, thk. Mustafa es-Seka vd. (Beyrut: Darü'l-Marife, 2007).; Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud Belazurî, *Futuhu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Mektebe, ts.).

insanlar; koltuğa bir uyuşturucu müptelası gibi yapışan liderlerden ve koltuğu için kardeş katliamına seyirci kalan hubb-i cah meftunu siyaset oyunlarından bıkmış usanmıştır. İman, insan ve ahlak merkezli, konuşup durmaktansa icraat ehli vicdanlı liderlere ve küresel çapta intifadaya muhtaç bir insanlık bulunmaktadır.

Madem Allah (c.c) mümin erkekler ile mümin kadınların birbirilerinin velileri, sahipleri olduğunu,²⁰ müminlerin kardeş olduğunu,²¹ bir binanın yapı unsurları gibi muhkem olmamız gerektiğini,²² bizden yardım isteyen zayıfların, ezilmişlerin imdadına yetişmemizi²³ vazetmektedir. Madem Peygamberimiz (sav) bir beden azaları gibi olmamızı,²⁴ birbirimize kuvvet vermemizi²⁵ istemektedir, bu vaziyette biz inananların da harekete geçip birliğimizi tesis etmemiz gerekmektedir. Irkları, coğrafyaları, kültürleri kardeş kılan bu birlik olacaktır. Veda hutbesinin bize tavsiyesi olan hepimizin Adem'den (as) geldiği, hepimizin kardeş olduğu, ırk temelli ayrımlara girmememiz gerektiği ve bunun da İslam üst çatısıyla mümkün olabileceği bizden talep edilmektedir. Öncelikle Müslümanların birbirine sahip çıkması, sonrasında da dünyanın hür ve özgür gayrimüslim halklarının; öldürülmüş diyemeyeceğimiz maalesef ezilmiş parça parça edilmiş çocuklara, kadınlara, biçare insanlara el uzatması gerekmektedir. Ancak esefle görmekteyiz ki sağcısından solcusuna ateistinden dindarına dünyanın hür ve özgür insanları Gazze'nin yanında durabilmekteyken içeride biz derdimizi anlatacak yoğun kitleler bulamamaktayız. Belirli bir kesimin cılız protestolarıyla avunmaktayız. Halkımızdan kimliğini, dinini, davasını kaybetmiş niceleri bunun Arapların iç meselesi olduğunu, kimileri Gazze'deki olaylardan bihaber bebeklerin masum gözlerine bile acımadan boykotun gereksizliğini, reel politiğin önemini ve daha nice nice vicdanlarını susturacak ucuz söylemleri yüzleri dahi kızarmadan dile getirebilmektedirler. Ayrıca devletler bazında zalimler ile olan ile olan ticari ilişkilerimizi reel politik denkleminde değerlendirmeyip, yapılan zulümleri kınamakla kalmayıp, Hakk terazisinde değerlendirecek bu terör şebekesine giden petrolü, yiyeceği kesmemiz bile bu zulmü engellemek için yeterlidir.

²⁰ Tevbe, 9/129.

²¹ Hucurat, 49/10.

²² Saff, 61/4.

²³ Nisa, 4/75.

²⁴ Buhari, Edep, 27.

²⁵ Buhari, Mezalim, 5.

Topraklarını sattıkları iddia edilen Filistin halkı kadar toprağına sahip çıkan, tevekkül ehli, hamd edici, mücadeleci, ölümden korkmayan bir halk herhâlde görülmemiştir. Bugün dünyanın gözü önünde aç, susuz, tecrid içerisinde üstlerinden tonlarca bomba yağdığı halde vatanlarını terk etmeyen bu halka; depremde dahi günlerce evlerine giremeyen, şehirleri boşaltıp sağa sola kaçan, üç kuruşluk malı on üç kuruşa satan, deprem döneminde bile hırsızlık için evlere girebilen, instagramı veya elektiriğı suyu kesildiğinde ortalığı ayağı kaldıran, zamanında kuvaıyı millie ruhuna sahip atalarının dininden, kültüründen, örfünden, savaşı kimliğinden fersah fersah uzaklaşan insanların söz söylemeye hakları olmasa gerektir. Karşımızdaki hiçbir sınır tanımayan kitle kendilerine itaat etmemiz gerektiğini, etmezsek dünya için hazırladığımız ifsad hareketine boyun eğmemiz gerektiğini kafamıza vura vura göstermektedir. Bu batılın, şerrin zail olması için yüzümüzü Hakk'a ve hakikate döndürmemiz gerekmektedir.

Sonuç

Bir devletin güvenliğini koruma adına hukuku, ahlakı, insanlığı ayaklar altına aldığına şahitlik ettiğimiz günlerden geçmekteyiz. Bu savaş aslında İsrail-Hamas savaşı değil insanlık onuru ve ahlaki değerlerinin, haysiyetsiz ve ahlaki değer bilmezlerle verdiği bir savaştır. 7 Ekim direnişisi aslında bir dönüm noktasıdır. *"Bizler ıslah edicileriz özgürlük, demokrasi getireceğiz"* diyenlerin, bizlerin zaten bildiğı ancak dünya halklarının da tanımaları gerektiğı yüzünün ortaya çıktığı bir milattır. İnsan hakları hatta hayvan hakları diye yaygara yapanların maskesinin düştüğünü insanlar görmektedirler. Siyonistlerin ve işbirlikçilerinin bu kadar pervasız, sınır tanımaz olmaları ve dünya liderlerini, siyasetini bu ölçüde etkileyebildiklerini umarız ki insanlar fark etmiş ve ona göre önlemlerini almaya başlamışlardır. Gerektiğinde bir halkı yerlerinden yurtlarından edebilecekleri ve şu ana kadar dünya tarihinde atılan bombalardan daha fazla bomba kullanıp mesken, ibadethane, okul, hastane, su kaynakları gibi dünyanın gözü önünde bilaperva istedikleri gibi her tarafı bombalayabileceklerini göstermektedirler. Bunu yaparken de kendilerinin uygar, savaştıkları insanların da barbar olduklarını hatta insan bile sayılmadıklarını emperyal bir tarzda faş etmektedirler. Sadece ahlaklı, haysiyetli insanlar bu süfli eylemlere karşı çıkabilmektedirler. Geri kalan ve yapması gerekeni yapmayan, yapamayanlar bütün bu olanlara seyirci kalmaktadırlar. İnsani yardım bile ulaştırmadan aciz kalanlar bir halkın

yok oluşunu izlemektedirler ve bütün bu olanlar, her zaman rastlayamaya-
cağımız bir zaman diliminde bizlerin şahitliğinde cereyan etmektedir.

Tarih bize üstün askeri donanıma sahip nice zorba güçlerin ahlaki ba-
kımdan güçlü olan nice azlar ve zayıflar tarafından nasıl alt edildiklerini,
püskürtüldüklerini gösterir. Bunun tipik örneği Davut-Calut/Golyat'tır.
Gazzeli bir avuç mücahid de bugün Davud Calut doktrininden sapmış de-
ğildir. Ancak nice azların çoklara galebesi Müslümanlara özgü değildir ara-
larındaki birlik beraberlik, azim, kararlılık gibi unsurlar devam ettikçe, güce
ulaşmayı sağlayabildikçe kötüler için de bu söz konusudur.

Gazzeliler belki tüm dünyalıklarını yitirmiş ancak sabırlarını, metanetle-
rini, mücadeleci kimliklerini yitirmemişlerdir. Kimisinin oğlu, yeğeni, akra-
bası olmasına rağmen, paramparça insan cesetleri karşısında bile elindeki
esirlere misliyle muamele etmeyen baştan ayağa edep libasını kuşanmış iz-
zetli, onurlu, ahlaklı bir avuç Kassam ordusuyla dünya tanışmıştır. Ortado-
ğu'daki kullanışa elverişli herhangi bir çapulcu örgütten uzak cesur, feda-
kar olan bu insanlar açlığa, susuzluğa, ilaçsızlığa, orantısız güce, katliama
maruz kaldıkları halde yılmayıp, tüm dünyaya "Allah bize yeter O ne güzel
vekildir" diyerek meydan okumaktadırlar. Bu duruşları ile siyer kitapların-
dan okuduğumuz sahabe portresinin tarihsel bir efsane olmadığını da gös-
termektedirler. Gazzeliler bize İslam'ın savunulması gereken bir ideoloji
değil yaşanılması gereken bir din olduğunu hatırlatmışlardır. İşgalci katil
sürüleri tüm güçlerini seferber etmelerine rağmen hakikatin önünü alama-
maktadırlar. Düne kadar Terörle özdeşleştirmeye çalışılan İslam'ın aydınlık
yüzü, tahmin edemedikleri bir şekilde parlamaktadır.

Kötülük küresel çapta sıradanlaşmış, yaygınlaşmış ise ahlakın da vicda-
nın da devrim yapıp küresel çapta yaygın bir hareket alanı bulması gerek-
mektedir. Kötülüklerle, merhametsizlikle, ahlaksızlıkla, adaletsizlikle dolu,
bizleri insanlığımızdan utandıran soykırım günlerinden geçerken dünyanın
hür ve özgür vicdan sahibi insanların bütün bu katliamlara karşı geliştir-
dikleri tepkiler, Gazzeliler lehinde yaptıkları gösteriler ve azımsanmayacak
derecede İslam ile şereflenenlerin olması bizlere Gazze'deki şühedanın tem-
muz ve pak kanlarının dünyanın kurtuluşuna vesile olduğunu, dünya halk-
larının İslam'ın gür sedasına hazırlandıklarını göstermektedir. İşgalci terö-
ristler Gazze'yi haritadan silmek istese de tüm dünya haritası Gazze'ye gön-
lünü açmaktadır. Bir çocuğun enkazdan çıkarken kedisini yanına alması, bir
annenin çocuğunu ya da çocuklarını yeğenlerini evini barkını kaybetmesine

karşın Allah'a hamd edip metanetle diğer çocuklarım da ben de bu yola fedayız diyebilmesi, bebeğinin cesedini koynunda taşıyan annenin ve onun gibi binlerce insanın, yakınlarını, sevdiklerini, ellerindeki mal varlıklarını kaybetmelerine karşın hamd edip Allah bize yeter O ne güzel vekildir demeleri, bütün bu katliama rağmen Gazze'de esir tutulanların son derece ahlaki muamele gördüklerini anlatmaları karşısında bu sabrın, merhametin, direnişin, ahlakın kaynağının İslam'dan olduğunu görenler gönül pencerelelerini İslam'a açmaktadırlar.

İnsanı insan kılan tüm bu değersizleştirmeler, soykırımlar Ermenistan'a Ukrayna'ya veya herhangi bir Avrupa ülkesine yapılsaydı dünya ayağa kalkardı ve yüzyıllarca bunun sömürüsü yapıldı. Üzülerken belirtmek gerekirse bu yapılanlar kaplumbağalara, balinalara hatta sokak hayvanlarına yapılsaydı insanlık müthiş bir reaksiyon gösterirdi. Ancak bu soykırım, Ortadoğu diye isimlendirdikleri coğrafyada Müslüman bir ülkeye karşı olunca zaten Müslümanlardan ses çıkmamakta, diğer ülkeler de kör, sağır, dilsiz kesilmektedirler. Bu toplu katliama ses çıkarmayıp hatta ordusunun neredeyse dörtte birini bölgeye yığarak destek veren Amerika, gerektiğinde silah desteği ve lojistik destek sağlayan İngiltere, Almanya, Fransa, Avusturya gibi birçok ülke bu katliamı durdurmayı bırakın, soykırımın ortakları olarak tarihteki konumlarını belirlemişlerdir. Halkı Müslüman olan ülkeler teknolojik güce ulaşmayı başardıklarında, bu imkânlarını kullanacak imani seviyeye ulaştıklarında, birbirleri ile uğraşmayıp hakkı, adaleti üstün tutmayı sağladıklarında, sağlam bir siyaset sergilediklerinde bu soykırımı durdurabilirler. Bunun da öncülleri ahlaktır, maneviyattır, çalışmaktır. Aksi halde Müslüman halklar üzülüp durmaktan ve bir gün kendilerine de sıranın gelmesini beklemekten başka bir şey yapamazlar.

Kaynakça

- Belazurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud. *Futuhu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Mektebe, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed B. İsmail, (Ö. 256/869), *El-Camiu's-Sahih* I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Ebu Davud, Süleyman B. Eş'As El-Ezdî Es-Sicistânî. *Kitâbü's-Sünen* (Süneni Ebî Davud), Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- İbn Hişam. *es-Siretü'n-Nebevi*. thk. Mustafa es-Seka vd. Beyrut: Darü'l-Marife, 2007.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed B. Yezîd El-Kazvînî, *Süneni İbn Mâce*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Tirmîzî, Ebû İsmâ Muhammed B. İsmâ Es-Sülemî, *El-Câmi'u's-Sahih* (Sünenü't-Tirmizî), Thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, T.Y.

Vakıdî, Muhammed b. Ömer (207/822). *Kitâbü'l-Megâzî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984.

<https://www.aljazeera.net/news/liveblog/2024/10/6/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D8%A8-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%BA%D8%B2%D8%A9-%D9%-85%D8%A8%D8%A7%D8%B4%D8%B1-%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B4%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B4%D8%B1%D8%A7%D8%AA?update=6943604>

https://oi-files-d8-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/s3fs-public/2024-10/Gaza%20One%20Year%20Accountability%20Report_0.pdf.

<https://en.royanews.tv/news/54766>

https://x.com/alon_mizrahi/status/1786298591964754055

GAZZE SOYKIRIMINDA KÜRESEL ŞİRKETLERİN AHLÂKİLİĞİ PROBLEMİ

Dr. Öğr. Üyesi Yakup HAFIZOĞLU

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Niğde/Türkiye
yhafizoglu@ohu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-2008-9060

Selin ÇELİKAN

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Yüksek Lisans Öğrencisi, Niğde/Türkiye
231855029@ohu.edu.tr, ORCID ID: 0009-0009-4241-5187

Giriş

Filistin, günümüzde Irak, Suriye ve Lübnan'ı da içine alan ve “Verimli Hilal” olarak bilinen bölgede yer almaktadır. Bu bölge, verimli toprakları ve Afrika ile Asya arasındaki stratejik konumu nedeniyle tarih boyunca büyük önem taşımış ve beş bin yıllık geçmişi boyunca otuz kez işgal edilmiştir. Kenan halkı, Hz. İsa’an önce çölden Filistin’e göç eden göçebelere ve yerleştikleri bölgeye “Kenan” adını verdiler. “Filistin” kelimesi ise Yunanlılardan gelmekte olup, “Filistinlerin ülkesi” anlamına gelir. Filistinler, İ.Ö. 1400 yıllarında Kenan diyarının sahil bölgesini fethederek bu bölgeye “Filistiya” adını vermişlerdi. Filistin’in Arapçadaki adı ise “Filestin”dir. Tarihte Filistin, Arap egemenliğine geçmiş, Ürdün ve Lübnan ile birlikte Büyük Suriye'nin bir parçası olmuştur. 1948 yılında göçmen Avrupalı Yahudiler, bu bölgede kendi devletlerini kurduklarında, bu yeni devlete “İsrail” adını vermişlerdir.¹

Gazze Şeridi, coğrafi bir oluşumdan ziyade tarihsel olayların bir sonucudur. Bu bölge, diğer acılardan ve trajedilerden kaçan insanların sığındığı bir yer olarak acı dolu ve trajik bir geçmişe sahiptir. Gazze, kaçanları içine alıp onları orada doğan çocukları ve oradan çıkmayı hayal eden herkesle

¹ Ribhi Halloum, *Belgelerle Filistin* (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1989), 17.

birlikte kendine bağlı kılar. İsrail ve Mısır'ın istemediği bu 'Şerit', Filistin milliyetçiliğinin kapalı bir ortamda geliştiği küçük bir toprak parçasıdır.²

Gazze Şeridi'nde son yüzyılda üç kuşak birbirini takip etti: Matemle büyüyen nesil, ezilme dönemini yaşayanlara yol açtı; ezilenler ise intifada neslinin önünü açtı. Bugün, Gazze'de yaşayan bir buçuk milyon insan, çok yönlü ve süregelen bir çıkmazın bedelini ödüyor. Filistin'in diğer bölgelerinde olduğu gibi, bu ortak kâbustan çıkış yolu aslında herkesin bildiği ve oldukça basit bir yoldur. Bu yol, üç aşamalı bir süreç olarak tanımlanabilir: Dünyaya açılma, kalkınma ve askersizleşme.

Gazze'de kalıcı bir barışın temelleri bir an önce atılmalıdır. Sınırlar ve yerleşimlerle ilgili sorunlar artık önemini yitirmiştir, ancak İsrail ve Filistin arasındaki ilişkiler hâlâ şiddetin doruğa ulaştığı bir noktadadır. Gazze Şeridi, fedayin hareketlerinin başlangıç noktası ve intifadanın merkezi olarak, çağdaş Filistin'in milli inşasında kilit bir role sahiptir. Böylesine köklü deneyimlere sahip bir bölgenin göz ardı edilebileceğini ya da marjinalleştirilebileceğini düşünmek yanıltıcıdır. İsrail ile Filistin arasındaki barış, ancak Gazze'de anlam bulacak ve bu barışın anahtarı olacaktır.³

1. Filistin-İsrail Sorununun Tarihsel ve Uluslararası İlişkiler Perspektifinden Analizi

Filistin-İsrail sorunu, tarih boyunca çeşitli perspektiflerden ele alınan, karmaşık ve çok boyutlu bir çatışmadır. Uluslararası ilişkiler literatürü, bu çatışmayı anlamak için farklı yaklaşımlar sunmaktadır. Bu yaklaşımları iki başlık altında toplamamız mümkündür:

a) Tarihsel olarak, Yahudilerin ve Müslümanların kutsal kabul ettiği topraklar için verilen uzun savaş tarihi.

b) İsrail'in kuruluşundan sonraki son 74 yıllık dönemdeki Arap-İsrail çatışması.

İlk görüş, Yahudi ve Müslümanlar arasında antik dönemlerden itibaren süregelen dini ve kültürel çatışmaları vurgularken; ikinci görüş, modern dönemde, özellikle İsrail'in kuruluşu sonrası ortaya çıkan politik ve askeri çatışmaları odak alır. Sorunun kökleri antik dönemlere dayandırılrsa da, çatışmanın modern dönemde tırmanışı 20. yüzyılın başlarında Yahudi yerleşimci-

² Jean Pierre Filiu, *Gazze Tarihi*, çev. Eylem Alp (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayın Dağıtım, 2016), 19-20.

³ Filiu, *Gazze Tarihi*, 315.

ler ile yerel Arap sakinleri arasındaki gerilimle başlamıştır. 1917 yılında yayınlanan Balfour Deklarasyonu ve 1920'de İngiliz mandasının kurulması, çatışmayı derinleştiren önemli olaylardır. 1947 yılında BM Genel Kurulu'nun 181 sayılı Kararı ile Filistin topraklarının iki devlete bölünmesi, kalıcı bir çözüm getirmemiş ve çatışmanın daha da şiddetlenmesine yol açmıştır. 1948 Arap-İsrail Savaşı, Siyonizm ve Arap Milliyetçiliği arasındaki uzun süreli düşmanlıkların ve gerilimin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁴

Birleşmiş Milletlerin 11 Şubat 1988 yılında İşgal Altındaki Halkın İnsan Hakları Kararı'na göre Filistin halkının en önemli hakkı, koruma hakkıdır. Bu hak, çeşitli uluslararası kuruluşların, özellikle de Birleşmiş Milletler ve Uluslararası Kızılhaç Komitesi gibi organizasyonların sağladığı yasal koruma ve insani yardımlarla ilgilidir. Bu hak, Filistin halkının işgal altındaki topraklarda güvenliğini ve temel ihtiyaçlarının karşılanmasını kapsar.⁵

Birleşmiş Milletler, Filistin-İsrail sorununa çözüm bulmak için çeşitli girişimlerde bulunsa da Ortadoğu'daki barış sürecindeki etkisi sınırlı kalmıştır. BM Güvenlik Konseyi'nin bu konuda sınırlı bir etkiye sahip olmasının nedenleri; Konsey'in yapısal özellikleri, dönemin koşullarındaki değişiklikler, ABD'nin etkisi ve İsrail'in tavrı olarak kategorize edilebilir.⁶ Esasında Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi (BMGK), geniş yetkilere sahip olup aldığı kararlar BM'nin tüm üyeleri için bağlayıcıdır. Ancak, BMGK'nın beş daimi üyesi Amerika Birleşik Devletleri, Rusya, Çin, İngiltere ve Fransa'dan (P-5) oluşan büyük güçler, kararları veto etme hakkına sahiptir ve bu durum, Konsey'in uluslararası barışı ve güvenliği sağlama işlevini sınırlayabilmektedir. Veto yetkisi, bu ülkelerin ulusal çıkarlarını koruma amaçlı kullanıldığında, Konsey'in etkinliğini azaltmakta ve önerilen kararların uygulanmasını engelleyebilmektedir. Bu nedenle, BMGK'nın işleyişi, BM'nin uluslararası alandaki sınırlı etkisinin en önemli nedenlerinden biri olarak görülmektedir.⁷

⁴ Zuhal Çalık Topuz - Mohammad Arafat, "Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi Kararlarının Filistin-İsrail Barış Sürecine Etkisi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 78/2 (2023), 360.

⁵ Halloum, *Belgelerle Filistin*, 364.

⁶ Çalık Topuz - Arafat, "Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi Kararlarının Filistin-İsrail Barış Sürecine Etkisi", 371.

⁷ Jussi M. Hanhimäki, *The United Nations: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2008), 51-52.

Batı dünyasının insan hakları ve eşitlik konusundaki tarihi, bu değerlerin ilan edilmesi ile uygulamaları arasındaki belirgin çelişkilerle doludur. Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nden BM'nin İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'ne kadar imzalanan birçok önemli belge, insan hakları, eşitlik ve kardeşlik ilkelerini savunurken, bu ilkeleri ihlal eden ülkeler tarafından da imzalanmıştır. Bu durum, Batı ülkelerinin insan hakları konusundaki çifte standartlarını ortaya koymakta ve bu ülkelerin bu değerleri yalnızca çıkarlarına uygun olduğu sürece uyguladığını göstermektedir. İnsanların eşitliği ve kardeşliği gibi kavramlar, bu belgelerde yer almasına rağmen, gerçekte uygulanmamaktadır. Gücü elinde bulunduran devletler, koydukları ilkelere uymakta serbest olduklarını hissettikleri için bu ilkeleri kolayca ihlal edebilmektedir. Bu durum, Batı'nın insan hakları konusunda çifte standart uyguladığını ve ahlaki sorumluluklarını yerine getirmekte başarısız olduğunu ortaya koymaktadır. Tarih boyunca Batı'nın sömürgeci, ırkçı ve ayrımcı politikaları, bu çelişkinin derinliğini göstermekte, Grek ve Roma dönemlerinden günümüze kadar süregelen Batı tarihinin büyük ölçüde bu tür uygulamalarla şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle, Batı'nın insan hakları söylemi sorgulanmakta ve bu belgelerin güvenilirliği tartışılmaktadır.⁸

İsrail'in 2008'de Gazze'de başlattığı ve binlerce kişinin ölümüne neden olan "Dökme Kurşun" harekâtını "meşru müdafaa" olarak yasallaştırma çabası, Batı'nın insan hakları konusunda sergilediği çifte standartların ve ahlaki tutarsızlıkların en belirgin örneklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İsrail'in gerçekleştirdiği bu abluka; gıda, elektrik, yakıt gibi temel gereksinimlerin yanı sıra iş hayatından eğitime, sağlık hizmetlerinden tarıma varana kadar birçok alanda hayati önem arz etmektedir. Gazze'de uygulanan bu abluka, Filistin halkının özgürce dolaşımını kısıtlarken ihtiyaçlarının karşılanması ve hayatlarını idame ettirebilmeleri için gereken koşullar nedeniyle İsrail'e bağımlılıklarını arttırmıştır.⁹

Son olarak 7 Ekim'de Hamas'ın silahlı kanadı İzzettin Kassam Tugayları ve diğer Filistinli gruplar, İsrail'e geniş çaplı saldırılar düzenleyerek ciddi zayıat ve şok etkisi yaratmıştır. Bu saldırılar, İsrail'in "11 Eylül'ü" olarak nitelendirildi ve bölgedeki güvenlik durumunu daha da kötüleştirdi. Yaklaşık 1500 İsrailli öldürüldü, yüzlercesi evsiz kaldı. İsrail Başbakanı Netanyahu,

⁸ Rasim Özdenören, "Tekinsiz Bir Fenomen: İnsan Hakları", *Bilgi ve Hikmet* 6 (1994), 98.

⁹ Ayhan Nuri Yılmaz - Vahide Alagöz, "Birleşmiş Milletler'in Filistin Politikası", *Journal of Economics and Political Sciences* 3/2 (ts.), 120.

saldırlara karşılık olarak Gazze'ye topyekûn savaş ilan etti ve hava saldırıları başlattı. Bu saldırılarda binlerce sivil, aralarında kadın ve çocukların da bulunduğu, hayatını kaybetti. İnsan hakları aktivistleri bu saldırıları insan hakları ihlali olarak değerlendirirken, bazı uzmanlar ise İsrail'in "soykırım" suçu işlediğini iddia ettiler.¹⁰

Ortadoğu'da, özellikle Gazze'de, insanlık dışı ve hukuka aykırı eylemler giderek artmaktadır. İsrail'in orantısız güç kullanarak ve sivilleri hedef alarak gerçekleştirdiği katliamlar, dünya genelinde büyük tepki toplamış ve birçok ülkede Filistin'e destek gösterileri yapılmıştır. Ancak, yaralıların sığındığı hastanelerin bombalanması, Mescid-i Aksa'ya yapılan askeri müdahaleler, silah doğrultulan ve terörist olarak etiketlenen çocuklar ve temel ihtiyaçlardan yoksun bırakma girişimleri, bu zulmün çözümünün ne kadar zor olduğunu açıkça göstermektedir. Bu tür eylemlere rağmen, mevcut durumda bu zulmü engellemekte yetersiz kalınması, sorunun ne denli çözüm bekleyen bir mesele olduğunu ortaya koymaktadır.¹¹

1.1. ABD'den İsrail'e Destek Sözü: "Sonuna Kadar Yanınızdayız"

ABD Temsilciler Meclisi Başkanı Mike Johnson, Las Vegas'taki Cumhuriyetçi Yahudi Koalisyonu Yıllık Toplantısı'nda yaptığı konuşmada, ABD Kongresinin sonuna kadar İsrail'i destekleyeceğini Netanyahu'ya garanti ettiğini açıkladı. Johnson, Temsilciler Meclisi Başkanlığı görevine geldikten sonra ilk iş olarak İsrail'e destek veren bir karar tasarısını oylamaya sunduğunu belirtti. Üniversite kampüslerinde İsrail karşıtı gösterileri eleştirerek, Yahudi öğrencilerin güvende olmadığını söyledi. Ayrıca, İsrail'e gerekli kaynakları sağlamak için bir yasa tasarısı üzerinde çalıştıklarını ifade etti. Johnson, İsrail'e olan desteğinin Hristiyan inancına dayandığını ve İncil'in İsrail'e destek verilmesi gerektiğini açıkça belirttiğini "Hristiyan olarak, İncil'in açıkça İsrail konusunda nerede durmamız gerektiğini söylediğini biliyorum. Tanrının, İsrail'i kutsayan milletleri kutsayacağını biliyorum." ifadeleriyle vurguladı.¹²

¹⁰ Fildişi Ajans www.fildisiajans.com.tr Danışmanlık ve Yazılım, "ORSAM-Ortadoğu Araştırmaları Merkezi", *ORSAM-Ortadoğu Araştırmaları Merkezi* (Erişim 09 Ağustos 2024).

¹¹ Yılmaz - Alagöz, "Birleşmiş Milletler'in Filistin Politikası", 121.

¹² "ABD Temsilciler Meclisinin Evanjelik başkanı, İsrail'e neden 'sonuna kadar' destek verdiğini açıkladı" (Erişim 09 Ağustos 2024). Evanjelik Mike Johnson "Hristiyan olarak, İncil'in açıkça İsrail konusunda nerede durmamız gerektiğini söylediğini biliyo-

ABD, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nde, Gazze'de acil insani ateşkes talep eden karar tasarısını veto etti. Tasarı, Birleşik Arap Emirlikleri ve Türkiye dâhil 80'den fazla ülkenin desteğiyle sunulmuştu ve BM Genel Sekreteri Antonio Guterres'in Gazze'deki insani duruma dikkat çeken mektubuna atıfta bulunuyordu. Tasarı, sivillerin korunması ve insani yardım erişiminin sağlanmasını öngörüyordu. ABD'nin BM Daimi Temsilcisi Robert Wood, tasarının Hamas'ı kınamamasını eleştirdi. İngiltere çekimser oy kullanırken, diğer 13 üye tasarıyı destekledi. Arap ve İslam ülkeleri heyeti, ABD'nin Gazze'de acil ateşkes çağrısını içeren karar tasarısını ikinci kez veto etmesinden duyduğu rahatsızlığı, Washington'da ABD Dışişleri Bakanı Antony Blinken ile yaptıkları görüşmede dile getirdi. Heyet, ABD'nin sorumluluklarını üstlenmesi ve İsrail'i acil bir ateşkese yönlendirmek için gerekli adımları atması gerektiğini vurguladı. Görüşmede, İsrail'in Gazze'deki Filistin halkına karşı devam eden saldırganlığını reddettiklerini belirten heyet, tam bir ateşkesin sağlanması, sivillerin korunması ve insani yardımın önündeki engellerin kaldırılması gerektiğini yineledi. Ayrıca, İsrail'in zorla yerinden etme eylemlerine karşı olduklarını ifade eden heyet, Filistin'in 1967 sınırlarında bağımsız bir devlet olarak kurulması ve Filistin davasının bir bütün olarak ele alınması gerektiğini vurguladı.¹³

ABD'nin İsrail'e verdiği koşulsuz destek, Orta Doğu'daki çatışmaların çözümünü zorlaştırmakta ve barış çabalarını engellemektedir. Aynı zamanda ahlaki ve insan hakları açısından da ciddi eleştirilere yol açmaktadır. Gazze'deki insani kriz ve sivillere yönelik saldırılar karşısında ABD'nin BM'deki ateşkes çağrılarını veto etmesi, orantısız güç kullanımını göz ardı etmesi ve insan hakları ihlallerini görmezden gelmesi anlamına gelmekte-

rum. Tanrının, İsrail'i kutsayan milletleri kutsayacağını biliyorum." ifadesi, dini bir perspektiften, Hristiyan inancının politik tutumlar ve dış ilişkiler üzerindeki etkisini gösteren bir örnek olarak yorumlanabiliriz. Cümleler, Hristiyanlıkta yaygın olan bir teolojik görüşü yansıtmaktadır: İncil'in, özellikle Eski Ahit'in, Tanrı'nın İsrail'e özel bir önem verdiğini ve bu nedenle İsrail'i destekleyen ulusların Tanrı tarafından kutlanacağına dair bir inancı ifade etmektedir. Özellikle Evanjelik Hristiyanlar arasında yaygın olan bu görüş, Tanrı'nın İsrail'e verdiği sözler ve Yahudi halkının seçilmiş halk olarak görülmesi üzerine inşa edilmiştir. İncil'deki bu anlatılar, bazı Hristiyan grupların İsrail'e güçlü bir şekilde destek vermelerine, hatta bunu dini bir zorunluluk olarak görmelerine neden olmuştur. Bu, dini inançların uluslararası ilişkilerde ve politik kararlarda nasıl etkili olabileceğine dair yakın zamanda önemli bir örnektir.

¹³ "ABD, BMGK'de Gazze'de acilen insani ateşkes talep edilen karar tasarısını veto etti" (Erişim 09 Ağustos 2024).

dir. Bu tutum, evrensel insan hakları değerleriyle çelişmekte ve ABD'nin küresel düzeyde adalet ve insan haklarını savunma iddiasını zayıflatmaktadır. İnsan hakları ilkeleri, devletlerin ayırım gözetmeksizin sivilleri korumasını ve savaşın mağdurlarına insani yardım sağlamasını gerektirir. Ancak ABD'nin İsrail'e olan sınırsız desteği, bu temel ilkeleri ihlal ederek, Filistin halkının haklarını ve insani ihtiyaçlarını ikinci plana itmektedir. Ahlaki bir perspektiften bakıldığında, ABD'nin bu tavrı, adaleti ve insan onurunu koruma sorumluluğundan uzaklaşmakta ve bölgedeki acıların derinleşmesine katkıda bulunmaktadır. ABD'nin, insan haklarına dayalı, daha adil ve dengeli bir politika benimsemesi, hem uluslararası toplumda güvenilirliğini artıracak hem de barışa giden yolu açacaktır.

2. Küreselleşme ve Kapitalizm: Dünya Ekonomisini Şekillendiren İkili

Küreselleşme, dünya çapında ülkeler, kültürler ve ekonomiler arasında artan etkileşim ve bağımlılığı ifade eden bir kavramdır. Bu süreç, teknolojik gelişmeler, ticaret, iletişim ve ulaşım alanlarındaki ilerlemeler sayesinde bugün daha da hız kazanmıştır. Küreselleşme, ülkeler arasındaki sınırları daha geçirgen hale getirmiştir.

1960'lardaki ilk ortaya çıkışından bu yana, 'küreselleşme' terimi hem popüler hem de akademik literatürde bir süreci, bir durumu, bir sistemi, bir gücü ve bir çağı tanımlamak için kullanılmıştır. Bu nedenle, küreselleşme terimini, halihazırda var olan sınırların çoğunu önemsiz kılan küresel ekonomik, siyasi, kültürel ve çevresel bağlantıların ve akışların varlığıyla karakterize edilen bir sosyal durumu ifade etmek için kullanılması önerilmektedir¹⁴

Günümüzde "küreselleşme" terimi, herkesin üzerinde birleştiği geri dönüşü olmayan bir süreç olarak kabul edilmekte ve hem olumlu hem de olumsuz yorumlara neden olmaktadır. Küreselleşme, bazılarına göre dünyanın Batılılaşması ve kapitalizmin yaygınlaşması anlamına gelirken, bazıları bunu artan tektipleşme veya melezleşme yoluyla çeşitlilik ve farklılık üretme olarak değerlendirmektedir. İş dünyasında ise, küreselleşme, şirket kârlarını ve gücünü artırma stratejisi olarak görülmektedir.¹⁵

¹⁴ Manfred B. Steger, *Globalization: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2003), 7.

¹⁵ Ulvi Murat Kılavuz, "Küreselleşen Dünyada Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (ts.), 192-193.

Zygmunt Bauman, bazı insanlar için “küreselleşme”nin kaçınılmaz bir şey olduğunu ve onsuz mutlu olunamayacağını; bazıları içinse bu sürecin, mutsuzluğumuzun kaynağı olacağına dikkat çekiyor. Ancak, ona göre herkesin ortak paydası, “küreselleşme”nin geri döndürülemez bir süreç olduğu ve tüm dünyayı aynı derecede ve benzer şekilde etkilediğidir. Bunu, dünyanın kaçınılmaz bir kaderi olarak görmektedir. Hepimiz “küreselleşiyoruz” ve bu durum, tüm “küreselleşmiş” bireyler için benzer bir anlam taşımaktadır.¹⁶

Anthony Giddens’a göre küreselleşme, dünyanın farklı köşelerindeki toplulukların birbirleriyle daha sıkı ve karmaşık ilişkiler kurmasıdır. Bu ilişkiler, uzak bölgelerdeki gelişmelerin yerel yaşamları etkilediği ya da yerel olayların küresel çapta yankı bulduğu bir etkileşim sürecini kapsamaktadır.¹⁷ Giddens, küreselleşmeyi ortaya çıkaran temel unsurun kapitalizmin kendisi olduğuna dikkat çeker. Zira kapitalizmin gelişimi, dünya çapında ekonomik bir düzen oluşturmıştır. Bu düzen, siyasal egemenlikten ziyade ekonomik güç ve bağlantılarla şekillenmiştir. Bu nedenle kapitalizmin yayılması, ulus-devletlerin sınırlarını aşan bir ekonomik etkiye yol açmıştır.¹⁸

Kapitalizm ve küreselleşme arasındaki ilişki, birbirini güçlendiren dinamikler üzerine kuruludur. Kapitalizm, kâr elde etme amacıyla özel mülkiyetin, serbest piyasanın ve rekabetin merkezde olduğu bir ekonomik sistemdir. Küreselleşme ise mal, hizmet, sermaye, bilgi ve insanların ulusal sınırları aşarak dünya genelinde serbestçe dolaşmasını ifade eder. Bu iki olgu arasında birbirinin gelişimini ve büyümesini destekleyen bir ilişki bulunmaktadır. Kapitalist ekonomiler, büyüme ve kâr arayışı içinde yeni pazarlar ve kaynaklar bulma eğilimindedir. Bu arayış, ulusal sınırları aşarak dünya genelinde ticaretin, yatırımların ve üretimin artmasına yol açmaktadır. Küreselleşme ise bu süreçte, kapitalizmin dünya çapında yayılmasına zemin hazırlamaktadır. Sonuçta kapitalizm, küreselleşmeyi teşvik ederken, küreselleşme de kapitalizmin dünya çapında yayılmasına katkıda bulunmaktadır.

Küresel şirketler, sadece ekonomik kazançlarını düşünerek, İsrail ile iş ilişkilerini sürdürmektedirler. Ancak, bu iş ilişkileri sırasında, Gazze’deki

¹⁶ Zygmunt Bauman, *Küreselleşme-Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 7.

¹⁷ Anthony Giddens, *Modernliğin sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 62.

¹⁸ Giddens, *Modernliğin sonuçları*, 66.

insan hakları ihlallerini göz ardı etmektedirler. İşte bu noktada, küresel şirketlerin ahlakiliği sorunu ortaya çıkmaktadır. Kârlarını maksimize etmek uğruna, insanlık değerlerini yok saymaktadırlar. Bu durum, şirketlerin sadece ekonomik varlıklar olmadığını, aynı zamanda sosyal sorumluluk sahibi olduklarını unuttuğunu göstermektedir.

Savaşlar, gizli operasyonlar, dış müdahalelerle dayatılan rejim değişiklikleri, propaganda medyası ve teknolojik üstünlük; kısacası, sermayenin serbestçe faaliyet göstermesini savunmak adına yapılan her şey, insanlığa zarar veriyor ve durdurulması gerekiyor.¹⁹

Kapitalizmin temel amacı kâr elde etmektir ve bu hedef, sistemin ahlaki tatmin sağlama yeteneğini kısıtlar. Kâr, işçilerin ürettiği artı değerden gelir ve kapitalizm, “insanın insanı sömürüsü” üzerine kuruludur. Üretim ve değişim araçlarına sahip olanlar, sadece çalışma gücüne sahip olanları sömürürler. Bu nedenle, kapitalizmin adaletsiz olduğu ve adaletsizliğin ahlaki açıdan sorunlu bir durum oluşturduğu söylenebilir. Kapitalizm zenginlik yaratabilir, ancak bu zenginlik çalışmadan kaynaklanır. Kapitalizm, hem zenginlik hem de sefalet üretir. Zenginlik ile sefalet arasındaki uçurum, Marksistlerin “görelî büyüyen fakirleşme yasası”nı doğrular niteliktedir. Kapitalizmi küresel düzeyde değerlendirdiğimizde, Üçüncü ve Dördüncü Dünya ülkelerindeki sefaletin büyük sermayedarların ve işverenlerin zenginliği ile doğrudan ilişkili olduğu ortaya çıkar.²⁰

Neticede, kapitalizmin küresel çapta yayılması, ekonomik ve sosyal eşitsizlikleri derinleştirirken, küreselleşme süreci bu ekonomik düzenin etkilerini dünya genelinde hızla yaymaktadır; bu durum, hem zenginlik hem de sefalet arasındaki uçurumu büyütürken, ahlaki ve sosyal sorumluluk sorunlarını gündeme getirmektedir.

2.1. Küresel Şirketlerin Roller: Sorumluluk ve İnsani Değerler

Gazze’deki insani kriz, sadece bölgesel bir sorun olmanın ötesine geçmiş durumda. Zira uzun yıllardır süregelen İsrail-Filistin çatışması, milyonlarca insanın yaşamını ve geleceğini tehdit ediyor. Bu çatışma, sadece iki taraf arasında değil, daha geniş bir bölgede ve hatta küresel düzeyde etkiler ya-

¹⁹ Peter Phillips, *Dev Şirketler: Küresel Güç Elitleri*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2018), 400.

²⁰ Andre Comte Sponville, *Kapitalizm Ahlakî midir?*, çev. Dilek Yankaya (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 196.

ratmaktadır. Milyonlarca insanın hayatını ve geleceğini tehdit eden bu durum, toplumsal, siyasi, ekonomik ve insani krizlere yol açtığına hiç şüphe bulunmamaktadır. Bu çatışmada, küresel şirketlerin rolü, sadece ekonomik değil, aynı zamanda ahlaki bir boyutu da barındırmaktadır.

2.1.1. Küresel Şirketlerin İnsan Haklarına Yönelik Sorumlulukları: Birleşmiş Milletler Rehber İlkeleri

Devletlerin ve özellikle küresel şirketlerin insan hakları konusunda nasıl bir yol takip etmeleri hususunda 16 Haziran 2011'de Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Konseyi, "İş ve İnsan Hakları Rehber İlkelerini" oybirliğiyle onayladı ve çerçeveyi BM tarafından onaylanan ilk kurumsal insan hakları sorumluluk girişimi haline getirdi. BM'nin işletmeler için küresel insan hakları standartları oluşturma yönündeki onlarca yıllık çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıktı. Birleşmiş Milletler İş ve İnsan Hakları Rehber İlkeleri (UNGP'ler) , Birleşmiş Milletler'in (BM) insan hakları ve ulusötesi şirketler ve diğer işletmeler konusunda "Koruma, Saygı ve Çözüm" çerçevesini uygulayan 31 ilkeden oluşan bir araçtır.

Bu ilkelerin en başında devletlerin ve işletmelerin çerçeveyi nasıl uygulayacaklarını belirleyen üç temel unsur (kılavuz ilke) olduğunu görüyoruz:²¹

Bu Kılavuz İlkeler aşağıdaki hususların tanınmasına dayanmaktadır:

(a) Devletlerin insan haklarına ve temel özgürlüklere saygı gösterme, bunları koruma ve yerine getirme konusundaki mevcut yükümlülükleri;

(b) Ticari işletmelerin, yürürlükteki tüm yasalara uymaları ve insan haklarına saygı göstermeleri gereken, özel işlevler yerine getiren uzmanlaşmış toplum organları olarak rolü;

(c) Hak ve yükümlülüklerin, ihlal edildiklerinde uygun ve etkili çözüm yollarıyla eşleştirilmesi ihtiyacı.

Kılavuz İlkeler, büyüklükleri, sektörleri, konumları, mülkiyetleri ve yapıları ne olursa olsun tüm Devletler ve hem ulusötesi hem de diğer tüm ticari işletmeler için geçerlidir. Bu Rehber İlkeler tutarlı bir bütün olarak anlaşılmalı ve etkilenen bireyler ve toplumlar için somut sonuçlar elde etmek ve böylece sosyal olarak sürdürülebilir bir küreselleşmeye katkıda bulunmak

²¹ "United Nations Guiding Principles on Business and Human Rights", *Wikipedia*, 04 Ağustos 2024.

amacıyla iş dünyası ve insan haklarına ilişkin standartları ve uygulamaları geliştirme hedefleri açısından tek tek ve toplu olarak okunmalıdır.

Kılavuz İlkelerde yer alan hiçbir husus, yeni uluslararası hukuk yükümlülükleri yarattığı ya da bir devletin insan haklarına ilişkin olarak uluslararası hukuk kapsamında üstlenmiş olabileceği veya tabi olabileceği herhangi bir yasal yükümlülüğü sınırlandırdığı veya zayıflattığı şeklinde yorumlanmamalıdır.

Bu Yol Gösterici İlkeler, ayrımcı olmayan bir şekilde uygulanmalı ve özellikle insan hakları ihlallerine uğrama riski yüksek olan gruplardan veya nüfuslardan gelen bireylerin haklarına ve ihtiyaçlarına ve karşılaştıkları zorluklara dikkat edilmelidir.²²

Sonuç olarak, Birleşmiş Milletler İş ve İnsan Hakları Rehber İlkeleri, ticari işletmelerin insan haklarına saygı göstermelerini ve bu hakları korumalarını sağlayacak standartları belirleyerek, tüm işletmelerin sosyal sorumluluklarını yerine getirmelerini ve insan hakları ihlallerine karşı etkili çözümler sunmalarını hedeflemektedir.

3. Gazze'deki Trajedide Küresel Şirketlerin Sessiz Ortaklığı

Orta Doğu'daki İsrail-Filistin çatışmaları ve güç dengeleri, yıllardır bölgesel ve küresel düzeyde etkiler yaratmaktadır. Bu süreçte, İsrail'in askeri kapasitesi ve stratejik önemi, Batılı ülkeler tarafından özellikle ABD ve diğer bazı müttefikleri tarafından sürekli olarak desteklenmiştir.

İsrail, kuruluşundan itibaren ABD'den toplamda yaklaşık 310 milyar dolar değerinde ekonomik ve askeri yardım almıştır. Bu yardımlar, İsrail'i ABD dış yardımının en büyük kümülatif alıcısı konumuna getirmiştir. İsrail ile ABD arasındaki askeri ilişkiler oldukça yakın ve güçlüdür. Stockholm Uluslararası Barış Araştırma Enstitüsü (SIPRI) tarafından yayımlanan bir rapora göre, ABD, 2019-2023 yılları arasında İsrail'in başlıca konvansiyonel silah tedarikçisi olmuştur ve bu dönemde İsrail'in silah ithalatının %69'u ABD'den gerçekleştirilmiştir. Ayrıca, ABD her yıl İsrail'e yaklaşık 3,8 milyar dolar askeri yardım sağlamaktadır. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana ABD'nin en büyük mali yardım alıcısı olan İsrail, mevcut enflasyona göre düzeltilmiş fiyatlarla 2023 yılına kadar toplamda 158 milyar dolar yardım almıştır. Stockholm Uluslararası Barış Araştırma Enstitüsü'ne (SIPRI) göre,

²² *Guiding Principles on Business and Human Rights: Implementing the United Nations 'Protect, Respect and Remedy' Framework* (New York and Geneva: United Nations, 2011), 1.

Almanya, 2019-2023 yılları arasında İsrail'in silah ithalatının %30'unu karşılayarak, ülkenin ana silah tedarikçilerinden biri olarak öne çıkıyor. Aynı dönemde, İtalya da ABD ve Almanya ile birlikte İsrail'in en büyük üç silah tedarikçisinden biri olup, İsrail'in silah ithalatının %1'ini sağlamıştır. Birleşik Krallık'ın İsrail'e yaptığı ihracatın toplam değeri belirsiz olsa da, hükümet istatistiklerine göre, Hamas'ın 7 Ekim saldırısından 31 Mayıs'a kadar olan süreçte, İngiltere'deki şirketlere İsrail'e silah ihracatı yapmaları için 108 lisans verilmiştir. Kanada'nın 23. başbakanı Justin Trudeau, Ocak ayının sonunda, 7 Ekim'deki savaşın ardından Kanada'nın İsrail'e askeri ihracat için izin verdiğini kabul etmiştir. El-Cezire haber ajansına göre, Trudeau hükûmeti, savaşın ilk aylarında İsrail'e askeri ihracat için en az 21 milyon dolar değerinde yeni lisanslar onaylamıştır. Bu ihracatlar arasında bombalar, torpidolar, roketler, diğer patlayıcı cihazlar ve ilgili ekipman ve aksesuarlar bulunmaktadır. 5 Mart 2023'te, Kanada'daki insan hakları ve Filistin yanlısı savunucular, şirketlerin İsrail'e askeri malzeme ve teknoloji ihraç etmelerine izin verilmesinin durdurulması için federal hükûmete dava açmıştır.²³

İsrail, Gazze'de hunharca gerçekleştirdiği soykırımdan dolayı kendisini kınayan ülkelere karşı "Soft Power-Yumuşak Güç"²⁴ diyebileceğimiz küresel şirketleri aparat olarak kullanmıştır. Küresel şirketler, Gazze katliamını kınayan ülkelere karşı ekonomik yaptırımlar konusunda etkili olduklarını söyleyebiliriz. Soft power terimi, bir ülkenin veya kurumun, kültürel etki, ideolojik çekicilik ve diplomatik çabalar aracılığıyla istenen sonuçları elde etmesine yönelik güçlü bir şekilde tanımlanmıştır. Geleneksel olarak devletlerarası ilişkilerde kullanılan bir kavram olan soft power, günümüzde küresel şirketlerin uluslararası alanda giderek artan etkisiyle ilişkilendirilmektedir. Bunun en canlı örneğini İsrail'in Gazze'deki masum sivillere yönelik saldırılarında görmekteyiz.

İsrail ile askeri ve savunma işbirliği yapan yukarıda geçen devletler yanında birçok küresel şirket de bulunmaktadır. Bu işbirlikleri, silah ve savunma teknolojileri, siber güvenlik, hava savunma sistemleri ve bunların dışında birçok alanda gerçekleşmektedir.

²³ "İsrail'in silah tedarikçisi ülkeler", *Vikipedi*, 26 Temmuz 2024.

²⁴ Bir ülkenin diğer ülkeleri bir şey yapmaya ikna etmek için askeri güç kullanmak yerine, kültürel ve ekonomik nüfuzunu kullanması. Bk. "Soft Power" (07 Ağustos 2024).

3.1. Silah ve Savunma Sanayi

Birçok küresel silah şirketi, İsrail ile yakın iş ilişkileri içindedir ve İsrail'e silah ve teçhizat sağlamaktadır. Ancak, bu silahlar Gazze'deki sivillerin yaşamını tehdit etmekte ve insan hakları ihlallerine yol açmaktadır. Bu şirketlerin ahlaki sorumluluğu, sadece kâr hedeflerine odaklanmak yerine, silahlarının kullanımını denetlemek ve insan haklarını gözetmek olmalıdır. Bu konuda İsrail'e destek veren şirketlerden bazıları:

Lockheed Martin: ABD merkezli bir savunma ve havacılık şirketi olan Lockheed Martin, İsrail'e çeşitli savunma sistemleri, özellikle F-35 savaş uçakları, radar sistemleri ve diğer ileri teknoloji silah sistemleri sağlamaktadır.²⁵

Boeing: Boeing ile İsrail arasındaki askeri havacılık alanında ilişki 75 yılı aşkın bir süreye, İsrail Devleti'nin kuruluşuna kadar uzanıyor. Şirket, İsrail'e Apache helikopterleri, tanker uçakları ve diğer askeri uçaklar yanında askeri mühimmat da tedarik etmektedir. Boeing, kendi sayfasında insan haklarına saygı gösteren ve insan haklarını koruyan bir şirket olarak tanıtıyor.²⁶ Ancak sanayi ve savunma yetkilileri, İsrail'in Gazze Şeridi'ne yönelik hava saldırılarını artırması üzerine Boeing'in İsrail'e 1.000 bomba teslimatını hızlandırdığı bilgisini verdiler²⁷

Raytheon Technologies: Raytheon, özellikle füze sistemleri konusunda İsrail ile işbirliği yapmaktadır. İsrail'in "Demir Kubbe" (Iron Dome) hava savunma sistemi Raytheon ve İsrailli Rafael Advanced Defense Systems'in ortak bir projesidir.²⁸

Northrop Grumman: Bu ABD merkezli savunma şirketi, özellikle insansız hava araçları (İHA) ve diğer elektronik savunma sistemleri konusunda İsrail ile işbirliği yapmaktadır.²⁹

General Dynamics: General Dynamics, İsrail ordusunun Filistinli sivillere karşı kullandığı, zırhlı araçlar ve diğer kara savunma sistemlerini tedarik eden büyük bir savunma şirkettir.³⁰

²⁵ "About Lockheed Martin Israel", *Lockheed Martin* (Erişim 11 Ağustos 2024).

²⁶ "Boeing Suppliers - Our Principles" (Erişim 11 Ağustos 2024).

²⁷ "Boeing Sped Delivery of 1,000 Bombs to Israel", *The Seattle Times* (10 Ekim 2023).

²⁸ "RTX, Rafael to Build Missile Production Facility in Camden, Arkansas", *United Technologies* (Erişim 11 Ağustos 2024).

²⁹ "U.S. Army Awards Northrop Grumman \$97 Million Contract to Procure and Modify Unmanned Aerial Vehicles - Northrop Grumman" (Erişim 11 Ağustos 2024).

³⁰ "General Dynamics Corp | AFSC Investigate" (Erişim 11 Ağustos 2024).

Bu şirketlerin en büyük hissedarları arasında 2017 yılı itibariyle Yahudi girişimcilerin sahibi olduğu dünyanın en büyük üç silah üreticisi olan State Street, Vanguard Group ve Black Rock gibi küresel şirketleri görüyoruz.³¹

Bu şirketler, askeri ve savunma alanında İsrail ile yaptıkları işbirlikleriyle, ülkenin savunma kapasitesini güçlendirmeye yönelik önemli katkılar sağlamaktadır. İsrail'in askeri ve savunma kapasitesini artırmak amacıyla uluslararası alanda işbirliği yaptığı birçok küresel şirket, bu süreçte hem askeri hem de ticari açıdan önemli bir rol oynamaktadır. Ancak, bu işbirliklerinin Gazze'deki sivillere yönelik saldırılara ve insan hakları ihlallerine yol açtığı ve bu şirketlerin sorumluluğunun sadece kâr hedeflerine odaklanmak değil, aynı zamanda etik standartlara ve insan haklarına uygunluğu denetlemek olması gerektiği unutulmamalıdır. Küresel şirketlerin bu bağlamdaki rolü, sadece ekonomik ve stratejik çıkarlarla değil, aynı zamanda insani değerlere olan bağlılıklarıyla da değerlendirilmelidir.

3.2. Teknoloji Şirketleri

Bazı küresel teknoloji şirketleri, İsrail'in güvenlik endüstrisi ile yakın ilişkiler içerisinde ve askeri amaçlar için teknoloji sağlamaktadır. Ancak, bu teknolojilerin kullanımı, Gazze'deki sivillerin zarar görmesine ve insan haklarının ihlal edilmesine neden olmaktadır. Bu şirketlerin ahlaki sorumluluğu, teknolojilerinin kullanımını denetlemek ve insan haklarına saygı göstermek olmalıdır. Bu şirketlerden bazıları;

Google: ABD merkezli bir teknoloji şirketi olan Google, İsrail'de büyük bir Ar-Ge merkezi kurmuş olup, İsrail hükümetiyle çeşitli projelerde işbirliği yapmaktadır. Google, Amazon ile birlikte 2018 yılında İsrail ordusuyla 1.2 milyar dolarlık bir anlaşma imzaladı. Bu anlaşma kapsamında geliştirilen Nimbus projesi, Mayıs 2021'de Gazze'ye yapılan saldırılarda kullanıldı ve bu saldırılarda 250'den fazla Gazze sakini hayatını kaybetti. Proje, Google Earth'ün daha gelişmiş bir versiyonunu kullanarak Filistinlileri gerçek zamanlı olarak izleyip İsrail ordusuna bilgi sağladı ve aynı zamanda yasa dışı veri toplama ve İsrail'in yasa dışı veri tabanını genişletme amacı taşıdığı iddia ediliyor.³²

³¹ Phillips, *Dev Şirketler: Küresel Güç Elitleri*, 284-285.

³² "Google ile İsrail arasında imzalanan 'Nimbus Projesi'ne tepkiler sürüyor" (27 Mart 2024); "Google ve Amazon'dan İsrail'in katliamlarına açık destek: 'BBG' teknolojisizle savaş suçu işledi", *Ahaber* (Erişim 11 Ağustos 2024).

Microsoft: Yahudi sermayesiyle ilişkilendirilen Blackrock ve Vanguard gibi şirketler, Microsoft'un en büyük hissedarları arasında yer almaktadır. Microsoft, İsrail'de uzun süredir faaliyet gösteren bir şirkettir ve çeşitli Ar-Ge merkezleri ve teknoloji işbirlikleri ile İsrail'e önemli bir destek sağlamaktadır.³³

Amazon: Amazon, bulut hizmetleri (AWS) aracılığıyla İsrail'deki çeşitli kuruluşlara hizmet vermekte ve aynı zamanda İsrail hükümetiyle çeşitli anlaşmalar yapmaktadır. Yine Google ile Nimbus projesiyle İsrail'e teknolojik destek vermektedir.³⁴

Facebook: Facebook, İsrail'deki faaliyetleri ve bazı içerik yönetim politikaları nedeniyle İsrail'e destek veren şirketler arasında sayılmaktadır. Filistin ile ilgili paylaşımları kaldırarak İsrail'e destek veren bir sosyal medya ağıdır. Elon Musk'ın Demir Kılıçlar Operasyonu sırasında yaptığı destek açıklamasının ardından, Meta (Facebook) CEO'su ve kurucusu Mark Zuckerberg ile Google CEO'su Sundar Pichai, 16 Ekim 2023 tarihinde İsrail'e destek verdiklerini duyurdular.³⁵

Intel: Intel, İsrail'de büyük bir üretim ve Ar-Ge tesisi işletmektedir ve bu nedenle İsrail'e önemli ekonomik ve teknolojik destek sağlamaktadır.³⁶

Apple: Apple, İsrail'deki Ar-Ge çalışmalarına büyük yatırım yapmış ve İsrail'deki teknoloji ekosistemine entegre olmuştur. Apple CEO'su Tim Cook, İsrail'deki yıkıcı saldırılar nedeniyle derin üzüntü duyduğunu belirtti ve İsrail'deki yerleşimcilerin yanında olduğunu ifade etti.³⁷

BM uzmanları 20 Haziran 2024' de, İsrail'e silah ve mühimmat transferinin insan hakları ve uluslararası insancıl hukukun ciddi ihlallerini oluşturabileceğini ve devletin soykırım da dâhil olmak üzere uluslararası suçlara ortak olma riski taşıyabileceğini belirterek, transferlerin derhal durdurulması

³³ Boykot.co, "Microsoft Boykot mu? Microsoft kimin? - Alternatif ürünler" (Erişim 11 Ağustos 2024).

³⁴ "AWS İsrail (Tel Aviv) Bölgesi", *Amazon Web Services, Inc.* (Erişim 11 Ağustos 2024); "Google ile İsrail arasında imzalanan 'Nimbus Projesi'ne tepkiler sürüyor" (27 Mart 2024).

³⁵ Boykot.co, "Facebook Boykot mu? Facebook kimin? - Alternatif ürünler" (Erişim 11 Ağustos 2024).

³⁶ "İsrail basınına göre ABD'li Intel, İsrail'de 25 milyar dolarlık çip fabrikası projesini durdurdu" (Erişim 11 Ağustos 2024).

³⁷ Boykot.co, "Apple Boykot mu? Apple kimin? - Alternatif ürünler" (Erişim 11 Ağustos 2024).

taleplerini yineledi. İnsan Hakları Konseyi ve bağımsız BM uzmanlarının, devletlere İsrail'e silah, mühimmat ve diğer askeri teçhizat satışını, transferini ve yönlendirmesini durdurmaları yönündeki son çağrılar doğrultusunda, İsrail'e silah tedarik eden BAE Systems, Boeing, Caterpillar, General Dynamics, Lockheed Martin, Northrop Grumman, gibi silah üreticileri de mevcut ihracat lisansları altında gerçekleştirilse bile transferleri sonlandırılmalıdır. Uzmanlar, "Bu şirketler, İsrail güçlerine silah, parça, bileşen ve mühimmat göndererek, uluslararası insan hakları ve uluslararası insancıl yasaların ciddi ihlallerine ortak olma riskiyle karşı karşıyadır," dedi.³⁸

Neticede, bazı küresel teknoloji ve savunma şirketlerinin İsrail'in güvenlik endüstrisiyle yakın işbirlikleri, insan hakları ihlallerine ve Gazze'deki masum sivillerin ve özellikle çocukların hunharca katledilmesine neden olan teknolojilerin ve silahların sağlanmasına yol açmaktadır. Bu şirketlerin ahlaki sorumluluğu, yalnızca ekonomik ve stratejik çıkarlar doğrultusunda değil, aynı zamanda uluslararası insan hakları standartlarına uygunluk ve etik sorumluluklarını gözetmek olmalıdır. BM uzmanlarının ve insan hakları örgütlerinin çağrılar doğrultusunda, bu şirketlerin silah ve teknoloji transferlerini gözden geçirip durdurmaları, uluslararası hukukun ve insani değerlerin korunmasına önemli bir katkı sağlayacaktır.

3.3. Ticaret ve Finans Şirketleri

Küresel ticaret ve finans şirketleri, İsrail ile ticari ilişkiler içindedir ve bu ilişkiler Gazze'deki krize direkt ve dolaylı olarak etki etmektedir. Bu şirketlerin ahlaki sorumluluğu, insan haklarına saygı göstermek ve insani çözümlere destek vermek olmalıdır. Ticari kazançlarını insanlık onurundan ve adaletten önce görmemelidirler.

Bu şirketler arasında en önde gelenlerden biri Time Warner şirkettir. Time Warner, merkezi New York'ta yer alan, medya ve eğlence alanında faaliyet gösteren bir Amerikan çok uluslu şirketler grubudur. Time Warner, HBO, Warner Bros., Turner Broadcasting ve Cinemax şirketlerine sahiptir ve 150'den fazla ülkede çalışmalarını sürdürmektedir. Time Warner'a yatırım yapan büyük şirketler arasında Vanguard Group (4,5 milyar dolar), Black-Rock (4 milyar dolar) ve State Street (2,7 milyar dolar) bulunmaktadır.³⁹

³⁸ "States and Companies Must End Arms Transfers to Israel Immediately or Risk Responsibility for Human Rights Violations: UN Experts", OHCHR (Erişim 12 Ağustos 2024).

³⁹ Phillips, *Dev Şirketler: Küresel Güç Elitleri*, 336.

Filistinlilerin başlattığı BDS hareketi resmi sayfalarında⁴⁰ İsrail'e yönelik kurumsal boykot kampanyaları düzenlemektedirler. Bu sayfada yer alan bazı şirketler şunlardır:

HP: Hewlett Packard, İsrail'in Filistinlilerin hareketini kısıtlamak için kullandığı biyometrik kimlik sistemini yönetmeye yardımcı oluyor. HP, İsrail'in Gazze'yi yasadışı işgalini ve ablukasını sürdüren İsrail ordusuna ve polisine hizmet ve teknoloji sağlamanın yanı sıra, Aviv Sistemi için İsrail Nüfus ve Göçmenlik İdaresi'ne özel Itanium sunucuları sağlamaktadır. Bu sistem, hükümetin İsrail'in Filistinli vatandaşlarına karşı ırk ayrımcılığı ve apartheid⁴¹ sistemini kontrol etmesini ve uygulamasını sağlamakta ve işgal altındaki Filistin Batı Şeria'sındaki yasadışı yerleşim yerlerindeki İsrailli vatandaşlar hakkında bilgi toplayan "Yesha veritabanı" aracılığıyla İsrail'in yerleşimci sömürgeciliğine doğrudan dâhil olmaktadır.

Siemens: Siemens, planlanan EuroAsia Interconnector'un inşasıyla İsrail'in yasadışı yerleşim girişimine ortak oluyor. Bu, İsrail'in elektrik şebekesini Avrupa'nınkiyle bağlayacak ve çalınan Filistin topraklarındaki yasadışı yerleşimlerin, fosil gazdan üretilen elektriğin İsrail-AB ticaretinden faydalanmasına olanak tanıyacaktır.

Axa: Axa, Filistin topraklarının ve doğal kaynaklarının çalınmasını finanse eden İsrail bankalarına yatırım yapıyor.

Puma: Dünyanın en iyi spor giyim üreticilerinden biri ve İsrail Futbol Federasyonu'nun tek uluslararası sponsoru olan Puma'nın sponsorluğu, IFA'nın eylemlerine uluslararası meşruiyet kazandırıyor. Human Rights Watch tarafından belgelendiği üzere IFA, işgal altındaki Filistin topraklarındaki yasadışı İsrail yerleşimlerinde bulunan futbol kulüplerini de kapsıyor.⁴²

Küresel ticaret ve finans şirketlerinin İsrail ile kurdukları ticari ilişkiler, Gazze'deki krize hem doğrudan hem de dolaylı yollardan etki etmektedir. Bu şirketlerin ahlaki sorumluluğu, sadece ticari kazançlarını değil, aynı za-

⁴⁰ <https://bdsmovement.net>

⁴¹ "Apartheid" kelimesi Afrikaanca "ayrı olmak, ayrılık" anlamına gelmektedir. "Apartheid," Güney Afrika'da 1948'den 1994'e kadar uygulanan ayrımcılık ve ırkçılık politikalarını tanımlayan bir terimdir. Bu politika, ırk temelli bir ayrımcılığı ifade eder ve ülkedeki siyah, renkli ve Asyalı nüfusun, beyazlar tarafından sistematik olarak ayrımcılığa tabi tutulmasını içerir. "Apartheid", *Wikipedia*, 10 Ağustos 2024.

⁴² "Get Involved | BDS Movement" (Erişim 12 Ağustos 2024).

manda insan haklarını ve adaleti ön planda tutmak olmalıdır. Filistinlilerin başlattığı BDS hareketi ve insan hakları örgütlerinin çağrıları doğrultusunda, bu şirketlerin İsrail ile olan işbirliklerini gözden geçirmeleri ve insani çözümleri desteklemeleri, küresel ticaretin etik ve adil bir şekilde yürütülmesine katkıda bulunacaktır.

Sonuç

Küresel şirketler, insan hakları ihlallerine karşı sorumluluk taşır. Bu sorumluluk, sadece doğrudan müdahil oldukları faaliyetlerle sınırlı kalmamalı, aynı zamanda dolaylı olarak etkilendikleri durumlar için de geçerli olmalıdır. Gazze'deki trajedi sırasında, bazı şirketlerin, insan haklarına aykırı faaliyetleri destekledikleri veya göz yumdukları bilinen bir gerçektir. Bu durum, şirketlerin toplumsal sorumluluklarının ne denli ihmal edildiğini göstermektedir.

Küresel şirketlerin, faaliyet gösterdikleri her alanda, insani değerlere ve uluslararası hukuka saygı göstermeleri gerekmektedir. Gazze'deki kriz, bu şirketlerin insani sorumluluklarını yerine getirip getirmediği konusunda ciddi soru işaretleri doğurmuştur. Özellikle, uluslararası insan hakları normlarına ve savaş hukukuna aykırı faaliyetlerde bulunan şirketlerin, bu ihlallerden dolayı hesap vermesi gerekmektedir.

Gazze soykırımı ve küresel şirketlerin ahlakiliği, insanlık için büyük bir sınavdır. Bu sınavda, sessiz kalmak değil, aksine ahlaki değerlere sahip çıkmak ve adaleti savunmak önemlidir. Her birimiz, bu sorunlar karşısında sesimizi yükseltmeli ve insanlık için bir çözüm bulmak üzere birlikte hareket etmeliyiz. Küresel şirketlerin soykırımı destek vermelerini engellemek için, uluslararası toplumun birlikte hareket etmesi gerekmektedir. Devletler, bu şirketleri insan haklarına saygı göstermeye ve Gazze'deki soykırımı destek olmamaya çağırmalıdır. Ayrıca, tüketiciler de bu şirketlere karşı tepkilerini göstererek, insanî değerlere sahip şirketlerle iş yapmayı tercih etmelidirler.

Peki, küresel şirketler bu tür bir ahlaki sorumluluğu nasıl taşımalıdır? İlk olarak, şeffaflık ve hesap verebilirlik ön planda olmalıdır. Şirketler, faaliyetlerinin etik ve insani standartlara uygun olduğunu kanıtlamak için açık ve şeffaf bir şekilde hareket etmelidirler. Küresel şirketlerin, faaliyetlerinde etik ilkelere bağlı kalmaları ve hesap verebilirlik ilkesini benimsemeleri önemlidir. Gazze'deki krizde, birçok şirketin bu ilkeleri ihlal ettiği görül-

müştür. Etik dışı iş pratikleri, insanlık onuruna ve evrensel değerlere aykırı olup, bu şirketlerin uzun vadeli itibarına da zarar vermektedir. Şirketlerin, bu tür durumlarda hesap verebilirliği sağlayacak mekanizmalar geliştirmesi ve uluslararası toplumun denetimlerine açık olması gerekmektedir. İkincisi, şirketlerin uluslararası insan hakları standartlarına tam uyum sağlamaları gerekmektedir. Üçüncü olarak, şirketlerin yatırım yaparken ve işbirliği yaparken insan haklarını daima gözetmeleri gerekmektedir.

Ancak, bu sorumluluk sadece şirketlere değil, aynı zamanda tüketicilere de aittir. Tüketicilerin, şirketlerin Gazze'deki soykırıma katkıda bulunan faaliyetlerini desteklememek için bilinçli tercihler yapmaları önemlidir. Boykotlar ve tüketici baskısı, şirketlerin ahlaki davranışlarını teşvik etmek için etkili araçlar olacağına hiç kuşku bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme-Toplumsal Sonuçları*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrintı Yayınları, 1999.
- Boykot.co. "Apple Boykot mu? Apple kimin? - Alternatif ürünler". Erişim 11 Ağustos 2024. <https://www.boykot.co/d/apple>
- Boykot.co. "Facebook Boykot mu? Facebook kimin? - Alternatif ürünler". Erişim 11 Ağustos 2024. <https://www.boykot.co/d/facebook>
- Boykot.co. "Microsoft Boykot mu? Microsoft kimin? - Alternatif ürünler". Erişim 11 Ağustos 2024. <https://www.boykot.co/d/microsoft>
- Çalık Topuz, Zuhâl - Arafat, Mohammad. "Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi Kararlarının Filistin-İsrail Barış Sürecine Etkisi". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 78/2 (2023), 357-380.
- Filiu, Jean Pierre. *Gazze Tarihi*. çev. Eylem Alp. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayın Dağıtım, 2016.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrintı Yayınları, 1994.
- Halloum, Ribhi. *Belgelerle Filistin*. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1989.
- Hanhimaki, Jussi M. *The United Nations: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Kılavuz, Ulvi Murat. "Küreselleşen Dünyada Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (ts.), 191-212.
- Özdenören, Rasim. "Tekinsiz Bir Fenomen: İnsan Hakları". *Bilgi ve Hikmet* 6 (1994), 87-99.
- Phillips, Peter. *Dev Şirketler: Küresel Güç Elitleri*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2018.
- Sponville, Andre Comte. *Kapitalizm Ahlaki midir?* çev. Dilek Yankaya. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

- Steger, Manfred B. *Globalization: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2003.
- www.fildisiajans.com.tr, Fildişi Ajans, Danışmanlık ve Yazılım. “ORSAM-Ortadoğu Araştırmaları Merkezi”. ORSAM-Ortadoğu Araştırmaları Merkezi. Erişim 09 Ağustos 2024. <https://www.orsam.org.tr/tr/7-ekim-saldirilari-ve-hamas-israil-catismasin-in-anatomisi/>
- Yılmaz, Ayhan Nuri - Alagöz, Vahide. “Birleşmiş Milletler’in Filistin Politikası”. *Journal of Economics and Political Sciences* 3/2 (ts.), 113-124.
- “ABD, BMGK’de Gazze’de acilen insani ateşkes talep edilen karar tasarısını veto etti”. Erişim 09 Ağustos 2024. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/abd-bmgkde-gazgede-acilen-insani-ateskes-talep-edilen-karar-tasarisini-veto-etti/3077708>
- “ABD Temsilciler Meclisinin Evanjelik başkanı, İsrail’e neden ‘sonuna kadar’ destek verdiğini açıkladı”. Erişim 09 Ağustos 2024. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/abd-temsilciler-meclisinin-evanjelik-baskani-israile-neden-sonuna-kadar-des-tek-verdigini-acikladi/3037758>
- Lockheed Martin. “About Lockheed Martin Israel”. Erişim 11 Ağustos 2024. <https://www.lockheedmartin.com/en-il/who-we-are.html>
- “Apartheid”. Wikipedia, 10 Ağustos 2024. <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Apartheid&oldid=1239669859>
- Amazon Web Services, Inc. “AWS İsrail (Tel Aviv) Bölgesi”. Erişim 11 Ağustos 2024. <https://aws.amazon.com/tr/local/israel/>
- The Seattle Times. “Boeing Sped Delivery of 1,000 Bombs to Israel”. 10 Ekim 2023. Erişim 11 Ağustos 2024. <https://www.seattletimes.com/business/boeing-sped-delivery-of-1000-bombs-to-israel/>
- “Boeing Suppliers - Our Principles”. Erişim 11 Ağustos 2024. https://www.boeingsuppliers.com/supplier_principles.html
- “General Dynamics Corp | AFSC Investigate”. Erişim 11 Ağustos 2024. <https://investigate.afsc.org/company/general-dynamics>
- “Get Involved | BDS Movement”. Erişim 12 Ağustos 2024. <https://bdsmovement.net/get-involved/what-to-boycott>
- “Google ile İsrail arasında imzalanan ‘Nimbus Projesi’ne tepkiler sürüyor”. 27 Mart 2024. Erişim 11 Ağustos 2024. <https://www.trthaber.com/haber/dunya/google-ile-israil-arasinda-imzalanan-nimbus-projesine-tepkiler-suruyor-847112.html>
- Ahaber. “Google ve Amazon’dan İsrail’in katliamlarına açık destek: ‘BBG’ teknolojisiyle savaş suçu işledi”. Erişim 11 Ağustos 2024. <https://www.ahaber.com.tr/gundem/2023/11/15/google-ve-amazondan-israilin-katliamlarina-acik-destek-bbg-teknolojisiyle-savas-sucu-isledi>
- Guiding Principles on Business and Human Rights: Implementing the United Nations ‘Protect, Respect and Remedy’ Framework. New York and Geneva: United Nations, 2011.
- “İsrail basınına göre ABD’li Intel, İsrail’de 25 milyar dolarlık çip fabrikası projesini durdurdu”. Erişim 11 Ağustos 2024. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/israil->

- basinina-gore-abdli-intel-israilde-25-milyar-dolarlik-cip-fabrikasi-projesini-durdurdu/3246454
- “İsrail’in silah tedarikçisi ülkeler”. Wikipedi, 26 Temmuz 2024. https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=%C4%B0srail%27in_silah_tedarik%C3%A7isi_%C3%BClkeler&oldid=33558238
- United Technologies. “RTX, Rafael to Build Missile Production Facility in Camden, Arkansas”. Erişim 11 Ağustos 2024. <https://www.rtx.com/news/news-center/2023/10/26/rtx-rafael-to-build-missile-production-facility-in-camden-arkansas>
- “Soft Power”. 07 Ağustos 2024. Erişim 11 Ağustos 2024. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/soft-power>
- OHCHR. “States and Companies Must End Arms Transfers to Israel Immediately or Risk Responsibility for Human Rights Violations: UN Experts”. Erişim 12 Ağustos 2024. <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2024/06/states-and-companies-must-end-arms-transfers-israel-immediately-or-risk>
- “United Nations Guiding Principles on Business and Human Rights”. Wikipedia, 04 Ağustos 2024. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=United_Nations_Guiding_Principles_on_Business_and_Human_Rights&oldid=1238641169
- “U.S. Army Awards Northrop Grumman \$97 Million Contract to Procure and Modify Unmanned Aerial Vehicles - Northrop Grumman”. Erişim 11 Ağustos 2024. <https://investor.northropgrumman.com/news-releases/news-release-details/us-army-awards-northrop-grumman-97-million-contract-procure-and>

II. BÖLÜM

HUKUK VE AHLAK

HUKUKUN AHLAKİLİĞİ YA DA AHLAKIN HUKUKA ÖNCELİĞİ MESELESİ

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Çorum/Türkiye
abdullahcolak@hitit.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1536-8046

“Medeniyet ahlâk kaideleri ağırlık kazandığı
ölçüde yükselir. Hukuk, ahlak kaidelerine
nasıl ilgisiz kalabilir?!”
Ripert (ö.1958)

Giriş

İnsanlar fıtratın gereği olarak ve kendisine yaraşan bir hayat sürebilmek için toplum halinde yaşamak zorundadır. Çünkü insanların öyle ortak ihtiyaçları vardır ki bunları ancak toplum halinde yaşayarak gerektiği şekilde karşılayabilirler. Bu nedenle insan başka insanlara ihtiyaç duyar. Gerçekten her insan, bir aileye bağlı olmasından ötürü, ilk önce ailenin diğer bireleriyle, örneğin annesi, babası ile, kardeşleri veya diğer akrabalarıyla bağlılık içindedir; sonra eğitim aşamasında öğretmeninden ders alarak, arkadaşlarıyla oynayarak, yine kendi benzerleriyle ilişkisini sürdürür. İşte bu ihtiyaçlar insanları yüz yüze getirip, birlikte yaşamaya mecbur etmektedir. Hal böyle olunca beraber yaşayacak olan insanların fiil ve hareketlerinin, münasebet ve muâmelelerinin belirli bir nizamla bağlanması ve bir teşkilata dayanmasının lüzumu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. “أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً : İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır!”¹ âyeti de bunun lüzumuna işaret etmektedir.

Hukuk her şeyden önce bir düzen demektir; hukuk kargaşanın, başıboşluğun karşısındadır. Hukuk düzeni, bir yandan uygar yaşamın dayanağı, diğer yandan da, toplum içinde yaşamının bir güvencesidir. Zulmün ol-

¹ Kıyâme 75/36.

maması, adaletin gerçekleşmesi, kuvvetlinin zayıfı ezmemesi, iki cihanda saâdet ve selametın sağlanması için mutlak bir kısım kurallara ihtiyaç duyulmuştur.²

Toplum ve kural birbirinin varlık sebebi olacak kadar sıkı ilişki içindedir. Öyle ki, kuralsız toplumun ayakta kalma şansı olmadığı gibi toplumun bulunmadığı yerde de kuralın bir anlamı yoktur.³ Tarihin hiçbir döneminde hukuksuz bir insan toplum düşünülemez. Hukuk kuralı mevcut olmayan ve böylece insan davranışı sınırlanmayan bir yerde düzenli bir toplum hayatı düşünülemez. Fransız düşünürü Bossuet'in (1627-1704) dediği gibi: "Herkesin istediğini yapabileceği bir yerde, hiç kimse istediğini yapamaz. Baş olmayan yerde herkes baş olur ve herkesin baş olduğu yerde herkes köledir." Çünkü düzen bulunmayan yerde kuvvet egemen olur. Sadece kuvvetin egemen olduğu yerde ise, düzen ve hukuk değil, ancak düzensizlik ve keyfilik var demektir.⁴ Öyleyse hukuk, insanlık tarihi kadar eskidir. Tarihte medeniyet ancak hukuk düzeni kurulduktan sonra başlar. Hukuk, kurallar biçimine bürünmüş medeniyettir.⁵

İnsanların yeryüzünü yaşanılır hale getirme ve ilişkileri belirlemede din-ahlâk-hukuk birbiriyle yakından ilgili, hatta girifttir. Kur'ân baştan sona incelendiğinde onun genel yapısına uygun olarak ahkâm âyetlerinin Kur'ân'ın her tarafına serpiştirilmiş olduğu görülmektedir. O kadar ki, aynı surenin içinde inançla, ahlâkla, ahkâmla ve geçmiş ümmetlerin hayatı ile ilgili bir atfa rastlamak, hatta bazen tek bir ayetin içinde bile bunların tamamını veya birkaçını bir arada görmek mümkündür. Bu durum inanç, ahlâk ve hukukun iç içe olduğunu göstermektedir. İslâm'ın bütün emir ve yasakları, çağdaş hukuk tekniği bakımından hukuki nitelikte birer norm değildir. Çünkü salt hukuki hükümlerin arka planında da evrensel ahlâki ilkelerin bulunduğu görülmektedir. Bu özelliği dikkate alarak İslâm hukuku, bir bakıma İslâm ahlâkına giydirilen müeyyideler olarak kabul edilebilir.⁶

² Mustafa Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslâm Hukuku*, (Konya: 1987), 1/3-4; Hayreddin Karaman, *Hukuk Tarihi*, (İstanbul: 1989), 22; Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, (Konya: 1991), 1/10; A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, (Ankara: 2002), 2.

³ İhsan Tarakcıoğlu *Türk Medenî Hukuku*, (Ankara: Sevinç Matbaası, 1968), 1; Ali Şafak, *Hukuk Başlangıcı Ders Kitabı*, (Ankara: Ferdal Matbaacılık, 2. Baskı, 1992), 2.

⁴ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 35. Baskı, 2017), 20.

⁵ Sadri Maksudi Arsal, *Umumi Hukuk Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1944), 3; Mustafa Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, (Konya: Atlas Akademi, 9. Baskı, 2020), 1

⁶ Mevlüt Güngör, *Fıkıhî Tefsir Hareketi*, (İstanbul: 1996), 24; Şamil Dağcı, "İslâm Ceza Hukukunda İrade-Suç İlişkinin Cezaya Etkisi", *Mârife*, 3/1 (Bahar 2003), 72.

İslam hukukunu diğer hukuklardan ayıran önemli özelliklerden biri de ahlâka önem vermesidir. İslam hukukunun bütün alanlarında ahlâkın izi bulunabilir. Başka bir ifadeyle İslam hukuku yalnız fert ile toplum, hâkim ile mahkûm arasındaki ilişkileri düzenlemez. Bununla birlikte her alanda ahlâkı da öncelemektedir. Ahlâk, insanların hayatını düzenlemek ve toplumu ıslah etmek açısından önemli bir temel unsurdur. Hayatın bütün alanlarında buna ihtiyaç duyulmaktadır.⁷ Çünkü toplumsal hayatta düzen ve istikrarı sağlamak için sadece hukuk kuralları yeterli değildir. İnsanın dış dünyasından başka bir de iç dünyası vardır ve onu yönlendiren de çoğu kez burasıdır. Bu sebeple onun doğru istikamette seyretmesini sağlayabilmek için öncelikle bu iç dünyasında etkin olmak gerekir. İnsanın bu yapısını bilen din, ahlâkla hukuku bir arada bulundurmıştır.

Kişilerin fiil ve hareketlerini düzenleyen hükümlerin nüfuzundan her gün çeşitli hilelerle sıyrılabilen pek çok insanın bulunduğu bir gerçektir. İşte bu noktada devreye giren din ve onunla şekillenen ahlâk, insanın iç dünyasında etkisini göstererek âmir hükümlerin ihlaline mani olmaktadır. Zira din aynı zamanda ahlâkî bir müessese olarak insanlara yön veren en mükemmel kanunlar ve en sıkı nizamlardan daha kuvvetli bir şekilde kişiyi içten kuşatan, kucaklayan ve yönlendiren bir disiplindir. Bu sebeple din duygusunun zayıflığı ve kuvvetliliği ile ahlâkî ve hukukî suçların artıp azalması arasında önemli bir bağlantı vardır. Dine dayalı ahlâk, hukukun yanında hatta ondan daha etkili olarak suçlarla mücadelede önemli bir yere sahiptir.⁸

Din, ahlâk ve hukukun bir arada toplum hayatında etkin olduğu on dört asırlık İslâm medeniyetinde İslâm fıkıhı, uygulandığı toplumlara mutluluk, adalet, güven ve istikrar sunabilmiş bir hukuktur.

Biz bu tebliğimizde çoğu dini referanslı ahlak ile hukuk arasındaki ilişkiyi ortaya koyma adına; tarifi, kaynağı, konusu, gayesi ve birbirine olan etkileri ve hangisinin diğerine öncelenmesi gerektiği üzerinde duracağız.

1. Toplumda Düzen Tesis Eden Kurallar

Cemiyet halinde yaşamının bir sonucu olan toplumsal düzen kuralları, insanların uymaları gereken emri veya yasağı ifade eder. Bu kurallar bir ta-

⁷ Bedri Aslan, *İslam Hukukunun Evrenselliği*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 42.

⁸ Köse, Saffet, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı 3. Baskı, ts.), 254-255. Ayrıca bk. Tarakcioğlu, *Türk Medenî Hukuku*, 2-3.

raftan bireylerin hak ve hürriyetlerini kullanmalarına ortam hazırlarlar, diğer yandan da bir takım ödev ve sorumluluklar yüklerler. Toplumsal düzenin kurulması da, ancak bireylerin davranışlarını, nasıl olmaları gerektiği hususunda yönlendiren bir takım kurallar aracılığı ile gerçekleşebilir. Hukuk, din, ahlâk ve örf ve âdet kuralları gibi çok çeşitli olan bu kuralların hepsine birden “toplumsal düzen kuralları” denir. Toplumsal düzeni sağlayan kuralların ihlal edilmesi durumunda bireylerin muhatap olacakları yaptırımlar ihlal edilen kurala göre farklılık arz edecektir.⁹

Toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde etkili olan kuralları hukuk ve hukuk dışı kurallar olarak iki grupta ele alabiliriz.

1.1. Hukuk Dışı Kurallar

Toplumlarda nizamı sağlayan bir kısım kaideler vardır ki bu kaidelere uyma mecburiyetini devlet sağlamaz. Bunun için bu kaidelere *hukuk dışı kurallar* denir. Bunlar:

1.1.1. Âdâb-ı Muâşeret ve Nezaket Kaideleri

Toplum hayatını düzenleyen kurallar arasında görgü kurallarının kendine özgü yeri ve önemi vardır. Bu kurallar genellikle karşılıklı saygıyı emretmektedir ve toplumdan topluma değişmektedir. Görgü kuralları devletin zorlayıcı gücünden yoksundur. İhlali durumunda müeyyidesi toplum tarafından kınanmak olup ihlali toplumda ani bir çöküntü meydana getirmez. Fıkıh usûlündeki *tahsini maslahatlar* bu türden maslahatlardır. Fakat görgünün, nezaketin, saygının bulunmadığı bir toplum, her türlü toplumsal hayat kurallarını bozmaya ve çiğnemeye meyyaldir.¹⁰ Zarûrî, hâcî ve tahsînî şeklinde sıralanan maslahatlar hiyerarşisinde hâcî maslahatlar zarûrî maslahatlar için tamamlayıcı unsur mahiyeti arz ederken, tahsiniyyât da hâciyât için tamamlayıcı unsurdur.¹¹

Görgü kuralları özellikle devletlerarası ilişkilerde ve bu ilişkilerin düzenlenmesinde rol oynar. Örneğin Cumhurbaşkanlığı, başbakanlık görevlerine

⁹ Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, s. 3; Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 210.

¹⁰ Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerî’a: İslamî İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 2/10-11; M. Emin Emîni, *Hukuk Başlangıcı*, (Konya: 1995), 24; Gözübüyük, *Hukuka Giriş*, 10; Allâl el-Fâsî, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Soner Duman-Osman Güman, (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 11

¹¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, 2/12.

seçilen kişiyi diğer ülkelerin devlet adamlarının kutlamaları devletler hukuku ile ilgili bir görgü kuralıdır.¹² Bir kısım görgü kuralları hukuki zorunluluk haline gelebilmektedir. Örneğin bir görgü kuralı kabul edilen selamlaşmanın, askerde astın üstüne karşı yerine getirmesi gereken hukukî bir zorunluluğa dönüşmesi bu duruma bir örnek teşkil eder.¹³

Yukarıda ifade edildiği gibi bazı örf ve âdetler ile dinî düzenlemelerin hatta zaman zaman görgü kurallarının bile devlet yaptırımına bağlanarak hukukî bir nitelik kazandığı ifade edilmiştir. Buna bağlı olarak toplumda geçerli örf ve âdet kurallarına bütünüyle ters düşen ve toplumca benimsenmeyen yazılı hukukun örf ve âdet kuralları tarafından etkisiz duruma getirilmesi, yasanın “ölü yasa” niteliğini kazanmasına neden olduğu gösterilmektedir.¹⁴ Diğer bir ifade ile toplum yapısını ve değerlerini dikkate almadan tamamıyla normatif kurallarla oluşturulmaya çalışılan hukuk sistemi, sosyal dokudan kopuk olduğu için hedefinden uzaklaşarak uygulamalarında çeşitli problemler doğurabilecektir.¹⁵

1.1.2. Ahlâk Kuralları

Genel bir tanımlama ile ahlâk, bir toplumda iyilik ve kötülük hakkında oluşan değer yargılarına göre yapılması ve yapılmaması gereken davranışlara ilişkin kuralların toplamından ibarettir.¹⁶ Ahlâk kuralları da, din ve hukuk kuralları gibi insan davranışlarını düzenleyici niteliktedirler. Bu nitelikleriyle ahlâk kuralları, insanın kendi kendisine ve diğer insanlara karşı tinsel (manevî) ödevlerini gösterir. Hukukta dış davranış esas olduğu halde, ahlâkta dış davranıştan çok iç düşünce, niyet ve maksat önemlidir. Fakat iç düşüncenin, yani niyet ve maksadın meydana çıkması, başkaları tarafından algılanması dış hareketle mümkün olduğuna göre ahlâk; insanın özünün ve sözünün, düşünce ve davranışının birbirine uygun düşmesi, başka deyişle insanın kendi kendisi ile tutarlı olması temeline dayanır.¹⁷ Örneğin bir yoksula acıyarak yardım yapmak ahlâka uygun sayılabilir ise de, sırf gösteriş

¹² Emini, *Hukuk Başlangıcı*, 25.

¹³ Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 12.

¹⁴ İsmail Killoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, (İstanbul: İFAV Yay., 1988), 329.

¹⁵ Ömer Faruk Atan, “Hukuk –Ahlâk İlişkisinde Sedd-i Zerî’anın Rolü”, *Din Düşünce ve Ahlâk I*, Editörler: Bayram Kanarya, Davut Eşit vd., (İstanbul: Nida Yaayıncılık, 2022), 482.

¹⁶ Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 9; Abdülkadir Şener *İslâm Hukuku Dersleri*, (İzmir: 1987), 1/4.

¹⁷ Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 9; Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, (Ankara: 1996), 13; Emini, *Hukuk Başlangıcı*, 25.

için veya siyasal amaçlarla yardımda bulunmak ahlâka uygun sayılamaz.¹⁸ Hz. Peygamber'in Cibril hadisindeki meşhur olan diyalogda Cebrail'in (a.s.) *ihsan nedir?* sorusuna verdiği cevapta Hz. Peygamber: *"Allah'ı görüyor gibi kulluk yapmandır; çünkü sen O'nu görmesen de O seni görmektedir"*¹⁹ buyurması insanın her fiilinden hesap vereceği ve her söz ve eyleminde Allah'ın gözetimi altında bulunduğunu haber vermiştir. Buradaki kulluk sadece ibadetle sınırlı bir kulluk değildir. Hemen bütün davranışlarının kontrollü olmasını sağlayan bir kulluktur. Bunların bir kısmı, kişinin doğrudan kendisi ve iç dünyası ile ilgilidir ki, bunlara *"sübjektif ahlâk kuralları"* denir. Kişinin kendisine karşı olan ödevleri ile ilgilidir. Yalan söylememe, iyi insan olma vb. durumlar böyledir. Bir de kişinin diğerlerine karşı yükümlülüklerini bildiren *"objektif ahlâk kuralları"* vardır. Yoksullara, kimsesizlere yardımda bulunmak, başkalarının mal ve namusuna göz dikmemek, hak ve hukuka saygılı olmak vb. durumlar böyledir.²⁰ Sonuçta ahlâklı insanın içi dışı bir olup, açıktan yapmadığı bir fiili gizli olarak da yapmaz.

1.2. Hukuk Kuralları

Hak'ın çoğulu olan *hukuk* için de birbirinden farklı tarifler yapılmıştır.²¹ Ancak bu tariflerin hepsinde müşterek bir nokta vardır, o da hukuk kavramının *toplumu düzenleyen kâideler* mefhumu içinde yer almış olmasıdır. İslâm hukukçuları tarafından yapılan hukuk tariflerinin hepsini kapsamı bakımından hukuku şöyle tarif etmek mümkündür: *"Hukuk kanun koyucu (şâri') tarafından konan, toplumu düzenleyen ve devlet müeyyidesi/yaptırımı ile kuvvetlendirilmiş bulunan kurallar bütünüdür."*²²

Tanımda dikkati çeken en önemli husus hukuk kurallarının maddi yaptırıma sahip oluşudur. Toplumsal hayatı düzenleyen din, ahlâk, örf-âdet, görgü kuralları da toplumda ilişkilere yön veren özelliklere sahiptir. Ancak

¹⁸ Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 9.

¹⁹ Buhârî, "İman", 37; Müslim, "İman", 1.

²⁰ Bu konuda geniş bilgi için bk. Ahmet Yaman, "Hukuk – Ahlak İlişkisi; İslam Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Bakış" *Usûl İslam Araştırmaları*, Sy: 9, (Ocak-Haziran 2008), 87-118.

²¹ Kant, hiçbir filozof ve hukukçunun yaklaşık da olsa hukukun genellikle kabul görece bir tanımını tam olarak yapamadığına işaretlerle, *"Hukukçular, henüz herkes tarafından kabul edilmiş olan bir hukuk tanımı bulamamışlardır"* der. Ernest Hirsch, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, (Ankara: 1996), 101; Emini, *Hukuk Başlangıcı*, 7.

²² Karaman, *Hukuk Tarihi*, s. 8; Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslâm Hukuku*, 1/4; Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, 27; Gözübüyük, *Hukuka Giriş*, 5.

bunların müeyyidesi manevidir. Bu kuralların ihlali, toplumun kınama, alaya alma, dışlama gibi daha çok maddi olmayan yaptırımlarıyla ihlalleri önlenmeye çalışılır.²³

İnsan hayatını düzenleyen hukuk kural (norm)ları bir bakıma sosyal hayatın kalıpları olmakta, insanların hak ve sorumluluklarının sınırlarını belirlemektedir.²⁴

İslam'da bireysel ve toplumsal yaşama ilişkin düzenleyici kurallar bütününü ifade etmek için fıkıh terimi kullanılmaktadır. Başlangıçta inanç, ahlâk ve amelin hepsine birden fıkıh denilmekte idi. Aynı şekilde naslardaki kullanıma ve ilk nesillerin algılama şekline bakıldığında fıkıhın, bir bütün olarak dini anlama ve hayata yansıtma çabası olduğu görülmektedir. Bu aslî anlamıyla fıkıh/tefakkuh, mükellef açısından nasların (Şâri'in hitabı) doğru şekilde anlaşılması ve dünya hayatını ona uygun şekilde tanzim etmekten ibaret olmaktadır. Mükellef nazarında fikhî hükümler, dini hükümlere karşılık gelmektedir. Fikhî normların bütünleşik mahiyette değerler olmasının nedeni de ilahî mesajın inanç, amel ve ahlakî öğeler içeriyor olmasından kaynaklanmaktadır. Fıkıhı hukuktan, fikhî hükmü de bir hukuk kuralından ayıran ve daha önemlisi, güçlü kılan en temel hususun ihtiva ettiği kapsam ve derinlik (dikey boyut) olduğu söylenebilir. Terim olarak *fıkıh*, Ebû Hanîfe'ye (150/767) izafe edilen şekliyle "معرفة النفس ما لها وما عليها"²⁵ *kişinin lehine olanlar, haklarını, faydasına/hayrına olanları, sevap getiren eylemleri; aleyhine olanlar ise yükümlülüklerini, zararına olanları, günah olan eylemleri ifade eder*. Bütün bu eylemlerin dini, hukuki, ahlâkî bir karşılığı vardır. Bu tarifte, fıkıh bilgisini ifade için ilim (العلم) kelimesi yerine marifet (معرفة) kelimesi tercih edilmiştir. İlim kelimesi nazari bilgiyi ifade ederken, marifet kelimesi bir konuya dair nazari bilgi yanında, bu bilginin hayata aktarılmasını, bilerek /bilinçli yaşanmasını ifade eder. Bu tarifi günümüz hukuk diliyle ifadesi

²³ Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2012), 19.

²⁴ Şamil Dağcı, *İslâm Cezâ Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996), 9

²⁵ Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Buhâri, *Keşfu'l-Esrâr an Usûl-i Fahrî'l-İslâm el-Bezdevî*, (Dersaadet, İstanbul, ts.), 1/5; Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz, *Mir'âtü'l-Usûl Şerh-i Mirkâtî'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, (İstanbul: ts.), 15- 16; (Büyük) Ali Haydar Ef. *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (İstanbul: ts.), 9; Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/14; Vehbe Zühaylî, *el-Vasît fî Usûli'l-Fıkıh*, (Dımaşk: Matbaatü Halid b. El-Velid, 1990), 15; Dağcı, *Müessir Fiiller*, 9.

şöyledir: “Fıkıh, kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesidir/hak ve sorumluluklarının bilincinde olmasıdır.” Buna göre fıkıh, dini konulara dair nazari plandaki derinliğine bilgiyle sınırlı olmayıp, bu bilgiyi kişinin kendi hayatında uygulamaya koymasını da kapsamaktadır. Dolayısıyla bu tanımda dikkati çeken durum sadece hukuki alanda haklar ve sorumluluklar değil aynı zamanda inanç ve ahlaki ilgilendiren hususları da içine almış olmasıdır.²⁶ Ayrıca şunu belirtelim ki İslâm Hukuku manasında kullanılan *fıkıh* bugünkü anlamıyla yalnız; ferdin fertle, ferdin devletle olan münasebetlerini tanzim eden kaidelerden ibaret olmayıp aynı zamanda – beşerî hukuklarda dikkate alınmayan - ferdin Allah ile olan münasebetlerini düzenleyen kaideleri de ihtiva etmektedir.²⁷

Müslüman toplumlarda tarih boyunca din-toplum ilişkilerinde fıkıh kurumunu bu derece etkin kılan, hem itikadî ve ahlâkî değerlerin pratik hayattaki karşılığını belirleyebiliyor olması hem de tüm yönleriyle kuşatıyor olmasıdır. Ancak fıkıhın sahip olduğu dikey boyutlu unsurlar ayrılmış ve toplumsal gücünün zamanla azalmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Ebu Hanife’nin fıkıh tanımına “amelen” kaydı konulmasıyla başlayan süreç önce itikadî (kelamî) konular dışarıda tutularak *fikh-ı ekber* ve *fikh-ı asgar* şeklinde bir ayırım yapılmış²⁸ daha sonra ahlâkî (tasavvufî) hususlar ayrıştırılarak *fikh-ı zâhir* ve *fikh-ı bâtın* şeklinde bir taksim yapılmış ve son aşamada teorik metodolojik yönü gelişerek müstakil bir ilim haline gelmiş ve *usûl-i fıkıh* ve *fürû-ı fıkıh* şeklinde tasnif yapılmıştır. Fıkıhın “amel” veya “zâhir” alanına tahsis edilmesi anlamına gelen bu daralma, ilmi ihtisaslaşmanın zorunlu bir sonucu olarak görülebilir. Ancak bu amel/zâhir vurgusu, fıkıhı var eden ve onu hukuktan güçlü kılan, itikadî ve ahlâkî arka planın zamanla zayıflamasına neden olmuştur.²⁹

Fikhî hükümlerin görünür alana tahsis edilmesi, toplumun, amelin meşruiyet kaynağını, iman ve ahlaktan farklı olarak algılamasına yol açmıştır. Fıkıhın topluma nüfuz etme kabiliyetine ilk ve en büyük zararı veren bu algı değişikliği, aynı zamanda fıkıhın hukuksal bir zemine kayması anlamına

²⁶ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 23-24.

²⁷ Mennâu'l-Kattân, *Tarihu't-teşrî'ül-İslâmî*, Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1996), 19; Uzunpostalıcı, *Hukuk ve İslâm Hukuku*, 1/24; Talip Türkan, “Fıkıh ve Hukuk –İslam Hukuk Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme-“, *Eskişeni*, 24 (Mart 2012), 20-21.

²⁸ Salih Kumaş, *İslâm Hukuk Sosyolojisi*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022), 110.

²⁹ Kumaş, *İslâm Hukuk Sosyolojisi*, 111.

gelmektedir. Ancak şunun altını çizmek gerekir; fıkıhın hukuksallaşması, onun amelî boyuta hapsedilmesinden ziyade, sahip olduğu itikadî ve ahlâkî zeminden bağımsız olarak meşruiyetinin formalizm ve metodolojik tutarlılıkla kanıtlanır hale gelmesidir. Bu durum, Gazzâlî'nin ifadesiyle bir nevi dünyevî (seküler) ilim olarak algılanmaya başlayan fıkıhın hukuk karşısındaki en güçlü yanı olan dinî/ahlakî yönünü (derunî/dikey boyutunu) elinden alarak toplum nezdinde hukuk kuralları gibi devlet ve/veya toplum gibi bir dış gücün dikte ettiği kurallar olarak algılanmasına yol açmıştır. Ali Bardakoğlu'nun "ahlakın fıkıh kuralları arasında buharlaşması" şeklinde ifade ettiği durum, usûlî kurallara şekli uygunluğun fikhî kuralların meşruiyeti için tek başına yeterli olduğu düşüncesine ve arkasındaki itikadî ve ahlakî ruhun tâlî ve önemsizmiş gibi algılanmasına götürmüştür.³⁰ Fıkıhın yaşadığı bu değişimi ilk dile getiren âlimlerden biri olan Gazzâlî, fıkıhın da içinde olduğu "fıkıh, ilim, tevhid, tezkir ve hikmet"ten oluşan beş temel kavramın mahiyetinde değişim olduğunu ifade eder. Fıkıhın amele tahsis edilirken kaybettiği derûnî boyutu şu cümlelerle ortaya koyar:

"Halbuki ilk asırda fıkıh kavramı, ahiret yolunu bilmek, nefsin afetlerinin inceliklerini ve amelî ifsat eden şeyleri bilmek, dünyanın değersizliğini kavrama kuvveti, ahiret nimetlerine son derece muttali olmak ve Allah korkusunun kalbi kaplaması anlamında kullanılmaktaydı. Allah Teâlâ'nın şu sözü sana bunu ispatlar: 'Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde (dini ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaşan) döndüklerinden onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.'³¹ Burada kendisiyle uyarı ve korkutma yapılacak şey işte bu fıkıhtır. Yoksa talak, ıtâk, liân ve selem konularının tariflerini bilmek değildir ki zaten bunlarla uyarı ve korkutma olmaz. Aksine devamlı bunlarla iştigal, günümüzde müşahade ettiğimiz gibi, kalbe kasvet verir ve ondan Allah korkusunu çıkarır."³²

İslam hukuku, beşeri hukuklardan, ilâhî oluşu ve taabbudî özellikleriyle ayrıldığı gibi ahlâkî yönüyle de ayrılmaktadır. Dikkat edilirse Hz. Peygamber "Ben hukuku tamamlamak üzere gönderildim" demiyor, "إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ"

³⁰ Ali Bardakoğlu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması", *Eskişen*, 35 (Kasım 2017), 91; Kumaş, *İslâm Hukuk Sosyolojisi*, 111.

³¹ Tevbe, 9/122.

³² Kumaş, Kumaş, *İslâm Hukuk Sosyolojisi*, s. 111-112.

الأَخْلَاقِي: Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim”³³ buyurması İslâm hukukunun bu özelliğini ortaya koymaktadır.³⁴ İslam belirli şartlarda kişileri “mükellef” olarak tarif eder. Mükellef olma, kanun karşısında sorumlu olmadan daha kapsamlı bir kavramdır. Çünkü mükellef sadece dünyevî yaptırım olan şeylerin muhatabı anlamına gelmemektedir. Onun mükellef olması hukuka uygun hareket etmesi yanında ahlâklı davranmasını da gerektiren bir sorumluluğu ifade eder.

Dinî ve ahlâkî ilkelerden koparılmış bir hukuk anlayışı zamanla yapılan fiillerin şekli meşruiyeti dikkate alınır olmuş ve bu da fikhî ahkâmın dayandığı itikadî ve ahlâkî yönün kıymetsizleşmesine yol açmıştır.

Fikhî hükümlerin dini ve ahlâkî değerlerden bağımsız olmadığını şu örnekte görmek mümkündür: İkâle, fıkıh literatüründe *bağlayıcı (lâzım) ve fes-hi kâbil bir akdin tarafların karşılıklı rızasıyla ortadan kaldırılmasını* ifade eder.³⁵ Diğer bir ifade ile sağlam olarak doğmuş, fakat henüz tam olarak ifa edilmemiş bir akdi tarafların karşılıklı anlaşmaya vararak iptal etmeleridir.³⁶ Alışveriş yapıldıktan sonra taraflardan biri alışverişin kendisi için zararlı olacağı kanaatine varmakla onu bozmak, yaptığı alışverişten caymak isteyebilir. Bu durumda karşı taraf fedakârlıkta bulunarak karşılıklı rıza ile daha önce yaptıkları alışverişini bozarlarsa ikâle (cayma) meydana gelir. İkâle teklifini kabul etmek menduptur.³⁷ Böyle bir durumda karşı taraf böyle bir teklifi kabul etmek zorunda değildir. Çünkü normal şartlarda akdin bozulmasını gerektirecek hiçbir hukuki eksiklik bulunmamaktadır. Bu gibi durumlarda fedakârlıkta bulunmayı Hz. Peygamber “مَنْ أَقَالَ مُسْلِمًا أَقَالَ اللَّهُ عَثْرَتَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: Kim bir Müslümanın (zarar görmesin diye alışverişini) ikâle ederse Allah da onun hatasını izale (af) eder.”³⁸ buyurarak uhrevî ödülle teşvik ederek ahlâkî erdemlilik gösterilmesini istemiştir. Ayrıca şunu ifade etmek gerekir ki; akitlerle ilgili ileri sürülen pek çok kural insanlar arasındaki dürüstlük, adalet, merhamet ve kardeşlik gibi değerleri korumaya yöneliktir. Bu kuralların ihlali de bu değerlerin zarar görmesine neden olur. Aynı şekilde İslam hukukun-

³³ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, (İstanbul: 1992), “Hüsnü'l-hulk”, 8.

³⁴ Aslan, *İslam Hukukunun Evrenselliği*, 42-43.

³⁵ Bilal Aybakan, “İkâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/14.

³⁶ Bk. Mecelle, md.163.

³⁷ Vehbe Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 2. Baskı, 1985), 4/714.

³⁸ Ebu Dâvûd, “Buyu”, 52; İbn Mâce, “Ticaret”, 26.

da bir akdin yapılış şekli ve zamanına göre Cuma ezanı okunurken alışveriş yapılması halinde “böyle bir akid geçerli olmakla birlikte mekruhtur” denilmektedir. Ayanı şekilde Hz. Peygamber “Hiçbiriniz diğherinin (gerçekleştirdiği) satış üzerine (ikinci bir) satış yapmasın!”³⁹ buyurmaktadır. Buna rağmen böyle bir akit mekruh olmakla birlikte geçerlidir.⁴⁰ Bu yaptırım dünyevî olmaktan ziyade mükellefe yüklenen uhrevî bir sorumluluğu ifade etmektedir.⁴¹ Böylece sedd-i zerî’a ilkesi gözetilerek kamu düzenine zarar verebilecek gelişmelerin önüne ahlâkî ilkelerle geçilmeye çalışılmıştır.

Asıl gayesi, uygulandığı toplumda adalet, huzur ve karşılıklı sevgi saygıyı sağlamak olan İslâm hukuku akitlerde sıhhat, fesad ve butlan için ilkel belirlirken hep bu amacı korumayı hedeflemiştir. Bu değerlerin birçoğu hukuki olmaktan ziyade ahlâkîdir.

2. Hukuk ve Ahlâk İlişkisi

Hukuk kurallarıyla ahlâk kuralları arasında sıkı bir bağ vardır. Bir davranışın ahlâkî veya hukuki olduğunun ayırıcı kriteri, hangi itici güçle (saik/motiv) yapıldığına bağlıdır. Bir davranış hukuki olurken ahlaki olmayabilir. Eğer bir kimse kanuni müeyyideden dolayı mesela toplu ulaşım aracında bir yaşlıya yer veriyorsa ya da borcunu, ifa zamanı geldiğinde ödüyorsa bu hukuka uygundur. Çünkü hukuk bir görevin kurala uygun olarak yerine getirilmesini talep eder. Ahlâk ise aynı davranışı vazife telakki etmeyi emreder. İkisi arasındaki ayırıcı çizgi şudur: Bir davranışın ahlaki olabilmesi için onun içselleştirilmesi ve bir yaşam biçimi olarak benimsenmesi, iyi niyetle yapılması gerekir. Hukukun âmir hükmü olmasaydı dahi aynı davranış sergilenecek idiyse işte bu ahlâkîdir. Ahlâk yaşam biçimi haline gelmiş, irâdî, bilinçli (huya dönüşmüş) ve özgür bireyin, seçeneğinin bulunduğu yerde herhangi bir müeyyide sâiki olmaksızın davranış ve kabullerini ifade eder.⁴² Her ne kadar hukuk, güce dayalı zorlayıcı niteliği ile ahlâk prensiplerinden ayrılıyorsa da uygulamada yine de –mefhum itibarıyla ayrıldığı- ahlâka muhtaçtır. Çünkü kanunun tek başına, meşru olma-

³⁹ Müslim, “Buyu’”, 4.

⁴⁰ Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mevsîlî, *el-İhtiyar li Ta’lîlî’l-Muhtâr*, (İstanbul: ts.), 2/26-27; Ali, el-Hafif, *Ahkâmü’l-muâmelâtî’ş-şer’iyye*, (Kahire:Dâru’l-fikr, 2008) 335-336.

⁴¹ Damad, Abdurrahman b. Muhammed, *Mecmau’l-Enhur*, (Beyrut: 1998), 3/77

⁴² Saffet Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? -İslâm Nokta-ı Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme-”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.17, (İmam-ı Azam Ebu Hanife özel sayısı, 2011), 18.

yan arzu ve menfaatlerine engel olduğu, şeytani zekâ sahibi kimselere karşı hile kapılarını kapaması mümkün değildir. Buna karşı yegâne tedbir onlarda üstün ahlâkın hâkim olmasını sağlamaktır. Bu sayede kanunun hükümleri onlarca mukaddes ve saygıya layık hale geldiğinden, yargının kontrol ve otoritesinden uzak bir takım dolambaçlı yollardan arzularına nail olmak imkânına sahip olsalar dahi, başkalarının veya devletin hukukuna tecavüz etmeyi mubah sayamazlar.⁴³

Çağımızda dünya genelinde var olan huzursuzluk ve kargaşaların temelinde, insanların kanunlara uymamalarından daha çok ahlâk ilkelerine uymamaları ve ahlâklı davranmamaları bulunmaktadır. Said Halim Paşa'nın (ö.1921) ifadesiyle "bir müslüman, ahlakını inancından, sosyal nizamını ahlakından, siyasetini ise sosyal nizamından alır." İşte bu sayededir ki Müslüman toplumlar batılılarda olduğu gibi rahat ve huzuru kanunlarla değil inanç ve hislerinde, ahlaki ve fikri terbiyelerinde bulurlar.⁴⁴ Çünkü din ve onunla şekillenen ahlâk, hiçbir maddi kuralın baskısının hissedilmediği bir ortamda bile kişinin kendisini hesaba çekmesini öngörür. Dinin şekillendirdiği ahlâkî sorumluluk, insanı kendi vicdanına, insanlığın vicdanına ve Allah'a karşı sorumlu tutar.⁴⁵

3. Hukukun Ahlâka Ahlakın Hukuka Olan İhtiyacı

Hiyerarşik olarak din, ahlâkı; ahlâk da hukuku önceler ve bu sıra içinde birbirini tamamlarlar. Hukukun arkasında ahlâk yoksa, ahlâkın arkasında da din yoksa, o disiplinler dayanaktan yoksun kalır. Bu dayanışma bizzat İslâm'ın geldiği yirmi üç yıllık zaman zarfında gözetilmiştir. Mekke döneminde iman ile birlikte ahlâk oluşturulmuş ve Medine'de de bu ahlâk üzerine ahkâm vaz edilmiştir. Yani Müslümanların ruhunda bir müşterek değerler/kamu vicdanı ve inançlar ortamı oluşturduktan sonradır ki, ibadet ve öteki görevlere ilişkin emirler Medine devrinde nazil olan sûrelerde ve Hz. Peygamber'in hadislerinde peyder pey hukuki forma dönüşmüş şekilde şekillenmeye başlamıştır. Toplumlar açısından böyle bir ilişki doğrultusunda bu tür bir süreç zorunludur. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi ahlâkı oluşturulmamış bir hükmün işlevselliği yoktur.⁴⁶

⁴³ Hayreddin Karaman, *Yeni Gelişmeler Karşısında İslam Hukuku*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 14.

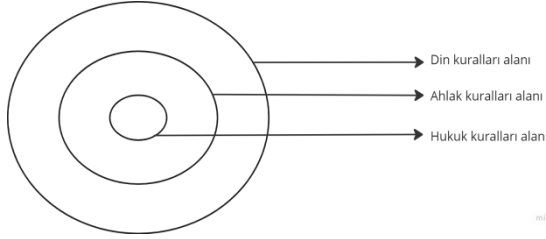
⁴⁴ Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?", 19; Aslan, *İslam Hukukunun Evrenselliği*, 42.

⁴⁵ Erdem, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, (Konya: Hü-er Yayıncılık, 2005), 86.

⁴⁶ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: ts.), 4/2358; Köse, *Genetiği ile Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 210.

Aslında evrensel olan ahlâk kuralları, hangi milletin dininde daha açık ve ayrıntılı ise, o millet, insanlığa faydalı olma bakımından da diğerlerine göre insanlık hayatına daha derin izler bırakmıştır.⁴⁷ Ahlâkî erdemlerden uzak bir toplum, teknolojik anlamda ne kadar üstün olursa olsun insanlığın güvende olması ve mutluluğunun kaynağı olamamaktadır.

Din, ahlâk ve hukuktan oluşan bu disiplinler, dinamik ve ahenkli biçimde kendi tabii zemininde işletilebildiğinde kişiyi içten ve dıştan kuşatıp bir bütün halinde kavrayarak haklara saygıyı ve vazifelerin ifasını gerektiği şekilde temin eder, davranışlara istenilen manada yön verir. Şu kadar var ki bu üçlü içinde en zayıf halka hukuktur. Çünkü kalbine, vicdanına ve nefsi-ne hükmedilemeyen, özellikle de kalpleri kaskatı kesilen insanları hukuk yoluyla kontrol etmek güçtür.⁴⁸



İnsanlara empati, diğerkâmlık ve muhâsebe gibi toplumda huzur ve adaletin kaynağı olabilecek değerler öğretilbildiği ölçüde hukukun maddi yaptırımına ihtiyaç azalacaktır. Yani ahlâkın etkinleştirildiği oranda hukuka olan ihtiyaç azalır. Hukuk etkisini, müeyyideye bağlı zorlayıcı özelliğinden ziyade kuralla korunan bir hakkın ya da ifası istenen bir vazifenin vicdanın emri olabildiği ölçüde gösterebilir. Vicdan uyandırıldığında ve kurala dair bilinç oluşturulduğunda kişinin iç dünyasında haksızlığa tahammül edemeyen bir mekanizma kurulmuş demektir. İşte hakkı koruyan, vazifenin ifasını sağlayan asıl güç akıl değil, vicdandır, kalptir. Vicdan ise kişinin, konuşanın, sorgulayanın, cevaplayanın, cevabı alanın bizzat kendisinin olduğu iç dünyasıdır. Selim tabiat sahiplerindeki sağduyu ile Hz. Peygamber'in "Allah'ı görüyormuşçasına kulluk yapman gerekir. Sen Onu görmüyorsan da O seni görüyor"⁴⁹ şeklinde tanımladığı ihsan duyarlılığı birleşip aktif hale geldiği ölçüde hukuka ihtiyaç azalır. Böyle zengin iç dünyaya sahip insanlar-

⁴⁷ Ahmed Naîm, *İslâm ahlâkının Esasları*, Notlar İlave Ederek Sadeleştiren: Recep Kılıç, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 19.

⁴⁸ Köse, *Genetiği ile Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 211.

⁴⁹ Buhârî, "İman", 37; Müslim, "İman", 1, 5-7; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16.

dan oluşan toplumlar hukukun cebri gücüne gerek kalmadan ilişkilerini en azından adalet ve hakkaniyet çerçevesinde yürütebilirler.⁵⁰

4. Hukuk ve Ahlâkın Benzer ve Ayrılan Yönleri

Ahlak ile hukuk benzer ve ayrılan yönlerini ortaya koyduktan sonra ahlâkın hukuka öncelemesi meselesi üzerinde durulacaktır.

4.1. Kaynağı Bakımından Ahlâk ve Hukuk

Fıkıh kaynağı itibarıyla ilâhî olup Kur'ân-ı Kerîm'de ve sahih hadislerde ifadesini bulan vahye dayanmaktadır. Kitap ve Sünnet dışında ilhamını ve ölçüsünü yine vahiyden alan müçtehitlerin içtihatları da fıkıhın bir diğer kaynağını oluşturmaktadır. İctihat, kanun vaz etme değil, ahkâm-ı ilâhiyye-yi keşif, yani var olanı ortaya çıkarma faaliyetidir.⁵¹

Ahlâkın kaynağına gelince; ahlâk insanın ürettiği bir değer değil, onu aşan bir olgudur dolayısıyla aşkın bir kaynağa sahiptir.⁵² Çünkü ahlâk kurallarını dolayısıyla insan hayatını düzenleyen ilişkilerin dayandığı ilkeleri insanlara ilk defa öğreten dindir.⁵³ Ahlak ilkelerinin ilahi kaynaklı olduğunu ortaya koyan pek çok ayet mevcuttur.⁵⁴

Doğru-yanlışın, hak-batılın, iyi-kötünün kaynağı ve ölçütü aşkın yani insanüstü olmalıdır ki, bu da dindir. Ahlakın oluşumunda idenin, duygunun, aklın, sezginin, vicdanın ve tecrübenin kuşkusuz rolü vardır, ama bu gerçek, onların ahlakın kaynağını oluşturduğu anlamına gelmez. Bu unsurlar da esasen Tanrı'nın ihsan ve formatlamasıyla işlevsel olurlar.⁵⁵ Sonuçta İslâm hukukunun ve ahlâkının kaynağı ilahidir.

4.2. Konusu Bakımından Ahlâk ve Hukuk

Fıkıh, *şer'î amelî hükümleri bilmek* ya da *şer'î amelî hükümler bütünü biçiminde tanımlanmaktadır*. Fıkıhın düzenleme alanı amel terimi ile ifade edilmektedir ki bunun hukukun etki alanını kısıtladığını daha önce ifade etmiştik.

⁵⁰ Köse, *Genetiği ile Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 211.

⁵¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Makaleler*, Yay. Haz. Cüneyt Köksal-Murat Kaya, (İstanbul: 1997), 1/91; Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/1.

⁵² Yaman, Ahmet, "Fıkıh-Ahlak İlişkisi İslam Ameli Ahlakının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş", *USUL İslam Araştırmaları*, 9/9,(2008), 90.

⁵³ Ahmed Naîm, *İslâm ahlâkının Esasları*, 19.

⁵⁴ Mesela bk. A'raf 7/43; Nahl 16/30, 90; Rûm 30/30; İnsan 76/3; Şems 91/8.

⁵⁵ Yaman, "Fıkıh-Ahlak İlişkisi", 91.

Fıkıhın/hukukun ve ahlâkın konusu insan fiilleridir. Kabul gören anlayışa göre hukuk dışı, ahlak içe yönelik bir olgudur. Buna göre bir eylemin hukuk alanında değerlendirilebilmesi, o eylemin dışı yansımasıyla geçerlik kazanabilmektedir. Buna karşılık kişinin iç dünyasıyla ilgili alan ve dışı yansımayan davranışları ahlâkın içeriğini oluşturur. Bununla birlikte hukuk kurallarının, kişiyi etkileyen iç saikleri göz önünde tutmadığı söylenemez. Bir fiilin kasten mi, yoksa tedbirsizlik ve dikkatsizlik sonucu mu olduğunu, hiç olmazsa bazı durumlarda, hukukun göz önünde tuttuğu görülür.⁵⁶

Sonuç olarak insan eyleminin dışı yönelik olmasıyla hukuk ilgilenir ve düzenler. Ahlâk yapılan eylemin insanın iç dünyasında yani vicdanında değerlendirilmesini konu edinir.⁵⁷

4.3. Gayesi Bakımından Hukuk ve Ahlâk

Hukukun gayesi adaleti sağlamaktır. Aslında dinin ve ahlâkın da temel hedefi de aynı karakteri taşır. Ancak ahlâkın adalet anlayışında vazifeyi aşan bir boyut daha vardır ki o da fazilettir. Fazilet, vazifenin üzerinde bir değerle hareket etmeyi, hak sahibine hakkından fazlasıyla ve gönül coşkusıyla nezaketle muameleyi gerektirir. Örneğin Hz. Peygamber'in şu hadisi bu açıdan değerlendirilebilir: *"Faziletlerin en üstünü seninle alakasını kesenle ilişkisini devam ettirmen, sana engel çıkarıp mahrum bırakana vermen, rencide edici, incitici söz söyleyeni duymazlıktan gelip af yolunu tutmandır."*⁵⁸ Hukuk açısından bakıldığında bu tür durumlarda hak talep etmek bazı durumlarda misliyle mukabelede bulunmak (yargı kararıyla) bir hak iken⁵⁹ hadiste belirtildiği şekilde bir tavır faziletin en üstünü olmaktadır. Bunu davranış biçimi haline getirebilmek ahlakiliği ifade eder.⁶⁰ Ahlâklı bir insan, kendi için istediği şeyleri başkaları için de ister. Hatta bazen kendi ihtiyaçlarından feragat ederek, başkalarının ihtiyaçlarını gözetir.

Ahlâk sorunu değer kavramı üzerine yoğunlaşır. İyiliği iyilik yapan değer, kötülüğü kötülük yapan da değere aykırılıktır. Değer kavramı olmaksızın ahlaki anlamak imkânsızdır. Ahlakın temeli değer olunca, hukukun ahlakla ilişki noktasını tespit etmek de kolaylaşmaktadır. Çünkü hukukun

⁵⁶ Mustafa Yıldırım, "Hukuk Ahlâk İlişkisi Bağlamında Tasavvuf ve Mesnevî", *Sûfî Araştırmaları*, 1/1 (Manisa 2010), 10.

⁵⁷ Kılıçoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 358-359.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/438; Köse, "Hukuk mu Ahlâk mı?", 18.

⁵⁹ Bk. Bakara, 2/194; Şûrâ, 42/40.

⁶⁰ Köse, "Hukuk mu Ahlâk mı?", 18.

özünü de değer oluşturur. Nitekim bütün eylem ve davranışlar, değerlendirilen bir varlık olan insanın gözünde iyi ve kötü, haklı ve haksız olarak nitelendirilir.⁶¹

Söz gelimi, bir şahsın borcunu belirlenen tarihte ve anlaşmaya uygun biçimde ifası hukukun gereğidir. Burada borcun edası hukukun amir hükmünün yerine getirilmesi dolayısıyla icra takibinden kurtulmak amacıyla yapılmışsa bu işlem kanuna uygundur, hukukidir. Kanunun emredici gücü bir yana borçlunun borcunu ödemeyi bir vazife telakki ederek yaşam biçimine dönüştürmesi ve bu sâikle ödemesi ise ahlakidir. Borcun zamanından önce ve fazlasıyla ödenmesi ise fazilettir. Bu da dinin teşvik ettiği bir davranıştır. Mesela borç verenin ödeme zamanı geldiğinde alacaklısından bunu talebi hukuken hakkıdır. Ödeme güçlüğü içerisine olan borçluya faizsiz ve menfaatsiz yeni vadeler tanımak ahlâkî bir davranıştır (iyilik). Bağışlayı-vermek ise fazilettir.⁶²

Hukuk ve ahlâk aynı gayeye hizmet ettiği için insanlık tarihi boyunca temel ahlaki değerlerin birçoğu zaman içerisinde hukuki norm haline gelmiştir. Bir başka ifadeyle, insanların eylem ve davranışlarının ahlaki ölçülere, hukuksal norm haline dönüştürülmüştür.⁶³

İbadetler, muâmelât ve ukûbat şeklindeki üçlü tasnife göre fakihler, hukuk ve ahlak arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken ibadetlerin sadece biçimsel bir yönü olmadığı, aynı zamanda toplumsal boyutlarının da bulunduğunu vurgulamışlardır. Örneğin, namaz, bireyleri kötülüklerden uzaklaştırırken; oruç, kötü davranışlardan sakınmayı, zekât ve infakın ise paylaşım ve arınmayı sağlayarak hukuka saygılı kimselerin yetişmesindeki rolüne dikkat çekilmiştir.

Hukukun gayesi adaleti sağlamak ise, bu gaye iyi insanlarla daha rahat gerçekleşecektir. “İyi bir davranış iyi bir zihniyetin ürünüdür.”⁶⁴ Yani zihniyet ahlâkî oluşturulmalıdır. Bu sebeple ahlâkın izlemesi gereken amaç, iç ve dış eylemin bütünlük içinde iyiye yönelmesi, dolayısıyla gerçek anlamında kişiliğin yetkinleştirilmesi ve yüceltilmesidir.⁶⁵ Bu sebeple en öncelikli amaç içi dışı bir olan kâmil ve iyi insan yetiştirmek temel olmalıdır.

⁶¹ Yıldırım, “Hukuk Ahlâk İlişkisi Bağlamında Tasavvuf ve Mesnevî”, 10.

⁶² Bakara, 2/194.

⁶³ Yıldırım, “Hukuk Ahlâk İlişkisi Bağlamında Tasavvuf ve Mesnevî”, 11.

⁶⁴ Kılıoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 359.

⁶⁵ Kılıoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 359.

4.4. Ahlâk ve Hukuk Normlarının Birbirlerini Tamamlayıcı Roller

Hiyerarşik olarak din, ahlâkı; ahlâk da hukuku önceler ve bu sıra içinde birbirini tamamlarlar. Hukukun arkasında ahlâk yoksa, ahlâkın arkasında da din yoksa, o disiplinler dayanaktan yoksun kalır.

Hukuk, insanların gerek birbirleri ve gerekse devletle olan ilişkilerinde uyulması gereken kuralları belirler ve bunları yaptırıma bağlar. Hukuk da yaptırım gücü ile toplumda yanlışları ve kötülükleri cezalandırır. Bu bakımdan hukuk kuralları ile ahlaki değerler korunabilir. Ancak sorun her zaman kanunla çözümlenemeyebilir. Kanun gücü bazen belirli kişi ve/veya gruplara karşı etkili olmayabilir veya işletilmeyebilir. Bu bakımdan ahlâkın tesisi, kanun dışında vicdan ile yakından ilişkilidir. Vicdan, ahlaki değer yargılarını bir yaptırım gücü olmaksızın korur ve gözetir.⁶⁶

İç dünyamıza ilişkinliği bakımından bir anlamda ayrılık gösteren ahlâk normu da, bir yönüyle hukuk normunu tamamlamaktadır. Yasa koyucu hukuki alanda ahlâk normuna önemli bir yer verdiği gibi, ahlâk da buna karşılık hukukun alanını sınırlandırma bakımından işlev görür. Hatta denebilir ki, hukukun zorlayıcı gücü asla ahlâka aykırı bir sonuç doğurucu yönde olamaz. Sözelimi bir hakkın sırf başkasına zarar verici kullanımını yasa korumadığı gibi konusu ahlâka aykırı bir eylemi ve davranışı da ahlak normu geçerli saymamaktadır.⁶⁷

Bu disiplinler, dinamik ve ahenkli biçimde kendi tabii zemininde işletilebildiğinde kişiyi içten ve dıştan kuşatıp bir bütün halinde kavrayarak haklara saygıyı ve vazifelerin ifasını gerektiği şekilde temin eder, davranışlara istenilen manada yön verir. Şu kadar var ki bu üçlü içinde en zayıf halka hukuktur. Çünkü kalbine, vicdanına ve nefsine hükmedilemeyen, özellikle de kalpleri kaskatı kesilen insanları hukuk yoluyla kontrol emek güçtür.⁶⁸

Hukuk etkisini, müeyyideye bağlı zorlayıcı özelliğinden ziyade kuralla korunan bir hakkın ya da ifası istenen bir vazifenin vicdanın emri olabildiği ölçüde gösterebilir. Vicdan uyandırıldığında ve kurala dair bilinç oluşturulduğunda kişinin iç dünyasında haksızlığa tahammül edemeyen bir mekanizma kurulmuş demektir. İşte hakkı koruyan, vazifenin ifasını sağlayan asıl güç akıl değil, vicdandır, kalptir. Vicdan ise kişinin, konuşanın, sorgulayanın, cevaplayanın, cevabı alanın bizzat kendisinin olduğu iç dünyasıdır.

⁶⁶ Yıldırım, "Hukuk Ahlâk İlişkisi Bağlamında Tasavvuf ve Mesnevî", 11.

⁶⁷ Kılıoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 333.

⁶⁸ Köse, *Genetiği ile Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 211.

Selim tabiat sahiplerindeki sağduyu ile Hz. Peygamber'in "Allah'ı görüyorsunuzcasına kulluk yapman gerekir. Sen Onu görmüyorsan da O seni görüyor."⁶⁹ Şeklinde tanımladığı ihsan duyarlılığı birleşip aktif hale geldiği ölçüde hukuka ihtiyaç azalır. Böyle zengin iç dünyaya sahip insanlardan oluşan toplumlar hukukun cebri gücüne gerek kalmadan ilişkilerini en azından adalet ve hakkaniyet çerçevesinde belirlerler.⁷⁰ Bir toplumu haksızlık ve suç kabul edilen fiillerden koruyan amillerin başında din ve ahlakla eğitilmiş vicdan gelir. Gerçek manada bir adalete maneviyatla bezenmiş vicdan hükmüne uygun kanun ve mahkeme kararıyla ulaşılabilir.⁷¹ Bu sebeple İslâm'ın temel kaynaklarında hep vicdan, hukuka öncelenmiştir. Mesela Hz. Peygamber (s.a.v.): *إِنَّ أَقْثَاكَ الْمُنُونِ*: Müftüler *fetva verse de sen kalbinden (kendinden) fetva iste*,⁷² "İyilik ahlâk güzelliğidir, günah ise seni huzursuz eden ve başkalarının bilmesini istemediğin şeydir."⁷³ buyurarak konunun önemine dikkat çekmiştir.

Klasik kaynaklarda konuyu aydınlatabilecek şu örneği zikredebiliriz: Abdullah b. Ömer bir grup arkadaşıyla birlikte Medine civarında bir yere ziyarete çıkmıştı. Onlara bir sofraya kurdular. Bu sırada yanlarına bir koyun çobanı geldi ve selam verdi. İbn Ömer onu sofraya buyur etti. Çoban oruçlu olduğunu söyledi. İbn Ömer onu denemek için sürüden bir koyun satmasını söyledi. O da sürünün efendisine ait olduğunu kendisinin sadece onun koyunlarını gütmekle vazifeli bir çobanı olduğunu söyledi. İbn Ömer : "Kayboldu" dersin, efendin nereden bilecek ki? dedi. Çoban ondan yüz çevirdi ve parmağını semaya kaldırıp: "Allah da bilmiyor mu?" diye cevap verdi. İbn Ömer Medine'ye geldiğinde, çobanın efendisine bir elçi gönderip sürüyü ve çobanı satın aldı. Çobanı azat ettikten sonra sürüyü de kendisine bağışladı.

Bu olayda çobanın, hukukun ulaşamadığı bir alanda içselleştirdiği bir eylemle haksızlığa karşı duruşu, emanete riayet gibi ahlâkın en temel değerlerinden birisine sahip çıktığını görmek mümkündür. Bunun da temelinde dinin kazandırdığı bir disiplinin bulunduğunu görüyoruz.⁷⁴

⁶⁹ Buhârî, "İman", 37; Müslim, "İman", 1, 5-7; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16.

⁷⁰ Köse, *Genetiği ile Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 211.

⁷¹ Abdullah Çolak, *İslam Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukunun Kaynakları*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Baskı, 2020), 38.

⁷² Dârimî, "Büyü", 2; İbn Hanbel, *Müsned*, 4/194, 227, 228.

⁷³ Müslim, "Birr", 14, 15; Tirmizî, "Zühd", 52; İbn Hanbel, *Müsned*, 4/182, 227, 228; 5/251, 252, 256.

⁷⁴ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 46-47.

Bir başka açıdan din ve ahlâk, hukukun ulaşamadığı yerdeki ihlallerde ispat kolaylığı sağlar. Ahlâkın bu yönüne dikkat çekenler ideal ahlâkın, ideal hukuk fikrinden farklı olmadığı, onunla özdeş olduğunu belirtmektedir. Ahlâk gerek toplumun, gerekse bireyin (inanç) değerlerini yaşam biçimi haline getirmesidir. Hukuk da oluşan bu hayat tarzını kanuna dönüştürür. Yani bir devlette kabul gören ahlâk kuralları ile hukuk kuralları arasında paralellik olmalıdır, aksi halde bir toplumun genel ahlâk kurallarına uygun olmayan hukuk/kanunlar sürekli olamazlar. Hukukun özellikle kanunun maddi yaptırımını devlet zoru ise, manevi yaptırımını da maşeri vicdan ve ahlâktır. Daha önce ifade edildiği gibi devlet yaptırımına bağlanmış ahlâk kurallarının hukuku oluşturduğunu ileri sürenler de vardır.⁷⁵

İlk çağlardan beri bütün insan topluluklarında bir kısım ahlâk kuralları hukuk kaideleri haline gelmiştir. Bu sebeple ahlâkın hukuka tesiri vardır. Başkasına ait malı çalmak, adam öldürmek gibi fiiller ahlâki olarak çirkin kabul edilirken, aynı fiiller hukukta da suç kabul edilir ve cezai müeyyidesi vardır. Kişilerin verdikleri sözü tutmaları aslında ahlâki bir yükümlülüktür. Hukuk düzeninin sözleşme hukuku ile ilgili hükümleri de aynı amaca yöneliktir.

Hukuk, din ve ahlâkın ilkelerine, bir başka ifadeyle vicdanlara dayandığı ölçüde güç kazanır. Arka planında güçlü bir vicdani zemin olmayan hukuk kurallarının ihlali zamanla –olumsuz da olsa- bir yaşam biçimi halini alabilir. Vicdanlarda yer bulmayan bir hükmün kanunun uzanamayacağı yerlerde ihlal edilmesi vicdanları sızlatmaz, rahatsız etmez. Hatta bu durumda ihlal bir zevk halini de alabilir. Çünkü her kural mutlak hürriyette bir müdahaledir ve makul olmaması durumunda işlevselliğini kaybeder. İşte bu sebeple ahlâkın hukuka öncelenmesi zaruridir.

Din ve ahlâk devreden çıkarıldığında oranda hukukun şekilciliği dışında bir şey kalmaz. Bu yapının da adaleti ne kadar sağlayabileceği tartışılır. Türkçedeki “iş kitabına uydurmak” ya da “minareyi çalanın kılıfı hazırlaması” tabirleri tam da bu hususu izah etmektedir. Söz gelimi malının zekâtını vermemek için senenin dolmasına az bir zaman kala eşine bağışlayan, ertesi sene aynı şekilde yıl dolmadan kocasına bağışta bulunan bir kadının işlemleri şekil itibariyle hibe olsa da kanuna karşı bir hiledir.⁷⁶

⁷⁵ Şener, *İslâm Hukuku Dersleri*, 1/4; Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 14; Köse, “Hukuk mu Ahlak mı?”, 16-17.

⁷⁶ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 52.

Dünya toplumlarının, bu arada Müslümanların en önemli yoksunluğunun ahlak; dolayısıyla en başta gelen sorununun erdemsizlik olduğunu söylemek, bir indirgeme ya da genelleme değil, bir gerçeği tespit olacaktır.⁷⁷

Örneğin, 2015 yılı verilerine göre ölen anne ve babalarının maaşını alabilmek için eşinden anlaşmalı boşanan kadınların sayısı 19 bin 277'dir. Bunların boşandığı eşi ile fiilen birlikte yaşadığı tespit edilerek aylıkları kesilmiş, SGK, bu kişilerden, haksız yere aldıkları aylıkları da yasal faiziyle geri istemiştir.⁷⁸

Boğazici Elektrik Dağıtım AŞ'nin (BEDAŞ) yaptırdığı araştırma, Türkiye'de kaçak elektrik kullanım oranının yüzde 22,5 olduğunu ortaya koydu. Araştırmaya göre, kaçak elektrik kullanımı nedeniyle bütçede oluşan bir yıllık acık 2 milyar doların üzerine çıkmıştır.⁷⁹

Ahlaki değerlere dayanmayan bir hukuk sistemi, adaleti sağlamada yetersiz kalır. Gelişmiş ülkeler olarak tanınan birçok Batılı ülkenin refahı, çoğu zaman diğer ülkeleri sömürmekten elde ettikleri kazançlarla desteklenmektedir. Bu durum, onların adalet anlayışını sorgulamayı gerektirir.

Gerçekten medeni bir toplum, sadece hukukun üstünlüğü ile değil, aynı zamanda ahlaki değerlerle de var olur. Eğer bir toplum kendi çıkarları için başkalarını sömürmeye devam ederse, bu uzun vadede huzursuzluk ve onların adalet anlayışının sorgulanmasına neden olur.

Fakihler tarafından hukuka konu olan eylemleri kazâ ve diyânî olmak üzere iki ayrı kategoride değerlendirilmiştir. Hâkim bir karar verebilir ve verdiği karar (görünüşte) adâlete uygun olur ve lehine hükmedilen kişi bu hüküm gereğince hareket edebilir. Fakat bu karar, gerçekle örtüşmüyorsa dini açıdan şer'îlik vasfını haiz olmaz ve lehine hükmedilen kişi kendi durumunu gözden geçirmekle yükümlüdür. Gerçek durum mahkeme kararı ile örtüşüyorsa ilgili karardan istifade edebilir, aksi halde karar doğrultusunda hareket etmesi haramdır ve davalısına veya davacısına karşı adil davranmakla ve hakkı itiraf etmekle yükümlüdür.⁸⁰ Alev Alatlının (1942-2024) ifadesi ile "Helalleşmek, mahkemede dava kazanmaktan daha üstün olmalıdır; çünkü her yasal hak, helal değildir ve olamaz."

⁷⁷ Yaman, "Fıkıh-Ahlak İlişkisi", 88.

⁷⁸ <https://bilginhukukburosusu.com/bulten-10744/> (Erişim tarihi: 29 Temmuz 2024)

⁷⁹ Yaman, "Fıkıh-Ahlak İlişkisi", 89 (Anadolu Ajansı, 18.08 2005'den naklen)

⁸⁰ Allâl el-Fâsî, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 26; Yaman, "Fıkıh-Ahlak İlişkisi", 116; Yıldırım, "Hukuk Ahlâk İlişkisi Bağlamında Tasavvuf ve Mesnevî", 10.

Onları böyle bir ayırıma sevmeyen en esaslı saik Hz. Peygamber'in (s.a.) mahkemeye intikal eden uyuşmazlıklarda tarafların vicdanlarına seslenerek onları şu şekilde uyarmış olmasıdır: *"Ben bir beşerim. Siz aranızdaki anlaşmazlıkları bana getiriyorsunuz. Olur ki taraflardan biri delilini benim önümde daha iyi ifade eder, ben de dinlediklerim doğrultusunda onun lehine hüküm veririm. Ben haklı olmadığı halde birinin lehine hüküm veririm ona ateşten bir parçık vermişimdir. İster onu alsın, ister hakkı sahibine teslim etsin, kendisi bilir."*⁸¹

Hâkim işin iç yüzünü bilmediği için hakikatte hatalı karar vermiş olsa da verdiği hüküm yine de geçerlidir. Bu durumda hâkim iyi niyet ve gerekli araştırma, soruşturma ve düşünüp hukuki kriterlere göre karar verme süreçlerinde üzerine düşeni yapacağı varsayıldığı için sorumlu olmaz. Ancak muhakeme olan taraflardan hâkimi yanıltanlar veya hukukun boşluklarından istifade ederek hakkı olmayan bir şeyi alanlar veya hakkı sahibine teslim etmekten imtina edenler uhrevi bakımdan sorumludurlar. Dînî/ahlâkî bakımdan hâkimin kararı olsa bile başkasının hakkını alıp kabul etmesi veya başkasına ait olan bir hakkı teslim etmeme caiz değildir. Fakihlerin çoğuna göre yargılama konusu ne olursa olsun, gerçeği bilen kişi, hâkimin zahire ve eldeki delillere bakarak verdiği kazâî hükme göre değil diyânî yani ahlâkî hükme göre amel etmesi gerekir.⁸² Örneğin murûr-ı zaman sebebiyle mahkemelerin dinlemediği davalar kanuna uygun görülebilir. Zaman aşımından dolayı mahkemenin davayı dinlememesi hak sahibinin alacaklarını himayesiz bırakır ve bunun kanuna uygun olduğu konusunda bir şüphe de yoktur. Ancak dini-ahlaki olarak bu alacağın düşmesi söz konusu değildir ve mükellefin zimmetinde borç olarak kalmaya devam eder. Borçlu vicdanın sesine kulak vererek alacaklının hakkını eda etmediğinde borç ahiret yurdunda kurulacak büyük mahkemede sahibine ulaştırılacaktır. Hukuken kaybolmuş, ahlaken borçlunun vicdanına havale edilmiş, bununla birlikte borçlunun içteki sesine kulak vermemesi sebebiyle dünyevi olarak ifa edilmemiş bir yükümlülük dinen korunmuş ve ahirete ertelenmiştir.⁸³ Aynı şekilde bir kimse malının hepsini sıhhat halinde iken çocukla-

⁸¹ Buhârî, "Şehâdât", 28; "Ahkâm", 20; "Hiyel", 10; Müslim, "Akdiye", 4; Ebû Dâvûd, "Edeb", 87; Tirmizî, "Ahkâm", 2, 11, 18; Nesâî, "Âdâbu'l-kudât", 13.

⁸² Davut Yaylalı, "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı", *Dinî Araştırmalar*, 5/15, (2003), 31; Nizamettin Karataş, "Fıkıh ve Ahlak - Fıkıh ve Ahlak Üzerine Bazı Notlar", *Ahlakın İnşasında Nebevi Yöntem*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2022), 57-58.

⁸³ Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?", 26.

rından birine hibe etse caiz ve sahih olup diğer mirasçılar mahrum kalırlar, fakat kendisi diyâneten mesul, yani âsim, günahkâr olur.

Hz. Peygamber (s.a.v.) bu sözleriyle hukuki bir kararın yanlış olma ihtimali bulunduğunu, hukuki açıdan (kazâen) verilen hükmün öteki dünyada (diyâneten) değerlendirilmesinin farklı olabileceğini ortaya koymaktadır.⁸⁴ Ayrıca bu hadisle Hz. Peygamber vicdanlara hitap ederek, ispatı mümkün olmayan haksızlıklar karşısında sadece hukuk kaidelerinin yapabileceği bir şeyin bulunmadığını ifade etmektedir. Çünkü haksızlığa karşı tahammül edemeyen ondan rahatsız olan kafa değil vicdan ve kalptir.⁸⁵

4.5. Yaptırımı Bakımından Hukuk ve Ahlâk

Hukuk kuralları devlet otoritesi tarafından teşkilatlı ve düzenli bir biçimde güvence altına alınmıştır. Ahlâk kuralları ise bu tür bir yaptırıma sahip değildir.⁸⁶ Ahlâk kurallarının en sağlam müeyyidesi hiç şüphesiz Allah'ın birliğine ve ölümden sonraki muhakemeye inanmanın vereceği sorumluluk bilincidir. Diğer bir ifade ile İslam hukuk kuralları ilahî iradeye dayandığı için, bir kuralın ihlâli, hem hukukî hem de dinî sorumluluk doğurmaktadır. İslam hukuku tarafından düzenlenen davranış ve ilişkiler de uhrevî değerlendirmenin kapsamı dışında değildir. Dolayısıyla İslam hukukunda hukuk kuralları, onun bir hukuk düzeni olmasından ötürü dünyevî (hukukî ve cezaî) yaptırımla desteklendiği gibi, aynı zamanda uhrevî yaptırımla da desteklenmektedir. Mesela bir kimse hırsızlık yaptığında, bu fiile, hukukî açıdan suç teşkil ettiği için dünyevî yaptırım (ceza) ve dinî açıdan da günah olduğu için uhrevî yaptırım (azab) bağlanmaktadır. Hukukun müeyyidesi zorlayıcı özellik taşır.⁸⁷ Din ve ahlâk hukuka manevî müeyyide sağlar. Buna göre hukuk, bu iki kaynağın ilkelerine dayandığı ölçüde güç kazanır. İslâm hukukunun vahye dayalı bir hukuk sistemi oluşunun önemi burada kendini hissettirmektedir. Çünkü vicdan duygusunun din ile önemli bir bağlantısı vardır. Zira vicdan, insanın moral cephesini oluşturan din ve ahlaktan oluşan iki temele dayanır. Kur'ân-ı Kerim'in ifadesine göre Allah'ın zikrini ve uyarısını kabul etmeyip kalpleri kaskatı kesilen insanlar kötülük karşısındaki duyarlılığını kaybetmişlerdir.⁸⁸ Bundan dolayı ancak

⁸⁴ Ahmet Aydın, *İslam Hukuk Mantığı ve Felsefesi*, (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), 70.

⁸⁵ Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?", 25; a.mlf. *İslam Hukukuna Giriş*, 51.

⁸⁶ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 17-18.

⁸⁷ Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?" s. 15.

⁸⁸ Mâide 5/13; Zümer 39/22.

dini ve ahlâkî bütün olanın vicdanı güçlü ve selimdir.⁸⁹ Ve bu özellikteki bir insanın vicdan duygusu haksızlık yapması halinde kendisini kınayan bir güç⁹⁰ olarak devreye girebilir.⁹¹

Din, ahlâk, örf-âdet, görgü kuralları gibi toplumsal hayatı düzenlemede etkin olan kuralların hukuk kurallarından farkı bunların müeyyidesi manevîdir. Bu kuralların ihlali, toplumun kınama, alaya alma, dışlama gibi daha çok maddi olmayan yaptırımlar şeklinde ortaya çıkar.⁹²

5. Ahlâkî İlkelerin Hukuka Yansıması

Hukuk pek çok noktada ahlâkın ortaya koyduğu erdemlere ihtiyaç duyar. Örneğin yargılama hukukunda davanın ispatında şahitlik oldukça önemlidir. Şahitlerin adil olması aranır. Âdil olmasından maksat dini konularda duyarlı, büyük günahlardan kaçınan, emanete riayet eden ve güzel muamelede bulunan biri olmasıdır. Diğer bir ifade ile mürüvvete aykırı hareketleri olmaması, iyiliklerinin kötülüklerinden çok olmasıdır.⁹³ Yani şahsın gerek haksız yollarla başkasının malını yeme, gerekse neslin himayesine ters düşen mahiyette başkasının iffet ve namusu aleyhine cürüm işleme şeklinde seyyiât ve kötülüğünün olmamasıdır. Hasenatı seyyiatından çok olan kimse dinen günah ve suç sayılan şeyleri yapmaz.⁹⁴ Aslında şahitte aranan “mürüvvet sahibi olma”, adalete gölge düşürecek eylemlerden sakınma gibi hususların birçoğu hukuki olmaktan çok ahlakidir.

Kur’ân’da Müslümanın güzeli değil en güzeli (ahsen) yapmaya⁹⁵; iyiyi değil en iyiyi yapmaya teşvik edilmiş olmasından fukahânın fetvaları da etkilenmiştir. Şöyle ki:

❖ Sadece kefen satan bir kişinin şahitliği kabul edilmez. Çünkü bu kişi, “aman ölümler çok olsun, salgın hastalıklar baş gösterson de benim işlerim

⁸⁹ Gür, *Hukuk Devleti*, s. 7.

⁹⁰ Kıyâme, 75/2.

⁹¹ Çağırıcı, “Ahlâk”, 2/2.

⁹² Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 19.

⁹³ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru’l-kütü’l-ilmiyye, 1993), 5/35; Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzebe fî fıkhi’l-İmam eş-Şâfiî*, (Beyrut: ts.), 2/40; Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekir b. Mes’ud, *Bedâiu’s-Sanâi’ fî Tertîbi’s-Şerâi’*, (Beyrut: 1974), 6/268; Mevsilî, *el-İhtiyar*, 2/149, 3/83. Şahitliği kabul edilmeyenlerin kimler olduğu hakkında bk. Sehnûn b. Saîd et-Tennûhî, *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ*, (Beyrut: 1998), 4/409; Meydânî, Abdülğânî el-Ğuneymî, *el-Lübâb fî Şerhi’l-Kitâb*, (b.y.: 1963), 3/61-62.

⁹⁴ Celal Erbay, *İslam Ceza Muhâkemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, (İstanbul: İFAV, 1999), 76.

⁹⁵ Nisâ, 4/125; Mâide, 5/50; Fussilet, 41/33; Mülk, 67/2.

açılsın” diye düşünebilir. Bu düşünce ile o “hiss-i insani”den uzaklaşır, dolayısıyla şahitlik ehliyeti zedelenir.⁹⁶

❖ Genel kaideye göre teaddi olmadan bir mal helak olsa elinde emanet bulunduran kişi (emin) o emaneti tazmin etmez. Buna göre de insanların dikmesi için terziye verdikleri kumaş terzinin teaddisi olmaksızın telef olsa tazmin etmemesi gerekecektir. Hanefi imamlarından Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre esnaf ve sanatkârların müşterinin malını, zayi etmeleri durumunda kusurları bulunmasa bile tazmin etmeleri gerektiğine hükmetmişlerdir. İmameyn emanet hükmündeki malın tazmin edilmeyeceği kuralına aykırı da olsa hile ve suiistimal kapısının açılmasını önlemek ve halkın mallarını korumak gayesiyle istihsanla böyle bir hüküm vermişlerdir.⁹⁷

Ameli hayatın ahlâk alt yapısı üzerinde şekillenmesini elden geldiğince temin edebilmek için fakihlerin göz önüne aldığı bazı yaklaşımlara da burada değinmek anlamlı olacaktır:

❖ Fıkıh dilinde aynı zamanda irşat amaçlı ahlâki bir incelik tercih edilmiştir. Mesela namazın vaktinde eda edilmemesi “namazı kılmamak” veya “namazı geçirmek” fiilleriyle değil, “namaz geçerse” fiiliyle ifade edilmiştir. Böyle yapmakla, bir Müslümanın bilinçli olarak namazlarını ihmal etmeyeceği, olsa olsa iradesi dışında kaçırabileceği dersi verilmek istenmiştir.⁹⁸

Ödev haktan önce gelir. Modern zamanların “insan hakları” vurgulu paradigmasının aksine İslam, öncelikle ödevlerini bilen ve yerine getiren bir insan-toplum modeli öngörür. Kur’an’da neredeyse bütün geçtiği yerlerde imana bitişik olarak takdim edilen “amel-i salih” gerçeği, hakları talepten önce ödevleri yerine getirme borcuna işaret etmektedir. Ödevlerini yapan birey, aslında başkasının hakkını gözetmektedir. Tersinden bir bakışla, insanın hakkı, aslında bir başkasının vazifesidir.⁹⁹

⁹⁶ Zeyla’î, Fahrud-din Osman b. Ali, *Tebyinu’l-Hakâik Şerhu Kenzî’l-Dekâik*, (Bulak: 1313), 4/227; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 8/ 168.

⁹⁷ Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-sanâ’i*, 4/ 210; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-‘Înâye şerhi’l-Hidâye*, (Kahire: Mustafa’l-Bâbü’l-Halebî, 1970), 9/ 129; Zeydan, *el-Veciz*, 196; Zühaylî, *el-Vasît*, s. 295; Şelebî, Muhammed Mustafa, *Uşûl’l-fıkhi’l-İslâmî*, (Beyrut: 1986) 277.

⁹⁸ Yaman, “Fıkıh–Ahlak ilişkisi” 114.

⁹⁹ Yaman, “Fıkıh–Ahlak ilişkisi”, 103-104.

Bir Müslüman önce Allah'a sonra kendisine ve çevresine karşı sorumlu varlık olarak her hak sahibinin hakkın gözetmek, onun saygınlığını çiğnememekle yükümlüdür. Vazife şuuru ve sorumluluk bilinci kişiyi karşı tarafın hakkına karşı doğrudan görevli kılar. Bu sebeple İslam kültürünün hâkim zihniyeti: Bu benim hakkım, senin de vazifen yerine, bu senin en tabii hakkın, benim de en temel vazifem şeklindeki anlayıştır.¹⁰⁰

Batı zihniyeti insanımıza "Hak verilmez alınır" anlayışı öğretmiştir. Oysa İslam'da hak sahibine hakkı o istemeden verilmesi "فَاعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ" *Her hak sahibine hakkını veriniz*" emri ile sabit olmuştur.¹⁰¹

Hz. Peygamber, maddi sıkıntıya düşen kişilerin bir an önce nakde çevirebilmek için gerçek değerinin altındaki fiyatlardan satmak zorunda kaldıkları şeylerin fırsatçılık yapılarak ucuza kapatılmasını yasaklamıştır.¹⁰² Bu konuda, Peygamber tarafından eğitilen ve bize "örnek kitle" olarak gösterilen sahâbeden *Cerir b. Abdillâh*'ın¹⁰³ şu uygulaması dikkate şayandır: *Cerir b. Abdillâh*, pazarda atına, gerçek değerini bilmediği için beş yüz dirhem isteyen satıcıya, atının esasen sekiz yüz dirhem ve daha fazla edebileceğini fakat kendisinin sadece sekiz yüz dirhem verebileceğini belirtir ve atı 800 dirheme satın alır. Çevredekiler kendisine, atı beş yüz dirheme alması mümkün iken niçin fiyatı yükselttiğini sorunca, bu sahâbî şu cevabı vermiştir: "Biz, alışverişlerimizde hile yapmama ve bildiğimiz şeyleri söyleme konusunda Rasûlullah'a söz verdik"¹⁰⁴ Yani kardeşimizin zor durumunu suiistimal eder ve onun malını değeri altında satın alırsak kıyamet günü peygamberle yüzleşince hangi gerekçe ile kendimizi savunuruz? endişesi ile hareket etmiştir. Böylece bir tek kişinin içine düştüğü sıkıntının istismar edilmesine ve böylece maddi zarara uğratılmasına göz yummayan bir dinin, kamunun sömürülmesine izin vereceği düşünülebilir mi?¹⁰⁵

¹⁰⁰ Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?", 32.

¹⁰¹ "Rabbinin senin üzerinde hakkı vardır. Bedeninin üzerinde hakkı vardır. Âilenin senin üzerinde hakkı vardır. *Her hak sahibine hakkını ver.*" Bk. Buhari, "Savm", 51. (Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 5/226-227.

¹⁰² İbn Hanbel, *Müsned*, I, 116; Ebû Dâvud, "Buyu'", 25.

¹⁰³ Bu sahâbî "Hz. Peygamber'e, her müslümana nasihat etmek üzere bey'at ettim" demıştır. Buhârî, "İman", 42; "Mevâkîtus'salât", 3;

¹⁰⁴ Ali Bardakoğlu, "Vadi'a", *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, (İstanbul:1997), 4/ 417.

¹⁰⁵ Cengiz Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, (İstanbul: 1997), 171.

Hâsılı İslâm'da hayatın her alanında önce ahlâki ilkeler hakim olmalı bunun üstesinden gelemediği durumlarda hukuk devreye girecektir ki, hukuk sonuçtur.

Sonuç

Hukuk ve ahlak kurallarının temel hedefi toplumda adaleti sağlamak ve hatta ahlak bir adım daha ileri giderek adaletten daha üstün değerleri insanların vicdanlarına yerleştirmektir. Dini değerlerle şekillenmiş bir ahlak anlayışından yoksun bir toplumda hukuka daha çok ihtiyaç duyulur. O halde dini değerleri özümsemiş hukuktan çok kalbinin sesini dinleyen bir toplumun oluşturulması elzemdir. İslam hukukunun kaynaklarına inildiği zaman ortaya çıkacak pek çok ilkenin yüksek ahlâkî ve dinî değerler arz ettiği görülecektir.

Hukuk alanındaki yaptırımların biri maddî/cebiri, diğeri manevî/tehdit olmak üzere iki yönü vardır. Bunlardan maddî yön hukuka aykırı davranıştan sonra ortaya çıkarken, manevi yön, hukuka aykırı davranıştan önce vardır ve hukuka aykırı yönü önlemeye yarar. Beşeri hukuklarda hukukî ve cezai müeyyidelerin etkisi dünya hayatı ile sınırlı kalırken İslâm hukukunda müeyyideler ebedî hayata da taşınmaktadır. Ayrıca iyi niyetle kanuna itaatin dünyevî sonuçlarına ilave olarak sevabı, itaatsizliğin de uhrevî sorumluluğu ve günahı vardır ki bu müeyyidenin yanında teşvik olarak önemli bir rol üstlenmektedir. Dünyevî ve maddî müeyyidenin yanı sıra sevap ve günah telakkisi vicdanların eğitilmesinde, kanuna itaatin aynı zamanda bir iman ve kulluk vazifesi olarak algılanmasında etkili olmaktadır.

Hukukun ahlakı koruyucu özelliği olmakla birlikte arka planında güçlü bir vicdani zemin olmayan hukuk kurallarının ihlali, bir yaşam biçimi halini alabilir. Vicdanlarda yer bulmayan bir hükmün, kanunun uzanamayacağı yerlerde ihlal edilmesi vicdanları sızlattır, rahatsız etmez. Hatta bu durumda ihlal ayrı bir zevk halini de alabilir. Buna göre ahlakı oluşturulmuş bir kuralın işlevselliğini sağlamak zordur. Bu sebeple ahlâk hukuka öncelenmelidir. Toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallar öncelikle hukuka değil ahlaka ait olmalıdır. Kanun devleti değil, ahlak devleti temel hedef olmalıdır.

Kaynakça

- Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, (Dersaadet, İstanbul, ts.).
- Ali Haydar Ef. (Büyük), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (İstanbul: ts.).
- Ali, el-Hafif, *Ahkâmu'l-muâmelâtî's-şer'îyye*, (Kahire:Dâru'l-fikr, 2008).
- Allâl el-Fâsî, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Soner Duman-Osman Güman, (İstanbul: Mana Yayınları, 2014).
- Arsal, Sadri Maksudi *Umumi Hukuk Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1944).
- Aslan, Bedri, *İslam Hukukunun Evrenselliği*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019).
- Atan, Ömer Faruk, "Hukuk –Ahlâk İlişkisinde Sedd-i Zerî'anın Rolü", *Din Düşünce ve Ahlâk I*, Editörler: Bayram Kanarya, Davut Eşit vd., (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2022).
- Avcı, Mustafa *Türk Hukuk Tarihi*, (Konya: Atlas Akademi, 9. Baskı, 2020), 1
- Aybakan, Bilal, "İkâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).
- Aydın, Ahmet, *İslam Hukuk Mantiği ve Felsefesi*, (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023).
- Babanzâde Ahmed Naim *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019).
- Babanzâde Ahmed Naim, *İslâm ahlâkının Esasları*, Notlar İlave Ederek Sadeleştiren: Recep Kılıç, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *el-Înâye şerhi'l-Hidâye*, (Kahire: Mustafa'l-Bâbü'l-Halebî, 1970).
- Bardakoğlu, Ali, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması", *Eskiye*, 35 (Kasım 2017).
- Bardakoğlu, Ali, "Vadi'a", *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, (İstanbul:1997).
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 35. Baskı, 2017).
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.).
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, (İstanbul: 2. Baskı,1992).
- Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri I*, (Konya: 1991).
- Çolak, Abdullah, *İslam Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukunun Kaynakları*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Baskı, 2020).
- Dağcı, Şamil, "İslâm Ceza Hukukunda İrade-Suç İlişkisinin Cezaya Etkisi", *Mârife*, 3/1 (Bahar 2003).
- Dağcı, Şamil, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996
- Damad, Abdurrahman b. Muhammed, *Mecmau'l-Enhur*, (Beyrut: 1998).
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, (İstanbul 2. Baskı, 1992).
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *es-Sünen*, (İstanbul 2. Baskı, 1992).

- Emini, M. Emin, *Hukuk Başlangıcı*, (Konya: 1995).
- Erbay, Celal, *İslam Ceza Muhâkemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, (İstanbul: İFAV, 1999).
- Erdem, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, (Konya: Hü-er Yayıncılık, 2005).
- Ernest Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, (Ankara: 1996).
- Gözübüyük, A. Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, (Ankara: 2002).
- Güngör, Mevlüt, *Fıkhî Tefsir Hareketi*, (İstanbul: 1996).
- Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, (Ankara: 1996).
- <https://bilginhukukburosusu.com/bulten-10744/> (Erişim tarihi: 29 Temmuz 2024)
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, (İstanbul: 2. Baskı, 1992).
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, (İstanbul 2. Baskı, 1992).
- Kallek, Cengiz *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, (İstanbul: 1997).
- Karaman, Hayreddin *Yeni Gelişmeler Karşısında İslam Hukuku*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).
- Karaman, Hayreddin, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1989).
- Karataş, Nizamettin, “Fıkıh ve Ahlak - Fıkıh ve Ahlak Üzerine Bazı Notlar”, *Ahlakın İnşasında Nebvî Yöntem*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2022).
- Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekir b. Mes’ud, *Bedâiu’s-Sanâ’ fî Tertîbi’s-Şerâi’*, (Beyrut: 1974).
- Kıllıoğlu, İsmail, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, (İstanbul: İFAV Yay., 1988).
- Köse, Saffet, “Hukuk mu Ahlâk mı? -İslâm Nokta-ı Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme-”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.17, (İmam-ı Azam Ebu Hanife özel sayısı, 2011).
- Köse, Saffet, *Genetiği ile Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehîr Vakfı, 3. Baskı, 2014)
- Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2012).
- Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, (İstanbul: 1992).
- Mennâu’l-Kattân, *Tarihu’t-teşrî’l-İslâmî*, Riyad: Mektebetü’l-meârif, 1996)
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, *el-İhtiyar li Ta’lîl-i Muhtâr*, (İstanbul: ts.).
- Meydânî, Abdülğani el-Ğuneymî, *el-Lübâb fî Şerhi’l-Kitâb*, (b.y.: 1963).
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz, *Mir’âtü’l-Uşûl Şerh-i Mirkâtî’l- Vusûl ilâ İlmi’l-Uşûl*, (İstanbul: ts.).
- Müslim, Ebu’l-Hüseyn b. Haccac en-Neysâburî, *el-Câmiu’s-Sahih*, (İstanbul 2. Baskı, 1992).
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, (İstanbul 2. Baskı, 1992).
- Salih Kumaş, *İslâm Hukuk Sosyolojisi*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022).
- Sehnûn b. Saîd et-Tennûhî, *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ*, (Beyrut: 1998).
- Şafak, Ali, *Hukuk Başlangıcı Ders Kitabı*, (Ankara: Ferdal Matbaacılık, 2. Baskı, 1992).
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru’l-kütü’l-ilmiyye, 1993).

- Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996).
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed *el-Muvâfakât fî Usûli'sh-Şerî'a: İslamî İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990).
- Şelebî, Muhammed Mustafa, *Usûl'l-fikhi'l-İslâmî*, (Beyrut: 1986).
- Şener, Abdülkadir *İslâm Hukuku Dersleri*, (İzmir: 1987).
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzebe fî fikhi'l-İmam eş-Şâfiî*, (Beyrut: ts.).
- Tarakcıoğlu, İhsan, *Türk Medenî Hukuku*, (Ankara: Sevinç Matbaası, 1968).
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa, *es-Sünen*, (İstanbul 2. Baskı, 1992).
- Türcan, Talip, "Fıkıh ve Hukuk –İslam Hukuk Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme-", *Eskişeni*, 24 (Mart 2012).
- Uzunpostalıcı, Mustafa, *Hukuk ve İslâm Hukuku*, (Konya: 1987).
- Yaman, Ahmet, "Hukuk – Ahlak İlişkisi; İslam Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Bakış" *Usûl İslam Araştırmaları*, sy: 9, (Ocak-Haziran 2008).
- Yaylalı, Davut, "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı", *Dinî Araştırmalar*, 5/15, (2003).
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Makaleler*, Yay. Haz. Cüneyt Köksal-Murat Kaya, (İstanbul: 1997).
- Yıldırım, Mustafa, "Hukuk Ahlâk İlişkisi Bağlamında Tasavvuf ve Mesnevî", *Sûfî Araştırmaları*, 1/1 (Manisa 2010),
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fî usûli'l-fikh*, (b.y. Dâru'r-ravza, ts.).
- Zeyla'î, Fahrüddin Osman b. Ali, *Tebyinu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (Bulak: 1313).
- Zühaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 2. Baskı, 1985).
- Zühaylî, Vehbe, *el-Vasît fî Usûli'l-Fikh*, (Dımaşk: Matbaatü Halid b. El-Velid, 1990).

العقوبات الجزائية على غير المسلمين يتجاوزهم للعهود والمواثيق في ضوء السنة النبوية وهدى

الصحابة

M. Kamel KARABELLI
Mardin Artuklu Üniversitesi/Türkiye
m.kamel79@gmail.com

المقدمة

شاء الله سبحانه وتعالى للشرعية الإسلامية أن تكون الشريعة الكاملة التي تشتمل على الأحكام والنظم الصالحة للبشرية جميعاً، ولم يجعلها قاصرة على المسلمين دون غيرهم، بل شملت جميع الرعايا من غير المسلمين الذين آثروا البقاء في ظل الدولة الإسلامية، من اليهود والنصارى، وقد جاءت النصوص الشرعية عامة لتؤكد على ضرورة الإحسان إلى تلك الأقليات التي تعيش في ظل المجتمع الإسلامي، والتعامل معهم بالبر والعدل، ولا أدل على ذلك من قول الله سبحانه وتعالى: ﴿لَا يَهِنُكُمْ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة:8].

بل جاءت النصوص الشرعية كذلك بإطلاق وصف أهل الذمة عليهم، في إشارة إلى وجوب حفظ ذمة تلك الأقليات غير المسلمة من اليهود والنصارى ورعايتهم، وعدم الإقدام على أي تعدٍّ أو أذى لتلك الأقليات، بل وجعل ذلك التعدي أو الأذى لهم من باب خيانة العهد، أو التجاوز على حق الله ورسوله، اللذين شرعاً لهم من الحقوق والأحكام والقوانين التي يجب احترامها ورعايتها حق الرعاية، ومن هنا كانت وصية أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بعد أن أُصيب للخليفة من بعده، فقال: "وأوصيه بذيمة الله وذمة رسوله أن يورثي لهم بعهدهم، وأن يُقاتل من ورأئهم، ولا يَكَلَّفُوا إِلَّا طَائِفَتَهُمْ"¹.

ففي حين أن الإسلام أوجب على أهل الذمة أن يدفعوا الجزية، وأن يحترموا نظام المجتمع الإسلامي، وأن يتقيدوا بما يجب عليهم التقيد به ومراعاه من قوانين ناظمة ضابطة لتعاملاتهم مع بعضهم البعض، ومع المسلمين كذلك، فقد

1 أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، الصحيح الجامع، عناية. محمد زهير الناصر (الرياض: دار طوق النجاة، 1422) "الجنائز" 1392.

أوجب لهم في مقابل ذلك على المسلمين أن يقدموا لهم واجب البر والعدل، وأن يقوموا بحمايتهم من أي اعتداء داخلي أو خارجي، وأن يصونوا ممتلكاتهم وأعراضهم.

ولكن كل تلك الحقوق التي رتبها الشريعة الإسلامية لأهل الذمة مشروطة باستقامتهم على احترام الشريعة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، فإذا ما صدر منهم أي تصرف شائن أو تعدٍّ أو تجاوز للحدود المسموحة، فإن ذلك يُعدُّ نقضاً للعهد والميثاق المُبرم، ويترتب على ذلك العقوبة المناسبة لذلك التعدي أو التجاوز أو التصرف المشين، من باب أن العُزم بالغُثم، ومن باب مَنْ خَانَ هَانَ كَذَلِكَ.

وكذلك الأمر بالنسبة للمعاهدين من خارج الدولة الإسلامية، وهم الذين أقرتهم الدولة الإسلامية على بلادهم شريطة استقامتهم بدفع الجزية، واحترام الدولة الإسلامية والتوقف عن قتالها، وعدم مظاهرة غير المسلمين عليهم، وعدم السعي إلى زرع الفتن وإحداث الشقاق في صفوف المسلمين، فإذا خرموا شيئاً من تلك الواجبات، فإن ذلك يُعدُّ نقضاً للميثاق والعهد، ويصبح المسلمون في حِلٍّ منه، ويحقُّ لهم حينئذٍ قتالهم، واحتياح بلادهم، ولا أدلُّ على ذلك من عموم قول الله سبحانه وتعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقِيمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 7]. قال أبو السعود: "هو تقييدُ الإتمامِ للأمور به ببقائهم على ما كانوا عليه من الوفاء".²

وقوله عزَّ من قائل: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا إِنَّهُمْ أَكْفَرُ بِكُمْ لَا أَيْمَنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ ١٢ أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهُمْ يُبَايِعُونَ رَسُولَ اللَّهِ وَقَدْ بَدَّوْكُمْ وَأَوَّلَ مَرَّةٍ اتَّخَشَوْهُمْ قَالَهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ١٣﴾ [التوبة: 12، 13]. قال الجصاص: "فيه دلالة على أن أهل العهد متى خالفوا شيئاً مما عاهدوا عليه وطعنوا في ديننا فقد نقضوا العهد".³

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المتحنة: 9].

مشكلة الدراسة

تكمن مشكلة الدراسة في أن تلك الحقوق التي جاءت بها الشريعة الإسلامية السمحاء لأهل الذمة، لا بد أن يكون في مقابلها عقوبات جزائية لمن يخالف النظام الإسلامي ويتعدى على المسلمين بأي نوع من الاعتداء، على وفق

2 أبو السعود العمادي، محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، المعروف بتفسير أبي السعود، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت) 45/4.

3 أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن، مح. محمد الصادق قمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405) 275/4.

قاعدة الغرم بالغرم، وفي هذه الدراسة سيتم بيان ما يزول به الإجماع حول هذه القضية في ضوء السنة النبوية وهدى الصحابة وفقههم.

أهمية الدراسة

لهذه الدراسة أهمية بالغة، لما فيها من بيان واضح جلي أن معاقبة الجاني من أهل الذمة والمعاهدين، والمتعدي على الحرمات والنظم الإسلامية منهم، لا يعد من باب الظلم في شيء، بل هو من باب معاقبة الجاني مقابل جناياه، فكما أن المسلم الذي يجني بجناية أو جريمة يستحق أن يجرى عليه العقوبات الجزائية، فكذلك الذمي والمعاهد، يستحق مقابل جنايته وتعديه عقوبة جزائية، وهاهنا تكمن عدالة الإسلام وصرامته مع أصحاب الجنايات، وعدم تمييزه بين المسلم وغير المسلم، حفاظاً على انضباط المجتمع الإسلامي وصيانة للدولة الإسلامية من أي صورة من صور الاعتداء أو التخريب والإفساد.

محددات الدراسة

ستقتصر هذه الدراسة على بحث واستطلاع العقوبات الجزائية على أهل الذمة والمعاهدين فس ضوء نصوص السنة النبوية، وفقه الصحابة الكرام ولا سيما الفقهاء منهم، دون الخوص في الخلاف الفقهي لأرباب المذاهب، لأن ذلك قد بُسط بحثه في غير ما كتّاب ودراسة، وبالله التوفيق.

منهجية الدراسة

تعتمد هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي؛ من خلال جمع المادة العلمية من نصوص السنة النبوية فيما يتعلق بالعقوبات الجزائية على الجنايات التي تقع من أهل الذمة والمعاهدين، واستقراء فقه الصحابة، ولا سيما الفقهاء منهم في هذا الصدد.

ثم بعد ذلك يُعتمد المنهج التحليلي؛ من خلال بيان وجه تلك النصوص المنقولة، بالاستعانة بأقوال شراح الحديث والأثر، بالقدر الذي يفي بالغرض، دونما إطالة لا فائدة من ورائها.

وسيتم تخريج النصوص من الأحاديث والآثار بالقدر الكافي دون توسع، باختيار المصدر المناسب، ويتم أولاً التخريج من المصادر التسعة الأشهر، وإن لم يوجد الحديث أو الأثر فيها، فسيتم اختيار المصدر الأقدم، إلا إن دعت الحاجة لاختيار مصدر آخر.

1. العقوبات الجزائية المُستَحَقَّة على الجاني من أهل الذمة والمعاهدين

هناك عدة جنايات لأهل الذمة منصوص على أنهم إن فعلوا شيئاً منها فقد برئت منهم الذمة، وخلعوا وأبرز ما جاء في ذلك ما ورد في شروط أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ؓ على نصارى الشام؛ وفيه تفاصيل عديدة، سنذكرها إن شاء الله.

وهناك جنايات أخرى منصوص على أعيانها في بعض الأحاديث والآثار كذلك⁴، سنتعرض للحديث عنها بشيء من التفصيل إن شاء الله.

1.1. عقوبة الدّمي أو المُعاهد على مَخَالَفَتِهِ شيئاً من الشروط التي يشترطها عليه الإمام، وعقوبته أنه يَنْتَقِضُ بذلك عَهْدُهُ، فَيَحِلُّ للمسلمين دُمُهُ ومَالُهُ

وقد دلّ على ذلك خبرُ الشروط العُمَرِيَّة التي شَرَطَهَا نصارى الشام على أنفسهم فوافقهم عليها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب.

يروى ذلك الخبرُ عبد الحميد بن بَهرام، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن عُمَر: "أن عمر بن الخطاب كتب على النَّصارى حين صُودُوا: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. هذا كتابٌ لعبد الله عُمَرُ أمير المؤمنين، من نصارى أرض الشام: إنا سألناك الأمان لأنفسنا وأهلينا وأولادنا وأموالنا وأهل مِلَّتِنَا، على أن نُؤدي الجزية عن يَدٍ ونحن صاغرون. وعلى أن لا تمنع أحداً من المسلمين أن يَنزلوا كنائسنا في الليل والنهار، ونضيفهم فيها ثلاثاً، ونطعمهم فيها الطعام، ونُوسِّع لهم أبوابها.

ولا يُضْرَب فيها بالنواقيس إلا ضرباً خفيفاً، ولا نرفع فيها أصواتنا بالقراءة، ولا نُؤوي فيها - ولا في شيء من منازلنا - جاسوساً لعدوكم.

ولا تُحْدِثُ كنيسة ولا دِيْر ولا صَوْمَعَة ولا قَلَائِيَة⁵، ولا تُجَدِّد ما خَرِبَ منها. ولا تُقَصِّد الاجتماع فيما كان منها في حُطْط⁶ المسلمين وبين ظَهْرَانِيهِمْ. ولا تُظْهَرُ شِرْكًا، ولا ندعو إليه، ولا تُظْهَرُ صلياً على كنائسنا، ولا في شيء من طُرُق المسلمين وأسواقهم. ولا نتعلم القرآن ولا نُعَلِّمُهُ أولادنا، ولا تمنع أحداً من ذوي قرابتنا الدُّخُولَ في الإسلام إن أرادوا ذلك. وأن نُجَزَّ مقادير رؤوسنا، ونشدُّ الرِّتَانِيرَ في أوساطنا، ونَلْزِمَ ديننا. ولا نَتَشَبَّهَ بالمسلمين في لباسهم، ولا في هيئتهم، ولا في سُروجهم، ولا في نَقْشِ خَوَاتِيمِهِمْ، فننقشها عربياً.

⁴ انظر الكلام عن الجنايات التي ينتقض بها عهد أهل الذمة بتفصيل: الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس الملقب بالهاشمي، الأم، مح. رفعت فوزي عبد المطلب، (مصر: دار الوفاء المنصورة، 1422) 471/5-472.

⁵ القلاية: "ثِيْبَةُ صَوْمَعَةٍ لِلنَّصَارَى. وقيل: هي مُعَرَّبَةٌ عن كَلَادَةٍ، وإن كانت عَرَبِيَّةً كانت فَعَالَةً، من قَالَا القُلَّةُ يَمْلُؤُهَا: إِذَا رَفَعَهَا". انظر: محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني المدني، أبو موسى، المجموع المغيث في غريب القرآن والحديث، مح. عبد الكريم العزناوي، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1988/1986) 749/2.

⁶ حِطْط، جمع حِطَّة، بالكسر. وهي "الأرضُ يَحْتَطُّهَا الرَّجُلُ لِنَفْسِهِ، وهو أن يُعْلَمَ عليها علامة بالْحِطِّ؛ يُعْلَمُ أَنَّهُ قد اختارها لِيَبْنِيَهَا دَارًا". أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مح. أحمد عبد الغفور عطار، ط4، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987) 1123/3.

ولا نَكْنِي بِكُنَاهُمْ، وَأَنْ نُعْظِمَهُمْ وَنُوقِرَهُمْ وَنَقُومَ لَهُمْ فِي مَجَالِسِنَا، وَنُرْشِدَهُمْ فِي سُبُلِهِمْ وَطُرُقَاتِهِمْ، وَلَا نَطْلُعَ فِي مَنَازِلِهِمْ.

ولا نَتَّخِذَ سِلَاحًا وَلَا سِيْفًا، وَلَا نَحْمِلَهُ فِي حَضَرٍ وَلَا سَفَرٍ فِي أَرْضِ الْمُسْلِمِينَ.

ولا نَبِيعُ خَيْرًا وَلَا نُظْهِرُهَا، وَلَا نُظْهِرُ نَارًا مَعَ مَوْتَانَا فِي طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ، وَلَا نَرْفَعُ أَصْوَاتَنَا مَعَ جَنَائِزِهِمْ، وَلَا نَجَاورُ الْمُسْلِمِينَ بِهِمْ.

ولا نَضْرِبُ أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَلَا نَتَّخِذَ مِنَ الرِّقِيقِ شَيْئًا جَزَتْ عَلَيْهِ سِهَامُهُمْ.

شَرَطْنَا ذَلِكَ كُلَّهُ عَلَى أَنْفُسِنَا وَأَهْلِ مِلَّتِنَا، فَإِنْ خَالَفْنَاهُ، فَلَا دِمَّةَ لَنَا وَلَا عَهْدَ، وَقَدْ حَلَّ لَكُمْ مِنَّا مَا يَحِلُّ لَكُمْ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاقِ وَالْمُعَانَدَةِ".⁷

وروي نحوه من طريق طلحة بن مُصَرِّفٍ، عَنْ مَسْرُوقِ بْنِ الْأَجْدَعِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَنَمٍ.⁸

وروي نحوه كذلك من طريق إسماعيل بن عياش، قَالَ: حَدَّثَنَا غَيْرٌ وَاحِدٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، قَالُوا: "كُتِبَ أَهْلُ الْجَزِيرَةِ إِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَنَمٍ"، فَذَكَرَ الْخَبَرَ. وَجَاءَ فِي آخِرِهِ: "فَكُتِبَ بِذَلِكَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَنَمٍ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَكُتِبَ إِلَيْهِ عُمَرُ: أَنْ أَمْضِيَ لَهُمْ مَا سَأَلُوا".⁹

والشاهد في هذا الخبر: هو قول نصارى الشام في آخر الخبر: "شَرَطْنَا ذَلِكَ كُلَّهُ عَلَى أَنْفُسِنَا وَأَهْلِ مِلَّتِنَا، فَإِنْ خَالَفْنَاهُ، فَلَا دِمَّةَ لَنَا وَلَا عَهْدَ، وَقَدْ حَلَّ لَكُمْ مِنَّا مَا يَحِلُّ لَكُمْ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاقِ وَالْمُعَانَدَةِ"، حَيْثُ قَبِلَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ مِنْهُمْ تِلْكَ الشُّرُوطَ؛ بِقَوْلِهِ: "أَمْضِيَ لَهُمْ مَا سَأَلُوا".

1. 2. عقوبة الذمّي أو المعاهد إذا طعن في دين الإسلام، ودّمته وعابته، ومن ذلك: شتم النبي الكريم ،

وهجانه بالشعر، وعقوبته القتل

والأصل في ذلك عموم قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ تَكَثَّرُوا اتَّبَعْتُ مَنِ بَعْدَ غَيْدِهِمْ وَأَطَعُوا فِي دِينِكُمْ فَقَتَلُوا أُمَّةً أَلْكَفَرِ إِنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُ لَهُمْ لَعَلُّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ [التوبة:12]. قال الزّجاج: "وهذه الآية تُوجب قتل الذمّي إذا أظهر الطعن في الإسلام؛ لأن العهد معفودٌ عليه بالألّا يطعن، فإذا طعن فقد نكث".¹⁰

⁷ أبو محمد عبد الله بن أحمد بن ربيعة بن زُتْر التَّيْمِيّ، جزءٌ فيه شروط النصارى، مح. أنس بن عبد الرحمن بن عبد الله العقيل، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2006/1427، 9. وقال ابن القيم: "شهرة هذه الشروط تعني عن إسنادها فإن الأئمة تلقوها بالقبول وذكروها في كتبهم واحتجوا بها ولم يزل ذكر الشروط العبرية على ألسنتهم وفي كتبهم وقد أنفذها بعده الخلفاء وعملوا بموجبها". ابن القيم، أحكام أهل النعمة، 5/6. على أن الشُّقَاقَ قَوَّوْا أحاديث عبد الحميد بن تَجرَمَ عن شهر بن حوشب. كيحيى القطان وابن المديني وأحمد بن حنبل وأبي حاتم الرازي. انظر: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، المعروف بابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، مح. عبد الرحمن المعلمي اليماني، (الهدى: دائرة المعارف العثمانية، ط 1، 1952، 8/6.

⁸ ابن زُتْر التَّيْمِيّ، جزءٌ فيه شروط النصارى، 10.

⁹ أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال البغدادي، أحكام أهل الملل والرودة من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل، مح. سيد كسروي حسن، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1424، 1000.

¹⁰ إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مح. عبد الجليل عبده شلبي، (بيروت: عالم الكتب، 1988/1408، 434/2.

ونحوه قول أبي المظفر السمعاني¹¹، والبغوي¹²، وعياض¹³، وغيرهم.

ومن أنواع الطعن في الدين: شتم النبي الكريم وهجائه بالشعر، وقد ثبتت نصوص نبوية جاء فيها أن عقوبة فاعل ذلك من أهل الذمة وأهل العهد هي القتل، ومن ذلك:

ما رواه الشعبي عن عليٍّ: أن يهوديةً كانت تشتم النبي، وتقع فيه، فخنقها رجلٌ حتى ماتت، فأبطل رسول الله دمها.¹⁴ قال ابن قيم الجوزية: "هذه المرأة كانت مؤادعةً مُهادنةً؛ إذ النبي لما قَدِم المدينة وادَّعَ جميع اليهود الذين كانوا بها مؤادعةً مُطلقةً، ولم يضرب عليهم جزيةً، وهذا مشهور عند أهل العلم بمنزلة التواتر بينهم؛ قال الشافعي رحمه الله تعالى: لم أعلم مخالفاً من أهل العلم بالسير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزل المدينة وادَّعَ يهودَ كافةً على غير جزية".¹⁵

ورواه عكرمة، عن ابن عباس ت: "أن أعمى كانت له أُمٌ وَلَدَ تشتم النبي، وتقع فيه، فيهاها فلا تنتهي! ويجرها فلا تنزجر! فلما كان ذات ليلة جعلت تقع في النبي، وتشتمه، فأخذ المِعْوَل¹⁶، فوضعه في بطنها، واثكأ عليها فقتلها، فلما أصبح ذكر ذلك للنبي، فجمع الناس، فقال: "أُنشد الله رجلاً فَعَلَ ما فَعَلَ لي عليه حقٌّ إلا قامَ، فقام الأعمى يتخطى الناس، وهو يتدَلَّدُ¹⁷، حتى قعد بين يدي النبي، فقال: يا رسول الله، أنا صاحبها. كانت تشتمك وتقع فيك، فأحياها فلا تنتهي، وأزجرها فلا تنزجر! ولي منها ابنان مثل اللؤلؤتين وكانت بي رفيقةً! فلما كان البارحة جعلت تشتمك وتقع فيك، فأخذت المِعْوَلَ فوضعتُه في بطنها، واثكأتُ عليها، حتى قتلتها، فقال النبي: ألا اشهدوا أن دمها هَذَرٌ".¹⁸

¹¹ أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار المروزي السمعاني التميمي، تفسير القرآن، المحقق: ياسر بن إبراهيم؛ غنيم بن عباس، (الرياض: دار الوطن، 1997/2) 292/2.

¹² محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، مع: محمد عبد الله النمر؛ عثمان جمعة ضميرية؛ سليمان مسلم الخرش، ط4، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1997/1417) 17/4.

¹³ أبو الفضل، القاضي عياض بن موسى التيمي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1988/1409) 263/2.

¹⁴ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، مع: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009/1430) "الحدود" 4362.

¹⁵ محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، مع: طه عبد الرؤوف سعد، ط2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002/1423) 4/7. وانظر قول الشافعي: الأم، 503/5.

¹⁶ المِعْوَل: شبه الخنجر يشده القاتك على وسطه للاغتيال. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، حار الله الزمخشري، التائق في غريب الحديث والأثر، ط2، (بيروت: دار المعرفة، د. ت) 212/1.

¹⁷ قال ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، مع: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، 1979) 129/2: «مَرَّ يُدَلِّلُ وَيَتَدَلَّدُ في مشيه: إذا اضطرَّ».

¹⁸ أبو داود، السنن، "الحدود" 4361. والحدَر: ما لا قصاص فيه ولا دية. انظر: ابن الأثير، النهاية، 250/5.

قال ابن تيمية: "هذه القصة يمكن أن تكون هي الأولى، وعليه يَدُلُّ كلام الإمام أحمد؛ لأنه قيل له في رواية ابنه عبد الله: في قتل الذمي إذا سَبَّ أحاديث؟ قال: نعم، منها حديث الأعمى الذي قتل المرأة، قال: سمعتها تَشْتُم النبي".¹⁹

وقد فهم الخطابي أن هذه المرأة كانت مسلمة، وأنها ارتدَّت عن الدِّين بسبِّها للنبي²⁰، لكن اعترض عليه ابن تيمية مبينًا وجه الحديث، فقال: "ليس في الحديث دليل على ذلك! بل الظاهر أنها كانت كافرة... ولو كانت مُرتدَّة مُنتَقِلَةً إلى غير الإسلام لم يُقرَّبها سيِّدها على ذلك أيًّا طويلاً، ولم يكتفِ بِمُجرَّد نَحْيِها عن السَّبِّ، بل يطلب منها تجديد الإسلام، لا سيِّما إن كان يطؤها، فإن وطء المُرتدَّة لا يجوز، والأصل عدمُ تغيُّر حالها؛ وأنها كانت باقيةً على دينها".²¹

ومن ذلك ما رواه "سفيان بن عيينة، عن عمرو بن دينار، عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله: مَنْ لَكَعِبِ بنِ الْأَشْرَفِ، فإنه قد آذَى الله ورَسُولَه! فقال محمد بن مسلمة: أنا، فأثاء، فقال: أردنا أن تُسَلِّقَنَا وَسَقًا أو وَسَقَيْنَ، فقال: ارهْطوني نِسَاءَكُمْ، قالوا: كيف نَرَهْطُكَ نِسَاءَنَا وأنت أَجْمَلُ الْعَرَبِ؟ قال: فارهْطوني أبناءكم، قالوا: كيف نَرَهْطُ أبناءنا، فَيَسْبُ أَحَدُهُمْ، فيقال: زُهْنِ بَوْسَقٍ، أو وَسَقَيْنَ؟ هذا عَارٌّ علينا، ولكننا نَرَهْطُكَ اللَّأَمَّةُ - قال سفيان: يعني السَّلَاحَ - فوعده أن يَأْتِيَه، ففَعَّلُوهُ، ثم أتوا النبي، فأخبروه".²²

قال ابن تيمية مُبيِّنًا وَجْهَ الْحَدِيثِ: "جَعَلَ مُطْلَقَ أَذَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ مُوجِبًا لِقَتْلِ رَجُلٍ مُعَاهِدٍ، ومعلومٌ أن سَبَّ اللَّهِ وَسَبَّ رَسُولِهِ أَذَى اللَّهِ وَلِرَسُولِهِ، وإذا رُتِبَ الْوَصْفُ عَلَى الْحُكْمِ بِحَرْفِ الْفَاءِ دَلَّ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ الْوَصْفَ عِلَّةٌ لَذَلِكَ الْحُكْمِ، لا سِيَّما إِذَا كَانَ مُنَاسِبًا".²³

وقد جاء في رواية أخرى بيانٌ كيف كان أذى كعب بن الأشرف للنبي، وذلك فيما رواه جعفر بن محمد بن مسلمة، عن جابر بن عبد الله ت: "أن كعب بن الأشرف عاهدَه أن لا يُعين على النبي، ولا يُقاتِلَه، وَلَحِقَ بِمَكَّةَ، ثم قَدِمَ الْمَدِينَةَ مُعَلِّيًا مُعَادَاةَ النَّبِيِّ، فَخَرَّجَ مِنْهُ هِجَاؤُهُ لِلنَّبِيِّ"²⁴، حين يقول:

19 تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحزَازي، الصَّارِمُ الْمَسْلُوكُ عَلَى شَتَائِمِ الرَّسُولِ، مع. محمد محي الدين عبد الحميد، (السعودية: الحرس الوطني السعودي، د. ت) ص 68.

20 حَمْدُ بن محمد الحَطَّابِي، معالم السنن، (حلب: المطبعة العلمية، 1932/1351) 296/3.

21 ابن تيمية، الصَّارِمُ الْمَسْلُوكُ، ص 69.

22 البخاري، الصحيح، "الرهن"، 2510، و"المغازي" 4037؛ مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، الصحيح، عناية. محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت) "الجهاد والسير" 1801. واللفظ للبخاري في الموضوع الأول. والحديث عند مسلم وفي الموضوع الثاني عند البخاري مطوَّل.

23 ابن تيمية، الصَّارِمُ الْمَسْلُوكُ، ص 75.

24 قوله: "فخرج منه هجاؤه للنبي، أي: قطع ذمَّته وعَهْدَه هجاؤه للنبي عليه السلام" قاله حَمْدُ بن محمد بن إبراهيم بن الحَطَّابِي البُيُوتِي أبو سليمان، غريب الحديث، مع. عبد الكريم إبراهيم الغرابوي؛ عبد القيوم عبد رب النبي، (دمشق: دار الفكر، 1982/1402) 576/1.

أَذَاهِبْ أَنْتَ لَمْ تَحُلْ بِمَرْقِيَةٍ وَتَارِكٌ أَنْتَ أُمَّ الْفَضْلِ بِالْحَرَمِ
 فِي آيَاتٍ، فَأَمَرَ بِقَتْلِهِ".²⁵

فظهر بهذا أن أذى كعب بن الأشرف للنبي، كان بمجائده له بالشعر.

وقد جاء في رواية الواقدي ما يدل على تعدية هذا الحكم بالقتل لكل من تصرف بنحو تصرف كعب بن الأشرف من أهل الذمة والعهد، حيث ذكر لنا جواب النبي لليهود ومن معهم من المشركين في اعتراضهم على قتل كعب بن الأشرف، فقال لهم: "نَالَ مِنَ الْأَذَى وَهَجَانًا بِالشَّعْرِ، وَلَمْ يَفْعَلْ هَذَا أَحَدٌ مِنْكُمْ إِلَّا كَانَ لَهُ السَّيْفُ".²⁶ ومن الآثار الواردة في خصوص عقوبة أهل العهد على شتم النبي أيضًا، ما رواه مجاهد، قال: "قِيلَ لَابْنِ عَمْرِ: إِنْ رَجُلًا سَبَّ النَّبِيَّ! قَالَ: لَوْ سَمِعْتُهُ لَقَتَلْتُهُ، مَا صَالِحُنَاهُمْ عَلَى سَبِّ نَبِيِّنَا!".²⁷

وجه الأثر أن ابن عمر يذكر أنه لو سمع سب النبي لقتله، وأشار إلى أن هذه عقوبة المصالح، أي: المعاهد أو الذمّي، بدليل قوله: "ما صالحناهم على سب نبينا"، فقد عدّه من باب الخيانة ونقض العهد الذي يزيل عن سب النبي عصمة العهد والذمة. وقد جاء في بعض روايات هذا الأثر النص على أن الرجل المذكور كان راهبًا²⁸، أي: كان نصرانيًا.

1. 3. عقوبة الذمّي أو المُعَاهِد إِذَا قَتَلَ مُسْلِمًا، فَعَقُوبَتُهُ الْقَتْلُ

وقد ورد مثل هذه العقوبة في الذمّي الذي يقوم بسبّ مسلم فيقتله بذلك السب، وذلك في حديث المرأة اليهودية يوم خيبر، وهو حديث رواه جماعة من الصحابة، لكن اختلفت ألفاظهم؛ هل قتلها النبي بذلك الفعل، أم لم يقتلها؟! فمما روي في ذلك حديث سعيد المقبري، عن أبي هريرة، قال: "لَمَّا فُتِحَتْ خَيْبَرُ أُهْدِيَتْ لِلنَّبِيِّ شَاةٌ فِيهَا سَمٌّ، فَقَالَ النَّبِيُّ: اجْمَعُوا إِلَيَّ مَنْ كَانَ هَا هُنَا مِنْ يَهُودٍ... قَالَ: هَلْ جَعَلْتُمْ فِي هَذِهِ الشَّاةِ سَمًّا؟"، قالوا: نعم، قال: مَا حَمَلَكُمْ عَلَى ذَلِكَ؟ قالوا: أَرَدْنَا إِنْ كُنْتَ كَاذِبًا نَسْتَرِيحُ، وَإِنْ كُنْتَ نَبِيًّا لَمْ يَضُرَّكَ".²⁹

كذا سكت سعيد المقبري في روايته عن أبي هريرة؛ فلم يذكر في حديثه شيئًا عن مصير تلك اليهودية؛ هل عفا رسول الله عنها، أم أمر بقتلها؟!

²⁵ الخطابي، غريب الحديث، 576/1. وقال ابن تيمية، الصارم المسلول، ص71: "هذا محفوظ عن ابن أبي أويس رواه الخطابي وغيره".

²⁶ الواقدي، محمد بن عمر، المغازي، مح. مارسدن جونس، (لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 192/1 (1966). وقد قال ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، مح. حسن بن عباس بن قطب، (مصر: مؤسسة قرطبة، 1995) 554/2: "الواقدي إذا لم يخالف الأخبار الصحيحة، ولا غيره من أهل المغازي، فهو مقبول عند أصحابنا".

²⁷ أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف، مح. مجموعة من المحققين، (مصر: دار الفلاح، 2009/1430) "المرتد" 9654.

²⁸ ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم، المصنف، مح. سعد بن ناصر الشثري، (الرياض: دار كنوز إشبيلية، 2015) 39034.

²⁹ البخاري، الصحيح، "الجزية" 3269.

لكن رواه أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، عن أبي هريرة، وذكر أن النبي أمر بتلك اليهودية فقتلت³⁰.
 ورواه أنس بن مالك: "أن يهودية أتت النبي بشاةٍ مَسْمُومة، فأكل منها، فجيء بها، فقيل: ألا نقتلها، قال: لا.
 فما زلتُ أعْرِفُها في لَهَوَات رسول الله".³¹ كذا ذكر أن النبي لم يقتل اليهودية!
 وكذلك رواه الزهري عن جابر بن عبد الله.³²
 ورواه ابن سعد عن الواقدي بأسانيد عدة، قالوا: "فدفعها رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ولاية بشر بن البراء فقتلها".³³ ثم الواقدي: "وهو الثبت". فوافق بذلك ما رواه أبو هريرة.
 ورواه معمر بن راشد، عن الزهري، عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك.³⁴ ولم يذكر هل عفا رسول الله عن اليهودية أو قتلها! فقال الزهري بإثر الرواية: وأسلمت فتركها، قال معمر: وأما الناس فيذكرون أنه قتلها.
 وتحريز القول في هذه الحادثة: أن سعيداً المقبري سكت في روايته عن أبي هريرة عن مصير المرأة اليهودية، وأوضح أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أن النبي قتلها، فالمصير في حديث أبي هريرة إلى رواية أبي سلمة التي فيها ذكر القتل، لمزيد علم لدى الزائد في الرواية، فالقول قولُه.
 ووافقه من روى عنهم الواقدي ذلك، والذين صرحوا بأنه بعد موت بشر بن البراء بسبب السِّم دفعها رسول الله لولاية بشر فقتلها. وقال الواقدي: "وهو الثبت". وأشار معمر بن راشد إلى أنه المعروف الذي يقوله الناس.
 وأما رواية أنس بن مالك وجابر بن عبد الله فجاء عندهما عفو النبي عن المرأة اليهودية. ولكن حديث جابر من رواية الزهري عنه، والزهري لم يسمع من جابر، فحديثه منقطع. فبقيت العبرة بحديث أنس الذي في الصحيحين.
 والجواب عنه ما قاله البيهقي: "يحتمل أنه في الابتداء لم يعاقبها حين لم يمت أحدٌ من أصحابه مما أكل، فلما مات بشر بن البراء أمر بقتلها، فأدى كل واحد من الرواة ما شاهد، والله أعلم".³⁵ ونحوه قول السُّهيلي.³⁶

30 أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحيحین، مع. عادل مرشد؛ سعيد اللحام؛ محمد كامل قره بللي؛ أحمد بروهوم، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2018/1440) 5033؛ أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، المحلى، مع. أحمد محمد شاکر، (إدارة الطباعة المنيرية، 1347) 27/11؛ أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، (الهند/حيدر آباد الدكن، مجلس دائرة المعارف النظامية، 1344) 46/8. وبعضهم يجعله عن أبي سلمة مرسلًا، لا يذكر فيه أبا هريرة. ومثل هذا لا يضُرُّ، فقد وصله ثقتان جليلان، وهذا كافٍ في صحة الوصل.

31 البخاري، الصحيح، "الهيئة" 2617؛ مسلم، الصحيح، "السلام" 2190.

32 أبو داود، السنن، "الدييات" 4510.

33 محمد بن سعد كاتب الواقدي، الطبقات الكبرى، مع. إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968) 201/2.

34 عبد الزقاق، المصنف، مع. حبيب الرحمن الأعظمي، ط 2، (الهند/بيروت: المجلس العلمي، المكتب الإسلامي، 1403) "أهل الكتاب" 10019.

35 البيهقي، السنن الكبرى، 47/8.

36 عبد الرحمن بن عبد الله السُّهيلي، الروض الأنف، مع. عبد الرحمن الوكيل، (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1412) 571/6.

وقال أبو المظفر ابن هُبيرة: "وإنما قتلها لأنها نقضت العهد بذلك، وإن كان هو قد سلّمه الله عزّ وجلّ، وقد اتفق المسلمون على أنه من سبّ رسول الله فُتِل فكيف بمن سمّه؟!".³⁷

قلت: ويشهد لصحة ما رواه أبو سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة أن يهود قريظة لما كانت خيانتهم فيها مظنة القضاء على النبي وأصحابه كانت عقوبتهم القتل، وكان هذا حكم الله فيهم، كما قال النبي³⁸، ولا فرق بين صنيع قريظة وصنيع اليهودية في خير، لمن تأمله، والله أعلم.

فإن مات رجل مسلم بين ظهريّ أهل الذمّة أو المعاهدين، ولم يُعرف قاتله، ولا يمكن الجزم بأن القاتل واحد منهم، ففي مثل هذه الحالة رتب عليهم عمر بن الخطاب أن يدفع الذين قتل المسلم بين ظهرائهم الدية، وذلك فيما رواه "الأحنف بن قيس: أن عمر بن الخطاب كان يشترط على أهل الذمّة... وإن قُتل في أرضهم قتيلاً من المسلمين، فعليهم دية".³⁹

1. 4. عقوبة الذمي أو المعاهد الذي نقض العهد بالمظاهرة على المسلمين، وعقوبته القتل

وقد صَحَّ في ذلك عدة أحاديث، ومن ذلك:

ما رواه نافع، عن ابن عمر: "أن يهود بني النضير وقريظة حاربوا رسول الله، فأجلى رسول الله بني النضير، وأقر قريظة ومنّ عليهم، حتى حاربت قريظة بعد ذلك، فقتل رجالهم وقسم نساءهم وأولادهم وأمواهم بين المسلمين، إلا بعضهم لحقوا برسول الله فأمنتهم، وأسلموا، وأجلى رسول الله يهود المدينة كلهم، بني قينقاع، وهم قوم عبد الله بن سلام، ويهود بني حارثة، وكل يهودي كان بالمدينة".⁴⁰

وإنما كان الحكم بقتل بني قريظة؛ لأن مجرد المظاهرة فيه مظنة القضاء على المسلمين وإبادتهم، حتى ولو لم يقع منهم مباشرة بقتل أحد من المسلمين، قال أبو عبيد: "وإنما استحلّ رسول الله دماء بني قريظة لمظاهرتهم الأحزاب عليه، وكانوا في عهد منه، فرأى ذلك نكثاً لعهدهم، وإن كانوا لم يقتلوا من أصحابه أحداً".⁴¹

وسبب تعميم عقوبة القتل على بني قريظة هو إقرار جميعهم بتلك الخيانة، ورضاهم بها جميعاً، قال ابن القيم: "وفيها: انتقاص عهد جميعهم بذلك، ردّهم ومباشرهم، إذا رضوا بذلك، وأقرّوا عليه ولم يُنكروه". ثم قال: "وطرّد هذا؛

37 يحيى بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، الإفضاح عن معاني الصحاح، مع. فؤاد عبد المنعم أحمد، ط 2، (الرياض: دار الوطن، 1417) 62/5.

38 سيأتي ذكره بعد قليل.

39 أبو عبيد، الأموال، 396.

40 البخاري، الصحيح، "المغازي"، 4028؛ مسلم، الصحيح، "الجهاد والسير"، 1766.

41 أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي، الأموال، مع. خليل محمد هراس، (بيروت: دار الفكر، د. ت) 461.

جزيانُ هذا الحُكم على ناقضي العهد من أهل الذِّمة، إذا رضي جماعتُهم به، وإن لم يباشر كلُّ واحد منهم ما ينقض عهده".⁴²

وعن أبي سعيد الخدري ت، قال: "لما نزلت بنو قريظة على حكم سعد - هو ابن معاذ -، بعث رسول الله ﷺ، وكان قريباً منه، ف جاء على حمار، فلما دنا قال رسول الله ﷺ: قوموا إلى سيدكم، فجاء، فجلس إلى رسول الله، فقال له: إن هؤلاء نزلوا على حكمك، قال: فإني أحكم أن تقتل المقاتلة، وأن تُسبي الذِّرية، قال: لقد حكمت فيهم بحكم المَلِك".⁴³

وعن عائشة ث، في حديث معاقبة بني قريظة، قالت: "فلما رجع رسول الله من الخندق وضع السلاح واغتسل، فأتاه جبريل عليه السلام وهو ينفذ رأسه من العُبار، فقال: قد وضعت السلاح، والله ما وضعتُه، اخرج إليهم، قال النبي: فأين؟ فأشار إلى بني قريظة، فأتاهم رسول الله، فنزلوا على حُكمه، فردَّ الحُكم إلى سعد، قال: فإني أحكم فيهم: أن تُقتل المُقاتِلَةُ، وأن تُسبي النساء والذِّرية، وأن تُقسم أموالُهم".⁴⁴

وعن جابر بن عبد الله، أنه قال: "رُمي يوم الأحزاب سعد بن معاذ، ففُطِّعُوا أَكْحَلُهُ - أو أَجْلَهُ - فحَسَمَهُ رسولُ الله بالنار، فانتفخت يده، فتركه فنزفه الدَّم، فحَسَمَهُ أُخْرَى، فانتفخت يده، فلما رأى ذلك، قال: اللهم لا تُخْرِج نَفْسِي حتى تَقَرَّ عَيْنِي من بني قُريظة، فاستمسك عِرْقُهُ، فما قَطَرَ قَطْرَةً، حتى نزلوا على حكم سعد بن معاذ، فأرسل إليه، فحَكَمَ أن يُقَتَلَ رجالُهم وتُسَحَّى نِساءُهم، يَسْتَعِين بَهَنَ المسلمون، فقال رسول الله: أصبَتْ حُكْمَ الله فيهم. وكانوا أربع مئة، فلما فَرَّغَ مِنْ قَتْلِهِمْ انْفَتَقَ عِرْقُهُ فَمَاتَ".⁴⁵

ومن ذلك ما ذُكر من أحد أسباب قتل ابن أبي الحقيق، دون سائر أهل خير، بعد أن غلب عليهم رسول الله، وذلك فيما يرويه محمد بن إسحاق، قال: "فلما انقضى أمرُ الخندق، وأمرُ بني قريظة، وكان أبو رافع سَلَامَ بن أبي الحَقِيق ممن كان حَزَبَ الأحزاب على رسول الله، وكانت الأوس قبل أُحُدٍ قد قَتَلَت كَعْبَ بن الأشرف في عداوة رسول الله، وتحريضه عليه، فاستأذنت الحَزْبُ رسول الله في قتل سَلَامَ بن أبي الحَقِيق، وكان بخير، فأذن لهم فيه".⁴⁶

وسبأتي بعده سبب آخر في قتل ابن أبي الحقيق، ولا يمتنع أن يجتمع سببان في قتله، كما يشير إليه مرسل ميمون بن مهران الآتي ذكره إن شاء الله.

42 محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، شمس الدين ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مح. شعب الأرئووط؛ عبد القادر الأرئووط، ط27، (بيروت: مؤسسة الرسالة/الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 1994/1415) 370/3.

43 البخاري، الصحيح، "الجهاد والسير" 3043؛ مسلم، الصحيح، "الجهاد والسير" 1768.

44 البخاري، الصحيح، "المغازي" 4122؛ مسلم، الصحيح، "الجهاد والسير" 1769.

45 محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، الجامع الكبير، مح. أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة المدرّس (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1975) 1582؛ أحمد بن شعيب بن علي النسائي، السنن الكبرى، مح: حسن عبد المنعم شلي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001) 8626.

46 البيهقي، السنن الكبرى، 79/9.

1. 5. عقوبة الذمّي أو المعاهد الذي شَرَط عليه المسلمون شيئاً، أو صالح هو المسلمين على شيءٍ مُعَيَّن؛ أنه إن أخلّ فيه حلّ دمه وماله

وذلك فيما روي في قصة ابني أبي الحقيق يوم ظَهَرَ النبي على خَيْبَر، فقد شرط عليهما النبي أن لا يَكُتُما شيئاً، ثم كُتِمَا مَسَكٌ⁴⁷ ذَهَبٍ كان حُيَيِّ بن أَخْطَبٍ أخذه معه يوم أجلى النبي بني النضير عن المدينة، وكان أحدهما صهره على ابنته صَفِيَّة بنت حبي قبل إسلامها، فلما أمر النبي بتفتيش بعض الأماكن ورأى مَسَك حبي، أمر النبي بقتلهما، يوضّح لنا سبب عقوبتهما بالقتل:

حديث نافع مولى ابن عمر، عن ابن عمر، "أن النبي قاتل أهل خيبر، فَعَلَبَ على النخل والأرض، وألجأهم إلى قصرهم، فصالحوه على أن لرسول الله الصفراء والبيضاء والحلقة⁴⁸، ولهم ما حملت ركابهم، على أن لا يكتُموا، ولا يُعَيَّبُوا شيئاً، فإن فعلوا فلا ذمّة لهم، ولا عهد، فَعَيَّبُوا مَسَكًا حُيَيِّ بن أَخْطَبٍ، وقد كان قُتِل قبل خيبر، كان احتَمَله معه يوم بني النضير حين أُجْلِيَت النضير فيه خُلِيَّتُهُمْ، قال: فقال النبي لسعيه⁴⁹: أين مَسَكُ حُيَيِّ بن أَخْطَبٍ؟ قال: أذهبته الحروب والنفقات!! فوجدوا المَسَك، فَقَتَلَ ابنَ أبي الحقيق وسَيَّ نِسَاءَهُمْ وَذَرَارِيَهُمْ⁵⁰."

وحديث مِقْسَم، عن ابن عباس، قال: "لما ظَهَرَ النبي على خيبر صالحهم على أن يخرجوا بأنفسهم وأهليهم، ليس لهم بيضاء ولا صفراء، فأُتِيَ بِكِانَةَ الرَّبِيع، وكان كنانة زوج صفية، والربيع أخوه وابن عمه، فقال لهما رسول الله: أين أنيتكما التي كنتما تُعَيِّرانها أهل مكة؟ قالوا: هربنا فلم نزل نضعنا أرضاً وَتَرَفَعْنَا أخرى، فذهبنا فأنفقنا كل شيء، فقال لهما: إنكما إن كنتماني شيئاً فاطلعت عليه استحللت به دماءكما وَذَرَارِيْكُما! فقالا: نعم، فدعا رجلاً من الأنصار، فقال: اذهب إلى قراح كذا وكذا، ثم اتت النخل، فانظر نخلة عن يمينك أو عن يسارك فانظر نخلة مرفوعةً فأُتِيَ بها فيها. قال: فانطلق فجاءه بالآية والأموال، فضرب أعناقهما وسَيَّ أهليهما، وأرسل رجلاً فجاء بصفية، فَمَرَّ بها على مَصْرِعِهِما، فقال له نبي الله: لم فعلت؟ فقال: أحبيت يا رسول الله أن أعيظَها. قال: فدفعها إلى بلال، وإلى رجل من الأنصار، فكانت عنده.⁵¹

47 المَسَك: الجلد، وكان من مال أبي الحقيق كَثُرَ يُسْتَى مَسَكُ الجَمَل، وهو خُلِيٌّ كان في مَسَكٍ جَمَلٍ، ثم في مَسَكٍ ثَوْبٍ، ثم في مَسَكٍ جَمَلٍ، يليه الأكبر فالأكبر منهم، وإذا كانت بمكة عرسٌ اسْتَعِيرَ منهم، وقد قَوَّمُوهُ عَشْرَةَ آلاف دينارٍ. أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد، الزمخشري، جاز الله، الفائق في غريب الحديث والأثر، مج. علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار المعرفة، د. ت) 304/2.

48 الصفراء: الذهب. والبيضاء: الفضة. ويقال: ما لفلان صفراء ولا بيضاء. والحلقة: الدروع. الخطابي، غريب الحديث، 563/1.

49 هو عم حبي بن أخطَب، واسمه سَعِيَّة بن عمرو، كما جاء مصرّحاً باسم أبيه في بعض الروايات.

50 أبو داود، السنن، "الخراج والإمارة والفيء" 3006.

51 ابن سعد، الطبقات الكبرى، 112/2. وفي سنده محمد بن عبد الرحمن بن أبي لَيْلى، ضعيف يعتبر به، فيحسن حديثه في المتابعات والشواهد، كما أشار إليه أبو حاتم الرازي فيما نقله عنه ابنه أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر الرازي، الجرح والتعديل، مج. عبد الرحمن المعلمي اليماني (حيدر آباد الدكن، الهند: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952)، 323/7. ولحديثه ما يشهد له، كما بينا في هذا الباب.

وقد رُوي ما يشير إلى وجود سبب آخر لقتل ابن أبي الحقيق، وذلك فيما يرويه ميمون بن مهران مرسلًا، حيث قال: "وكان في الحصن أهل بيت، فيهم شدة على رسول الله وُحُشٌ، فقال رسول الله: يا بني الحقيق، قد عرفتم عداوتكم لله ولرسوله، ثم لم يمنعني ذلك من أن أُعطيكم ما أُعطي أصحابكم، وقد أُعطيتموني أنكم إن كنتم شئًا، خلَّ لنا دماؤكم. ما فعلت أنيتكم: فلان وفلان؟ قالوا: استهلكناها في حربنا! قال: فأمر أصحابه، فأتوا المكان الذي فيه الآنية، فاستثاروها، قال: ثم ضربت أعناقهم".⁵²

وقد ستر لنا ابن إسحاق - كما نقلناه عنه في الباب السابق - المقصود بهذه العداوة لله ورسوله؛ من خلال مظاهراته الكافرين على المسلمين، وسعيه لتحزيب الأحزاب ضدهم. ولا يمتنع أن يجتمع في ابن أبي الحقيق سببان لقتله! وعن هشام بن أبي رُقَيْة - وكان ممن افتتح مصر - قال: "افتتحها عمرو بن العاص، فقال: من كان عنده مالٌ فليأتنا به، قال: فأتي بمال كثير، وبعث إلى عظيم أهل الصعيد، فقال: المال، فقال: ما عندي مالٌ، فسجنه، وكان عمرو يسأل من يدخل عليه، هل تسمعونه يذكر أحدًا؟ قالوا: نعم، راهبًا بالطور، فبعث عمرو، فأتى بخاتمه، فكتب كتابًا على لسانه بالرومية، وختم عليه، ثم بعث به مع رسول من قبله إلى الراهب، قال: فأتى بقلعة من نحاس مختومة برصاص، فإذا فيها كتاب، وإذا فيه: يا بني، إن أردتم مالكم فاحفروا تحت الفسقية، قال: فبعث عمرو الأمراء، فحفروا فيها، فاستخرجوا خمسين إردبًا دنانير، فضرب عنق التبطي وصلبه".⁵³

قال أبو عبيد القاسم بن سلام: "وجه هذا الحديث: أن عمرًا كان صالحهم على أن لا يكتُموه أموالهم، كحديث النبي في ابني أبي الحقيق، وإنما يكون التقدم على محاربة أهل العهد واستحلال دماءهم إذا صح نكثهم، كما صح للنبي من كتمان الكثر بظهوره عليه، وكظهور عمرو بن العاص على الكثر أيضًا".⁵⁴

1. 6. عقوبة الذمي الذي يقتل أحدًا من المسلمين أو مولى من مواليتهم بهيئة مُعِينَةٍ؛ أنه يقتل بمثل الهيئة

التي قُتل بها:

والأصل في ذلك عموم قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ۖ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ ۝١٢٦﴾ [النحل: 126]. وقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيمَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ ۖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ٤٥﴾ [المائدة: 45]. أي كتب الله على اليهود في التوراة.

52 أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، 458.

53 أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، 465.

54 أبو عبيد، الأموال، ص 219.

كما في قصة اليهودي الذي رَضَّ رأس جارية من الأنصار بين حَجَرَيْن، وذلك فيما يرويه أنس بن مالك، قال: "عَدَا يَهُودِيٌّ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَى جَارِيَةٍ، فَأَخَذَ أَوْضاحًا⁵⁵ كَانَتْ عَلَيْهَا، وَرَضَّخَ رَأْسَهَا، فَأَتَى بِهَا أَهْلُهَا رَسُولَ اللَّهِ، وَهِيَ فِي آخِرِ رَمَقٍ، وَقَدْ أُصِيبَتْ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ: مَنْ قَتَلَكَ؟ فَلَانَّ لَغِيرِ الَّذِي قَتَلَهَا، فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا: أَنْ لَا، قَالَ: فَقَالَ لِرَجُلٍ آخَرَ غَيْرِ الَّذِي قَتَلَهَا، فَأَشَارَتْ: أَنْ لَا، فَقَالَ: فَفَلَان، لِقَاتِلَهَا، فَأَشَارَتْ: أَنْ نَعَمْ، فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ، فَرَضَّخَ رَأْسَهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ".⁵⁶

1. 7. عقوبة أهل الذمة بالخلاء عن ديارهم، حين يكون الناقض للعهد منهم فردًا أو أفرادًا؛ ولم يثبت تواطؤهم على النقض، أو رضاهم به
وقد ثبت في ذلك عدة أحاديث، ومن ذلك:

1. 7. 1. ما ورد في إجلاء النبي بني قنقاع وبني النضير

والأصل في ذلك قوله سبحانه وتعالى في حق بني النضير: ﴿وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبُكُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ﴾ [الحشر: 3].

ومما روي في ذلك في الحديث ما رواه نافع، عن ابن عمر: "أن يهود بني النضير وقريظة حاربوا رسول الله ﷺ، فأجلى رسول الله ﷺ بني النضير، وأقر قريظة ومَنَ عليهم، حتى حاربت قريظة بعد ذلك، فقتل رجالهم وقسم نساءهم وأولادهم وأموالهم بين المسلمين، إلا بعضهم لحقوا برسول الله ﷺ فأمنهم، وأسلموا، وأجلى رسول الله ﷺ يهود المدينة كلهم، بني قينقاع، وهم قوم عبد الله بن سلام، ويهود بني حارثة، وكل يهودي كان بالمدينة".⁵⁷

وعن عبد الرحمن بن كعب بن مالك، عن رجل من أصحاب النبي، فذكر حديثًا جاء فيه ما نصه: "أجمعت بنو النضير بالغدَر: فأرسلوا إلى رسول الله ﷺ: اخرج إلينا في ثلاثين رجلًا من أصحابك، وليخرج منا ثلاثون جِرًّا، حتى نلتقي بمكان المنصف فيسمعوا منك، فإن صدقوك وآمنوا بك آمنا بك، فقصد خبرهم، فلما كان الغد غدا عليهم رسول الله ﷺ بالكتائب فخصمهم، فقال لهم: إنكم والله لا تأمنون عندي إلا بعهدٍ تُعاهدوني عليه، فأبوا أن يُعطوه عهدًا، فقاتلهم يومهم ذلك، ثم غدا الغد على بني قريظة بالكتائب، وترك بني النضير، ودعاهم إلى أن يُعاهدوه، فعاهدوه: فانصرف عنهم، وغدا على بني النضير بالكتائب، فقاتلهم حتى نزلوا على الخلاء، فحلبت بنو النضير، واحتملوا ما أقبلت الإبل من أميتهم وأبواب بيوتهم وخشبها...".⁵⁸

55 الأوضح: نوع من الخلي يعمل من الفضة، سُميت بها؛ لِنِياضها، واحذها: وَضَح. ابن الأثير، النهاية، 196/5.

56 البخاري، الصحيح، "الطلاق" 5295؛ مسلم، الصحيح، "القسماء" 1672.

57 البخاري، الصحيح، "المغازي"، 4028؛ مسلم، الصحيح، "الجهاد والسير"، 1766.

58 أبو داود، السنن، "الخراج والقيء والإمارة" 3004.

1. 7. 2. ما ورد في إجلاء عمر بن الخطاب يهود خير

وذلك فيما رواه نافع عن ابن عمر ثقه، قال: "لما قَدَعَ أهلُ خيرٍ عَبْدَ اللَّهِ بنَ عُمَرَ، قام عمر حَظِيْبًا، فقال: إن رسول الله كان عامل يهودَ خيرٍ على أموالهم، وقال: تُنْفِرُكُمْ ما أَفْرَقَكُمْ اللهُ، وإن عبد الله بن عمر خرج إلى مالِهِ هناك، فغَلِيَّ عليه من الليل، فُقْدِعَت يَداهُ ورجلاه، وليس لنا هناك عَدُوٌّ غيرهم، هم عَدَوْنَا وَهُمْنَا، وقد رأيت إجلاءهم، فلما أجمع عمر على ذلك أتاه أحد بني أبي الحَقِّيق، فقال: يا أمير المؤمنين، أَخْرِجْنَا وقد أَقْرَنا محمد، وعاملنا على الأموالِ وَشَرَطَ ذلك لنا؟! فقال عمر: أَظننت أُنِي نسيْتُ قول رسول الله: كيف بك إذا أُخْرِجْتَ مِنْ خَيْرٍ تَعْدُو بك قُلُوبُكَ ليلةً بعدَ ليلةٍ؟! فقال: كانت هذه هُزِيلَةً من أبي القاسم، قال: كذبت يا عدو الله، فأجلاهم عمر، وأعطاهم قيمةً ما كان لهم مِنَ الثَّمَر، مالا وإِبْلا، وعُرُوضًا من أَقْتابٍ وَجِبَالٍ وغير ذلك".⁵⁹

وفي رواية أخرى عن نافع، عن ابن عمر ثقه: "أجلاهم عُمَرُ في إمارته، إلى تيماء وأريحا".⁶⁰

ولعل سائلاً يقول: الذين اعتدوا على عبد الله بن عمر كانوا بعضُ أفراد يهود خيرٍ، فكيف تَعَدَّى الحُكْم إلى جلائهم جميعًا؟!

والجواب عن ذلك: أن عمر بن الخطاب فهِم من قول النبي لأحد بني الحَقِّيق الوارد في الحديث، الإِذْنَ لمن يلي أمر المسلمين من بعده بأن يُجْلِيَ يهودَ خيرٍ عنها، على أن مثل ذلك كان قد حَصَلَ في حَقِّ بني النضير وبني قَيْنُقاع، فلم يكن جميعهم مشتركًا في الجناية التي كانت عقوبة جميعًا بسببها الجلاء الذي كتبه الله عليهم، فعَلِمَ عمر بن الخطاب من خلال ذلك أن الأمر في إجلائهم راجع على الإمام، فأجلاهم، يقول ابن هُبَيْرَة: "إذا كان قد عَقِدَ الذِّمَّةُ لجماعةٍ على أن لا يَجُوثَ منهم أحدٌ، فخانه مِنَ الجماعةِ واحدٌ، فله أن يَنْقُضَ العَهْدَ في الجميع".⁶¹

1. 8. عقوبة الذَّمِّي الذي يعتدي على عرض امرأة مسلمة، وعقوبته القَتْلُ والصِّلْبُ

ورد في ذلك أثرٌ عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أنه حَكَمَ على من فعل ذلك من أهل الذِّمَّةَ بعقوبة القَتْلِ والصِّلْبِ، وذلك فيما يرويهِ سُويد بن غَفَلَةَ، قال: "لما قَدَمَ عُمَرُ الشَّامَ قام إليه رجلٌ من أهل الكتاب، فقال: يا أمير المؤمنين، إن رجلاً من المسلمين صَنَعَ بي ما تَرَى - قال: وهو مَشْجُوحٌ مَضْرُوبٌ - فغضب عُمَرُ غضبًا شديدًا، ثم قال لصهيب: انطلق، فانظر مَنْ صاحِبُهُ، فَأَتَنِي به، فانطلق صهيبٌ، فإذا هو عَوْف بن مالك الأشجعي، فقال: إن أمير المؤمنين قد غضب عليك غضبًا شديدًا، فَأَتِ مُعَاذَ بن جَبَلٍ فليُكَلِّمَهُ، فإني أخاف أن يعجل إليك، فلما قضى عُمَرُ الصلاة، قال: أين صهيبٌ، أَجِئْتَ بالرجل؟ قال: نعم، قال: وقد كان عَوْف بن مالك أتى مُعَاذًا فأخبره بقصَّتِهِ، فقام

59 البخاري، الصحيح، "الشروط" 2730.

60 البخاري، الصحيح، "فرض الخمس" 3152؛ مسلم، الصحيح، "المساقاة" 1551.

61 ابن هُبَيْرَة، الإفصاح عن معاني الصحاح، 158/1.

معاذ، فقال: يا أمير المؤمنين، إنه عوف بن مالك، فاسمع منه، ولا تعجل عليه، فقال له عمر: ما لك ولهذا؟ قال: يا أمير المؤمنين، رأيت هذا يسوقُ بامرأة مسلمة على حمارٍ، فنَحَسَ بها لتُصْرَعَ، فلم تُصْرَعْ، فدَفَعَهَا، فَصُرِعَتْ فَعَشِيَهَا، وأكَبَتْ عليها، فقال: اتني بالمرأة فلُتْصَدِّقْ ما قُلْتُ، فأَتَاهَا عوف، فقال له أبوها وزوجها: ما أردتَ إلى صاحبتنا، فقد فَضَحْتَنَا؟ فقال: والله لأذهبنَّ معه، فقال أبوها وزوجها: نحن نذهب فنبُلِّغُ عنك، فأَتَيَا عُمَرَ، فأخبراه بمثل قول عوف، فأمر عُمَرُ باليهودي فُصِّلِبَ، وقال: ما على هذا صالحناكم، ثم قال: يا أيها الناس، اتقوا الله في ذمة محمد، فمن فعل منهم هذا فلا ذِمَّةَ له. قال سويد: فذلك اليهودي أول مَصْلُوبٍ رأيته صُلِبَ في الإسلام".⁶²

وقد بيّن الإمام أحمد سبب الحكم عليه بالقتل والصليب، فقال: "فإن زنى اليهودي بمسلمة.. يُقْتَل؛ عمر أُتِيَ يَهُودِيٌّ نَحَسَ بِمُسْلِمَةٍ، ثُمَّ عَشِيَهَا، فَقَتَلَهُ؛ فَالزَّنى أَشَدُّ مِنْ تَقْضِي الْعَهْدِ".⁶³

1. 9. عقوبة الذمّي على المتاجرة بالمحرّمات مع المسلمين إن شُرِطَ عليهم عدم ذلك في عهد الذمّة، وعقوبته إهدار جميع أملاكه ومصادرتها

ومما يدل على ذلك: "أنه بلغ عمر بن الخطاب أن رجلاً من أهل السواد قد أثرى في تجارة الخمر، فكتب: أن اكسروا كل شيءٍ قدَرْتُمْ له عليه، وسَيِّروا كلَّ ما شِئْتُمْ له، ولا يُؤْوِيَنَّ أَحَدٌ له شيئاً".⁶⁴ قال أبو عبيد: "وجهه عندنا - والله أعلم - أنه فعل ذلك لأن التجارة في الخمر لم تكن مما شرط لأهل العنوة، إنما كان في ذمتهم شُرْطُها، فأما المتاجرة فيها وحملها من بلد إلى بلد فلا".⁶⁵

1. 10. عقوبة الذمّي على تبايعه بالرّبا وأكله، أو إحداثه حدّاً يضُرُّ بالمسلمين، وعقوبته أنه يحل منه ما يحل من أهل المعاندة والشقاق

ومما يدل على ذلك ما رواه ابن عباس، أن رسول الله صالح أهلَ بَجْرَانَ على ألفي خلة: النصف في صفر، والنصف في رجب، يُؤَدُّونَهَا إلى المسلمين، وعاريّة ثلاثين درعاً، وثلاثين فرساً، وثلاثين بَعِيْرًا، وثلاثين من كل صِنْفٍ من أصناف السّلاح يغزون بها، والمسلمون ضامنون لها حتى يَرُدُّوها عليهم إن كان باليمن كَيْدٌ أو غَدْرَةٌ، على أن لا تُهْدَمَ لهم بَيْعَةٌ، ولا يُخْرَجَ لهم قَيْسٌ، ولا يُفْتَنُوا عن دينهم، ما لم يُحْدِثُوا حَدَثًا، أو يأكلوا الرّبا".⁶⁶

62 أبو عبيد، الأموال، 486؛ أبو بكر محمد بن خلف، الملقب بـ "وكيع"، أخبار القضاة، مح. عبد العزيز مصطفى المراغي، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1947/1366) 15/3؛ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، ط 2، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، تح: هادي بن عبد المجيد السلفي، د. ت) 37/18، الحديث 64. واللفظ لأبي عبيد.

63 انظر: ابن القيم، أحكام أهل الذمة، 105/6.

64 أبو عبيد، الأموال، 266.

65 أبو عبيد، الأموال، يابن الخبر 279.

66 أبو داود، السنن، "الخراج والقيء والإمارة" (3041).

1. 11. عقوبة من يُقدّم للمسلمين شيئاً يستعمل فيه ما حُرِّمَ، وهو عالمٌ بحُرْمَةِ ذلك على المسلمين، وعقوبته إتلافُ ذلك الشيء الذي قدّمه فيه، وإن كان ثَمِيناً

فقد "قدّم دهقان في المدائن لحذيفة بن اليمان ماء في إناء من فضة، فكسره، واعتذر لأصحابه قائلاً لهم: لم أكسره إلا أُنِي هَمِيَّتُهُ فلم يقبل".⁶⁷

ووجه الخبر: أن حذيفة بن اليمان نَحاه عن تقديم شيء له في إناء الفضة؛ لكونه حُرِّمَ على المسلمين استعماله، فلما لم يَسْتَجِبْ وأعاد ذلك حَدَفَهُ حذيفة بالإِناء وكسره.

1. 12. عقوبة من يُتْلِف للمسلمين شيئاً بتغريمه كما يَغْرِم المسلم لو أَتْلَفَه

ومما يدل على ذلك ما رواه عُروة البارقِيّ، قال: "كانت لي أفراسٌ، فيها فَخْلٌ شراء عشرون ألف درهم، ففقأ عينه دهقان، فأُتيت عمر فكتب إلى سعد بن أبي وقاص: أن خَبِرَ الدَّهْقَانَ بين أن يُعْطِيَهُ عشرين ألف درهم ويأخذ الفرس، وبين أن يأخذ رُبْعَ الثَّمَنِ".⁶⁸

2. الملامح العامة لإقامة العقوبات الجزائية على أهل الذِّمَّة والمُعَاهِدِينَ

هناك عدة ملامح لإقامة العقوبات الجزائية على أهل الذِّمَّة، وهي مما يُظهر عدالة الإسلام من جهةٍ، وانضباط أحكام العقوبات فيه من جهةٍ أُخرى، وأبرز تلك الملامح:

2. 1. عدم تعدّي الحكم إلى غير الجاني

وفي ذلك جاء حديث ابن عمر في قتل النبي لابني أبي الحقيق - كما تقدم - حيث أخفوا أمر مَسَك حُيَيِّ بن أخطب، وكانوا قد عاهدوا النبي أن لا يُخْفُوا عنه شيئاً، فأخفى ذلك ابنا أبي الحقيق.

قال ابن القيم: "ولم يَعْمَهُم بالقتل كما عَمَّ قريظة لاشتراك أولئك في نقض العهد، وأما هؤلاء فالذين علموا بالمسك وعَبَّيَّوهُ وشرطوا له إن ظَهَرَ، فلا ذِمَّةَ لهم ولا عهد، فإنه قَتَلَهُمْ بِشَرَطِهِمْ على أنفسهم، ولم يتعدَّ ذلك إلى سائر أهل خيبر، فإنه معلوم قطعاً أن جميعهم لم يعلموا بمَسَك حُيَيِّ، وأنه مدفون في خربة، فهذا نَظِيرُ الذِّمِّي والمُعَاهِد إذا نقض العهد، ولم يُجَالِثْ عليه غيره، فإن حُكِمَ النقض مختصاً به".⁶⁹

⁶⁷ أخرجه بهذا اللفظ الإسماعيلي في «المستخرج على صحيح البخاري»، كما قال ابن حجر في «فتح الباري» 10/ 95. وأصله عند البخاري، في الأشربة، باب الشرب في آنية الذهب (5632)، ومسلم، في اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء (2067).

⁶⁸ أخرجه شرف الدين الدمياني في «كتاب الخيل»، كما قال ابن الملقن في «البدور المنير» 6/ 775774، وقوى إسناد ابن حجر في «التلخيص الحبير» 3/ 55.

⁶⁹ ابن القيم، زاد المعاد، 130/3.

فإن لم ينكر أحدٌ من جماعة ناقض العهد عليه فيما فعل، أو كانوا ردءًا له راضين بفعليه، فيعُثمهم حينئذ العقاب، قال ابن القيم أيضًا: "فصلٌ في انتقاض عهد الرِّدء والمُباشرين إذا رَضُوا بذلك"، ثم قال: "وفيها: انتقاض عهد جميعهم بذلك، ردُّهم ومباشريهم، إذا رَضُوا بذلك، وأقروا عليه ولم يُنكِروه.. كما أجلى عمر يهود خيبر لما عدا بعضهم على ابنه ورموه من ظهر دار ففدعوا يده، بل قد قتل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جميع مقاتلة بني قريظة، ولم يسأل عن كل رجل منهم هل نقض العهد أم لا؟ وكذلك أجلى بني النضير كلهم، وإنما كان الذي هم بالقتل رجلاً، وكذلك فعل بني قينقاع حتى استوهمهم منه عبد الله بن أبي، فهذه سيرته وهديه الذي لا شك فيه، وقد أجمع المسلمون على أن حكم الردء حكم المباشر في الجهاد".⁷⁰

وفي ذلك أيضًا جاء الأثر الذي يرويه ابن إسحاق، قال: "حدثني عثمان بن محمد بن الأخنس بن شريق، قال: أخذت من آل عمر بن الخطاب هذا الكتاب كان مقروئًا بكتاب الصدقة الذي كتَبَ عُمرُ للعمال... وفيه: وإن لليهود بني عوف ذمة من المؤمنين. لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، وماليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم؛ فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته".⁷¹

2. 2. وعند قرار قتل ناقضي العهد من أهل الذمة والمعاهدين، يُقتصر على قتل المقاتلة

وذلك لضلوعهم في القتل، ولو بالمشورة في ذلك، ويُجْتَنَّب مَنْ لم يبلغ الحلم، وضابط ذلك: معرفة من أثبت من لم يُنبت، كما في حديث بني قريظة السابق ذكره. ويُجْتَنَّب كذلك النساء، إلا مَنْ ثَبِتَ ضُلُوعُهُنَّ مِنْهُنَّ بالقتال، أو المعاونة عليه بأي شكل من أشكالها.

2. 3. أن الذي يتولَّى قتل الذمي في نقضه للعهد هو الحاكم المسلم، أو مَنْ يُنوبُ مَنْابَه

ولا يترك الأمر في معاقبة أهل الذمة والمعاهدين على نقضهم لإقامة المسلمين، وذلك من باب تجنُّب الفوضى، وضبط الأمور واتخاذ الإجراءات اللازمة للتحقق من انتقاض العهد والميثاق بالوجه الشرعي، ولأنه عهد أبرمه الإمام، فلا يحكم بعقوبات انتقاضه غيره أو مَنْ يُنوب عنه. فقد ذكر الماوردي فيما يلزم الرعية في حق الأمير: "أن يُفوضوا الأمر إلى رأيهِ، ويَكَلِّمُوهُ إلى تدبيرهِ؛ حتى لا تَخْتَلِفَ آراؤُهُمْ، فَتَتَلَفَ كلمَتُهُمْ، وَتَفَرِّقَ جَمْعُهُمْ، قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾" [النساء: 83]، فجعل تفويض الأمر إلى وليه سببا

70 ابن القيم، زاد المعاد، 370/3.

71 لا يوتغ إلا نفسه، أي: "لا يُؤبِقُ ويُهلِك إلا نفسه". الشَّهيلي، التَّوَضُّعُ الْأَنْفِ، 295/4.

72 نقله ابن القيم، أحكام أهل الذمة، 6/7، عن ابن إسحاق، بذكر خبر الكتاب المشار إليه بطوله، ولم نَفِ عليه مطولاً فيما بين أيدينا من مصادر السيرة والحديث المطبوعة، لكن أخرجه مختصراً البيهقي، السنن الكبرى، 106/8.

لحصول العلم وسداد الأمر، فإن ظهر لهم صواب خفي عليه بينوه له وأشاروا به عليه؛ ولذلك ندب إلى المشاورة ليرجع بها إلى الصواب".⁷³

ومن الأدلة الواضحة على جواز إنابة الإمام مَنْ يقوم عنه بتنفيذ العقوبات على أهل الذمة توكيل النبي لمحمد بن مسلمة وصاحبه بقتل كعب بن الأشرف اليهودي.

اللهم إلا أن يُذيع الحاكم المسلم إهدارَ دَمِ الذَّمِّي الناقضِ للعهد، ويأذن لمن رآه أن يقتله، ففي هذه الحالة لا اعتراض على أي مُسلمٍ من أفراد المسلمين يُقوم بِقَتْلِهِ.

2. 4. مُناسبة العقوبة للجناية من حيث الكيفية إذا كانت الجناية تعدياً لفرد من اهل الذمة أو المعاهدين

على فرد من المسلمين

كالذي فَعَلَهُ النبيُّ لليهوديِّ الذي رَضَحَ رأسَ جارية من الأنصار بين حَجْرَيْن، فقتلها، ففعل النبي مثل ذلك به، حتى قَتَلَهُ.

خاتمة البحث

في ختام هذا البحث يمكننا إجمال أهم النتائج التي تم التوصل إليها من خلاله، وتتجلى فيما يلي:

- تبين لي من خلال البحث، أن الإسلام يطبق العدالة على البشر جميعاً، مسلمين كانوا أم غير مسلمين.
- ولهذا كانت معاملة المسلمين لغيرهم من أهل الذمة والمعاهدين مبنيةً على جملة من القواعد والضوابط التي تفرضها طبيعة العلاقة بين الطرفين، من حيث الالتزام والوفاء بالعهود والمواثيق، أو عدم ذلك، ومن أبرز تلك القواعد: أن من يُخْتَرَمَ نظام المجتمع الإسلامي من أهل الذمة والمعاهدين يُحْتَرَم، وأن مَنْ خَانَ هَآنَ، وأن لا حرمة لدم وملك الخائن، وأن العُزْمَ بالغُثم، عنوان ذلك قوله عز وجل: ﴿فَمَا آسَاقُمُوا لَكُمْ فَآسَاقُمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 7].

- وأن العقوبات التي تُفرض على أهل الذمة متنوعة؛ بين القتل والجلاء والعقوبات التعزيرية الأخرى التي يراها الإمام أو من يُنوب عنه، بحسب نوعية الجناية المرتكبة، من حيث تعدي الجناية لفرد من المسلمين أو لجماعتهم، ومدى تأثيرها وخطورها على المجتمع الإسلامي.

⁷³ أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، الأحكام السلطانية، (القاهرة: دار الحديث، د. ت) ص86. وانظر: أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف، ابن الفراء، الأحكام السلطانية، مج. محمد حامد الفقي، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، (2000/1421).

- وأن المواخذة على جناية أهل الذمة والمعاهدين والعقوبة عليها مرتبط بمجرد الغاية والهدف الذي تم كشفه والاطلاع عليه من قِبل المسلمين، وإن لم يحصل ضرر فعلي من جهة أهل الذمة والمعاهدين على المسلمين، وذلك من باب أن العبرة بقصدهم وسوء نيتهم المكشوفة بالدلائل القاطعة.
- وأن الإمام له حق إمضاء العقوبة التعزيرية التي يراها مناسبة، بحسب الظرف والحالة الراهنة، فقد يؤثر ترجيح عقوبة على أخرى، معتمداً على أن العقوبات التي أوجبها النبي أو فقهاء أصحابه رضي الله عنهم، كانت عقوبات اجتهادية، وأن اختلافها كان اختلافاً تنوع، مبنياً على التخيير، وترك الأمر إلى ما يراه أولو الأمر بعد ذلك.
- وأن العقوبات التعزيرية على أهل الذمة والمعاهدين تتميز بملامح مهمة، أبرزها: عدم تعدّي الحكم إلى غير الجاني. والاقصصار على قتل المقاتلة عند قرار قتل ناقضي العهد، دون النساء والأطفال الذين لم يبلغوا الحلم، إلا من ثبت تورطه من النساء في رأي الحرب أو المغونة عليها. ومن الملامح المهمة كذلك: إناطة الحكم بالإمام أو من يثوب منابته، تحبباً للفوضى من جهة، وضبطاً لقضية الجناية وتقدير العقوبة المناسبة عليها من جهة أخرى. وأن العقوبة المترتبة على أهل الذمة والمعاهدين مناسبة للجناية الحاصلة من حيث الكيفية إذا كانت الجناية تعدّيًا لفرد منهم على فرد من المسلمين.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، مح. طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، 1979.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، الصحيح الجامع، عناية. محمد زهير الناصر الرياض: دار طوق النجاة، 1422.
- البغوي، يحيى الشُّنَّة أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، مح. محمد عبد الله النمر؛ عثمان جمعة ضميرية؛ سليمان مسلم الخرش، ط4، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1997/1417.
- البيهقي، أحمد بن الحسين الخُسْرُوخْزِي، السنن الكبرى، الهند/حيدر آباد الدكن، مجلس دائرة المعارف النظامية، 1344.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الكبير، مح. أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة المدرّس، مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1975.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الخُزَّازي، الصارم المسلول على شاتم الرسول، مح. محمد عي الدين عبد الحميد، السعودية: الحرس الوطني السعودي، د. ت.
- الخصائص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، مح. محمد الصادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مح. أحمد عبد الغفور عطار، ط4، بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
- ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، الجرح والتعديل، مح. عبد الرحمن المعلمي اليماني، الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1952.
- ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن محمد بن إدريس بن المنذر الرازي، الجرح والتعديل، مح. عبد الرحمن المعلمي اليماني، حيدر آباد الدكن، الهند: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952.
- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه، المستدرک على الصحيحين، مح. عادل مرشد؛ سعيد اللحام؛ محمّد كامل قره بللي؛ أحمد برهوم، بيروت: دار الرسالة العالمية، 2018/1440.

- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، مح. حسن بن عباس بن قطب، مصر: مؤسسة قرطبة، 1995.
- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد، المحلى، مح. أحمد محمد شاكر، إدارة الطباعة المنيرية، 1347.
- الخطّابي، حمّد بن محمد بن إبراهيم بن البُستي أبو سليمان، غريب الحديث، مح. عبد الكريم إبراهيم الغرياني؛ عبد القيوم عبد رب النبي، دمشق: دار الفكر، 1982/1402.
- الخطّابي، حمّد بن محمد، معالم السنن، حلب: المطبعة العلمية، 1932/1351.
- الخلّال، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد البغدادي، أحكام أهل الملل والردة من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل، مح. سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/142.
- أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، السنن، مح. شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009/1430.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قُأَماز الذهبي، المستمّلع من كتاب التكملة، مح. بشار عواد معروف، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2008/1429.
- الزَّهَّبي، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن ربيعة بن زُرَّي، جزءٌ فيه شروط النصارى، مح. أنس بن عبد الرحمن بن عبد الله العقيل، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2006/1427.
- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق، معاني القرآن وإعراجه، مح. عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب، 1988/1408.
- الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد، جاز الله، الفائق في غريب الحديث والأثر، مح. علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار المعرفة، د. ت.
- الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جاز الله، الفائق في غريب الحديث والأثر، ط2، بيروت: دار المعرفة، د. ت.
- ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي، الطبقات الكبرى، مح. إحسان عباس بيروت: دار صادر، 1968.
- السمعي، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار المروزي التميمي، تفسير القرآن، المحقق: ياسر بن إبراهيم؛ غنيم بن عباس، الرياض: دار الوطن، 1997/1418.
- السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله، الروض الأنف، مح. عبد الرحمن الوكيل، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1412.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس المظلي الهاشمي، الأم، مح. رفعت فوزي عبد المطلب، مصر: دار الوفاء المنصورة، 1422.
- ابن أبي شيبه، عبد الله بن محمد بن إبراهيم، المصنف، مح. سعد بن ناصر الشثري، الرياض: دار كنوز إشبيلية، 2015.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، ط 2، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، د. ت.
- عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، مح. حبيب الرحمن الأعظمي، ط 2، الهند/بيروت: المجلس العلمي، المكتب الإسلامي، 1403.
- أبو عُبيد الهُرَوي، القاسم بن سَلَام بن عبد الله البغدادي، الأموال، مح. خليل محمد هراس، بيروت: دار الفكر، د. ت.
- العمادي، أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، المعروف بتفسير أبي السعود، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- عياض، أبو الفضل، القاضي عياض بن موسى اليَحْصِي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1988/1409.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، شمس الدين، زاد المعاد في هدي خير العباد، مح. شعيب الأرنؤوط؛ عبد القادر الأرنؤوط، ط27، بيروت: مؤسسة الرسالة/الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 1994/1415.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، أحكام أهل الذمة، مح. طه عبد الرؤوف سعد، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002/1423.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية، القاهرة: دار الحديث، د. ت.
- محمد بن خلف، أبو بكر، الملقب بـ "وكيع"، أخبار القضاة، مح. عبد العزيز مصطفى المراغي، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1947/1366.
- مسلم بن الحجاج، أبو الحسين القشيري النيسابوري، الصحيح، عناية. محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

- ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري، الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف، مح. مجموعة من المحققين، مصر: دار الفلاح، 2009/1430.
- أبو موسى المديني، محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني، المجموع المغني في غريب القرآن والحديث، مح. عبد الكريم العزباوي، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1988/1986.
- النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، السنن الكبرى، مح: حسن عبد المنعم شلبي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
- ابن هبيرة، يحيى بن محمد بن هبيرة الدُّغْلِي الشَّيْبَانِي، الإفصاح عن معاني الصحاح، مح. فؤاد عبد المنعم أحمد، ط 2، الرياض: دار الوطن، 1417.
- الواقدي، محمد بن عمر، المغازي، مح. مارسدن جونز، لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 1966.
- أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف، الأحكام السلطانية، مح. محمد حامد الفقي، ط 2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421.

FIKHİN AHLAKİ BOYUTU

Dr. Öğr. Üyesi Kazim YUSUFOĞLU

İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Malatya/Türkiye
kazim.yusufoglu@inonu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4434-5508

Giriş

İslam dini, insanları hem dünya hem de ahiret mutluluğuna ulaştırmayı hedefleyen bir yaşam biçimi sunmaktadır. Bu yaşam biçiminin temel taşları olan iman, ahlak, ibadet ve muamelat Kur'an'ın nüzul sürecinde birbirini tamamlayan unsurlar olarak ortaya çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim, ilk vahiyden itibaren Müslümanların önce kalplerinde güçlü bir iman tesis etmelerini, bu imanla birlikte ahlaki değerler ve emir ve yasaklara sıkı sıkıya bağlı kalmalarını istemiştir. İman, insanın Allah'a olan teslimiyeti ve bu teslimiyetin sonucu olarak sergilediği tutumlar olarak şekillenir. Ahlak ise, bu imanın hayata yansımaları, diğer insanlarla olan ilişkilerde dürüstlük, adalet, merhamet gibi erdemlerle kendini gösterir. İslam'ın bu bütüncül yaklaşımı, ferdin sadece Allah'a olan ibadetleri ve emir ve yasaklara uymasıyla değil, aynı zamanda toplum içindeki ahlaki davranışlarıyla da değerlendirildiğini vurgulamaktadır. Bu birliktelik Müslüman kimliğinin inşasını da oluşturmaktadır.

Kimlik inşası, inanç, fıkıh ve ahlakın uyumlu bir şekilde bir arada var olmasıyla mümkündür. Sadece birine odaklanmak İslam'ı eksik yaşamak anlamına gelir. Hem fıkhi kurallar hem de ahlaki ilkeler bir araya geldiğinde, Müslüman kimliği tam olarak ortaya çıkar ve İslam'ın doğru bir şekilde temsil edilmesi sağlanır. Bir Müslümanın sadece fıkhi kurallara odaklanıp ahlaki değerleri göz ardı etmesi, İslam'ın imajını zedeleme ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Aynı şekilde, sadece ahlaki merkeze alıp fıkhi kuralları ihmal etmek de eksik bir yaşam tarzına yol açar. Bu nedenle, İslam'ın toplum-

sal algısı ve Müslümanların kimliği, inanç, fıkıh ve ahlakın dengeli ve birlikte uygulanmasına bağlıdır.

Ancak zamanla, İslami ilimlerin gelişmesi ve detaylandırılması sürecinde, ilimlerin tasnifi ve bağımsızlaşması gerçekleşmiştir. Bu süreçte, fıkıh, kalam ve tasavvuf gibi disiplinler belirgin sınırlarla birbirinden ayrılmış ve her biri kendi alanında derinleşmiştir. Fıkıh, Müslümanların günlük hayatlarını düzenleyen ibadet ve muamelat (sosyal ilişkiler) ile ilgili hükümleri belirlemeye odaklanmış; kalam, İslam inanç esaslarını ve teolojik meseleleri tartışmış; tasavvuf ise kişinin manevi dünyasını ve ahlaki gelişimini konu almıştır. Bu ayrışma, her ilim dalının kendi içinde zenginleşmesine ve ilerlemesine katkı sağlasa da, özellikle fıkıh ve ahlak arasındaki bütünlüğün kısmen zedelenmesine yol açmıştır. Fıkıh, zamanla sadece zahiri ibadetlerin ve hukuki hükümlerin yerine getirilmesine odaklanmış, ahlaki boyut ise zaman zaman geri planda kalmıştır. Bu durum, Müslümanların ibadetlerinde titiz ancak ahlaki tutumlarında zayıf oldukları bir sonuca yol açmıştır.

İslam dininin temel öğretilerinden olan fıkıh ve ahlak arasındaki ilişkinin yeniden gözden geçirilmesi büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple, bu çalışma, Kur'an ve sünnet ışığında fikhî hükümler ile ahlaki ilkeler arasındaki sıkı bağın tespitine odaklanacaktır. Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in sünnetinde yer alan örnekler üzerinden, fıkıhın sadece zahiri kurallarla sınırlı kalmadığı, derin bir ahlaki duruşu da gerektirdiği vurgulanacaktır. Başka bir ifadeyle, fıkhi kurallara uyularak gerçekleştirilen ibadetler ve muameleler, belirli bir düzeni sağlamakla kalmamakta aynı zamanda bu uygulamaların ötesinde, daha yüksek bir hedef ve gayeye ulaştırmayı amaçlamaktadır. Esasen bu fıkhi kurallar, insanı sadece dini sorumluluklarını yerine getirmekle değil, aynı zamanda bu sorumlulukların ötesinde, manevi ve ahlaki olgunluk seviyesine ulaşmakla da yükümlü kılmaktadır. Fıkhi kuralların, bireyin bu yüksek gaye ve hedefe ulaşmasını sağlayacak birer rehber olarak işlev gördüğü de söylenebilir. İşte "Fıkıhın Ahlaki Boyutu"ndan kastettiğimiz budur.

Bu hedef doğrultusunda, araştırma ibadet, ticaret, aile, devlet yönetimi ve ceza hukuku alanlarındaki hükümlerin hem fıkhi kurallara hem de ahlaki değerlere uygun olması gerektiğine işaret eden ayetler ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözleri ile uygulamalarını referans alacaktır. Çalışma, fıkıh ile ahlakın iç içe olduğunu göstermek amacıyla, her konu için bir Kur'an ayeti ve bir sünnet örneği ile sınırlı kalacaktır. Bundan önce, ilimlerin tasnifi bağ-

lamında fıkıh ve ahlak arasındaki ilişki, takva ile fetva ayrımının bu ilişkiye olan etkisi ve makâsidü's-şerîa ile ahlak arasındaki bağ ele alınacaktır.

Ahlakilik ile hukukilik arasında bir ayrım var mıdır? Hukuk, norm ve ilkeleri tüm boyutlarıyla ortaya koyar; hukuka riayetin zorunluluğu ve caydırıcılığı, özellikle ceza hukukunun varlığı, hukuku ahlakilikten ayıran bir nokta mıdır? Ahlakın kaynağı nedir? Ahlaki değerleri sağlayan şey, bizzat bu değerler midir, yoksa ahlaki davranışı iman gibi daha derin bir unsur mu motive eder? Bu sorular, bu çalışmamın ana odağıyla doğrudan ilgili değildir. Zira buradaki amaç, fıkıhın ahlaktan bağımsız düşünölemeyeceğini ortaya koymaktır. Bu iddia, ayet ve hadislerde fıkhi bir kural belirlenirken kullanılan dil ve ifadeler üzerinden temellendirilecektir.

1. İlimlerin Ayrışması ve Fıkıh-Ahlak İlişkisinin Zedelenmesi

İslami ilimlerin tasnifi ve bağımsızlaşması süreci, İslam düşünce tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu süreç, fıkıh, kalam ve tasavvuf gibi ilimlerin kendi alanlarında derinleşmelerine ve uzmanlaşmalarına olanak sağlamış, ancak aynı zamanda bu ilimler arasındaki ilişkileri ve özellikle fıkıh ile ahlak arasındaki bağ zayıflatmıştır.

Fıkıh, İslam'ın hukuki yönünü ele almakta ve ibadetler, muamelat (sosyal ilişkiler) ve ceza hukuku gibi konularda detaylı hükümler sunmaktadır. Zamanla fıkıhın ayrışarak bağımsız bir ilim dalı haline gelmesi, hukuk kurallarının ve uygulamalarının yalnızca şekilsel olarak ele alınmasına yol açmıştır. Bu nedenle fıkıh, genellikle hukuki hükümlerle sınırlı kalmış; ahlaki boyutları yeterince dikkate almamıştır. Ancak fıkıhın henüz ahlaktan ayrışmadığı dönemde, ahlak ile iç içe olduğu bilinmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) fıkıhı "kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi" şeklinde tanımlaması da bu bütünlüğün bir ifadesi olarak kabul edilebilir. Kişinin lehine ve aleyhine olan şeylerin yalnızca fıkhi kurallarla sınırlı olmadığı, ahlaki hatta itikadi konuları da kapsadığı açıktır. Ebû Hanîfe'nin ikinci kuşaktan hocası olan İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714), gıybet ve yalan gibi bazı kötü huyların abdest ve orucu bozacağına dair fetvası¹ da ilimlerin ayrışmasından önce fıkıh ile ahlakın ayrılmaz bir bütünlük oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Hilyetu'l-evliyâ ve-tabakâtu'l-asfiyâ*. çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız ve Zekeriya Yıldız. 12 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015, 3/309; Serkan Demir, *İbrahim en-Nehaî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2024), 79.

Kelam, İslam'ın inanç esaslarını, teolojik meseleleri ve Allah'ın sıfatlarını tartışan bir ilim dalıdır. Kelamın bağımsızlaşması, özellikle akıl ve mantık ekseninde yürütülen bir tartışma ortamı yaratmıştır.²

Tasavvuf, bireyin Allah ile olan manevi ilişkisini ve ahlaki gelişimini hedeflemektedir. Tasavvufun bağımsızlaşması, ahlaki ve manevi eğitimi derinleştirirken, fıkıh ve diğer ilimlerden ayrı bir alan oluşturmuştur. Tasavvufun bu ayrışması, ahlaki öğretilerin fıkıh ile bütünleşmesini zedelediği söylenebilir.

Bu ayrışma süreci, her bir ilim dalının kendi içindeki detaylara odaklanmasını sağlarken, bu ilimler arasındaki ilişkiyi de zayıflatmıştır. Fıkıh, hukuki ve zahiri düzenlemelere odaklanırken, ahlak genellikle tasavvufla ilişkilendirilmiş ve fıkıh ile ahlak arasındaki bağ zayıflamıştır. Örneğin sıradan bir fıkıh kitabına baktığımızda fıkhi kuralların ahlaki kurallardan nasıl ayrıştırıldığını görebiliriz. Zira bu eserler, genellikle belirli bir konuyu tanımlayıp, bu konunun İslami hükmünü ve uygulanışını detaylandırmakta ve ahlaki boyutunu ele alıp açıklama ihtiyacını hissetmemektedirler. Söz gelimi bu kitaplarda namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerin farz olduğu, nasıl eda edileceği, bu ibadetlerin hangi şartlar altında geçerli ya da geçersiz sayılacağı gibi meseleler üzerinde durulmaktadır. Aynı şekilde, ticaret, miras, evlilik gibi sosyal hayatın diğer alanları da ayrıntılı bir şekilde incelenir ve bu alanlarda uyulması gereken kurallar belirlenmektedir.

Esasen fıkıh, "ne yapılmalı" ve "nasıl yapılmalı" sorularına cevap ararken, ahlak "niçin yapılmalı" veya "hangi niyetle yapılmalı" gibi sorularla ilgilenmektedir. Fıkıh kitapları, bu tür ahlaki sorulara doğrudan cevap verme amacıyla değildirler. Bu nedenle, fıkıh kitaplarında ahlaki kurallar ve fıkhi kurallar arasında belirgin bir ayrım yapılmaktadır. Ahlak ve fıkıh, İslam'da birbirini tamamlayan iki farklı disiplin olmakla birlikte, her biri kendi alanında derinleşmiştir. Bu durum, zamanla takvâ ve fetvâ ayrımını ortaya çıkarmıştır.

² Örnek için şu eserlere bkz: Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2019); Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyetü'l-usûl*, thk. Said Abullatif Fûde (Beyrût: Dâru'z-Zehâir, 2015); Seyfuddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2004); Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, ts.); Sa'duddin b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1998).

2. Takvâ ve Fetvâ Ayırımı

Takvâ ve fetvâ kavramları, İslam düşüncesinde derin bir şekilde kök salmış, ancak farklı anlamlar taşıyan iki önemli kavramdır. Bu kavramların ayrımı, İslam ahlakı ve fıkıhı arasındaki ilişkiyi anlamak açısından önem taşımaktadır. Tarihi kökenleri ve İslam düşüncesindeki gelişimleri, Müslümanların dini hayatlarını nasıl yönlendirdiklerine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Takvâ, İslamî literatürde oldukça derin ve geniş anlamlar taşıyan bir kavramdır. Sözlükte “korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak, çekinmek”³ gibi anlamlara gelen takvâ, kavram olarak kişinin kendini günah ve haramdan koruma bilinci olarak tanımlanmaktadır. Bu, Allah'ın emir ve yasaklarına uymak ve bu doğrultuda yaşamakla gerçekleşebilir. Takvâ, sadece haramları terk etmekle kalmaz, aynı zamanda bazı helalleri de terk ederek manevi bir koruma sağlar. Takvâ kelimesi, korkunun bir yansıması olarak da kullanılır. Bu korku, Allah'a karşı duyulan derin saygı ve O'nun gazabından korunma isteğidir. Kişi, bu korku nedeniyle yasaklardan kaçınır ve bu da onu günah işlemekten alıkoyar.⁴

Kur'an'da takvâ kavramı, geçtiği bağlamlarda ve müttakilerin özelliklerinin anlatıldığı yerlerde, çoğu zaman hem inanç hem ibadet hem de sosyal hayattaki kuralları kapsayan bir anlam taşımaktadır. Örneğin, Bakara Suresi'nin 177. ayetinde, takvâ bu üç alanı da içerecek şekilde ele alınmıştır:

İnanç boyutu: Takvâ, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere olan sarsılmaz bir imanı içermektedir.

İbadet boyutu: Namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek gibi temel ibadetler, takvânın somut göstergeleridir. Bu ibadetler, bir müminin Allah'a olan sadakatının dışı yansımasıdır.

Sosyal boyut: Takvâ, toplumsal adaleti ve merhameti de kapsar. Müttakiler, sosyal sorumluluklarının farkında olan, muhtaçlara yardım eden, dürüst ve güvenilir kişilerdir. Onlar, verdikleri sözlere sadık kalır, zorluklar karşısında sabırlı olur ve her zaman ahlaki bir duruş sergilerler. Bu nedenle

³ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî garîbi'l--Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 881; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 15/404; Zebidî, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak el-Hüseyni Murtaza ez-, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kamus*, thk. Abdulfettah el-Huluv (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 2001), 40/226-228.

⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 881.

Kur'an'da takvâ sahibi olmak, hem Allah'a olan iman ve ibadetlerde hem de sosyal hayatta doğru ve ahlaklı bir yaşam sürmek anlamına geldiği söylenebilir.

Takvâ kavramı, her ne kadar tasavvufun ana kavramlarından biri olarak kabul edilse de, Kur'an'da hayatın tüm alanlarını kapsayacak derinlikte olduğu görülmektedir. Tarihsel süreçte tasavvufun merkezi bir kavramı haline gelen takvâ, zamanla belli bir manevi statünün adı olmuştur. Bu durum, halk arasında "takvânın ancak belli bir zümrenin ulaşabileceği yüce bir makam olduğu" algısını ortaya çıkarmıştır. Aslında bu düşünce, zımnen "Takvâ olmazsa da olur" anlamını taşımaktadır. Bunun sonucunda halk, yalnızca fıkıhın şekilsel yönünü yerine getirmeyi dindarlık olarak kabul etme yanlılığına düşmüştür. Oysa ilahi kaynaklı fıkhi kuralları beşeri hukuk kurallarından ayıran en önemli nokta tam da burasıdır. Fıkıhın asıl amacı, kişinin manevi olarak arınmasını, Rabbine gönülden bağlanmasını ve topluma ve çevreye faydalı bir fert olmasını sağlamaktır. Beşeri hukuk kurallarının ise böyle bir amacı ve gayesi bulunmamaktadır.

Fetvâ kelimesi f-t-v kökünün türemiştir. Bu kök, Arapçada iki temel anlamı bulunmaktadır: Biri tazelik ve yenilik, diğeri ise hükmü açıklama veya belirsiz olanı netleştirmedir. Burada kastedilen ise ikinci anlamdır. Bu durumda "iftâ" (fetvâ verme) kelimesi, "açıklama ve ortaya çıkarma"⁵ anlamına gelmektedir. Bir kişinin bir konuda fetvâ vermesi, o konuyu açıklaması anlamındadır. "Âlim fetvâ verdi." cümlesiyle bir hükmü açıkladığı kastedilir. Bir kişinin bir meselede fetvâ vermesi, o mesele hakkında cevap vermesi demektir. Nitekim Allah Teâlâ, "Sana fetvâ soruyorlar. De ki: Allah size fetvâ veriyor." (Nisa, 176) buyurmuştur. Bir kimsenin gördüğü rüyayı yorumladığında "ona fetvâ verdim" denir. "Fütyâ", "fütvâ" ve "fetvâ" terimleri, fakihin (İslam hukukçusunun) verdiği fetvâyı ifade eder.⁶ Râgıb el-İsfahânî de "fütyâ" ve "fetvâ"nin, bir hükümdeki belirsizliği ortadan kaldırma ya yönelik verilen cevabı ifade ettiğini belirtmiştir.⁷

3. Makâsîdü's-Şerîa İle Ahlak İlişkisi

Makâsîdü's-Şerîa, fıkıhta "şeriatın amaçları" veya "şeriatın hedefleri" anlamına gelir.⁸ Bu kavram, fikhî hüküm ve uygulamalarının arkasındaki ana

⁵ Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, 39/211.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/147-148; Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, 39/211-212.

⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 625.

⁸ Ahmed er-Raysûnî, *Medhal ilâ mekâsîdi's-Şerîa* (Kâhire: Dâru'l-Kelime, 2013), 9.

gayeleri ve hedefleri ifade eder. Fıkıhın ahlaki yönünü ortaya koyan delillilerden biri makâsıd ilkesidir. Bu ilke, tüm hükümlerin bir üst amacı gerçekleştirmek için konulduğunu ifade etmektedir. Bu amaç, maslahat yani yararın sağlanması ve zararın engellenmesi şeklinde tanımlanır. Bazı fakihler, Allah'ın adaleti gereği, hükümlerinde hikmet ve maslahatın gözetilmesinin zorunlu olduğunu savunurken,⁹ diğerleri, hikmet ve maslahatın gözetilmesinin mümkün olduğunu, ancak bunun zorunlu olmayıp, Allah'ın lütfu ve ihsanından kaynaklandığını ileri sürer.¹⁰ Bununla birlikte, tüm hükümlerde maslahatın gözetildiği konusunda genel bir görüş birliği bulunmaktadır.

Bu bağlamda, maslahat, makâsıdü's-şerîa'nın hedeflerini gerçekleştirmek için kullanılan bir araç olduğu söylenebilir. Hükümlerin maslahat ile gerekçelendirilmesi konusu usûlcüler arasında tartışmalı olsa da, geçerli yöntemlerle tespit edilen bir vasfın illet olmaya elverişli kabul edilmesi, maslahat ile sağlanmaktadır. Dolayısıyla, maslahatın illetin tespit yönteminde ahlaki bir görev üstlendiği de kabul edilebilir. Bu nedenle fıkhıta makâsıdın dikkate alınması, konulan hükümlerin ahlaka uygunluğunu da sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle, fıkıhın ahlaktan bağımsız olmadığını ortaya koymanın yollarından biri, hükümlerin tespitinde makâsıdü's-şerîa'nın ve bununla ilişkili olarak maslahatın dikkate alınmasıdır.

İlk dönem makâsıd literatürü de bu tespiti doğrulamaktadır. Çünkü bu eserlerde, fıkhi hükümlerin hikmet ve maslahatı ele alınmaktadır. Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) tarafından kaleme alınan *Mehâsinü's-şerî'a* adlı eser, bu literatürün önemli örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Yazar, İslam hukuk literatüründe kendisinden sonra "makâşidü's-Şâri'", "makâşidü's-şarî'a" veya "el-makâşidu's-şer'iyye" olarak ifade edilecek olan kavramı "masâlih" (maslahatlar) terimi ile ifade etmektedir. Kaffâl eş-Şâşî, adı geçen eserinde İslam hukukunun temellerini ve bu hukukun dayanaklarını inceleyerek, Allah'ın hükümlerinin nasıl hikmetle belirlediğini açıklamaya çalışmıştır.¹¹

⁹ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî fî evvâbi't-Tevhidi ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kassis, ts., 11/92-93.

¹⁰ Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *Akâidu'l-Adudiyye (Devvânî Şerhi ile Birlikte)* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317), 2/204-209.

¹¹ Bu eserin tanıtımı için bkz: İhsan Akay, "Mehâsinü's-şerî'a fî furû'i's-Şâfi'iyye", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2018), 505-510.

Bizim fıkhnın ahlaki boyutundan kastettiğimiz de tam olarak budur. Fıkhi hüküm koyan birçok ayetten sonra Allah'ın Hakîm sıfatına vurgu yapılması, makâsîd dolayısıyla fıkıh ile ahlak arasındaki ilişkiyi ortaya koyma açısından son derece önemlidir. Örneğin, miras fıkhnı düzenleyen Nisâ suresinin 11. ayetinin sonunda, “Şüphe yok ki, O Alîm'dir; sizin işlerinizi ve yararınıza olan şeyleri iyi bilir, Hakîm'dir; sağlam hükümler koyar, emir ve tavsiyelerinde daima bir hikmet vardır.” buyurularak hikmete dikkat çekilmesi, bu bağlamda değerlendirilebilir. Hz. Peygamber'in İbn Mes'ûd (ö. 32/652) hakkında söylediği “Allah'ım, onu dinde fakih kıl.”¹² sözü de fıkıh ile ahlak arasındaki ayrılmaz ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Burada yalnızca farz, vacip, haram, mendûb ve mekruh gibi hükümlerde fakih olması değil, dinin tüm konularında makâsîd hakkında bilgi sahibi olması kastedilmektedir.

4. İbadet Fıkhi ve Ahlak

İslam'da ibadetler, hem ferdi hem de toplumsal hayatın merkezinde yer almaktadır. Bu ibadetlerin hem fıkhi hem de ahlaki boyutları, dinin temelini oluşturan önemli unsurlar olarak kabul edilmektedir. Fıkhi boyut, ibadetlerin hukuki kurallar ve düzenlemeler çerçevesinde nasıl yerine getirilmesi gerektiğini belirlerken; ahlaki boyut, bu ibadetlerin kişisel ve toplumsal ahlaka katkıda bulunmasını ve bireylerin ruhsal ve ahlaki gelişimini hedeflemektedir.

Kur'an'da ve sünnette, ibadetlerin emredilmesinin yanı sıra bu ibadetlerin sosyal hayatta gerçekleştirmek istediği amaçlar ve hedefler üzerinde de durulmaktadır. Bu bağlamda, ibadetlerin fıkhi ve ahlaki boyutlarının nasıl iç içe geçtiği ve toplumsal etkileri ele alınmaktadır.

Örneğin namaz, sadece bir ritüel uygulama olarak değil, aynı zamanda kişinin ahlaki ve ruhsal gelişimine katkı sağlayan bir disiplin olarak ele alınmaktadır. Ankebut Suresi'nin 45. ayetinde “*Namazı kıl. Şüphesiz namaz hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar.*” buyrulmaktadır. Bu ifade, namazın farziyetini ortaya koyduğu gibi, aynı zamanda bireyin kötü davranışlardan korunmasına ve ahlaki standartların yükseltilmesine hizmet eden bir ibadet olduğunu da ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in “Beş vakit namaz, bir

¹² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrût: Daru ibn Kesir, 2002), “Vudû”, 10.

nehlin kenarında yıkanan kişinin, kirlerden temizlenmesi gibidir.”¹³ hadisi de aynı vurguyu içermektedir. Bu hadis, namazın manevi temizliğe olan etkisini ortaya koymakta ve beş vakit namazın, kişinin kalbini ve ruhunu günah ve kötülüklerden arındırıcı bir etkisi olduğu vurgulamaktadır.

Oruç, kişinin manevi gelişimini destekleyen ve takvâ duygusunu güçlendiren bir ibadet olarak tanımlanmaktadır. Bakara Suresi'nin 184. ayetinde “*Oruç, sizin takvâ sahibi olmanız için size farz kılındı*” denilerek, oruç tutmanın bireyin manevi olgunlaşmasına ve ahlaki açıdan erdemli bir kişilik kazandırmasına olan katkısı ifade edilir. “Oruç bir kalkandır. Sizden biri oruç tuttuğunda, kötü söz söylemesin, bağırıp çağırmasın. Eğer birisi ona söver veya onunla kavga etmeye kalkarsa, 'Ben oruçluyum' desin.”¹⁴ ve “Nice oruç tutanlar vardır ki, onların oruçtan nasibi sadece açlık ve susuzluktur.”¹⁵ hadisleri de orucun sosyal hayatta sağlamak istediği ana gayeye vurgu yapmaktadırlar. Bu hadisler, orucun sadece yemek, içmek ve cinsi münasebetten uzak durmayı gerektiren bir ibadet değil, aynı zamanda ahlaki ve manevi boyutları olan kapsamlı bir ibadet olduğunu vurgulamaktadır. Hadisteki “oruç bir kalkandır” ifadesi, orucun insanı kötülüklerden, günahlardan ve nefsin arzularından koruyan bir kalkan gibi işlev gördüğünü belirtmektedir. Bu, orucun kişinin ruhsal ve ahlaki gelişimine yaptığı katkıyı göstermektedir.

Zekât, hem maddi yardım hem de manevi arınma aracı olarak değerlendirilmektedir. Tövbe Suresi'nin 103. ayetinde “*Onların mallarından zekât al ki onları temizleyesin ve arındırasın*” buyrulmaktadır. Bu ayet, zekâtın farziyetine vurgu yaptığı gibi bu ibadetin sadece ekonomik bir yükümlülük değil, aynı zamanda kalbi ve ruhu temizlemeye yönelik bir manevi arınma süreci olduğunu açıklamaktadır. Hz. Peygamber'in “Zekât, İslam'ın köprüsüdür”¹⁶ sözü de söz konusu ayet ile aynı manayı özetlemektedir. Bu hadis, zekâtın İslam toplumunda zenginler ile fakirler arasında bir köprü görevi gördüğünü, toplumsal barış ve huzuru sağladığını ve kardeşlik bağlarını güçlendirdiğini ifade etmektedir. Zekât, İslam'ın ekonomik adalet prensibini hayata

¹³ Buhârî, “Mevâkîf”, 6.

¹⁴ Buhârî, “Savm”, 9; Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac, *Sahihu Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nezer Muhammad el-Ferâyâbî (Riyad: Daru't-Taybe, 2006), “Sıyâm”, 30-31.

¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyâd: Mektebetu'l-Meârif, ts.), “Sıyâm”, 21.

¹⁶ Ebû Bekr İbn Hümam Abdurrezzak es-San'ani, *el-Musannef*, thk. Habibu'r-Rahmân el-Azamî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983), 4/108.

geçiren ve toplumu bir arada tutan önemli bir ibadettir. Bu nedenle, zekât, bireyler arası köprüler kurarak İslam toplumunun sağlam temeller üzerinde yükselmesini sağlamaktadır.

Hac ibadeti, hem fiziksel hem de ahlaki bir temizlik süreci olarak görülmektedir. Bakara Suresi'nin 197. ayetinde *"Hac etmek niyetiyle ihrama giren kimse, cinsel ilişkide bulunmaktan, kötü söz söylemekten ve kavga etmekten uzak dursun."* denilerek, hac sırasında belirli davranışlardan kaçınılması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu ifade, hac ibadetinin sadece fiziksel bir uygulama değil, aynı zamanda yüksek bir ahlaki standart ve ruhsal temizlik gerektirdiğini ortaya koymaktadır. *"Kim Allah için hacceder de kötü söz ve davranışlardan sakınırsa, annesinden doğduğu günkü gibi günahlarından arınmış olarak döner."*¹⁷ Bu hadis, haccın müminin hayatında derin bir manevi arınma ve yenilenme süreci olduğunu, kişinin Allah'a tam bir teslimiyetle ve samimiyetle bu ibadeti yerine getirmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Hac, müminin dünya ve ahiret hayatında iz bırakması gereken, manevi olarak yücelten ve günahlardan arındıran bir ibadettir.

Bu ayetler ve hadisler İslam'daki ibadetlerin yalnızca fıkhi yükümlülükler değil, aynı zamanda derin ahlaki ve sosyal amaçları da içerdiğini ve bu ibadetlerin toplumsal yaşam üzerindeki olumlu etkilerini hedeflediğini açıkça ortaya koymaktadır.

5. Ticaret Fıkhi ve Ahlak

Ticaret, toplumların ekonomik yaşamının temel taşlarından biri olup, insan ilişkilerinde önemli bir yer tutmaktadır. İslam açısından ticaret, yalnızca ekonomik bir faaliyet değil, aynı zamanda ahlaki kurallara bağlı bir davranış biçimidir. "Ticaret Fıkhi," ticari işlemlerin ve anlaşmaların fıkhi kurallara uygun olarak nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğini belirlerken, "Ticaret Ahlakı" ise bu süreçlerde hangi ahlaki değerlerin gözetilmesi gerektiğini ve bunun sonucunda hangi ahlaki meziyetlerin elde edilebileceğini ifade eder.

Ticaret Fıkhi, alışveriş, satış, borç ve alacak gibi ticari işlemlerin fıkhi kuralları ve bu işlemlerde uyulması gereken prensipleri içerirken, Ticaret Ahlakı bu işlemlerde adalet, dürüstlük ve güvenilirlik gibi ahlaki değerlerin nasıl sağlanması gerektiğini inceler. Ticaret fıkhi ve ticaret ahlakının iç içe olduğu konusunda verilebilecek pek çok örnek bulunmaktadır. Tüm hü-

¹⁷ Buhârî, "Hac", 4.

kümelerde fıkhi kuralların yanı sıra ahlaki ilkelere de vurgu yapıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zaten hem dünya hem de ahiret hayatını imar etmeyi amaçlayan bir sistemden başka bir şey beklenemez. Biz burada konuyu açıklamak için birkaç örnekle yetineceğiz.

İlk örneğimiz Bakara Sûresi'nin 282. âyetidir. Bu âyet, borçlar ve finansal işlemler konusunda hem hukuki hem de ahlaki bir çerçeve sunan önemli bir ayettir. Kur'ân'ın en uzun ayeti olan bu ayet, borçların yazılmasını ermekte ve borçlanma işlemlerinin resmi bir kaydının tutulmasının önemini vurgulamaktadır. Borçların yazılması, gelecekte olabilecek anlaşmazlıkların önlenmesine yardımcı olmakta ve borçlular ile alacaklılar arasında netlik sağlamaktadır. Aynı zamanda, borçların yazılması, işlemlerin şeffaf ve adil bir şekilde yürütülmesini garanti eder. Ayet aynı zamanda borç işlemlerinde şahitlerin bulunmasını teşvik etmektedir. Şahitler, işlemlerin doğruluğunu ve geçerliliğini tasdik etmekte ve muhtemel anlaşmazlıklarda delil sağlamaktadır. Bu uygulama, adaletin sağlanması ve haksızlıkların önlenmesi açısından son derece önem arz etmektedir. Söz konusu ayet, borçların belirli bir süre için verilmesi gerektiği belirtilir. Bu, borcun vadesinin ve geri ödeme süresinin net bir şekilde belirlenmesini ve her iki tarafın da haklarının korunmasını sağlamaktadır. Süresiz borçlanmaların önlenmesi, taraflar arasındaki anlaşmazlıkların azaltılmasına katkıda bulunacaktır.

Söz konusu ayette fıkhi hükümler konulduktan sonra; *“Allah'ın bu hükmüne uyma konusunda sorumlu, duyarlı ve bilinçli hareket edin (takoâ). Allah bunları size öğretmekte ve sizi eğitmektedir. Çünkü Allah her şeyi bilmektedir.”* buyurularak ahlaki bazı kurallar da koyulmuştur. Ayet, borçlanma işlemlerinde Allah'tan korkmayı emreder. Bu, müminlerin finansal işlemlerinde Allah'ın rızasını gözetmeleri gerektiğini ifade eden ahlaki bir kuraldır. Allah'tan korkmak, adil ve dürüst davranmayı, haksız kazançlardan kaçınmayı ve başkalarının haklarına saygı göstermeyi içermektedir. Borç verme ve alma işlemlerinde dürüst ve güvenilir davranmayı teşvik eden bu âyet, Allah'ın müminlere doğru yolu eğitici bir şekilde öğrettiğini belirtir. Bu, borç işlemlerinde izlenecek kuralların sadece fıkhi değil, aynı zamanda ahlaki bir değer taşıdığını ve Allah'ın bu konuda insanlara rehberlik ettiğini ifade etmektedir. *“Allah her şeyi bilendir.”* ifadesi, Allah'ın her şeyin iç yüzünü bildiğini ve adaletin sağlanması için gerekli olan bilgiyi eksiksiz şekilde sunduğunu belirtir. Bu da, insanların sadece zahiri kurallara uymalarının yeterli

li olmadığını, içsel niyetlerin ve ahlaki değerlerin de çok önemli olduğunu hatırlatmaktadır.

İkinci örneğimiz Hz. Peygamber'in çarşayı denetlediği sırada karşılaştığı bir olay ve verdiği tepkidir. Hz. Peygamber, bu denetimde bir buğday yığınının elini daldırdığında altının ıslak olduğunu fark eder ve bunun sebebini sorar. Satıcı, önceki gün yağan yağmur nedeniyle buğdayın altının ıslandığını söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "İnsanlar aldanmasın diye ürünün ıslak kısmını üste getirmeliydin! Bizi aldatan bizden değildir" diyerek tepkisini dile getirir.¹⁸ Hz. Peygamber'in bu olayda verdiği tepki, ticaretin hem fıkhi hem de ahlaki boyutlarını ele alarak, müminlerin ticari ilişkilerde dürüstlük ve şeffaflığa ne kadar önem vermesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Fıkıhta, alıcının bir mal hakkında tam bilgi sahibi olması gerektiği ilkesi bulunmaktadır. Bir malın kusurunun gizlenmesi ve satıcının malı olduğundan daha iyi göstermeye çalışması, aldatma olarak kabul edilmektedir. Bu durum, alıcının malı doğru bir şekilde değerlendirme hakkını ihlal eder.¹⁹ Hz. Peygamber, satıcının buğdayın ıslak kısmını saklamasının, alıcının doğru bilgiye dayalı karar verme hakkını zedelediğini vurgulamıştır. Bu, İslam hukukunda aldatmanın yasak olduğunu ve alışverişlerde dürüstlük ilkesinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Eğer bir mal, satıcı tarafından kasten gizlenen bir kusura sahipse ve bu kusur alıcı tarafından sonradan fark edilirse, fıkıh alıcıya bu işlemi iptal etme hakkı tanır.²⁰ Bu olayda, Hz. Peygamber'in müdahalesi, satıcının böyle bir kusuru gizleyerek hem fıkhi hem de ahlaki bir yanlışa düştüğünü vurgulamaktadır.

Ahlaki açıdan bu olayda, Hz. Peygamber ticarete dürüstlüğü önemi vurgulamaktadır. Malın ıslak kısmının saklanması, müşteriye kandırmaya yönelik bir eylem olduğu için bu davranış İslam ahlakıyla bağdaşmamaktadır. Dürüstlük, İslam ahlakının temel prensiplerinden biri olduğu için ticaret ahlakında da merkezi bir rol oynamaktadır. Hz. Peygamber "Kim bizi aldatırsa, bizden değildir" buyurarak, bu tür davranışların müminlerin karakteriyle bağdaşmadığını ifade etmiştir. Ticarete dürüstlük ve şeffaflık,

¹⁸ Müslim, "İmân", 164.

¹⁹ Ebû Abdillâh b. Muhammed el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Ahmet Muhammed Behûm, Abdullatif Hirzullah (Beyrût: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009), 2/9-13.

²⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/42.

toplumda güvenin tesis edilmesi açısından kritik bir öneme sahiptir. Satıcının malın kusurlarını gizlemesi, alıcının ticari işlemlerde güvensizlik yaşamasına sebebiyet vermektedir. Bu da toplumun genelinde bir güven eksikliğine yol açmaktadır. Hz. Peygamber'in bu uyarısı, toplumsal güveni korumak adına ticarete şeffaf olmanın önemini vurgulamaktadır.

"Kim bizi aldatırsa, bizden değildir" ifadesi, aldatmanın sadece ticaretle sınırlı olmadığını, genel olarak İslam toplumunda kabul edilemez bir davranış olduğunu da ifade eder. Aldatma, hem ahlaki bir zafiyet hem de toplumun düzenini bozan bir eylemdir. Bu uyarı, ticarete ahlaki ilkelere uymayan kişilerin İslam toplumunda yeri olmadığını belirtmesi açısından son derece önem arz etmektedir.

6. Aile Fıkhi ve Ahlak

Aile, İslam toplumunun temel yapı taşı olarak kabul edilmektedir. Sağlıklı bir ailenin kurulması, bireylerin hem dünya hem de ahiret mutluluğunu sağlamada kritik bir öneme sahiptir. İslam, aile hayatını düzenleyen fıkhi hükümlerle birlikte, aile içi ilişkileri sevgi, saygı, adalet ve merhamet gibi ahlaki değerlerle şekillendirmektedir. Aile fıkhi, evlilikten çocuk eğitime, aile fertleri arasındaki hak ve sorumluluklardan, boşanma sürecine kadar geniş bir yelpazede fıkhi düzenlemeleri içermektedir. Ancak bu fıkhi düzenlemeler, sadece dışsal bir uyumu sağlamakla kalmaz; aynı zamanda fertlerin kalplerinde derin bir ahlaki bilincin kök salmasını da hedeflemektedir.

Evlilikten talaka, eşler arasındaki ilişkiden mirasa kadar aileyle ilgili tüm hükümler, ister Kur'an'da ister sünnette olsun, fıkhi ve ahlak kurallarıyla sıkı bir irtibat içindedir. Örneğin Nisâ Suresi'nin 21. ayetinde evlilik akdi için kullanılan "mîsâk" kavramı, evliliğin sadece hukuki bir işlem olmadığını, aynı zamanda derin bir manevi taahhüt içerdiğini ortaya koymaktadır. "Mîsâk" kelimesi, Kur'an'da genellikle Allah'ın peygamberler aracılığıyla insanlardan aldığı kulluk sözü anlamında kullanılır. Bu, Allah ile insanlar arasında yapılan büyük bir ahit ve güven ilişkisini temsil eder. Dolayısıyla, bu kavram eşlerin birbirlerinin haklarına riayet ederken Allah'ın belirlediği ahlaki ilkelere de sadık kalacaklarını ifade eder. Bu, evliliğin sadece iki birey arasında yapılan bir anlaşma değil, aynı zamanda Allah'a karşı verilen bir söz olduğunu göstermektedir.

Somut olarak bu konuda Bakara Suresi, 229-230. ayetlerini örnek olarak verilebilir. Bu ayetlerde bir eşin kocasından iki kez boşanabileceğini belirtir.

Bu iki boşama, evliliği yeniden kurtarma ve düzeltme fırsatı olarak görülür. Üçüncü boşanma sonrasında tekrar evlenmeleri mümkün değildir. İki boşama hakkından sonra, eşler ya evliliğe devam etmelidir ya da boşanmalıdır. Boşanma, merhametli ve adil bir şekilde yapılmalıdır. Boşanma sürecinde, kocanın kadına verdiği şeyleri geri alınması helal değildir. Bu, boşanma sırasında adaletin sağlanmasını ve eşlerin birbirlerinin haklarına saygı göstermesini temin eden bir tutumdur. Eğer eşler, Allah'ın sınırlarını koruyamayacaklarından korkarlarsa, kadın boşanma için kocasına bir fideye verebilir.

Bu ayetler sadece fıkhi hükümlerle sınırlı kalmaz, aynı zamanda evliliğin sona erdirilmesi sürecindeki ahlaki sorumluluklara da vurgu yapar. İki boşama hakkından sonra, eşlerin evliliğe devam etme veya evliliği sonlandırma kararlarını ifade ederken kullanılan "ma'rûf" (güzellikle tutma) ve "ihsân" (iyilikle bırakma) kavramları, bu sürecin ahlaki yönünü öne çıkarmaktadır. "Ma'rûf" kavramı, İslam'da iyilik, güzellik, doğruluk ve toplumsal olarak kabul gören davranışları ifade eder. Evliliğin devam etmesi, sadece hukuki bir birliktelik olarak değil, aynı zamanda karşılıklı sevgi, saygı ve iyilik üzerine kurulmuş bir ilişki olarak görülmelidir. Bu da eşlerin birbirine karşı nazik, adil ve saygılı olmaları gerektiğini ortaya koymaktadır.

"İhsân" kavramı, İslam'da en yüksek derecede iyilik, güzellik ve ihsanı ifade eder. Bu da adaletli bir ayrılık süreci geçirmeyi gerektirmektedir. Eşlerin birbirine karşı saygılı ve adil davranması, hakların korunması ve gereksiz yere incitici davranışlardan kaçınılması önemlidir. "İhsân" ile hareket etmek, geçmişteki evlilik sürecini kıymetli görmeyi ve bu süreci olumsuzluklarla değil, iyilik ve güzellikle tamamlamayı ifade eder.²¹ Bu da, geçmişteki olumlu anıların ve deneyimlerin korunması gerektiğini vurgular. Bu kavram aynı zamanda boşanmanın zorlamasız ve yumuşak bir şekilde gerçekleştirilmesini ihtiva eder. Eşlerin, birbirlerine karşı zorlayıcı veya düşmanca davranmadan, barışçıl bir şekilde ayrılması, boşanma sürecinin daha az travmatik olmasına katkı sağlar. "İhsân" kavramı aynı zamanda, Allah'ın rızasını gözeterek hareket etmeyi de içerir. Boşanma sürecinde, adaletli ve iyilikle davranarak Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak hedeflenir. Eşler, bu süreci Allah'ın huzurunda yapılan bir amel olarak görmeli ve ona göre hareket etmelidir.

²¹ Bu mana Nisâ Suresi'nin 21. âyetindeki "Siz içli dışlı olmuştunuz ve birbirinize pek çok hakkınız geçmişti." (وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ) ifadesinden çıkmaktadır.

Aynı ayetin sonunda başka bir ahlaki kurala daha vurgu yapılmaktadır: *“İşte bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır, sakın onları ihlâl etmeyin. Allah’ın koyduğu kuralları ihlâl edenler zalimlerin ta kendileridir.”* Bu ifade, eşlerin boşanma sürecinde Allah’ın belirlediği sınırları aşmamaları gerektiğini belirtir. Bu, toplumsal ve bireysel adaletin sağlanması açısından önemlidir. Sınırları aşmak, ahlaki bir bozulma ve zulüm olarak değerlendirilir.

Miras fıkhi ile ilgili bir örnek vermek gerekirse, Nisâ Suresi’nin 11 ve 12. ayetlerinde miras paylarının nasıl dağıtılacağı, borçların ve vasiyetlerin önceliği gibi konular detaylı ve net bir şekilde ele alınmıştır. Bu fıkhi hükümlerin ardından 13 ve 14. ayetlerde ahlaki ilkelere vurgu yapılmaktadır. 13. ayet, miras paylaşımında Allah’ın koyduğu sınırların aşılmaması gerektiğini vurgular. Bu, hem dünyadaki adaleti hem de ahiret hesabını gözetken bir ilkeye işaret eder. Sınırların aşılması, ahirette hesap verebilme riskini artırır. 14. ayette ise Allah’a ve Peygamberine itaati vurgulayan bir anlayış hâkimdir. İtaat edenler, ahirette cennete kabul edilecekleri müjdelenirken, isyan edenlerin ise cehenneme gidecekleri belirtilir. Bu, ahlaki açıdan, ahiret hayatını düşünerek doğru davranışların teşvik edilmesini ve yanlışların sonuçlarının hatırlatılmasını ifade eder.

Bu konuda sünnetten sünni talak örneği zikredilebilir. Bu örnek, fıkhnın ahlaki boyutunu ve dolayısıyla fıkıh ile modern hukuk arasındaki mahiyet farkını gözler önüne sermektedir. Eşini hayız gördüğü bir anda boşayan Abdullah b. Ömer’e (ö. 73/693) Hz. Peygamber (s.a.v.) şu talimatı göndermiştir: *“O, eşine dönsün, hayızdan temizleninceye kadar onu evde barındırsın. Sonra yeniden hayız görüp tekrar temizlenince, isterse onunla ilişki kurmadan yeniden boşasın! İşte Yüce Allah’ın, kadınların içinde boşanmasını emrettiği iddet budur.”*²²

Boşanmanın kadının hayız döneminde gerçekleştirilmemesi, kadının duygusal ve fiziksel hassasiyetine duyarlılık gösterilmesi açısından önem arz eder. Boşanma kararı, aceleci yaklaşımlar yerine sabır ve düşünce süreci ile alınmalı; bu da kararın her iki taraf açısından daha az zarar verici olmasını sağlar. Ayrıca, aile bağlarının tamamen koparılmaması gerektiği, boşanma sürecinin dikkatli bir şekilde yürütülmesi ve kadının haklarının korunması gerekliliği vurgulanmaktadır. Boşanma sürecinde toplumsal barış ve düzenin korunması, aceleci ve plansız boşanmalardan kaynaklanabilecek

²² Buhârî, “Talak”, 1.

olumsuzlukların önüne geçmek adına önemlidir. Bunun yanı sıra, eşler arasındaki karşılıklı saygının muhafaza edilmesi gerektiği, boşanmanın ardından dahi insanî ilişkilerin sürdürülebilirliği açısından büyük önem taşır. Bu yaklaşım, boşanmanın zorunlu bir durum haline geldiğinde bile, sürecin en az zararla tamamlanmasını temin eder.

Bu örnekte olduğu gibi Hz. Peygamber'in sözleri ve uygulamaları, İslam'ın temel kaynaklarından biri olarak hem hukuki hem de ahlaki boyutlar taşır. Ancak bu söz ve uygulamaların yalnızca hukuki bir çerçevede ele alınması, onların derin ahlaki anlamını göz ardı etme riskini taşır. Bu durum, fıkıh ve ahlak arasındaki ilişkiyi zayıflatabilir ve her iki alanın birbirinden kopuk hale gelmesine yol açabilir.

7. Devlet Yönetimi Fıkıhı ve Ahlak

Devlet yönetimi, fıkıh ve ahlakta son derece önemli bir yer tutmaktadır. İslam, sadece bireysel ibadetler ve ahlaki davranışlar üzerine değil, aynı zamanda toplumsal düzen ve devlet yönetimi üzerine de kapsamlı ilkeler getirmiştir. Bu ilkeler, adaletin tesisi, halkın haklarının korunması, yöneticilerin sorumlulukları ve toplumsal barışın sağlanması gibi konuları içerir.

Devlet yönetiminde ahlaki ilke, yöneticilerin halkına karşı adil, merhametli, dürüst ve sorumlu davranmasını gerektirir. Bu, Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in sünnetinde açıkça belirtilmiştir. Hz. Peygamber'in Medine'deki yönetim modeli, İslam devlet anlayışının en güzel örneklerinden biridir. Medine Vesikası olarak bilinen antlaşma, farklı din ve milletlerden insanların bir arada barış içinde yaşamasını sağlayan ilk yazılı anayasal düzenlemelerden biri olarak kabul edilmektedir.

İslam, devlet yönetiminde sadece fıkhi düzenlemeleri değil, aynı zamanda yöneticilerin ahlaki niteliklerini de önemsenmektedir. Yönetimde adalet, emanete riayet, halkın maslahatını gözetme ve güç sahibi olmanın getirdiği sorumluluğu bilme gibi değerler, İslam ahlakının temel unsurları arasında yer alır.

Bu ahlaki ve fıkhi ilkelerin yönetimde nasıl uygulanması gerektiği konusunda Âl-i İmrân Suresi'nin 159. ayeti önemli bir örnek teşkil etmektedir. Uhud Savaşı'ndan sonra nazil olan bu ayette, Hz. Peygamber'in, savaşın kaybedilmesine neden olan bazı sahabilere yönelik tutumu üzerinden, devlet yönetiminde dikkate alınması gereken fıkhi ve ahlaki kurallar belirlenmiştir. Bu ayette *"İşlerde onlara istişare etmeye devam et."* denilerek fıkhi ola-

rak danışma ilkesi emredilmiştir. Şura ilkesi, fıkıhta önemli bir yer tutar ve yönetimle ilgili kararların istişare yoluyla alınmasını ifade eder. Bu ilke, özellikle toplumu ilgilendiren büyük meselelerde, yöneticinin tek başına karar vermemesi, aksine ehil kişilerle görüş alışverişinde bulunarak karar alması gerektiğini vurgular. Şura, kararların meşruiyetini artırır. Fıkıhta, bir yönetici ya da liderin, toplumu ilgilendiren bir konuda tek başına karar vermesi yerine, danışarak hareket etmesi, kararın daha adil ve kabul edilebilir olmasını sağlar. Bu, yönetimin keyfi olmaktan çıkarak, toplumun genel menfaatine uygun şekilde işlemlerini sağlar. Şuranın kimlerden oluşacağı ve alınacak kararların mahiyeti gibi konular ise, devlet yönetimiyle ilgili eserlerde detaylıca ele alınmıştır.²³

Bu ayet aynı zamanda birçok ahlaki ilkeyi de ortaya koymaktadır ve Hz. Peygamber'in uygulamaları üzerinden bu ilkeler yöneticiler için önemli birer rehberlik sunmaktadır.

Birinci ahlaki ilke yumuşaklık ve merhamettir. Burada, Hz. Peygamber'in sahabeye karşı yumuşak ve merhametli davrandığı vurgulanmaktadır. Bu, liderlerin ve yöneticilerin halklarına karşı nazik ve anlayışlı olmalarının önemini ortaya koymaktadır. Sertlik ve katı yürekli davranış, yönetici ile toplumu karşı karşıya getirir ve toplumsal ilişkileri zedeler.

İkinci ahlaki ilke affetmek ve bağışlamaktır. Ayette, Hz. Peygamber'in sahabeyi affettiği ve onların hatalarını bağışladığına dikkat çekilir. Bu, bir liderin, toplumun hatalarını tolere ederek ve onlara koruyarak toplumsal barışı sağlamasının önemini ifade eder.

Üçüncü ahlaki ilke tevekküldür. Ayet, kararlar alındıktan sonra Allah'a tevekkül etmeyi vurgular. Bu, bir yöneticinin gerekli tedbirleri aldıktan sonra, işlerin sonucunu Allah'a bırakması ve bu konuda Allah'a güvenmesi gerektiğini belirtir. Bu ilkeler, hem bireylerin hem de yöneticilerin ahlaki davranışlarını şekillendirir ve toplumsal ilişkilerde adalet, merhamet ve işbirliği gibi değerleri teşvik eder.

Fıkıhın ahlaki boyutuna örnek teşkil edecek bir misal de Hz. Peygamberin hukuki davalara ilişkin sözüdür. Buhâri (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) Hz. Peygamber'in bu konuda şöyle dediğini rivayet etmişlerdir:

²³ Bu konuda geniş bilgi için bkz: Nuran Koyuncu. "İslam Hukukunda Ve Osmanlı Uygulamasında Şûra". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/1 (Haziran 2007), 171-249, 180-243.

“Siz davalarınızı bana getiriyorsunuz ve burada yargılanıyorsunuz. İçinizden bazıları kendini daha iyi savunuyor olabilir ve ben de sadece duyduğum bilgilere dayanarak (zahire göre) hüküm veriyorum. Eğer birinin hakkını haksız yere alırsam, onu kesinlikle almayın; çünkü aslında ona cehennem ateşinden bir parça ayırmış oluyorum.”²⁴ Bu hadis hem fıkhi hem de ahlaki ilkeleri belikte ele almaktadır.

Bu hadiste Hz. Peygamber, davalarda hüküm verirken yalnızca mevcut bilgi ve delillere dayanarak (zahire göre) karar verdiğini belirtir. Hâkim, tarafların sunduğu bilgileri esas alarak hüküm vermek zorundadır ve içsel niyetler veya gizli bilgilerle karar veremez. Bu, yargı sürecinde yalnızca dışsal (zahiri) bilgilere dayanmanın zorunlu olduğunu ifade eder. Hadis, her iki tarafın da kendilerini en iyi şekilde savunmalarını, ancak hâkimin sadece görünürdeki bilgilere dayanarak hüküm vermesi gerektiğini vurgular. Taraflar, davranışlarının ve sundukları bilgilerin sonuçlarından sorumlu olduklarını bilmelidir. Davaların ciddi bir şekilde ele alınması ve her iki tarafın haklarının dikkatlice değerlendirilmesi gereklidir. Bu, yargı sürecinin adil ve şeffaf olmasını sağlar.²⁵

Hadis, ahlaki olarak adaletin sağlanması ve hakkın korunması konusundaki sorumluluğu vurgular. Bir kişinin hakkını haksız yere almak, hem dünyada hem de ahirette büyük bir sorumluluk doğurur. Bu, adaletin sağlanması ve hakların korunmasının önemini ve ciddiyetini gösterir. Hadis, haksızlık yapmanın ahirette ağır sonuçlara yol açacağını belirtir. Bu, bireyleri yanlış beyanda bulunmaktan ve yalancı şahitlikten uzak tutarak adil ve dürüst davranmayı teşvik eder. Ayrıca, haksızlık yapmanın ahlaki ve dini sonuçlarına dair bir uyarı niteliğindedir. Bu anlayış, bireylerin dünyadaki ve ahiretteki adalet anlayışını güçlendirir ve ahlaki değerlerin korunmasına katkıda bulunur.

8. Ceza Fıkhi ve Ahlak

Ceza fıkhi, suç ve ceza düzenlemelerini kapsamlı bir şekilde ele alarak, fertlerin ve toplumun adalet anlayışını şekillendirir. Bu disiplin, suçların tanımını, cezaların türlerini, uygulanma usullerini ve adaletin nasıl sağlanacağını belirler. Ceza fıkhi'nin temel amacı, toplumsal düzeni korumak, suç-

²⁴ Buhârî, “Şehâdât”, 27; Müslim, “Akdiyye”, 4.

²⁵ Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392), 12/5-6.

ları önlemek ve bireylerin haklarını koruyarak adaleti sağlamak olarak özetlenebilir.

Ceza fıkının ahlaki boyutu, bu yasal düzenlemelerin sadece hukuki değil, aynı zamanda ahlaki açıdan da değerlendirilebileceğini ifade eder. Ahlaki ilkeler, ceza fıkının uygulanmasında önemli bir rol oynar. Suçların ve cezaların belirlenmesinde, adaletin yanı sıra insan onuruna, ahlaki değerlere ve toplumsal sorumluluğa da dikkat edilmesi gerektiği vurgulanır.

İslam ceza hukuku, suçları belirlerken ve cezaları uygularken, bireylerin hem dünyadaki hem de ahiretteki sorumluluklarını göz önünde bulundurur. Suçların sınıflandırılması ve cezaların belirlenmesi, adaletin sağlanmasının yanı sıra, toplumun ahlaki değerlerini korumayı amaçlar. Bu bağlamda, ceza fıkı, sadece cezalandırma değil, aynı zamanda suçların önlenmesi ve bireylerin ıslah edilmesi gibi hedefler de taşır.

Bu ilkelerin somut bir örneği olarak, Bakara suresinin 178 ve 179 ayetlerindeki kısas hükmü ele alınabilir. Kısas, adaletin sağlanmasında önemli bir ilke olarak öne çıkmaktadır. Suçun cezalandırılması, mağdurun zararının telafi edilmesi ve adaletin yerini bulması hedeflenir. Ancak, kısas uygulanırken adaletin sağlanması ve yargılamanın titiz bir şekilde yapılması gereklidir. Suçun açıkça sabit olması ve suçlunun hakkaniyetle yargılanması önemlidir. Kısasın uygulanmasında mağdura veya mağdurun ailesine seçenek sunulur; mağdur, kısas yerine diyet (kan parası) almayı tercih edebilir veya affetmeyi seçebilir.

Kısas, sadece adaletin sağlanması değil, aynı zamanda toplumun genel güvenliğinin ve düzeninin korunmasını da hedefler. Suçlulara aynı şekilde karşılık verilmesi, toplumsal düzenin korunmasına ve suçların caydırılmasına yardımcı olur. Ayet, kısasın, takvâ (Allah'a karşı sorumluluk ve saygı) ile ilişkili olduğunu belirtir. Adil ve merhametli bir ceza sistemi, bireylerin hem Allah'a karşı hem de toplum içindeki sorumluluklarını anlamalarını sağlar. Bu, adaletin yanı sıra ahlaki değerlere bağlı kalmayı teşvik eder. Kısasın yanında affetme ve merhamet seçeneklerinin bulunması, adaletin yanında bireylerin ve toplumun ahlaki değerlerini de gözetir. Affetmek, kişinin kendisinin ve toplumun ruhsal ve ahlaki sağlığına katkıda bulunur. Bu, adaletin ve merhametin dengelenmesi gerektiğini göstermektedir.

Bu bağlamda, ceza fıkının ahlaki yönünü ve uygulamasını somutlaştıran bir örnek, Hz. Peygamber'in sünnetinden alınan recm olayıdır. Mâiz b.

Mâlik el-Eslemi isimli sahâbi Hz. Peygamber'e gelerek zina ettiğini dört kez itiraf etmiştir. Hz. Peygamber, Mâiz'in akli durumunu, sarhoş olup olmadığını ve medeni halini sorguladıktan sonra onu recmetmiştir. Recmedilirken kaçmaya teşebbüs eden Mâiz için Hz. Peygamber, "Keşke bıraksaydınız! Belki tövbe eder de Allah tövbesini kabul ederdi" demiş ve Mâiz'in tövbesinin çok kabul edilebilir bir tövbe olduğunu belirtmiştir.²⁶

İslam hukukunda zina suçu, dört tanığın şahadeti veya suçlu kişinin kendi itirafı ile sabit olur. Bu hadiste, Mâiz'in zina suçunu kendi rızasıyla dört kez itiraf etmesi, suçun kesinleşmesine yol açmıştır. Bu kural, suçun şüpheye yer bırakmadan kesinleşmesini ve cezaların uygulanmasını sağlar. Ancak, kişinin ceza öncesinde akli durumu ve medeni hali de değerlendirilir. Hz. Peygamber, Mâiz'in akli melekelerini ve medeni halini sorgulamıştır. Bu, ceza uygulanmadan önce kişinin akli dengesinin yerinde olup olmadığını ve suçun kasıtlı olup olmadığını belirlemek için gereklidir. Ceza hukukunda adil bir karar vermek için suçlu kişinin akli durumu ve medeni halinin değerlendirilmesi önemlidir. Sarhoşluk veya akıl hastalığı gibi durumlar, ceza uygulanabilirliğini etkileyebilir. Evlilerin zina suçunun cezası, İslam hukukunda recmetme olabilir. Bu, zina suçunun ağır bir cezası olup, suçun toplumda caydırıcılığını artırmayı amaçlar. Recmetme cezası, İslam hukukunda zina suçunun ciddiyetini vurgular ve toplumda ahlaki düzenin korunmasına yönelik bir önlem olarak uygulanır.²⁷

Hz. Peygamber'in, Mâiz'in tövbesinin kabul edilebilir bir tövbe olduğunu belirtmesi, tövbe etme ve affetmenin ahlaki önemini vurgulamaktadır. Tövbe eden kişinin, Allah'ın affını ve rahmetini bekleme hakkı bulunmaktadır. Mâiz'in tövbesinin kabul edilmesi, tövbe etmenin bireysel bir sorumluluk ve ahlaki bir değer olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in Mâiz'e verdiği değer, tövbenin ve Allah'a yönelmenin ahlaki ve ruhsal önemini yansıtır. Hz. Peygamber'in, Mâiz'in tövbesine saygı gösterilmesi gerektiğini belirtmesi, merhamet ve insanın pişmanlığını değerlendirme ahlaki ilkesini vurgular. Suçlu kişinin tövbe etme fırsatı verilmelidir. Mâiz'in tövbesine saygı gösterilmesi ve merhametli bir yaklaşım sergilenmesi, bireylerin ahlaki ve dini değerlere bağlı kalmalarını teşvik eder. Bu yaklaşım, adalet ve merhamet ara-

²⁶ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Râid b. Sabrî (Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 2015), "Hudûd", 24.

²⁷ Abdulkadir Üdeh, *et-Tesrîu'l-cinâî'l-İslâmî* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, ts.), 2/395-441.

sında denge kurulmasına yardımcı olur. Recmetme cezasının uygulanması ve tövbenin teşvik edilmesi, toplumsal huzuru koruma ve bireylerin ahlaki değerlerle uyumlu bir yaşam sürmelerini sağlama amacı taşımaktadır. Toplumsal huzurun sağlanması ve bireylerin ahlaki değerlerle uyumlu davranmaları, hem hukuk hem de ahlak açısından önemlidir. Adalet ve merhamet arasındaki denge, toplumsal düzeni ve bireysel huzuru korur.

9. Modern Dönemde Fıkıh ve Ahlak İlişkisinin Yeniden Tesisi

Günümüzde fıkıh ve ahlak arasındaki ilişkinin yeniden kurulması, ahlaki değerlerin fıkıh uygulamalarıyla bütünleştirilmesi için önemlidir. Modern dönemde bu ilişkinin yeniden tesisi için aşağıdaki adımlar önerilebilir:

1. Fıkıhî hükümlerin ahlaki boyutlarının vurgulanması: Modern fıkıh uygulamalarında, sadece hukuki değil, aynı zamanda ahlaki boyutların da vurgulanması gereklidir. Örneğin, İbadet, ticaret, aile hukuku ve ceza hukuku gibi alanlarda fıkıh hükümleri uygulanırken, bu hükümlerinin ahlaki boyutları da dikkate alınmalıdır. Ahlaki değerlerin, fıkıh uygulamalarıyla bütünleştirilmesi, toplumsal adaletin ve bireysel ahlaki sorumluluğun sağlanmasına katkıda bulunacaktır.

2. İlmihal kitaplarının yeniden düzenlenmesi: İlmihal kitapları yalnızca fıkıh konularını değil, aynı zamanda ahlaki konuları da ele almalıdır. Bu süreçte, ahlaki kurallara öncelik verilmelidir. İlmihal kitaplarında ahlaki ilkelere öncelik verilmesi, ahlakın İslâm'ın temelini oluşturduğunu ve fıkıh kurallarının bu temele dayandığını ifade eder. Başka bir ifadeyle, ahlaki değerlerin ön planda tutulması, okuyuculara fıkhi uygulamaların bu değerlerden bağımsız olmadığını ve her iki alanın bir bütün olarak anlaşılması gerektiğini öğretir. Bu yaklaşım, ahlaki bilinç ile fıkhi bilgiyi harmanlayarak daha dengeli bir dini anlayış sağlar.

3. Âlimlerin rolü: Dinî liderler ve âlimler, fıkıh ve ahlak arasındaki uyumu teşvik etmek için önemli bir rol oynamaktadır. Bu liderler, topluma fıkıh ve ahlak arasındaki ilişkinin önemini anlatmalı ve ahlaki değerlerin fıkıh uygulamalarında nasıl yer bulduğunu göstermelidir. Ayrıca, dini vaazlarda ve konuşmalarda ahlaki ve hukuki sorumlulukların nasıl dengelenmesi gerektiği konusunda farkındalık oluşturmalarıdır.²⁸

²⁸ Bu öneri Ahmet Yaman tarafında da yapılmıştır. Bkz: Ahmet Yaman, "Fıkıh – Ahlâk İlişkisi/ İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş", *Usûl İslâm Araştırmaları* 9/9 (2018), 117.

4. Liderlerin rolü: Dini lider olmasa da İslamî terminolojiyi kullanan liderlerin, söyledikleri ve yaptıkları üzerinde dikkatle durmaları gerekmektedir. Bu liderler, İslam ahlakına aykırı her türlü tutum ve davranıştan kaçınmalıdır. Zira İslamî kavramları kullanırken, bu kavramların içeriğiyle çelişen bir yaşam tarzı veya liderlik sergilemek, insanların İslam'a karşı olumsuz bir tutum geliştirmesine sebep olabilir. Örneğin, adalet, merhamet ve dürüstlük gibi İslam'ın temel ahlaki değerlerini savunan bir liderin, kendi davranışlarında bu değerlere aykırı tutumlar sergilemesi, toplumda güven kaybına neden olabilir ve İslam'ın yanlış anlaşılmasına yol açabilir.

5. Modern teknolojiler ve medya: Modern teknolojiler ve medya, fıkıh ve ahlak arasındaki ilişkiyi yeniden inşa etme sürecinde önemli bir araç olabilir. İnternet, sosyal medya ve diğer dijital platformlar, fıkıh ve ahlak konusunda eğitim ve bilinçlendirme faaliyetlerinin geniş kitlelere ulaşmasını sağlar. Bu platformlar üzerinden yapılan tartışmalar ve eğitimler, fıkıh ve ahlak arasındaki ilişkinin anlaşılmasını ve güçlendirilmesini destekleyebilir.

Sonuç

İslam dininin özünde, ahlak ve fıkıh ayrılmaz bir bütün olarak yer alır. Ahlak, bir Müslümanın iç dünyasını ve niyetini şekillendirirken; fıkıh, bu ahlaki değerlerin somut davranışlara yansımaları sağlar. Ancak zamanla İslam ilimlerinin ayrışması, fıkıhın daha çok hukuki ve dışsal kurallara, ahlakın ise içsel ve manevi boyuta odaklanmasına yol açmıştır. Bu ayrışma, İslam toplumunda ibadetlerini titizlikle yerine getiren, ancak ahlaki sorumluluklarında eksiklik gösteren bireylerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Fıkıh, ahlaktan bağımsız düşünüldüğünde, sadece şekilsel ibadetlere ve hukuki düzenlemelere indirgenmiş olur. Ancak fıkıhın gerçek anlamı, ahlaki ilkelerle derinlemesine iç içe geçtiğinde ortaya çıkar. Ahlak, fıkıhın ruhunu oluşturur; fıkıh ise ahlakın hayat bulduğu pratik alanı belirler. Dolayısıyla, İslam'ın birey ve topluma sunduğu bütüncül yaşam anlayışında, fıkıh ve ahlak birbirini tamamlayan unsurlar olarak yeniden ele alınmalıdır.

Günümüzde fıkıh ve ahlak arasındaki ilişkinin yeniden tesis edilmesi, İslam'ın özüne uygun bir yaşam sürdürmek isteyen bireyler ve toplumlar için hayati öneme sahiptir. Fıkıhî hükümlerin ahlaki boyutlarının vurgulanması, ilmiyal kitaplarında ahlaki ilkelere yer verilmesi ve toplumsal reformlar gibi adımlar, bu ilişkinin güçlendirilmesine katkı sağlayacaktır.

Sonuç olarak, İslam'ın özüne uygun bir yaşam sürdürmek isteyen bireyler ve toplumlar için fıkıh ve ahlakın uyumlu bir şekilde yeniden birleştirilmesi elzemdir. Fıkıhın ahlaki boyutu ihmal edilmemeli, ahlaki ilkeler ise fikhî uygulamalarda yerini bulmalıdır. Bu iki alan arasındaki bağın güçlendirilmesi, bireylerin hem ibadetlerinde hem de günlük yaşamlarındaki ahlaki sorumluluklarında dengeyi sağlayacak ve ahlaki ilkeler toplumsal hayatta daha güçlü bir şekilde var olacaktır.

Kaynakça

- Abdurrezzak, Ebû Bekr İbn Hümam, es-San'ani, *el-Musannef*. thk. Habibu'r-Rahmân el-Azamî. 12 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983.
- Akay, İhsan. "Mehâsinu's-şerî'a fî furû'î's-Şâfi'iyye". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2018), 505-510.
- Âmidî, Seyfuddîn. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrût: Daru ibn Kesir, 2002.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Râid b. Sabrî. Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 2015.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2019.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İfran Yayıncılık, 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyâd: Mektebetu'l-Meârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414.
- Îcî, Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed. *Akâidu'l-Adudiyye (Devvânî Şerhi ile Birlikte)*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317.
- Îcî, Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, ts.
- Kâdî Abdülcabbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhidi ve'l-Adl*. thk. Mahmud Muhammed Kasım, ts.
- Mevsilî, Ebû Abdillâh b. Muhmud. *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Ahmet Muhammed Behûm, Abdullatif Hirzullah. Beyrût: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009.
- Müslim b. Haccac, Ebu'l-Hüseyin. *Sahîhu Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nezer Muhammad el-Ferâyâbî. Riyad: Daru't-Taybe, 2006.
- Nevevî, Ebu Zekerîya Yahya b. Şeref en-. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2014.

- Raysûnî, Ahmed er-. *Medhal ilâ mekâsidi's-şerîa*. Kâhire: Dâru'l-Kelime, 2013.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Nihâyetu'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Abullatif Fûde. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'z-Zehâir, 2015.
- Teftâzânî, Sa'duddîn b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1998.
- Ûdeh, Abdulkadir. *et-Teşrîu'l-cinâî'l-İslâmî*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Yaman, Ahmet. "Fıkıh – Ahlâk İlişkisi/ İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş". *Usûl İslam Araştırmaları* 9/9 (2018), 87-118.
- Zebidî, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak el-Hüseynî Murtaza ez-. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kamus*. thk. Abdulfettah el-Huluv. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 2001.

TOPLUMSAL AHLÂKIN KORUNMASINDA İSLÂM HUKUKUNUN ROLÜ

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖNDER

Adıyaman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adıyaman/Türkiye
aonder@adiyaman.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4141-5873

Prof. Dr. Ali DUMAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Malatya/Türkiye
ali.duman@inonu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7836-9383

Giriş

İnsan, bütün acziyetleriyle ihtiyacı olan her şeyi kendi başına üretip karşılayabilecek kapasitede değildir. Hayatını ve varlığını sürdürebilmek için diğer insanlarla bir arada yaşamaya yani topluma muhtaçtır. Ancak her ne kadar topluma muhtaç olsa da onun fitratında yer alan bencillik, toplumun diğer fertleri ile arasında çeşitli anlaşmazlık ve çatışmalara zemin hazırlamaktadır. Bu çerçevede insanların toplum içerisinde birlikte yaşayabilmele-ri için birtakım kurallara ihtiyaç olduğu görülmektedir.

Sosyal düzen kuralları denilen bu kurallar, din, ahlâk, görgü ve hukuk kurallarıdır. Bu kurallar sayesinde insan, toplumun doğal üyesi olarak toplum içerisinde başkalarına zarar vermeden ve başkalarından zarar görmeden yaşamını sürdürebilir. Bu sosyal düzen kurallarından din kuralları, insanın daha çok öte dünyaya yönelik hayatına ilişkin olarak, ferde birtakım yaptırımlar sunarken; hedefi, ferdin öte dünyasını bu dünyadayken kazanabilmesini sağlamaktır. Ancak dinî kuralların yaptırımları daha çok manevi nitelikte olduğu için, fertler bunlardan haberdar olsalar bile, gereğince amel etmeyebilirler. Görgü kuralları, ferdin toplumun diğer üyeleriyle ilişkilerinde riayet etmesi gerekli prensip ve kuralları içerir. Sözgelimi komşular arası ilişkilerin nasıl olacağı, herkesin istifadesine sunulmuş olan cadde, sokak, park, elektrik lambası vs. gibi şeylerden nasıl yararlanılabileceği, sof-

ra adabının nasıl olacağı, küçük-büyük arasındaki ilişkilerin düzeni gibi konularda bireye bazı önerilerde bulunur. Bunların yaptırımı da daha çok manevi nitelikte olduğu için fertler kendilerini görgü kurallarına uymak zorunda hissetmezler. Ahlâk kurallarına gelince; insanların iyi-kötü konusunda değer yargılarına göre geliştirmiş oldukları ve uyulması toplumun tamamı tarafından benimsenmiş olan birtakım manevi kurallardır. İnsanların alışverişlerinde, ticaretlerinde, adalete uygun olarak nasıl hareket edecekleri, birbirlerine zarar vermemeleri gerekliliği, zarar verildiği zaman toplumun diğer üyelerinin buna nasıl tepki göstereceği gibi durumlar ahlâk kurallarının düzenlenmesi içindedir ve bunların yaptırımı da çoğu zaman manevidir. Hukuk kuralları ise kamu/devlet otoritesi tarafından desteklenen kurallardır. Yaptırım bakımından maddi nitelikte olduğu için toplumun düzenlenmesinde etkili olan bu kurallardır. Yanlış yapan, hukuk kurallarını ihlal eden insanları doğrudan cezalandıran kurallar bunlardır. Ancak hukukun uygulanması devlet otoritesi tarafından pozitif hale getirilmesiyle mümkündür hukukun pozitif hale gelmesi ise kanunlar kanalıyla gerçekleşir.

Toplumun düzeninin sağlanmasında son derece önemli olan bu sosyal düzen kuralları içerisinde özellikle ahlâk ve hukuk kuralları, toplumda adaletin sağlanması, bireysel hak ve özgürlüklerin hayata geçirilip gerçekleştirilmesi hususunda son derece önemli kurallardır. Ahlâk ve hukuk kuralları, doğru ve yanlış, iyi ve kötü gibi kavramlarla toplumsal hayatın düzene konulmasıyla ilgilenir. Bireylerin sosyal hayatta nasıl davranmaları gerektiğini belirler. Ancak temelini ahlâk ve hukuk kurallarından alan kanunlar ne kadar detaylı olsa, uygulanması ne kadar sıkı denetlense bile bu kanunların uygulandığı toplumlarda ahlâk hakim değilse veya zayıfsa insanlar bu kanunlara takılmamak için bir çıkış yolu üreteceklerdir. Toplum ne kadar ahlâka riayet ederse etsin, şayet o toplumda temelini hukuku uygulama hedefinden alan kanunlar yoksa veya gereğince uygulanmıyorsa toplumun düzeni gereği gibi sağlanamaz. Dolayısıyla toplumsal düzenin sağlanmasında hukuk ve ahlâk birlikte hareket etmelidir.¹

Ahlâk, bireylerin içsel değerlerine ve vicdanlarına dayanırken, hukuk adalete ulaştıran ideal olarak birey ve toplum için olması gerekeni dile getirir. Fakat toplumu hukuka uygun yaşamaya zorlayamaz. Toplumu hukuka uygun yaşamaya zorlayan kamu otoritesi yani devlettir. Devlet bu görevini

¹ Geniş bilgi için bk. Murat Bayram, "Hukuk ve Ahlak İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ahlâk Çalışmaları ve Ahlâk Felsefesi Dergisi* 3/1 (2023), 18-34.

temelini ahlâk ve hukuktan alan kanunlar vaz ederek gerçekleştirir. Örneğin, yalan söylemek ahlâkî olarak yanlış kabul edilirken, hukuki olarak sadece belirli durumlarda (örneğin, yalan beyan, mahkemede yalancı şahitlik etmek gibi) cezalandırılır.

Yeryüzünde insanlar arasında nizamı sağlamakta çeşitli hukuk sistemleri ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir kısmı beşerî iradenin mahsulü iken bir kısmı ilahî kaynaklıdır. İster beşerî irade mahsulü olsun ister ilahî irade mahsulü olsun tüm hukuk sistemlerinin amacı toplumun nizamını gerçekleştirmek, toplumda adaleti temin etmek, eşitliği ve hürriyeti hayata geçirmektir.

Bir din olarak İslâm'ın, Hz. Muhammed'in: "Ben güzel ahlâkî tamamlamak üzere gönderildim."² beyanında da görüleceği üzere, hedefinin ferdin ve toplumun ahlâkî kemale ulaşması olduğunu söyleyebiliriz. Kaynağı olan Kur'an ve sünnet ve onlara bağlı diğer delillerden hüküm istinbât eden fıkıhın, bireysel ve toplumsal ahlâkın olgunlaştırılmasına yönelik bir hedefe sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

İslâm hukuku kitap ve sünneti inceleyen ve onlardan hareketle toplumun ihtiyacı olan kuralları ortaya koyan beşerî iradenin, yani müctehidlerin de ürünüdür. Müctehidler beşerdirler. Bu sebeple onlardan şekilsel olarak hukuka uygun olmasına rağmen ahlâka uygun olmayan bazı uygulamalar ortaya çıkması da mümkündür. Ayrıca zaman zaman aşırı kuralcı bir yaklaşım içerisine girerek İslâm hukukunun gözetmek istediği bireysel ve toplumsal ahlâkî arka planda bırakmış olabilirler.³

Bu çalışmada esas amaçlarımızdan biri İslâm hukukunun, ahlâkî göz ardı etmediği gibi toplumsal ahlâka büyük değer verdiğini, gerçekleştirdiği hukuki düzenlemelerde toplumsal ahlâkî önceliğini ortaya koymaktır. Bir diğer amacımız ise yine İslâm hukukunun toplumsal ahlâka verdiği önemi ortaya koymak ve bu toplumsal ahlâkî korumak için ne tür hükümler ürettiğini belirlemektir.

Öncelikle, ahlâk ve hukukun ne olduğunu anlattıktan sonra, ahlâk ile hukuk arasındaki ilişkiyi göstereceğiz. En sonunda ise İslâm hukukunun ahlâkî her zaman öncelikli olarak gördüğünü açıklayan bilgilerle çalışmamızı sonuçlandıracağız.

² Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Müessesetu Zâhid b. Sultân, 2004), 2/904.

³ Bk. Ali Bardakoğlu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması", *Eskiye*ni 35 (2017), 51-94.

1. Ahlâk

Ahlâk (اخلاق) hulk (خلق) ya da huluk (خلق) kelimelerinin çoğul halidir. "Hulk" veya "huluk" "halk (خلق)" kelimesi ile aynı kökten gelmektedir. "Halk" yaratma, yaratılış gibi anlamlara gelmektedir. Mesela Allah'ın insanı yaratması "haleka" (خلق) kelimesiyle ifade edilir. Âyette bu kullanıma rastlanmaktadır: "خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ" "Sizi bir tek nefisten yarattı..."⁴ Burada "halk" kelimesi bir şeyi yoktan var etme anlamı taşımaktadır. Ahlâk kelimesinin tekili olan "huluk" ise huy, din, seciye ve tabiat anlamlarına gelmektedir.⁵

Ahlâk kelimesinin terim olarak birçok farklı tanımı yapılmıştır. Bu tanımlar arasında en yaygını İmam Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) aittir. O ahlâkı: "Nefiste yerleşmiş olan ve eylemlerinin kendisinden, fikrî çabaya ve düşünmeye hacet olmaksızın kolay bir şekilde ortaya çıkan meleke (هَيْئَةٌ فِي النَّفْسِ) (زاسخة عنها تُصْدِرُ الْأَفْعَالَ بِسُهُولَةٍ وَيُسْرٍ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى فِكْرٍ وَتَوَيَّةٍ)"⁶ şeklinde tanımlamıştır. Ahlâk, insanların doğasında bulunan manevi yeteneklerdir. Bu, sadece iyi davranışları değil, aynı zamanda kötü davranışları da içerir. Ahlâk, geçici değildir; insanın doğasında sürekli olarak bulunan özelliklerdir.⁷ Meleke, aslında insanın tabiatında var olan kalıcı huylar için kullanılmaktadır. Mesela gülmek veya utanmak gibi huylar gelip geçici huylar olduğundan, başka bir ifadeyle bunlar kalıcı huylar olmadığından *meleke* olarak nitelendirilmemiştir. Bunların aksine cömertlik ve cesurluk gibi kalıcı olan ve hemen geçmeyen huylara *meleke* denilmiştir.⁸

2. Hukuk

Hukuk kelimesi, Arapça "hak" (حق) kelimesinin çoğuludur. "Hak" kelimesi, genel olarak doğru, gerçek ve inkârı mümkün olmayan şeyler anlamına gelir. Ancak hukuk kavramının ne anlama geldiği konusunda herkesin aynı fikirde olduğu bir tanım yoktur. Bu durum, birçok sosyal bilim teriminde

⁴ ez-Zümer 39/6.

⁵ İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve Şihâhu'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 4/1470; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 10/86-87.

⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/53.

⁷ Mustafa Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 16-17.

⁸ Ali Efendi Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî* (Kervan Kitapçılık, ts.), 91-92.

olduğu gibi hukuk için de geçerlidir. Üstelik hukuk kavramının farklı hukuk sistemleri ve düşünce okulları tarafından farklı şekillerde tanımlandığına da şahit olmaktayız. Ayrıca kullanıldığı yer açısından da farklı anlamlara geldiğini görüyoruz. Mesela pozitif hukukta hukuk kavramı: “Egemenin belirli bir coğrafi alandaki insanlara yönelttiği emirdir.”⁹ şeklinde tanımlanırken; doğal hukuk taraftarları hukuku: “Akıl yoluyla belirlenen, ortak iyiliği amaçlayan ve toplumun yönetimi için zorunlu olan düzenlemeler bütünüdür.”¹⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Hans Kelsen de modern hukuku: “Hukuk, normlar hiyerarşisi içinde düzenlenmiş kurallar bütünüdür. Hukukun özü, hukuki normların geçerliliğine dayanır ve normlar birbirine bağlı bir yapıda düzenlenmiştir.”¹¹ şeklinde tanımlar. Bu tanımlar, hukuk kavramının ne olduğunu ve nasıl anlaşılması gerektiğini farklı perspektiflerden ele alır. Her bir tanım, belirli bir düşünce sistemine veya hukuk teorisine dayanır ve bu bağlamda farklı bakış açıları sunar.

Ülkemizde de çeşitli hukukçuların farklı hukuk tanımları vermiş olduklarını görüyoruz. Mesela Vecdi Aral hukuku, “adalete yönelmiş bulunan bir toplumsal yaşam düzeni”¹² olarak tanımlarken, Ergün Özsunay “insan topluluklarında, kişiler arasında ya da kişiler ile devlet arasındaki ilişkileri düzenleyen ve kendilerine uyulması, devletin zorlayıcı gücü (müeyyide) ile sağlanmış bulunan, düzenleyici, yasaklayıcı ve izin verici davranış kurallarının bütünü”¹³ şeklinde tanımlar. Bir İslâm hukukçusu olarak Mehmet Erdoğan da hukuku “insanların kanuna, ahlâk kurallarına, örf ve adetlere bağlı olarak fiil ve hareket serbestliğini tanzim eden usul ve kaideler”¹⁴ şeklinde tanımlar. Bütün bu tanımlardan eklektik bir tanım ortaya koyacak olursak hukuku: “Toplumu oluşturan fertler arasında adalet, eşitlik ve hürriyeti sağlayarak, fertlerin birbirleriyle, toplumla ve devletle ilişkilerini dü-

⁹ John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (Cambridge University Press, 2001), 18.

¹⁰ Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (Britannica: Great Books of The Western World, 1952).

¹¹ Hans Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş*, çev. Ertuğrul Uzun (İstanbul: Nora Kitap, 2016), 21-25.

¹² Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine* (İstanbul, 1979), 13; Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları* (İstanbul, 1983), 194.

¹³ Ergün Özsunay, *Medeni Hukuka Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat fakültesi yayınları, 1979), 5.

¹⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 201.

zenleyen ve kendisine uyulması kamu otoritesiyle sağlanan kurallar bütünü” şeklinde tanımlayabiliriz.¹⁵

3. Hukuk-Ahlâk ilişkisi

Hukuk ve ahlâk arasındaki ilişki, toplumsal düzenin ve bireylerin davranışlarının belirlenmesinde oldukça önemlidir. Hukuk, bir toplumun belirli kurallara dayalı olarak oluşturduğu bir sistemdir. Bu kurallar, toplumsal ilişkileri düzenler, hak ve yükümlülükleri belirler, adaleti sağlar ve bireylerin haklarını korur. Ahlâk ise bireylerin doğru ve yanlış, iyi ve kötü gibi değer yargılarına dayanan kurallardır ve toplumsal normlarla şekillenir.

Hukuk genellikle ahlâkî değerlerden etkilenir; ancak hukuk kuralları her zaman ahlâkî değerlerle aynı olmayabilir. Hukuk kuralları dışa yönelikken, ahlâk kuralları daha çok bireyin iç dünyasına yöneliktir. Hukuk, toplumsal düzeni sağlamak için gerektiğinde bireylerin özgürlüklerini sınırlayabilirken, ahlâk bireylere içsel bir rehberlik sunar. Bu nedenle, hukuk ve ahlâk birbirini tamamlayan ama farklı işlevlere sahip iki önemli kavramdır. Örneğin, bazı hukuki düzenlemeler ahlâkî açıdan sorgulanabilir; bu da hukuk sisteminin eleştirilmesine yol açabilir. Bununla birlikte, hukuk sisteminin işleyişi ve adaletin sağlanması, toplumun genel ahlâkî değerleriyle de ilişkilidir. Sonuç olarak, hukuk ve ahlâk arasındaki ilişki karmaşık bir yapıdadır; her iki alan da birbirini etkileyerek toplumsal düzenin sürdürülmesinde önemli bir rol oynar.

Hukuk ve ahlâk arasında önemli benzerlik vardır. Her ikisi de normatiftir, yani belirli kurallara ve standartlara dayanır. Her ikisi de iyi davranışların yapılmasını tavsiye veya emrederken aynı zamanda her ikisi kötü davranışlardan uzak durmayı veya bunları yapmamayı telkin eder. Bu nedenle, hukuk ve ahlâk, bireylerin davranışlarını şekillendirmede benzer işlevler üstlenir. Bu benzerlik sebebiyle her ikisinin birbirini tamamladığı, hatta hukuk müeyyidelerinin maddileştirilmiş ahlâk düzeni olduğu ifade söylenebilir.¹⁶ Ahlâk ve hukukun tanımları göz önüne alındığında, ahlâkın insanın içsel, manevi ilkeleri temsil ettiği, hukukun ise dışsal ve maddi ilkelerle insan davranışlarına müdahale ettiği söylenebilir. Ahlâk, bireylerin doğru ve yanlış hakkında hissettikleri değerleri ve toplumsal normları içerirken, hukuk belirli kurallara dayanarak toplumu düzenlemeyi amaçlar. Bu bağlam-

¹⁵ Ali Duman, “İslam Kamu Hukuku”, *İslam Hukuku I* (Ankara, 2018), 5.

¹⁶ Çağrı, *İslâm Ahlâkı*, 24.

da, ahlâk bireyin iç dünyasında var olan bir rehberlik sağlarken, hukuk toplumsal düzeni korumak için gerekli olan kuralları oluşturur. Dolayısıyla, ahlâk ve hukuk birbirini tamamlayan ama farklı işlevlere sahip iki önemli kavramdır. Maddi yaptırımlı normlara hukuk, manevi yaptırımlı normlara ahlâkî ilkeler denilmiştir.

Hukuk ve ahlâk arasında bazı benzerlikler olmasına rağmen, önemli farklar da mevcuttur. Hukuk, genellikle sadece kötü ve olumsuz durumları cezalandırmayı amaçlarken; ahlâk, kötülüğün cezalandırılmasının yanı sıra iyiliğin ödüllendirilmesini de içerir. Ayrıca hukuk daha çok görünen olaylara ve dışsal durumlara odaklanırken; ahlâk, hem görünür dünyayla hem de görünmeyen dünya ile ilgilenir. Bu nedenle hukuk ve ahlâk, bireylerin davranışlarını şekillendirmede farklı yaklaşımlar sergiler.¹⁷ Örneğin ahlâk hırsızlık yapmanın, yalan söylemenin kötü olduğunu ve bundan kaçınmanın gerekliliğini kişinin daha çok iç dünyasında ifade ederken, hukuk hırsızlık yapana, yalan söyleyene ceza vererek dış dünyada bunu ortaya koyar.¹⁸ Böylece ahlâk ile hukuk arasında maddi ve manevi bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Ahlâk kavramı güzel hasletler için kullanıldığı gibi kötü hasletler için de kullanılabilir. “Hüsnü’l-huluk (güzel ahlâk)” ve “süü’l-huluk (kötü ahlâk)” gibi. Ancak hukuk, bu şekilde çalışmaz. Yine ahlâk genel geçer ilkeler taşıırken, hukuk buna karşılık zamana, şartlara ve örfelere göre değişkenlik arz edebilir. Örneğin, hırsızlık her yerde ve her zaman ahlâkî olarak kötü bir davranıştır. Çalınan malın değeri veya miktarı ne olursa olsun, bu eylem yanlıştır. Fakat hırsızlık suçuna verilecek ceza, bulunduğu yer, zaman, yerel gelenekler ve hırsızlığın niteliğine bağlı olarak değişebilir. Bu da hukuk ile ahlâk arasındaki önemli bir farkı ortaya koyar.

Ahlâk ve hukukun amacı birbirini tamamlar. Ahlâkın temel amacı, mutlak iyiyi ve doğru olanı bulmakken; hukukun amacı toplumsal adaleti sağlamaktır. Her iki kavram da daha iyi bir insan toplumu inşa etmeyi hedefler. Bu nedenle, ahlâk ve hukuk, toplumsal düzenin sağlanmasında önemli normatif değerler olarak kabul edilir. Yani, her ikisi de insanların davranışlarını yönlendiren kurallar ve ilkeler sunar.

¹⁷ Mustafa Aydın, “Ahlâk-Hukuk İlişkisi ve İslâm”, *Bilgi ve Hikmet* 4 (1993), 133; Çağrı-
cı, *İslâm Ahlâkı*, 24.

¹⁸ Bardakoğlu, “Ahlâk”, 60.

4. İslâm Hukuku ve Ahlâk İlişkisi

İslam hukukunun temel kaynakları kitap ve sünnetin ahlâk vurgusu sebebiyle İslâm hukuku ile ahlâk arasında güçlü bir ilişki vardır. Hatta İslâm hukukunun ve ahlâkının kaynağının aynı olduğu söylenebilir. Kur'an'da yer alan hukuki hükümlerin hem tebliğcisi hem de uygulayıcısı olan Hz. Muhammed, “*ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim*” diyerek ahlâkın İslâm dinindeki önemine vurgu yapmaktadır. Ahlâk fikhî hükümlerin uygulanabilmesi için önemli bir zemindir. Yani ahlâk, İslâm hukukunun getirmiş olduğu hükümlerin yerleşmesi ve bu hükümlerin daha kolay uygulanabilmesi için bir temel/zemin görevi görmektedir.¹⁹ Mesela içki ile ilgili âyetlere baktığımızda, ilk âyetlerin içkiyi yasaklamak yerine içkinin ahlâki açıdan kötü olduğuna işaret ettiğini görmekteyiz. Dolayısıyla İslâm hukukunun ahlâkîliği önemseyişini ve ahlâkî zemine öncelik verdiğini söyleyebiliriz. Bu da İslâm hukuku ile ahlâk arasında sıkı bir ilişki olduğunu göstermesi açısından son derece önemli konudur.

Kur'an ve Sünnet toplumsal ahlâkı korumak adına birçok hüküm ortaya koymuştur. Müctehidler de hüküm istinbât ederlerken ahlâkı önemsemiş ve buna göre fetva vermeye özen göstermişlerdir. İslâm hukukunun toplumsal ahlâkı korumak için ortaya koymuş olduğu hükümlerin bir kısmı doğrudan, bir kısmı dolaylı olarak ahlâkla ilişkilidir. Burada her bir hükmü vermek yerine doğrudan ahlâkla ilgili olduğunu düşündüğümüz hükümlere yer vereceğiz. Ayrıca bunu yaparken sadece bir kaynakta yer alan ahlâk ile ilgili hükümleri vermek yerine daha geniş perspektif sunması için Kur'an, Sünnet ve müctehidlerin fetvalarında yer alan bazı hükümlere yer vereceğiz.

4.1. Kur'an'da Toplumsal Ahlâkı Korumaya Yönelik Hükümler

Kur'an birçok âyette ahlâkın önemine vurgu yapmış, güzel ahlâkı teşvik etmiş, kötü ahlâktan sakınmayı emretmiş, insanlar arası ilişkilerde ahlâkın değerini dile getiren hükümler göndermiştir.²⁰ Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'an ahlâkı olduğunu²¹ söylemesi, Kur'an'ın ahlâka ne kadar değer verdiğini gösterdiği gibi, Hz. Muhammed'in ahlâki açıdan

¹⁹ Bardakoğlu, “Ahlâk”, 58.

²⁰ Kur'an'da yer alan ahlâk ile ilgili âyetlerden bazıları şunlardır: Âl-i İmrân, 3/134; en-Nisâ, 4/36; el-Mü'minûn, 23/8-9; el-Ahzâb, 33/70-71; eş-Şuarâ, 38/43; el-Fussilet, 41/34-35.

²¹ Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuad Abdül-baki (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), “Müsâfirün”, 139.

Kur'an'a olan bağlılığını da ifade etmektedir. Kur'an ayrıca birçok âyette toplumda güzel ahlâkın ikamesi, kötü ahlâkın engellenmesi için çeşitli hükümler ortaya koymuştur.²² Yine Kur'an'ın farz kılmış olduğu namaz, hac, oruç, zekât ve kurban gibi ibadetlerin temelinde toplumsal ahlâkın korunması ve bu ahlâkın güzelleştirilmesi gibi hususlar bulunmaktadır. Kur'an'da hırsızlık, zina, adam öldürme gibi birçok kötülüğün engellenmesine yönelik getirilen hükümlerin temelinde de bireysel ve toplumsal ahlâkın korunması amacı yer almaktadır.

Kur'an'da toplumsal ahlâkın korunmasına yönelik konulan hükümlerin bir kısmı şöyledir:

4.1.1. Adaletin Sağlanması

Adalet, ahlâkın zirvesidir ve toplumun nizamını korumayı hedefleyen, fertlerin hak ve eşitliklerini esas alan ahlâkî bir erdemdir.²³ Toplumsal ahlâkın korunmasında adaletin sağlanması birinci önceliklidir. Zira bir toplumda adalet olmazsa o toplumda ahlâkî yaşantının zayıflaması ve hatta yok olması mukadderdir. Bu sebeplerden dolayı ferdin dünya ve ahiret mutluluğunu amaçlayan ve ideal insanlardan oluşan toplumu inşa etmeyi hedefleyen Kur'an, adaletin her şart altında gerçekleştirilmesini emreder.²⁴ Kişinin an-ne-babasına karşı bile olsa adaletli davranmaktan geri durmaması gerektiğini belirtir.²⁵

Toplumsal ahlâkın korunması, adaletin gerçekleştirilebilmesi için son derece önemlidir. Zira adaletsiz toplum ahlâksız topluma dönüşür. Çeşitli şekillerde suç işleyenlerin, işledikleri suçun mukabili bir derecede cezalan-

²² Mesela bir âyette şöyle denilmektedir: “إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ” “Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar.” (en-Nahl 16/90).

²³ Mustafa Çağrı, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/341.

²⁴ “وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ” “...insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder...” (en-Nisâ 4/58).

²⁵ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أُولَىٰ بِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا “Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun, Allah için şahitlik eden kim-seler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığımız her şeyden haberdardır.” (en-Nisâ 4/135).

dırılmaları adaletin gereğidir. Bu adalet sağlanmadığında toplumda can, mal, namus güvenliği kalmaz.

4.1.2. Zinanın Yasaklanması

İslâm hukukunda zina, iki kişinin nikah bağı olmaksızın cinsel ilişkiye girmesi anlamına gelir. Bu, hem evli bireylerin (zina-i muhsen) hem de bekâr bireylerin (zina-i gayr-i muhsen) cinsel ilişkisi için geçerlidir. Bu eylem ahlâka aykırı bir davranıştır. Bu suçun toplumda yaygınlaşması toplumsal ahlâkın kötüleşmesi demektir. Bu kötü fiilin yaygın olduğu toplumlarda evlilik dışı doğumlarda artış meydana gelir ki bu da toplumun çekirdeği ve temeli olan ailenin zarar görmesine, çocukların aile ortamındaki terbiye ve eğitimden yoksun bir şekilde yetişmesine ve nesillerin karışmasına sebep olur. Kur'an bu açıdan ahlâkî yozlaşmanın olmaması ve toplumsal ahlâkın korunması için zinayı yasaklamış ve bu fiili işleyenlere had cezası getirmiştir.²⁶ Kur'an bu şekilde sadece zinayı yasaklamakla kalmaz, zinaya götüren sebeplerin önünün tıkanmasını da temin etmeye çalışır.²⁷

Kur'an tarafından zinanın ve ona götüren yolların yasaklanması Kur'an'ın toplumsal ahlâkı korumaya vermiş olduğu önemi gösterir.

4.1.3. İffete İftiranın (Kazf) Yasaklanması

İffete iftira İslâm hukukunda, bir kişinin diğerine zina veya cinsel ilişki gibi ahlâka aykırı fiil işlediğini yalan yere iddia etmesi anlamına gelir. Bu, kişinin onuruna ve itibarına zarar veren bir iftiradır. İftira bir kimsenin başka bir kimseye işlemediği bir suçu veya söylemediği kötü bir sözü veyahut yapmadığı kötü bir davranışı isnat etmesidir. İftira Kur'an'da kötü bir ahlâkî eylem olarak görülmüş ve yasaklanmıştır.²⁸ Kur'an'da Allah'a ortak koşmak da Allah'a iftira olarak değerlendirilir.²⁹

²⁶ “الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدٍ.” “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun...” (en-Nûr 24/2). Ayetin yorumu için bkz. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 20/331

²⁷ “وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا” “Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur.” (el-İsrâ 17/32).

²⁸ “وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا” “Kim de bir hata veya günah işler, sonra onu bir suçsuzun üzerine atarsa şüphesiz ağır bir iftira suçunu ve apaçık bir günahı yüklenmiş olur.” (en-Nisâ 4/112).

²⁹ “وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا” “Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.” (en-Nisâ 4/48).

İftira toplumsal ahlâkî sekteye uğratan kötü bir eylemdir. İftiranın yaygınlaşması, buna mukabil herhangi bir cezanın verilmemesi insanların hay-siyetini zedeler. Bu da toplumda adalet duygusunun zayıflamasına ve neticece insanların huzurunun bozulmasına neden olur. İffetli bir kadına zina isnadında bulunmak (kazf) ve bunu dört şahitle ispatlamamak Kur'an'a göre suçtur ve cezası seksen sopa-dır.³⁰ Kur'an'ın iftira suçuna böyle bir ceza getirmiş olmasının toplumsal ahlâkın korunmasına verdiği önemden kaynaklandığı söylenebilir. Zira iftira eyleminin olmadığı bir toplumun bu konuda huzurlu olacağı, insanların bu açıdan birbirlerinden emin olacakları açıktır.

4.1.4. Zekâtın Farz Kılınması

Zekat, dini bir yükümlülük olarak, zenginlerin mal varlıklarının belirli bir kısmını ihtiyaç sahiplerine vermesi anlamına gelir. Zekât vermek Allah tarafından nisap miktarı mala sahip her müslümana farz kılınmıştır. Zengin kendi malından fakir ve ihtiyaç sahibine vermesi toplumsal yardımlaşmadır. Bu davranış sayesinde toplumun zenginleriyle fakirleri arasında iletişim artar ve zekât bu iki kesim arasında köprü vazifesi görür. Zekât ve infakın olmadığı toplumlarda zengin ve fakir arasında uçurumların olabileceği, toplumsal ayrışmaların ortaya çıkabileceği ihtimal dışı değildir.

Zekât infaktır. İnfak ise ahlâkî bir davranıştır. İnfak ve sadaka Kur'an'ın önem verdiği ve özellikle teşvik ettiği ahlâkî davranıştır.³¹ Kur'an'da infak bir ahlâkî erdem olarak zikredilirken aynı zamanda bunun için ahirette de mükafat olduğu belirtilmiştir. Ahlâkî davranışlarda hem ceza hem de mükafatın olabileceğini ifade etmiştik. Âyetlerde infakta bulunmak ahlâkî bir davranış olarak teşvik edilmiş ve bu davranışı sergileyenler için ayrıca mükafatın olacağı vurgulanmıştır.

³⁰ “وَالَّذِينَ يَزِينُونَ الْمُخَصَّنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِإَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ” “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir.” (en-Nûr 24/4).

³¹ “يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ” “Mallarını Allah yolunda harcayan, sonra da harcadıklarının arkasından başa kakıp incitmeyenler için rablerinin katında özel karşılık vardır. Artık onlar için korku yoktur, onlar üzüntü de çekmeyeceklerdir.”³¹ (et-Tevbe 9/103).

Her ne kadar infak ahlâkî bir davranış olarak teşvik edilmiş ve karşılığı verileceği ifade edilmişse de bu ahlâkî davranışın uygulanmaması veya zayıflaması ihtimaline karşı İslâm zekâtı farz kılarak bu güzel ahlâkî erdemi korumaya almıştır. Zekâtın farz kılınması toplumsal ahlâkın gerektirdiği infak ahlâkının korunmasına yönelik bir hüküm olduğu söylenebilir.

4.2. Sünnette Toplumsal Ahlâkı Korumaya Yönelik Hükümler

Hiz. Peygamber'in söz ve uygulamalarını ifade eden Sünnet'te de Kur'an'da olduğu gibi toplumsal ahlâkın korunmasına yönelik birçok hüküm getirilmiştir. Zaten Hiz. Peygamber hayatı boyunca ahlâkî bir hayat yaşamış, bu yönüyle örnek bir kişilik ortaya koymuştur. O (s.a.s), peygamberlik öncesi hayatında bile ahlâkî açıdan örnek bir kişiliğe sahip olmuştur. İçerisinde bulunduğu toplum tarafından "el-emin" sıfatıyla nitelendirilmesi bunu göstermektedir.

Hiz. Muhammed içinde yaşadığı toplumda hem bir peygamber hem de toplumun yöneticisi sıfatıyla pek çok konuda hükümler ortaya koymuştur. O'nun (s.a.s) koymuş olduğu bu hükümleri incelediğimizde bunların hem bireyin hem de toplumun ahlâkını korumaya yönelik pek çok içeriğe sahip olduklarını görmekteyiz. Söz gelimi O (s.a.s), bir hadisinde: "لا ضرر ولا ضرار" "*Zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur.*"³² buyurarak, toplumsal ahlâkı korumaya yönelik insanların canlarına, mallarına, namuslarına yönelik olarak ortaya çıkabilecek bilinçli ya da bilinçsiz zarar verme eylemlerinde cezalandırma yetkisinin devlette olduğunu ortaya koymakta, böylece toplumsal ahlâkı olumsuz yönde etkileyen kişisel öç alma, intikam ve kan davası gibi eylemlerin önünü tıkamaktadır.

Sünnet'te toplumsal ahlâkın korunmasına yönelik konulan hükümlerin bir kısmı şöyledir:

4.2.1. Murisini Öldürenin Mirastan Mahrum Edilmesi

Bir kimse öldüğünde sahip olduğu mal varislerine intikal eder. Dolayısıyla varisler o kimsenin malında kendi payları nispetince hak sahibi olurlar. Ancak varislerden birinin murisini öldürmesi halinde Hiz. Peygamber'in katilin mirasçı olmayacağını³³ ifade eden sözüne istinaden katil mirasçılık

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 2009), "Ahkâm", 17.

³³ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Diyât", 18; Ebû İsmâ Mu-

hakkından mahrum bırakılır. Çünkü bir kimsenin murisini öldürmesinin bir an önce mirasa ulaşma çabasından kaynaklanma ihtimali vardır. Başkasını haksız yere öldürmek de bir malı elde etmek için öldürmek de ahlâkî açıdan son derece kötü bir davranıştır. Cinayet toplumsal ahlâkî olumsuz yönde etkiler. Hz. Peygamber'in murisini öldüren varisi mirastan mahrum bırakması toplumsal ahlâkî korumaya yönelik bir hükümdür. Zira bu hükmün olmaması durumunda insanların bir an önce yakınının malını elde etmek için öldürmeye başvurabileceği gerçeğini göstermektedir. Peygamberin bu şekilde bir cinayeti işleyen kişiyi mirastan mahrum bırakmak konusundaki koymuş olduğu hüküm hem canın korunması hem de malın korunması prensiplerini gözeterek ahlâkî bir hükümdür.

4.2.2. Şakanın Nikah ve Talâkta Hüküm Doğurması

Hz. Peygamber'in "Nikah, talâk ve talâktan dönüşün ciddisi ciddi, şakası ciddidir" şeklindeki hadisi, İslâm hukukunda evlilik ve boşanma konularının ciddiyetini vurgulayan önemli bir rivayettir.³⁴ Bu ifade, nikahın ve talâkın yalnızca birer söz değil, derin sosyal ve hukuki sonuçları olan eylemler olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber'in bu sözü, İslâm toplumunda evlilik müessesesinin ne denli önemli olduğunu ve bu konuda yapılan her türlü beyanın dikkate alınması gerektiğini ortaya koyar. Talâk, boşanma anlamına gelir ve bu süreçte söylenen sözlerin geçerliliği, İslâm hukukunun temel meselelerinden biridir. Hadiste geçen "şakası ciddidir" ifadesi, boşanma konusundaki sözlerin sadece ciddi bir niyetle değil, aynı zamanda şaka olarak da söylenmiş olsa bile geçerli olduğunu gösterir. Bu durum, boşanma ile ilgili beyanların ne kadar ciddi bir şekilde ele alınması gerektiğini ortaya koyar ve toplumsal normların bu bağlamda nasıl şekillendiğine dair önemli ipuçları sunar. Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd gibi sahâbe ve daha sonra gelen bazı âlimler, bu hadise dayanarak boşanma ile ilgili beyanların geçerliliğini kabul etmişlerdir. Bu bağlamda, farklı mezheplerin de bu rivayete dayalı olarak benzer görüşler geliştirdiği görülmektedir. Örneğin, bazı mezhepler bu tür beyanların geçerliliğini kabul ederken,

hammed b. İlsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru lhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.), "Ferâiz", 17.

³⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 5/95, 18/123; el-Cevziyye İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde, Meşhûr b. Hasan Alî Selmân (Cidde: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423), 3/100.

diğerleri daha katı kurallar getirmiştir. Bu durum, İslâm hukukunun dinamik yapısını ve farklı yorumların nasıl ortaya çıktığını gösterir.

Evlilik birliğinin inşa edilmesini sağlayan nikah da bu birlikteliğin hukuki olarak sona erdirilmesini ifade eden talâk da medeni hukuk açısından son derece önemli iki akitlerdir. Bu kadar önem taşıyan akitlerde şakanın yeri yoktur. Bir kocanın hanımını şaka yoluyla boşaması ya da boşama lafzını kullanması talâk gibi aile açısından önemli olan bir uygulamanın ciddiyetine zarar verir. Ayrıca evli bir kadının kocası tarafından ikide bir talâk lafzı kullanılarak zor duruma düşürülmesi, duygularıyla alay edilmesi ahlâkî açıdan hoş karşılanması mümkün değildir. Bu durum nikah için de geçerlidir. Özellikle hukukun vermiş olduğu talâk haklarının yerli yersiz kullanılması, alaya alınması ve bir diğerine karşı baskı aracı haline getirilmesi toplumsal ahlâkî da olumsuz etkiler.

Bir kimsenin kasıt olmaksızın şaka yoluyla eşini boşaması ve bu boşamanın geçerli sayılması ailenin korunması açısından olumsuz bir durum gibi gözükmektedir. Yani şaka üzerine bir ailenin dağılmasına hükmetmenin olumsuz yanlarının olduğu açıktır. Ancak bunun uygulanmaması halinde bu üç hususun ciddiye alınmayacağı, özellikle talâkın kadınlara karşı bir baskı aracı olarak kullanılacağı ve insanların bu önemli hususları alay konusu haline getirecekleri gerçeğinin de göz ardı edilmemesi gerekir.

4.2.3. Alışverişte Aldatmanın Yasaklanması (Musarrât Hadisi Örneği)

“Biriktirmek” ve “toplamak” gibi anlamlara gelen musarrât, hayvanı alacak kişinin, hayvanın bol süt verdiğini düşünmesi için satılacak hayvanın satıştan önce belli bir süre sağılmaması, memesinde sütün bırakılması demektir. Bu şekilde hayvanı alacak kişi bol süt veren bir hayvan olduğu düşüncesiyle hayvanı almış olur. Hz. Peygamber böyle hayvanın satışını yasaklamış, böyle bir hayvan aldıktan sonra aldatıldığını fark eden kimsenin onu bir ölçek hurma ile birlikte iade edebileceğini söylemiştir.³⁵

Esasında hayvanın sağılmadan satılmasında hukuken bir sorun gözükmektedir. Hatta ilk başta bu durumda hayvanın satıştan önceki sütünün de alıcıya geçmesi sağlandığından alıcının yararına olduğu bile düşünülebilir. Ancak işin ahlâkî / derunî/işsel boyutu dikkate alındığında bunun alıcı-

³⁵ Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, thk. Mustafa Dîb (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Büyû”, 64; Müslim, *el-Câmi*, “Büyû”, 11.

yı aldatmaya yönelik bir işlem olduğu anlaşılmaktadır. Aldatma ise toplumsal ahlâka zarar veren, insanlar arasındaki güveni sarsan kötü bir davranıştır. Hz. Peygamber toplumsal ahlâkı korumak için böyle bir satışa cevaz vermemiştir. Ancak burada şunu da belirtelim ki fıkıh kitaplarımızda bu rivayet ile ilgili tartışma daha çok mislî-kıyemî-haberî vâhid gibi konular etrafında yoğunlaşmıştır. Halbuki bu rivayet bağlamında daha çok aldatma ve zararları, bunun ahlâk ve toplumsal ahlâkın korunmasına yönelik olumsuz yanları gibi hususların tartışılması gerekirdi.

Görüldüğü gibi bazı örnekler verdiğimiz Sünnet de toplumsal ahlâkın korunması için çeşitli hükümler getirmiştir. Bu hükümlerin arka planında ahlâkî değerlerin yer aldığını rahatlıkla görebilmek mümkündür.

4.3. Müctehidlerin Toplumsal Ahlâkı Korumaya Yönelik Bazı İctihadları

Kur'an ve Sünnet, İslâm hukukunun temel kaynakları olarak müctehidler için hüküm çıkarma süreçlerinde merkezi bir rol oynamaktadır. Müctehidler, bu iki kutsal metin çerçevesinde çeşitli hükümler istinbat ederek, bireysel ve toplumsal ahlâkı gözetmişlerdir. Bu bağlamda, ahlâkî değerlerin korunması, İslâm hukukunun sadece bir yasal sistem olmanın ötesinde, aynı zamanda bir etik sistem olarak da işlev görmesini sağlamaktadır. Ancak, tarihsel süreç içerisinde, özellikle ilk dönemlerde ahlâka verilen önemin zamanla azaldığı ve fıkıh kurallarının sayısının arttığı gözlemlenmiştir.³⁶ Günümüzde ise toplumsal ahlâkın zayıflaması, çeşitli sosyal ve kültürel faktörlerin yanı sıra bu tür ictihadların da etkisi altında kalmaktadır. Fıkıh tarihindeki bu gelişmeler, müctehidlerin ahlâkî değerleri koruma çabalarının yanında, zamanla hukukun daha teknik bir yapıya büründüğünü göstermektedir. Ancak bu durum, müctehidlerin genel olarak toplumsal ahlâkı gözetme çabalarının göz ardı edilmesi anlamına gelmez. Aksine, birçok örnek, onların toplumsal ahlâkı korumak adına önemli katkılarda bulunduğunu ortaya koymaktadır. İslâm fıkında ahlâkî değerlerin korunması ile hukuki kuralların geliştirilmesi arasında bir denge sağlanması gerektiği açıktır. İctihad, sadece hukuki meseleleri değil, aynı zamanda toplumsal ahlâkı da dikkate alarak yapılmalıdır. Bu dengeyi sağlamak, hem bireylerin hem de toplumun huzuru için elzemdir. Dolayısıyla, fıkıh tarihindeki ör-

³⁶ Bardakoğlu, "Ahlâk", 90.

nekler incelendiğinde, müctehidlerin toplumsal ahlâkı koruma çabalarının önemini vurgulamak gerekmektedir. Konuyla ilgili bazı örnekler şunlardır:

4.3.1. Ölüm Hastalığındaki (Marazü'l-Mevt) Kişinin Tasarrufları

Ölüm hastalığındaki kişinin durumu *maraz-ı mevt* kavramıyla ifade edilir. Bu, bir kimsenin ölümle sonuçlanacak bir hastalığa yakalanması demektir. Bu aşamadan sonra iyileşme imkânı kalmamakta, hastalık ölümle sonuçlanmaktadır. Müctehidlerimiz bu durumdaki kimsenin bazı tasarruflarını niyetini/kastını dikkate alarak kısıtlanması gerektiğini söylemişlerdir. Mesela malı hakkındaki ikrarı böyledir. Fakihlerin çoğu bu durumdaki kimsenin varislerinden birine veya yabancı birine mal veya borç ikrarında bulunmasını geçerli kabul etmemiştir.³⁷ Yine bu kimsenin hanımını boşaması durumunda birçok müctehid sözü değil, kastı dikkate alarak öldükten sonra kadının kendisine mirasçı olacağını söylemiştir. Mesela Hanefîlere göre bâin talâkla veya üç talâkla boşanmış kadının rızası olmaması halinde kocası öldüğünde iddeti dolmamışsa kadın kocasına mirasçı olur.³⁸

Hukuki bakımdan bu kimsenin diğer insanlar gibi görülerek tasarruflarının kısıtlanmaması gerekir. Zira niyet/kasıt deruni/içsel olduğu için bunu tam anlamıyla tespit etmek mümkün değildir. Bundan dolayı burada fetvanın da zahire göre olması gerekir. Ancak toplumsal ahlâkın korunması adına bu durumdaki kişinin kastının dikkate alınmasının öncelendiği görülmektedir. Burada söz konusu kişinin bu yolla varislerini zor durumda bırakma kastı olabileceği düşünülmüştür. Nitekim bir kimsenin artık öleceğini bilmesi halinde kızdığı veya arası iyi olmayan varisini veya varislerini bu şekilde mirasından mahrum bırakma yoluna gidebileceği, bunun da toplumsal ahlâk açısından olumsuz bir davranış olacağı aşikardır. Dolayısıyla bu görüşleriyle fakihlerin toplumsal ahlâkı korumaya yönelik fetva verdikleri görülmektedir.

4.3.2. İstihsan, Maslahât-ı Mürsele ve Sedd-i Zerîa' Gibi Delillere Başvurmaları

Fakihlerin farklı hukuki sorunlarda farklı çözümler üretmeleri de hukuki olduğu kadar toplumsal ahlâkı koruma bakımından önemli içtihatların or-

³⁷ İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/234.

³⁸ Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982), /218.

taya çıkmasını sağlamıştır. Özellikle kıyas gibi katı kuralcı bir sistemin bazen kural dışlıkları izah etmekte yetersiz kalması, hukuka uygun, insanlara faydalı ve ahlâkî kemale ulaşmakta yol gösterici olan çözümlerin ortaya konulmasına ihtiyaç göstermesi, istihsan yönteminin de bu çözümü sunması bu örneklerden biridir.³⁹ Söz gelimi kıyasa göre ortada olmayan (ma'dum) malın satışı yasaktır. Bu çerçevede sipariş (istisna) akdi de ortada olmayan şeyin satımı hükmündedir. O yüzden de yasaklanması gerekir. Fakat sipariş akdinin yasaklanması durumunda toplumsal birtakım sorunlar ortaya çıkabilir. Çünkü mamul malların tamamının insanların ihtiyaçlarını karşılamaya yetmeyeceği, kimi zaman insanların farklı durumlarda farklı ihtiyaçlara istinaden farklı ürünlere ihtiyaç duyabileceği, insanların ortada olmayan şeyi düşüncelerindeki şeye göre üretilmesi için sipariş vermelerinden daha doğal bir şey olamaz. Sipariş akdi yasaklandığı zaman ihtiyaçlarını doğal yolla karşılayamayan insanların bunları elde etmek üzere toplumsal ahlâka aykırı-hırsızlık gibi- tutumlara meydelebilmesi söz konusu olabilir. İşte istihsanın bu işlevi sayesinde toplumsal ahlâka hizmet eden ve hukuka uygun olan bir çözüm üretilmiş olmaktadır.

Benzer bir yaklaşımı maslahat-ı mürsele delili için de ileri sürmek mümkündür. Bilindiği gibi maslahat-ı mürsele caiz olup olmadığı konusunda olumlu ya da olumsuz delil bulunmayan konularda müctehidin zannına göre kesin, kapsayıcı ve zaruret olması durumunda delil olarak kullanılabilmektedir. Buna da genel olarak müctehidler, düşmanın kalemizi fethetmek için bazı esirleri siper etmesini örnek vermektedirler. Biz bu esirler bulunduğu için düşmana ateş etmeyecek olursak kalemizin düşman tarafından fethedilmesi, bütün müslümanların canları ve mallarıyla esir edilmesi söz konusu olabilecektir. Öte yandan böyle bir durumda toplum içerisinde bazıları kendi canlarını, mallarını kurtarmak adına düşman tarafına geçebilir ya da topluma ihanet edebilir. Maslahât-ı mürsele çözümü sayesinde bu tür toplumsal ahlâka aykırı durumlar engellenmiş olacaktır.

Müctehidler toplumsal ahlâka da hizmet edecek biçimde yararlandıkları delillerden biri de sedd-i zerâ' prensibidir. Bu prensip sayesinde aslında helal ve meşru olmasına rağmen ileride topluma zarar verebileceği düşünülen hususların yasaklanması söz konusudur. Bu delili daha çok Mâlikî-

³⁹ Ali Duman, *İltam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri* (Malatya: Proctech Matbaacılık, 2017), 111.

ler ve Hanbeliler dikkate almışlardır. Bu delil kapsamında müctehidler birçok hüküm ortaya çıkarmışlardır. Mesela oruçlu durumunda kocanın hanımını öpmesi caiz görülmemiştir.⁴⁰ Esasında öpmek orucu bozan bir davranış değildir. Ancak öpmenin cinsel ilişkiye kadar götürebileceği, bunun da orucu bozacağı dikkate alınarak önlem amaçlı oruçlu kocanın hanımını öpmesi yasaklanmıştır. Buradaki yasak toplumda ibadet hassasiyetini korumaya yönelik bir yasaktır. İbadetlerin ise toplumsal ahlâkı korumadaki rolü aşıkardır. Dolayısıyla ibadetlerin korunması bir açıdan toplumsal ahlâkın korunması anlamına gelmektedir. Bu kapsamda kişinin hasmına yönelik şahitliğinin kabul edilmemesi, hakim hediye kabul etmesinin yasaklanması gibi uygulamalar da örnek verilebilir. Halbuki hasma yönelik de olsa şahitlik yapmak ve hakim de olsa hediye almak meşrudur. Ancak kişinin hasmına karşı yapacağı şahitlikten beklenen sonuç ortaya çıkmayabilir. Yani kişi hasmına karşı yalancı şahitlik yapabilir ki bu toplumsal ahlâk açısından olumsuz bir durumdur. Hakimin hediye alması ise onun adaletli davranmasına engel olabilir. Bu da toplumsal ahlâk açısından olumsuz bir sonuç doğurur.

Görüldüğü gibi müctehidlerimiz de toplumsal ahlâkı gözeterek bazı yöntemler takip etmiş ve fetvalar vermişlerdir. Bu da İslâm hukukunun toplumsal ahlâkın korunmasındaki rolü açısından önem arz etmektedir.

Sonuç

Ahlâk, toplumun ve toplumu oluşturan fertlerin tutum ve davranışlarında tezahür eden ve en iyi bir biçimde birlikte yaşayabilmenin zeminini oluşturan erdemli tutumlar toplamı olarak görülebilir. İslâm hukuku açısından hukuk, ahlâk ve din kuralları arasında içlem dışlam ilişkisi vardır. Sözgelimi hırsızlık, zina, iffete iftira gibi suçlar dini bakımdan günah, ahlâkî bakımdan ayıp, hukuki bakımdan suç olarak kabul edilmekle birlikte bu, toplumu nizamlama açısından üçünün ortak alanını oluşturur. Son tahlilde dinin de hukukun da varmak istediği ana hedef ahlâkın kemali olarak kabul edilebilecek olan adalettir.

İslâm din ve hukuk sistemi olarak ahlâkın kemale erişmesi için gerekli tüm tedbirleri almış, müslüman bireyin içinde yaşadığı toplumda ve dün-

⁴⁰ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/268.

yada ideal bir insan, başkasına zarar vermeyen, başkasından zarar görmeyen bir insan olabilmesi için gerekli bütün düzenlemeleri yapmıştır. Fakat unutmamak gerekir ki İslâm ile müslüman aynı şeyler değildir. İslâm ideal insanı ideal müslümanı ortaya koymaya çalışırken, müslüman kimse ise bu idealden uzak bir hayat yaşayabilir. Müslümanın İslâm'ın idealleriyle uyuşmayan bu tutum ve davranışlarını İslâm'a mal etmek yanlış olacaktır. Sözgelimi İslâm için bir görevin/sorumluluğun en iyi şekilde yerine getirilmesi ahlâkî açıdan bir hedefken müslüman bir kimse sorumlu olduğu bir görevi veya hizmeti tam olarak yerine getirmeyerek bu ahlâkî erdemden uzak kalmış olabilir. Bu durumda müslümanın tutumunu İslâm'ın tutumu olarak görmek yanlış olacaktır.

Diğer taraftan toplumsal ahlâkın korunması açısından İslâm hukukunun getirmiş olduğu kural ve kaidelerin iyi bir şekilde incelenmesi gerektiği ortadadır. Tarihsel süreçte İslâm hukukunun başta ahlâka verdiği önemden uzaklaşarak günümüzde daha kuralcı bir anlayışın gelişmiş olduğu da gözden kaçmamaktadır. Bundan dolayı İslâm hukukunun başta getirmiş olduğu kural ve ilkelerin iyi bir şekilde analiz edilerek bunların ahlâka ne ölçüde önem atfettiği ortaya çıkarılmalıdır. Sonrasında tarihsel süreçte ortaya çıkan ve ahlâkî arka planda bırakan fetva ve müslüman bireylerin yaşantılarının ahlâk zeminine yeniden yerleştirilmesi ihtiyacı vardır.

Kaynakça

- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. Britannica: Great Books of The Western World, 1952.
- Aral, Vecdi. *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. İstanbul, 1983.
- Aral, Vecdi. *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*. İstanbul, 1979.
- Austin, John. *The Province of Jurisprudence Determined*. Cambridge University Press, 2001.
- Aydın, Mustafa. "Ahlâk-Hukuk İlişkisi ve İslâm". *Bilgi ve Hikmet* 4 (1993), 132-138.
- Bardakoğlu, Ali. "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması". *Eskiye* 35 (2017), 51-94.
- Bayram, Murat. "Hukuk ve Ahlâk İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Ahlâk Çalışmaları ve Ahlâk Felsefesi Dergisi* 3/1 (2023), 18-34.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Mustafa Dîb. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1987.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.

- Çağrı, Mustafa. "Adalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çağrı, Mustafa. *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Duman, Ali. "İslam Kamu Hukuku". *İslam Hukuku I*. Ankara, 2018.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mîzânü'l-'amel*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1964.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkı'in 'an rabbi'l-'âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde, Meşhûr b. Hasan Alü Selmân. Cidde: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1. Basım, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i'u's-şanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982.
- Kelsen, Hans. *Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş*. çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora Kitap, 1. Basım, 2016.
- Kınalızâde, Ali Efendi. *Ahlâk-ı Alâî*. Kervan Kitapçılık, ts.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Müessesetu Zâhid b. Sultân, 1. Basım, 2004.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Özsunay, Ergün. *Medeni Hukuka Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat fakültesi yayınları, 4. Basım, 1979.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-. *el-Mebsûṭ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-ḳāmûs*. thk. Mustafa Mecâzî. Kuveyt: Matbaa'tu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1969.

القيم الأخلاقية في آيات الأحكام (آيات العقوبات نموذجاً)

Ahkâm Âyetlerindeki Ahlâkî Değerler (Ceza Hukuku Âyetleri Örneği)

Doç. Dr. Bahattin CEMİLOĞLU

Kahramanmaraş İstiklal Üniv., İslamî İlimler Fakültesi, Kahramanmaraş/Türkiye
bahattin.cemiloglu@istiklal.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0427-2006

المقدمة

تتنوع مقاصد الآيات القرآنية وتوجيهاتها، فمنها ما يهدف إلى بناء الإيمان والعقيدة الصحيحة، ومنها ما يرمي إلى تهذيب الأخلاق والقيم، ومنها ما جاء ليفصل الأحكام التشريعية والحقوقية، وبناءً على هذا التنوع فقد تعددت أقسام العلوم الإسلامية ومجالات اختصاصاتها، فصار منها علم التوحيد والكلام، وعلم الفقه والأحكام، وعلم الأخلاق والتزكية. إلا أنَّ هذا التنوع قد أدى إلى دراسة جانبٍ واحدٍ في الآية، وغياب الجوانب الأخرى التي تعد مكملة ومتممة لبعضها البعض، لذلك يُرى في بعض كتب آيات الأحكام غياب الجوانب الإيمانية والأخلاقية التي تتناولها الآية، وكذلك يُلاحظ في بعض الكتب التي تبحث في الأخلاق والتزكية غياب الجوانب الفقهية والحقوقية.

تهدف هذا الدراسة إلى بيان التكامل والنظرة الشمولية في الآيات القرآنية، وذلك عن طريق تسليط الضوء على القيم والأبعاد الأخلاقية التي يمكن استنباطها من آيات الأحكام، سواء جاءت بطريق التصريح أو التعريض والإشارة. ولما كان البحث في جميع آيات الأحكام في مثل هذه الدراسة غير ممكنٍ، فقد وقع الاختيار على الآيات المتعلقة بأحكام العقوبات، والتي تشمل الآيات التي تكلمت عن أحكام القصاص، والديات، والحدود، والتعزيرات، وما يتعلق بها. وسبب اختيار هذه الآيات على وجه الخصوص هو أنَّ القضايا التي تناولتها هذه الآيات، وظروف تطبيقها تكون النفوس فيها - في الغالب - مشحونةً بالغضب، والرغبة بالتشقي والانتقام من الجاني الذي اعتدى على النفس أو العرض أو المال... وفي هذه الأثناء أخرج ما يكون الإنسان إليه هو الأخلاق الإيمانية التي تضبط نفسه وتُلزمه جادة الصواب. وقد أتبع في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي، إذ تمَّ استقراء آيات الأحكام المتعلقة بالعقوبات، واستخراج القيم الأخلاقية التي احتوتها، ثم وصف هذه القيم وتحليلها، حتى يصل البحث إلى نتائج المرجوة.

وقد انتظم هذا البحث من مبحثين، إضافةً إلى المقدمة والخاتمة؛ يتناول المبحث الأول التعريف بآيات الأحكام عموماً، وآيات العقوبات بشكلٍ مفصّل، من خلال بيان عددها، ومواضعها، وموضوعاتها، وأما المبحث الثاني فيُخصّص لاستخراج القيم الأخلاقية الموجودة في هذه الآيات، وتصنيفها، وتحليلها.

1. التعريف بآيات الأحكام عموماً، وآيات العقوبات خصوصاً

1.1. التعريف بآيات الأحكام، والخلاف في حصرها وعددها

اختلف أهل اللغة في الأصل كلمة "آية"، فقال بعضهم أنَّ أصلها "أَيَّة"، مهموز هزّتين، فُخِّفَت الأخيرة فامتدت،¹ وذهب آخرون إلى أنَّ أصلها "أَوِيَّة" بفتح الواو، وقيل: أصلها فاعلة، ثم خُفِّفَت فسقط منها اللام أو العين.² وقيل غير ذلك، ومعنى الآية في اللغة العلامة والإشارة،³ ومنه قوله تعالى: "إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ"،⁴ ثم استعملت للدلالة على معاني أخرى، ترجع كلها إلى المعنى الأول، فقد استُعملت بمعنى المعجزة،⁵ وبمعنى العبرة،⁶ وغير ذلك من المعاني.

وأما الآية في الاصطلاح، فقد عرّفها السيوطي بقوله: "طائفة من حروف القرآن، عُلمَ بالتوقيف انقطاعها معني عن الكلام الذي بعدها في أول القرآن، وعن الكلام الذي قبلها في آخر القرآن، وعما قبلها وبعدها في غيرها، غير مشتمل على مثل ذلك"⁷ وقال الزرقاني: "هي طائفة ذات مطلع ومقطع، مندرجة في سورة من القرآن".⁸

وأما الأحكام فجمع مفردة حكم، وهو في اللغة: المنع، ومنه القضاء، وهو المنع من الظلم، والحكمة، وهي ما تمنع صاحبها من الجهل، ويقال حكمت بين القوم: أي فصلت بينهم.⁹

والحكم في الاصطلاح كما بينه علماء الأصول هو: "خطاب الله تعالى، المتعلق بأفعال المكلفين، طلباً أو تحييراً أو وضعاً".¹⁰ فخرج بقول: "المتعلق بأفعال المكلفين" كل ما هو غير متعلّق بفعل المكلف، كالخطاب المتعلق بذاته سبحانه تعالى وأفعاله وصفاته، وكذلك الخطاب المتعلق بذات المكلفين أو الجماد.¹¹

1 أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون (بيروت، دار الفكر، 1979)، "أي"، 168/1.

2 محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، د.ت)، "أيا"، 61/14.

3 ابن فارس، مقاييس اللغة، "أي"، 168/1: ابن منظور، لسان العرب، "أيا"، 61/16.

4 سورة البقرة 248/2.

5 كما في سورة البقرة 211/2.

6 كما في سورة هود 103/11.

7 جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، 68/1.

8 محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، تحقيق: فواز زملي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1995)، 274/1.

9 ابن فارس، مقاييس اللغة، "حكم"، 91/2.

10 محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)،

89/1: عمر بن عثمان ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق: نذير حمادو، (بيروت: دار ابن حزم،

2006)، 12/1.

11 زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم الجفني، فتح الغفار بشرح المنار، (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1936)، 12/1.

والمقصود **بالطلب**: الأمر بالفعل على سبيل الجزم (الفرض والواجب)، أو على سبيل التنب (المنذوب)، أو الأمر بالترك على سبيل الجزم (الحرام والمكروه تحريمًا)، أو على سبيل الكراهة (المكروه تنزيهًا). والمقصود **بالتنخير**: الإباحة. ويسمى هذا القسم بالحكم التكليفي. وأما **الوضع**: فهو الربط بين أمرين بعلاقة السببية، أو الشرطية، أو المانعية، أو وصف الفعل بأنه صحيح أو فاسد أو باطل، وهو ما يسمى بالحكم الوضعي.¹²

وبذلك يكون معنى **آيات الأحكام**: الآيات القرآنية التي يتعلق فيها الخطاب بأفعال المكلفين بالطلب أو التنخير أو الوضع.¹³

وأما فيما يتعلق بمحصر آيات الأحكام بعددٍ معيّن، فقد اختلف العلماء في ذلك وانقسموا إلى فريقين: يرى الفريق الأول أن محصر آيات الأحكام بعددٍ معيّن غير ممكن، وإنما يتفاوت عددها باختلاف القرائح والأذهان، والقدرة على استنباط الأحكام الفقهية من الآيات، سواء كانت نازلةً في العقائد، أو الأخلاق، أو القصص والمواعظ، ومن أيد هذا القول: القرافي،¹⁴ وابن دقيق العيد،¹⁵ والزركشي،¹⁶ والطوفي،¹⁷ وغيرهم.

في حين ذهب الفريق الثاني إلى أن هذه الآيات محصورةٌ بعددٍ معيّن، إلا أنهم اختلفوا في هذا العدد، فقد نقل السيوطي¹⁸ عن بعضهم أنها مئة وخمسون آيةً، وذهب صديق حسن خان،¹⁹ والخضري بك²⁰ إلى أنها مئتا آيةً، وذهب الأكثرون، كالماوردي،²¹ والغزالي،²² والرازي،²³ وابن ملك،²⁴ وغيرهم إلى أنها خمسمئة آيةً، أما ابن العربي فقد عدّ من آيات الأحكام ثمانمائة وثلاثون آيةً،²⁵ وقيل غير ذلك.

والذي يظهر أن سبب الخلاف في ذلك إنما هو خلافهم في تحرير المقصود من آيات الأحكام، فمن ذهب إلى أن آيات الأحكام هي الآيات التي نزلت لبيان الأحكام أصالةً. وأكثرها في سورة البقرة، والنساء، والأنعام، والنور،

12 مسعود بن عمر التفتازاني، *التلويح إلى كشف حقائق التنقيح*. (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، 2/123.

13 عبد الإله الجوري، *أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام* (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 2001)، 17.

14 أحمد بن إدريس القرافي، *شرح تنقيح الفصول*. تحقق. طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973)، 437.

15 بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*. تحقق. عبد الستار أبو غدة، (الكويت: وزارة الأوقاف، 1992)، 199/6.

16 الزركشي، *البحر المحيط*، 6/199.

17 نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، *شرح مختصر الروضة*. تحقق. عبد الله عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، 3/577.

18 السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 4/40.

19 صديق بن حسن خان الفتوحي، *نيل المرام من تفسير آيات الأحكام*، (القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1929)، 1.

20 محمد الخضري بك، *تاريخ التشريع الإسلامي*. (بيروت: دار الفكر، 1967)، 35.

21 علي بن محمد بن حبيب الماوردي، *أدب القاضي*. تحقق. معي هلال السرحان، (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971)، 1/282.

22 محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، *المستصفى من علم الأصول*. ومعه فواتح الرحموت، (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1324)، 2/350.

23 الرازي، *المحصول*، 6/23.

24 عبد اللطيف بن عبد العزيز الكرمانلي ابن ملك، *شرح منار الأنوار في أصول الفقه*. (استنبول: دار السلطنة السنية، 1308)، 288.

25 علي بن سليمان العبيد، *تفاسير آيات الأحكام ومناهجها*. (الرياض: دار التدمرية، 2010)، 48.

والأحزاب، وغيرها.²⁶ فقد حصرها بعددٍ معيّن، وأما اختلافهم بتحديد العدد فإنما يرجع إلى مراعاة المكرر وعدمه، أو عد الآيات التي بينت الأحكام صراحةً، أو استنباطاً، أو بمفردها، أو بضمّها إلى آيةٍ أخرى.²⁷

وأما من ذهب إلى أن آيات الأحكام هي كل آية يمكن استفادة حكمٍ فقهيٍّ منها، فقد ذهب إلى عدم حصرها بعددٍ معيّن، وإنما جعلوا معرفتها مرتبطةً بفطنة الفقيه، وقدرته على استنباط الأحكام، كما في استنباط الحكم بصحة أنكحة المشركين من قوله تعالى: "وَأَمْرُهُمْ خَمَالَةٌ الْخَطْبِ"،²⁸ وحجّة الإجماع من قوله تعالى: "وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ"،²⁹ وغير ذلك.³⁰

1.2. التعريف بآيات العقوبات، وبيان عددها ومواضعها

العقوبة في الشريعة الإسلامية إما أن تكون دنيويّة، أو أخرويّة. أمّا العقوبة الأخرويّة فمرادها إلى الله سبحانه، إن شاء عذب العاصي أو المجرم، وإن شاء غفر ورحم، والمؤمن الحق يخاف الله تعالى ويخشى عقاب الآخرة أكثر من عقاب الدنيا.³¹

أما العقوبات الدنيويّة فتتقسم إلى قسمين:

أ- **الحدود:** وهي عقوبات مقدّرة من قِبَل الشارع، يبيّن أنواعها ومقاديرها بالنصوص الصريحة، وهي على نوعين: **النوع الأول** عقوبات الجرائم التي تمسّ بكيان المجتمع، وتشمل جرائم **الحدود الثامنة**، منها حدود الزنى، والقذف، والسرقه، والحراية، والشرب/السكر، والبغي، وغيرها.³² وقد وجبت هذه الحدود حقاً لله تعالى، أي للصالح العام، من ارتكب جريمة تستوجب هذه العقوبة فإنما تُقام عليه دون النظر إلى المجني عليه، أو إلى الجاني، بل ولا يحقّ أيضاً لولي الأمر أن يعفو أو يتنازل عن العقوبة بحال من الأحوال.³³

النوع الثاني: عقوبات الاعتداء على النفس البشرية، بالقتل أو الجرح، سواء كان عمداً أم خطأً، وعقوبة هذه الجرائم هي القصاص، أو الدية، أو الأرض، إضافةً إلى الحرمان من الميراث والوصية.³⁴ والحق في هذه العقوبات إنما هو

²⁶ بهاء الدين الجاسم، أثر المذهبية الفقهية في تفسير آيات الأحكام - سورة النور نموذجاً، (كهريمان مرعش: جامعة سوتشو إمام، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2015)، 40.

²⁷ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحق. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957)، 4/2.

²⁸ سورة المسد 4/111.

²⁹ سورة النساء 115/4.

³⁰ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 4/2.

³¹ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق: دار الفكر، ط4، 1997)، 5297/7.

³² وقد قصر الحنفية مصطلح "الحدود" على هذه العقوبات فقط، فجعلوها خاصة بما ثبت حقاً لله تعالى. يُنظر: محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، 1993)، 36/9.

³³ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، (بيروت: دار الكاتب العربي)، 612/1.

³⁴ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 5660/7 وما بعدها.

للمجني عليه أو وليه فقط، فله أن يعفو أو يصالح عليها الجاني، أما القاضي فليس له إلا التنفيذ عند طلب صاحب الحق.³⁵

ب- **التعزيرات:** وهي العقوبات التي لم يحددها الشارع، وإنما ترك تقديرها إلى ولي الأمر (الدولة)، لمعاقبة المجرم بما يناسب ظروف الجريمة وظروف المجرم، من خلال مراعاة أحوال الشخص والزمان والمكان والمصلحة العامة.³⁶

وعند النظر في آيات الأحكام، فإنه يُلاحظ بوضوح أنَّ مواضع العقوبات وما يتعلق بها قد شغلت حيزاً ليس بالقليل منها، فقد تناولت الآيات القرآنية مسائل القتل، والقصاص، والديات، والكفارات، وكذلك أحكام جرائم الزنى، والقذف، والسرقه، والحراة، وغير ذلك، وقد توزعت هذه الآيات في سور البقرة، والنساء، والمائدة، والنور. ويمكن حصر هذه الآيات، والموضوعات التي تناولتها من خلال الجدول الآتي:

رقم واسم السورة	رقم الآيات	الموضوعات الفرعية للآية
2- سورة البقرة	178	مشروعية القصاص، اشتراط المساواة بين القاتل والمقتول، الدعوة إلى العفو عن الحق، التحذير من الاعتداء في أخذ الحق
	179	الحكمة التشريعية من القصاص
	194	مشروعية القصاص، مبدأ المساواة بين الاعتداء والعقوبة
4- سورة النساء	92	حكم القتل الخطأ، أحكام الدية والكفارة في القتل الخطأ
	93	عقوبة القتل الخطأ في الآخرة
	15	إثبات جريمة الزنى، وعقوبتها
	16	عقوبة الزاني، وتوبته
	32	فظاعة قتل النفس والإفساد في الأرض
5- سورة المائدة	33	عقوبة الحراة والإفساد في الأرض
	34	التوبة عن الحراة
	38	عقوبة السرقه
	39	توبة السارق
	45	المساواة في القصاص، الدعوة إلى العفو، التحذير من الحكم بغير ما أنزل الله تعالى
24- سورة النور	2	عقوبة الزنى، عدم الشفقة على المجرم، تطبيق العقوبة أمام الناس
	3	زواج الزناة والمشركين
	4	جريمة القذف وإثباتها وعقوباتها
	5	التوبة عن القذف
	6، 7، 8، 9	حكم قذف الزوجة، وكيفية الملاعة

³⁵ عودة، التشريع الجنائي، 613/1.

³⁶ عودة، التشريع الجنائي، 615/1؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 5300/7.

هذه الآيات التي تشكّل قضايا العقوبات وما يتعلق بها موضوعها الأساسي، ولكن لتكوين الصورة الكاملة عن القيم والأبعاد الأخلاقية في آيات الأحكام هذه، فإنه لا بد من النظر إلى السياق العام الذي وردت فيه، والآيات السابقة الممهدة لهذه الأحكام، واللاحقة المؤكدة لها.

2. القيم الأخلاقية في آيات العقوبات

على الرغم من كون الهدف الرئيسي من آيات الأحكام بيان الأحكام الفقهية، إلا أنّها إلى جانب ذلك قد جاءت زاخرةً بالقيم الإيمانية والأخلاقية، ومن أبرز هذه القيم التي أشارت إليها آيات الأحكام المتعلقة بالعقوبات:

2.1. الإعلاء من قيمة النفس البشرية

الإنسان هو خليفة الله في الأرض، خلقه في أحسن تقويم، وكرّمه على سائر الخلائق، وسخر كل المخلوقات في خدمته، وجعل أيّ اعتداءٍ عليه وبأي شكلٍ من الأشكال المادّية أو المعنوية، سبباً من أسباب العقوبة في الدنيا والآخرة، ومن أبرز ما يدلّ على علو قيمة النفس البشرية أنّ الله تعالى جعل قتل نفسٍ واحدةً كقتل الناس جميعاً، وإحياءها كإحياء الناس جميعاً: "مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا"³⁷ بل حتى في تطبيق عقوبة القصاص، فإنّ التطبيق مشروط برعاية كرامة الإنسان وشرفه، فلا يجوز تعذيبه، ولا التمثيل بجنته حتى ولو كان من الأعداء،³⁸ فقد ثبت في الحديث: "إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ".³⁹

والقيمة الأخلاقية في هذه المعاني تظهر عندما يدرك أفراد المجتمع هذه الحقيقة، فلا يعامل أخاه الإنسان إلا بما تقتضيه هذه المعاني من حقوقي وأخلاق. فإن كانت إزالة الأذى عن طريق الناس صدقةً في نظر الشارع، فكيف بإزالة الأذى عن قلوبهم!

2.2. المساواة في الإنسانية

فجميع أفراد المجتمع متساوون أمام النظام الجزائي في التشريع الإسلامي، فمن اعتدى على نفسٍ فإنّ العقوبة ستكون على نفس الجاني، ومن اعتدى على عينٍ فإنه العقوبة تكون على عين الجاني، ومن اعتدى على أذنٍ أو سنٍّ أو أي جرح، فإنّ العقوبة تكون مساويةً تماماً لهذا الاعتداء،⁴⁰ فالعبرة بالتساوي في الإنسانية، فلا تفاضل بين غني وفقير، ولا أمير وخفير، ولا ذكرٍ أو أنثى.⁴¹

37 المائدة 32/5.

38 الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته*، 5317/7.

39 مسلم، *الصيد والذبائح*، 1955.

40 المائدة 45/5.

41 محمد أبو زهرة، *زهرة التفاسير* (بيروت: دار الفكر العربي، د.ت.)، 2205/4.

2.3. الدعوة إلى العفو والتنازل عن الحق

بعد أن أعطت الشريعة الإسلامية أصحاب الحقوق المعتدى عليها السلطة الكاملة في المطالبة باستيفاء حقوقهم، وشفاء غليلهم من الجناة، فإنها تدعوهم إلى الارتقاء إلى درجة أعلى في الأخلاق الإسلامية، والسمو عن حظوظ النفس، إلى العفو والتنازل عن هذه الحقوق، ابتغاءً لثواب الله تعالى في الآخرة. يقول سبحانه: "فَمَنْ تَصَدَّقْ بِهِ فَهُوَ كَفَّارٌ لَهُ"⁴²، وقال أيضاً: "فَمَنْ غُفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ فَاَتَّبَعَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَّاءَ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ".⁴³ فهذه الآية تدعو إلى العفو، مذكراً صاحب الحقِّ برابطة الأخوة، وأنه إن عفا فإنه يعفو عن أخيه في الدين، وهذا العفو كأنه تصدَّق عليه، ولا يخفى أنَّ الصدقة من أهم كفارات الذنوب.⁴⁴

2.4. المطالبة بمعروفٍ، والأداء بإحسانٍ

الغالب في حالات الاعتداء على النفس والأبدان أنه إنما يكون في حالات الغضب والمشاجرات، فإذا ما هدأت النفوس، ورجع كل واحدٍ إلى رشده، فإنَّ الحقوق والأخلاق الإسلامية تقتضي أن يطالب صاحب الحقِّ بحقه بمعروفٍ، ويؤدِّي المعتدي ما وجب عليه من الحقوق بأكمل وجه، يقول سبحانه في هذا السياق: "فَاتَّبَعَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَّاءَ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ".⁴⁵ فبعد العفو الصادق من أصحاب الحق، من خلال قبولهم الدية مكان القصاص. فالواجب حينئذٍ أن يطلب أداء الدية بالمعروف والرضى والمودة. وفي نفس الوقت يجب على المعتدي أن يؤديها بإحسان وإكمال. تحقيقاً لشفاء القلوب الحزينة، وتقويةً لروابط الأخوة بين من بقي من الأحياء.⁴⁶

2.5. الدعوة إلى الندم والتوبة والإصلاح

كلُّ ابن آدم خطاءٌ، فقد يضعف الإنسان أمام الشهوات، أو المطامع الدنيوية، وقد يفقد رشده في ساعة غضبٍ أو ثورة خصومة، فيرتكب جنايةً على نفسٍ أو عرضٍ أو مال، فالتوجيه القرآني في مثل هذه الأحوال أن يرجع الإنسان إلى ربه بالتوبة والإنابة، وإصلاح ما أفسده وفق ما بينت الشريعة. ومن هنا يلاحظ في أكثر الآيات التي تتحدث عن الجنايات والعقوبات أنَّها تذكر الجاني بالتوبة والندم، فمن ارتكب شيئاً من هذه الجنايات، ثم أقبل إلى الله تعالى بتوبة صادقة، فإنَّ الله عزَّ وجلَّ يقبل هذه التوبة، ويعينه على الثبات عليها، ويعامله في الآخرة بالمغفرة والرحمة،⁴⁷ فقال سبحانه في حقِّ جريمة السرقة: "فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ".⁴⁸ بل حتى

42 المائدة 45/5.

43 البقرة 178/2.

44 أبو زهرة، زهرة التفاسير، 2213/4.

45 البقرة 178/2.

46 سيد قطب، في ظلال القرآن (بيروت: دار الشروق، 1412)، 164/1.

47 أبو زهرة، زهرة التفاسير، 2178/4.

48 المائدة 39/5.

إنَّ هذه التوبة قد تُسقط العقوبة عن صاحبها في بعض الأحيان، ففي جريمة الحراة تكون التوبة قبل وصول الحاكم إلى المحاربن سبباً من أسباب سقوط الحد عنهم، فقد قال تعالى في شأنهم: "إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْبَلَ عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ".⁴⁹

2.6. التَّبَتُّ قبل إلقاء التَّهْم

من أهم المبادئ التشريعية والأخلاقية في قضايا العقوبات في الشريعة الإسلامية، التَّبَتُّ والتَّكْدُّ والتَّحَقُّق من وقوع الجريمة قبل الإدانة بها، فالأصل حسن الظنِّ بالمسلم، وهذا المبدأ ليس خاصاً بالعقوبات فقط، وإنما هو مبدأ أصيلٌ في الشريعة الإسلامية، فلا يجوز تلقِّي وقول أي خيرٍ دون التَّبَتُّ من صحته، يقول سبحانه: "إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا"،⁵⁰ ولا اتباع أي فكرةٍ أو قناعةٍ عقلية دون التحقُّق منها،⁵¹ فكيف باتهام الآخرين بما يسيء إلى سمعتهم وعفتهم، بل وقد يؤدي إلى معاقبتهم! يقول تعالى في حقِّ التَّبَتُّ من وقوع الفاحشة قبل الحكم على المتهم: "وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ..."،⁵² فترك الألسنة تلقي التهم على الناس دون الاستناد إلى دليلٍ قاطعٍ، يترك المجال متاحاً أمام كل من أراد قذف بريءٍ أو بريئة بتلك التهمة النكراء! فتصبح أعراض أفراد المجتمع المسلم محرقة، وسمعتهم ملوثة، وكل فرد منهم متهم أو مهدد بالاتهام!⁵³

2.7. ربط الالتزام بأحكام العقوبات وغيرها بالإيمان بالله واليوم الآخر

في الغالب يكون الجو العام للخصومات والجنايات والعقوبات مشحوناً بالغضب والسعي للانتقام وتلبية حظوظ النفس، لذلك كثر في آيات العقوبات التذكير بالإيمان بالله تعالى واليوم الآخر، والإشارة إلى أهمية التقوى في هذه المواقف، والتخويف من عقابه. لذلك يُلاحظ أنَّ آيات تشريع القصاص قد بدأت بمخاطبة المكلفين بصفاتهم كمؤمنين: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ"،⁵⁴ ثم يختتم هذا النداء بأنَّ الحكمة من القصاص هو حفظ الحياة للمجتمع، ثم يستجيش في نفوسهم شعور التقوى، الذي هو صمام الأمان في مسائل القتل والقصاص،⁵⁵ "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ".⁵⁶

وفي موطنٍ آخر يشير سبحانه أنَّ الحالة الطبيعية للمؤمن أنه لا يُتصوَّر منه تعمُّد قتل مؤمنٍ آخر، فإيمانه يمنعه من مثل هذه الجريمة، يقول تعالى: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً".⁵⁷

49 المائدة 34/5.

50 الحجرات 49/6.

51 الإسراء 37/16.

52 النساء 15/4.

53 قطب، في ظلال القرآن، 2490/4.

54 البقرة 178/2.

55 قطب، في ظلال القرآن، 164/1.

56 البقرة 179/2.

57 البقرة 92/2.

ولضمان تطبيق العقوبة على الوجه الذي يرضاه الله سبحانه، جاء التذكير بتقوى الله تعالى بعد بيان حكم تطبيق القصاص، فقال تعالى: "وَأَحْزَمْتُ قِصَاصٌ... وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ".⁵⁸

الخاتمة

من خلال هذا العرض حول القيم الأخلاقية في آيات الأحكام المتعلقة بالعقوبات، يمكن القول بأن من أهم ما يميّز التشريع الإسلامي هو التكامل بين الحقوق والأخلاق، فأيات الأحكام عموماً، وما كان متعلقاً منها بالعقوبات على وجه الخصوص قد جاءت أصالةً لبيان هذه الأحكام، إلا أنّها في نفس الوقت جاءت زاخرةً بالمعاني والقيم الأخلاقية، وقد استعرض البحث في هذه الآيات قيمة المساواة في الإنسانية، والدعوة إلى العفو والصلح، والمطالبة بالحقوق المعروف، وأدائها بالإحسان، إضافة إلى التذكير بالتوبة والندم وإصلاح ما أفسدته الجناية من جوانب مادية ومعنوية، وغير ذلك من القيم الأخلاقية.

بهذا المنهج كان عرض آيات الأحكام لقضية الطلاق، وبنفس المنهج أيضاً تناولت آيات الأحكام جميع القضايا الفقهية، فالأحكام لم تكن تُذكر مجردةً كما هو الشائع في كتب الفقه والقانون، وإنما كانت تأتي محاطةً بجوٍّ يشعر القلب بأنه أمام قضيةٍ كبرى من قضايا المنهج الرباني، وهذه القضية مبنية على أصول وقواعد إيمانية، فكل حكم من هذه الأحكام موصولٌ بالله سبحانه بشكلٍ مباشر، فهو الذي وضع هذه الأحكام، بعلمه، وحكمته، ومشيتته، وضعها لتكون منهجاً للحياة البشرية، وربطها بكل تفاصيلها وجزئياتها بغضبه ورضاه، وعقابه وثوابه، وأناط تطبيقها والالتزام بها بالإيمان به، وانتظار الثواب الدنيوي والأخروي منه وحده لا شريك له،⁵⁹ ومن هنا يُفهم تكرار المصطلحات الإيمانية والأخلاقية في آيات الأحكام، فعلى سبيل المثال، يلاحظ في آية المدائنة مصطلح "العدل"، و"الحق"، و"التقوى"، و"كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ"،⁶⁰ وفي الآيات التي بينت عقوبة قطاع الطرق: "يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ"،⁶¹ وفي الآيات التي بينت عقوبة الزنا "وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ"،⁶² وفي آيات الفقه السياسي ونظام الحكم اقتران الشورى بالاستجابة لأمر الله وإقامة الصلاة،⁶³ وفي الموارث "وَصِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ"،⁶⁴ والأمثلة على ذلك كثيرة.

58 البقرة 2/194.

59 قطب، في ظلال القرآن، 236/1.

60 سورة البقرة 2/282.

61 سورة المائدة 33/5.

62 سورة النور 24/2.

63 سورة الشورى 42/38.

64 سورة النساء 4/12.

ومن النتائج التي توصل إليها البحث أيضاً، أنَّ مواضيع القرآن الكريم مهما تعددت وتوّعت، إلا أنَّ المحور الأساسي لجميع آياته إنما هو تعريف الإنسان بهويته وذاته، ودعوته إلى الإيمان الصحيح، وتهديب نفسه وتزكيتها، ليكون بذلك عبداً لله، وفق المنهج الذي ارتضاه له، وهذا المحور لم يغيب عن أي آية من آياته، لا في آيات الأحكام، ولا في القصص، ولا في الأمثال، ولا في الوعد والوعيد، ولا في غيرها،⁶⁵ يقول سبحانه: "كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ".⁶⁶

المصادر والمراجع

- أبو زهرة، محمد. *زهره التفاسير*. 10 أجزاء. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. *لا يأتيه الباطل: كشف لأباطيل يختلقها ويلصقها بعضهم بكتاب الله عز وجل*. دمشق: دار الفكر، 2007.
- التفتازاني، مسعود بن عمر. *التلويح إلى كشف حقائق التنقيح*. جزآن. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الجباسم، بماء الدين. *أثر المذهبية الفقهية في تفسير آيات الأحكام - سورة النور نموذجاً*. كهرمان مرعش: جامعة سوتشو إمام، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2015.
- ابن الحاجب، عمر بن عثمان. *مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل*. تحق. نذير هادو. جزآن. بيروت: دار ابن حزم، 2006.
- الحوري، عبد الإله. *أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام*. القاهرة: جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 2001.
- الحضري بك، محمد. *تاريخ التشريع الإسلامي*. بيروت: دار الفكر، 1967.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين. *المحصول في علم أصول الفقه*. تحق. طه العلواني. 6 أجزاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.
- الزحيلي، وهبة. *الفقه الإسلامي وأدلته*. 8 أجزاء. دمشق: دار الفكر، ط4، 1997.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. *مناهل العرفان*. تحقيق: فواز زمزلي. جزآن. بيروت: دار الكتاب العربي، 1995.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. *البحر المحيط في أصول الفقه*. تحق. عبد الستار أبو غدة. 8 أجزاء. الكويت: وزارة الأوقاف، 1992.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. *البرهان في علوم القرآن*. تحق. محمد أبو الفضل إبراهيم. 4 أجزاء. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957.
- السرخسي، محمد بن أحمد شمس الأئمة. *المبسوط*. 30 جزءاً. بيروت: دار المعرفة، 1993.
- السبوطي، جلال الدين. *الإتقان في علوم القرآن*. 4 أجزاء. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي. *شرح مختصر الروضة*. تحق. عبد الله عبد المحسن التركي. 3 أجزاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.
- العبيد، علي بن سليمان. *تفاسير آيات الأحكام ومناهجها*. الرياض: دار التدمرية، 2010.
- عودة، عبد القادر. *التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي*. جزآن. بيروت: دار الكاتب العربي، د.ت.
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. *المستصفى من علم الأصول*. ومعه فواتح الرحموت للكنوي. جزآن. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1324.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني. *معجم مقاييس اللغة*. تحق. عبد السلام هارون. 6 أجزاء. بيروت: دار الفكر، 1979.
- القراي، أحمد بن إدريس. *شرح تنقيح الفصول*. تحق. طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973.
- قطب، سيد. *في ظلال القرآن*. 6 أجزاء. القاهرة: دار الشروق، 2003.
- القنوجي، صديق بن حسن خان. *نبيل المرام من تفسير آيات الأحكام*. القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1929.

⁶⁵ محمد سعيد رمضان البوطي، لا يأتيه الباطل: كشف لأباطيل يختلقها ويلصقها بعضهم بكتاب الله عز وجل، (دمشق: دار الفكر، 2007)، 28-27.

⁶⁶ سورة إبراهيم 1/14.

- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب. *أدب القاضي*. تحقق. محي هلال السرحان. جزآن. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971.
- ابن ملك، عبد اللطيف بن عبد العزيز الكرمانلي. *شرح منار الأنوار في أصول الفقه*. اسطنبول: دار السلطنة السنية، 1308.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. 15 جزءاً. بيروت: دار صادر، د.ت.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. *فتح الغفار بشرح المنار*. 3 أجزاء في مجلد واحد. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1936.

البعد الاخلاقي في القانون

Prof. Dr. Samia KHOUATRA

University of Mohamed Bouguerra, Boumerdes/Algeria

khouatra.samia@yahoo.com

المقدمة

يحتكم سلوك الافراد في المجتمعات الى ضابطين، وهما الأخلاق والقانون اللذان يعتبران عنصرا مهيمنان في بنية المجتمعات البشرية، لأن الغاية النبيلة منهما هي تنظيم السلوك الاجتماعي للإنسان، غير أن الكثير من الباحثين يفرقون بينهم من حيث التعريف والهدف، فإذا كانت غاية الأخلاق مثالية تدعو الى السمو بالإنسان نحو الكمال، فإن غاية القانون واقعية تتمثل في وضع نظام ملزم غايته تحقيق استقرار المعاملات القانونية، ومع ذلك نجد أن بعض قواعد القانون أساسها أخلاقي، ففي كثير من الاحيان تكون الأخلاق هي المصدر الذي يستقي منه القانون مجموعة القواعد التي يقرها، إذ أن جل القواعد القانونية تستند إلى البعد الأخلاقي، فالقانون في ذاته ماهو إلا قواعد أخلاقية جعل منها المشرع إلزامية لقيام مجتمع منضبط ومنظم، وأي انعدام في التوازن بين السلوك الأخلاقي والقانوني سيسبب حتما عدم استقرار المجتمع، وقد يؤدي إلى انتشار الظواهر الاجتماعية السلبية كالانحرافات السلوكية والتي يطلق عليها الجرائم.

يمثل التداخل بين القانون والأخلاق أحد أهم مجالات الدراسة في العلوم الاجتماعية والقانونية على الوجه الخاص، فكلهما يسعى إلى تحقيق العدالة من خلال تحسين سلوك الأفراد بما يتماشى مع القيم الإنسانية، فيعترف القانون على انه آلية رسمية تنظم العلاقات بين الأفراد داخل المجتمع من خلال سن مجموعة من القواعد الملزمة المفروضة من السلطة العامة، أما الأخلاق فهي تلك القيم والمبادئ التي توجه سلوك الأفراد الى ما يُعتبر مقبولا أو مرفوضا وفقاً للمعتقدات الشخصية أو الجماعية التي نشأ فيها الفرد وكون من خلالها ثقافته.

إن العلاقة بين القانون والأخلاق عميقة ومتداخلة، حيث يتأثر أحدهما بالآخر، فقد يكرس القانون القيم الأخلاقية السائدة في المجتمع، وفي الوقت نفسه، يمكن للأخلاق أن تساهم في تشكيل القواعد القانونية. وتتضح

العلاقة الوطيدة بين القانون والأخلاق في حالات عديدة في العلاقات الفردية أو الجماعية وحتى العلاقات الدولية وبالخصوص في حالات النزاع التي تتطلب توازناً بين الالتزام بالقوانين والتوافق مع القيم الأخلاقية.

مشكلة الدراسة:

يطرح هذا البحث عدة تساؤلات أهمها: أين الحماية الدولية للمدنيين أثناء الحرب؟ وكيف يتم أخلاق القانون؟ وللإجابة على هذه الاشكالية يجب أن نقوم بدورنا كباحثين من خلال رفع الوعي الأخلاقي والقانوني، ورفض كل ما يخالف ذلك بكل الوسائل القانونية والنظامية المشروعة، لحماية العالم والأجيال من التضليل ونشر للكرهية والجرائم بين الشعوب خاصة الضعيفة منها، وهو ما سنبينه في هذه الدراسة من خلال البحث على تفعيل دور المؤسسات الدولية التي يجب أن تنظر بشفافية وعدالة خاصة في ملف القضية الفلسطينية، والاحتكام إلى قواعد وقوانين الشرعية الدولية، وفي مقدمتها مجموعة القيم والمبادئ المكرسة في ميثاق الأمم المتحدة، وتعزيز دورها لإحلال وضبط السلم والأمن العالمين.

أهمية الدراسة:

تظهر أهمية البحث في فهم وتوضيح العلاقة بين كل من القانون والأخلاق وتأثيرهما على حياة الأفراد والمجتمعات، من خلال دراسة كيف يمكن للقوانين أن تعزز القيم الأخلاقية، وكيف يمكن أن تؤثر الأخلاق على تطوير القوانين من أجل تحقيق العدالة من جهة وموازنة المعادلة بين القانون والأخلاق في سياق المجتمع المعاصر وتحديداً أثناء الحروب في ظل الانتهاكات الخطيرة التي يقوم بها الاحتلال الاسرائيلي ضد الشعب الفلسطيني التي لم يحترم فيها القانون الدولي كما لم يراعي فيها أخلاقيات الحرب.

محددات الدراسة:

إن حركة المجتمع نحو السيادة القانونية والفقهية أدت إلى إهمال المسائل الأخلاقية، وأكثر من ذلك الابتعاد عنها، وبالتالي صار السلوك البشري غير محكوم بقيم ومبادئ بل بالقانون الذي يضعه الطرف القوي في المجتمع الداخلي أو الدولي، وكأبرز مثال على ذلك ما يحدث في غزة أين تحول القانون غطاءاً للعبث والممارسات الإجرامية ضد الشعب الفلسطيني، حيث ظهر ما يعرف حق إسرائيل في الدفاع عن نفسها والذي تلخصه في عبارة معاداة السامية، والذي تبرر به كل أعمالها الإرهابية من إبادة جماعية وتهجير وإتباع سياسة التجويع ونحو ذلك تطبيقاً لشعار معاداة السامية الذي يخالف به العرف القانوني الدولي وينتهك به الدولة الفلسطينية، وكل هذا يكسر المبادئ والمفاهيم الأخلاقية.

منهجية الدراسة:

تتم هذه الدراسة وفقا لمنهجية يحكمها المنهج الوصفي الذي نصف من خلاله الاطار المفاهيمي للعلاقة بين القانون والاخلاق، كما اعتمدنا على المنهج الحليي قليلا عند تحليلنا لبعض النصوص القانونية التي تقوم على المبادئ والقيم الاخلاقية.

مصطلحات الدراسة:

الاخلاق، القانون، العلاقة بينهما، تأثيرات الاخلاق والقانون، تحديات الاخلاق والقانون .

١. المبحث الأول: الاطار المفاهيمي للأخلاق والقانون والعلاقة بينهما

نهدف من خلال هذا المبحث تسليط الضوء على الاطار المفاهيمي للقانون والأخلاق، ثم البحث في العلاقة بينهما من أجل دمجهما بفعالية في مختلف مجالات الحياة، لذلك نتناول في المطلب الاول مفهوم كل منهما، لنوضح ضمن المطلب الثاني العلاقة التي تربطهما.

١.١. المطلب الأول: مفهوم القانون والأخلاق

نتطرق في هذا المطلب لتعريف القانون في الفرع الأول، ثم تعريف الاخلاق من خلال الفرع الثاني.

الفرع الأول: تعريف القانون

يعرّف القانون على أنه: " نظام من القواعد والأنظمة التي تُسن وتُفرض من قبل السلطة الحاكمة لتنظيم العلاقات بين الأفراد وضمان النظام الاجتماعي. يُعتبر القانون أحد الأسس الرئيسية لأي مجتمع منظم، حيث يسهم في تحديد حقوق وواجبات الأفراد ويحدد كيفية حل النزاعات¹، يتميز القانون بعدة خصائص أساسية:²

أولاً- عنصر الإلزام: القوانين ملزمة لجميع الأفراد داخل نطاقها، ويترتب على مخالفتها عقوبات قد تشمل الغرامات أو الحبس أو غيرها من الجزاءات القانونية.

ثانياً- عنصر التدرج: يتسم القانون بهيكل هرمي يتضمن مستويات متعددة من القواعد، بدءاً من الدستور الذي يُعتبر الوثيقة القانونية العليا، مروراً بالقوانين العادية، وانتهاءً باللوائح التنفيذية التي تفصل وتوضح القوانين.

ثالثاً- عنصر النظام: يهدف القانون إلى تحقيق النظام في المجتمع من خلال تنظيم سلوك الأفراد وتحديد إطار للحقوق والواجبات، مما يقلل من الفوضى ويعزز الاستقرار.

¹ الدكتور محمد سعيد جعفرور، مدخل إلى العلوم القانونية، الوجيز في نظرية القانون، دار البومة، الجزائر، طبعة 2004، ص ص 17-

² الدكتور نبيل إبراهيم سعد، نظرية الحق، دار الجامعة الجديدة، مصر، طبعة 2006، ص ص 33-36.

يلعب القانون دورًا حاسمًا في تنظيم العلاقة بين الناس في المجتمع، ويسهم في إقامة النظام والعدالة وحماية حقوق الأفراد وتوفير الأمان للمجتمع من أجل الحفاظ على نمط العيش السليم للانسان.

الفرع الثاني: تعريف الأخلاق

تعرف الأخلاق هي مجموعة من القيم والمبادئ التي تحدد ما يُعتبر سلوكًا صحيحًا أو خاطئًا وفقًا لمعايير فردية أو اجتماعية. تمثل الأخلاق جزءًا من الوعي الاجتماعي الذي يوجه الأفراد نحو التصرف بطرق تُعتبر مقبولة ومناسبة ضمن إطار مجتمعي أو ثقافي معين³، نطاق الأخلاق: تشمل مايلي⁴:

أولاً- القيم الشخصية: وهي المبادئ التي يعتمد عليها الأفراد لتوجيه سلوكهم وتحديد كيفية تفاعلهم مع الآخرين، مثل الصدق والرحمة والأمانة.

ثانياً- المبادئ الاجتماعية: وهي القيم التي يوافق عليها المجتمع ككل، مثل العدالة والمساواة. تؤثر هذه المبادئ على كيفية تنظيم الحياة الاجتماعية وتوجيه سلوك الأفراد.

وتجدر الإشارة إلى أن الأخلاق ليست ثابتة بل تتطور مع الزمن وتتأثر بالثقافة والتقاليد والمعتقدات الدينية. على سبيل المثال، في المجتمعات التي تتمتع بثراث ديني قوي، قد تتأثر القيم الأخلاقية بشكل كبير بالمبادئ الدينية، بينما في المجتمعات العلمانية، يمكن أن تكون القيم الأخلاقية أكثر تأثرًا بالمبادئ الفلسفية والعلمانية.

تتعلق الأخلاق بالمبادئ والسلوكيات الصحيحة والخاطئة والتي تؤثر على تفاعلاتنا مع الآخرين والمجتمع بأسره. الأخلاق تلعب دورًا مهمًا في بناء الثقة وتعزيز العلاقات الإيجابية والمساهمة في تحقيق حوار مجتمعي بناء. إن فهم الأخلاق وتطبيقها في مختلف جوانب الحياة يمكن أن يكون وسيلة فعالة لتحقيق توازن واستدامة في مجتمعاتنا

تحدد الأخلاق مفهوم العدالة وتوجه الأفراد نحو التعامل بشكل عادل مع الآخرين، كما أنها تعمل على مكافحة التمييز وتعزيز المساواة، فعندما يتمتع المجتمع بأخلاق راقية، يكون ذلك سببًا في تحقيق الرفاهية الاجتماعية، فيعيش الفرد في بيئة سليمة ومستقرة ويكون هناك تفاعل إيجابي بين أفراد المجتمع ويتمتعون بجودة حياة أفضل يحكمها نظام تنمية القدرات الشخصية والنمو، فيصبحون أكثر قدرة على التعلم والتطور وتحقيق إمكاناتهم الكاملة⁵.

الفرع الثالث: الفرق بين القانون والأخلاق

³ د انبا عساف، مفهوم الاخلاق في الفلسفة، مقال منشور بتاريخ 2021/08/26، على الموقع الالكتروني: <https://mawdoo3.com> اطلع عليه يوم 2024/07/30.

⁴ عبد الحي كريط، كيف نفهم تطور المفاهيم الأخلاقية للمجتمعات الإنسانية؟، مقال منشور على الموقع الالكتروني: <https://www.aljazeera.net/blogs> بتاريخ: 2024/09/26، اطلع عليه بتاريخ: 2024/07/30.

⁵ سميرة طلال الزهراني، استكشاف الصلة بين الجريمة والاخلاق دراسة تحليلية، مقال منشور بمجلة البحوث الفقهية والقانونية، جامعة الازهر كلية الشريعة والقانون بدمهور، العدد 44، اصدار يناير 2024، ص 1223.

رغم وجود تداخل بين القانون والأخلاق، إلا أن هناك اختلافات جوهرية بينهما:⁶

أولاً- من حيث الطبيعة: القانون هو مجموعة من القواعد الرسمية التي تُفرض من قبل السلطة الحاكمة، في حين أن الأخلاق هي معايير غير رسمية تُعزز من خلال الضمير الشخصي والضغط الاجتماعي.

ثانياً- من حيث الإنفاذ والالتزام: يمكن إنفاذ القوانين من خلال النظام القضائي والسلطات التنفيذية، بينما الأخلاق تعتمد على العقوبات الاجتماعية والعواقب النفسية مثل الشعور بالذنب أو العار، فالقانون ملزم التطبيق والتنفيذ ويعاقب مخالفه، أما الاخلاق فهي غير ملزمة وليست لها عقوبات ردعية محددة وواضحة.

ثالثاً- من حيث الجزاءات: العقوبات القانونية قد تشمل السجن أو الغرامات، بينما الجزاءات الأخلاقية غالباً ما تكون غير ملموسة مثل فقدان الاحترام أو العزلة الاجتماعية، وبالتالي يمكن معاقبة الخارجين على القانون بالسجن أو الغرامة أو أي عقوبة قانونية، لكن العقوبات على الاخلاق لن تزيد على التأنيب الشخصي أو استياء المجتمع واستهجانهم للمخطئ دون عقوبات محددة.

٢.١. المطلب الثاني: العلاقة بين القانون والأخلاق

يرتبط القانون بالأخلاق بوضوح، حيث كلاهما يعكسان القيم ويوجهان السلوك، لكنهما ليسا نفس الشيء وهو ما تم توضيحه من قبل من خلال اعطاء مفهوم كل منهما، ومن خلال هذا المطلب سنبين كيف تطورت العلاقة بينهما وما هي أهمية الارتباط الحاصل بينهما.

الفرع الأول: تطور العلاقة بين القانون و الاخلاق

تعتبر العلاقة بين القانون والأخلاق قديمة قِدَم المجتمعات الإنسانية، وإن كانت أقدم وثيقة إنسانية تُعالج هذا الأمر هو كتاب أرسطو⁷، وتاريخياً، شكلت القواعد الخلقية مادة القانون المكتوب عند بدء التدوين، والحقيقة أن القواعد القانونية المدونة، كانت تهدف عند ظهورها إلى ما تهدف إليه القاعدة الأخلاقية نفسها.⁸

إن تطور العلاقة بين القانون والأخلاق عبر العصور يعكس التغيرات في القيم الاجتماعية والثقافية. في المجتمعات القديمة، كانت القوانين غالباً ما تعكس المعتقدات الدينية والأخلاقية السائدة، ومثال ذلك قوانين حمورابي كانت تتضمن قواعد أخلاقية ودينية لتنظيم السلوك الاجتماعي.

⁶ زياد بهاء الدين، عن الفارق بين الاخلاق والقانون، مقال منشور على الموقع الالكتروني: <https://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=2024/07/30> ، بتاريخ 2028/12/03، اطلع عليه بتاريخ: 2024/07/30.

⁷ أدهم الشرقاوي، القانون والاخلاق، مقال منشور على الموقع الالكتروني: <https://www.aljazeera.net/blogs> ، بتاريخ 2024/07/30، اطلع عليه بتاريخ 2016/10/16.

⁸ نجوان عيسى، القانون والاخلاق، مقال منشور على الموقع الالكتروني: <https://kassioun.org/syria/item> ، بتاريخ: 2024/07/30، اطلع عليه بتاريخ: 2016/10/17.

مع مرور الزمن، تطورت الأنظمة القانونية لتصبح أكثر تعقيداً وشمولية، لتشمل قضايا جديدة تتعلق بحقوق الإنسان والحريات الفردية. في القرن العشرين، شهدنا تطوراً كبيراً في مجال حقوق الإنسان، حيث تم تعديل العديد من القوانين لتعكس القيم الأخلاقية الجديدة المتعلقة بالمساواة وعدم التمييز.

رغم اختلاف الأساليب، يسعى كل من القانون والأخلاق إلى تعزيز القيم الأساسية وتحقيق العدالة. يتمثل التشابه بين القانون والأخلاق في النقاط التالية:

أولاً- تحقيق العدالة والمساواة: كلا النظامين يسعيان إلى تعزيز القيم الأساسية مثل العدالة والأمان، على سبيل المثال، القوانين المتعلقة بحقوق الإنسان تعكس القيم الأخلاقية المرتبطة بالكرامة والمساواة.

ثانياً- التأثير المتبادل: القوانين غالباً ما تعكس القيم الأخلاقية السائدة في المجتمع. في المقابل، التغيرات في القيم الأخلاقية قد تؤدي إلى تعديلات في القوانين. على سبيل المثال، في العديد من البلدان، تم تعديل قوانين حقوق الإنسان لتعكس تطورات في المواقف الأخلاقية تجاه قضايا مثل المساواة بين الجنسين.

الفرع الثاني: أهمية القانون والأخلاق في تحقيق العدالة والمساواة

للأخلاق والقانون هدفاً واحداً هو تأمين حماية للفرد والمجتمع من خلال تحقيق العدالة والاستقرار الاجتماعي معاً، ولأن لهما مصدراً واحداً هو وعي الجماعة، معبراً عنه بقواعد أخلاقية على الصعيد الوجداني، وبقواعد قانونية على الصعيد العملي⁹.

كما أن علاقة الأخلاق بالقانون علاقة تكامل فكل منهما يكمل الآخر وإن كانت الأخلاق أشمل وأوسع من القانون لأن الهدف منها تربية النشء والشباب والمجتمع ككل على القيم والمثل الفاضلة والوصول إلى المثالية في التعامل، فهي غير واقعية بقدر القواعد القانونية التي تتماشى والواقع المعاش بحيث هي نتاج عن علاقات الفرد داخل المجتمع.¹⁰

يعتبر ارتباط الأخلاق بالقانون وسيلة لازمة لانتشار العدل في المجتمعات، وتلازمهما هو بداية طريق العدل ولا بد أن يكون هناك بعد أخلاقي في النصوص القانونية التي تنظم الحياة وتحمي حقوق الأفراد وتكون مرجعاً يُستند إليه، ولعل مبادئ الشريعة الإسلامية هي أساس العدل، فإذا كانت قوانيننا تستمد من مبادئ الشريعة الإسلامية المستمدة من الشارح الحكيم الله سبحانه وتعالى العظيم، ومن أسمائه العدل، كما قال تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا"¹¹.

إن تطبيق العدل والمساواة أساس المجتمعات الناجحة والمتطورة وإذا طُبّق القانون وجد العدل، والعدل هو مكمل للنظام لأن وجود النظام هو من أجل تحقيق العدل والعدالة الاجتماعية. وبالتالي هناك علاقة طردية بين القانون والعدل،

⁹ المرجع نفسه.

¹⁰ عبد الباقي محمد عرفة، الفرق بين الأخلاق والقانون، مقال منشور على الموقع الإلكتروني:

<https://abdelbakyarafa.blogspot.com/> -بتاريخ: 2019/02/19، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2024/07/30.

¹¹ الآية 58، من سورة النساء.

كلما زاد تطبيق ما نص به القانون كلما زاد انتشار العدل لأن عدم تطبيق القانون هو بداية خلل حقيقي في تطبيق العدل.

٢. المبحث الثاني: التأثيرات الناتجة عن ارتباط الاخلاق بالقانون

تأثير النظام القانوني على تصورات الأخلاق والسلوك الفردي يمكن أن يظهر من خلال كيفية تطبيق القوانين والتعامل مع القضايا الأخلاقية. على سبيل المثال، يمكن أن تسهم سياسات تطبيق القوانين في تعزيز القيم الأخلاقية المتعلقة بالعدالة والمساواة. من خلال تطوير وتنفيذ القوانين، قد يتم تعزيز المبادئ الأخلاقية المتعلقة بالحقوق الإنسانية والحريات الفردية.

١.٢. المطلب الأول: بعض القضايا ذات الصلة القانونية والأخلاقية

تعتبر حقوق الإنسان من أبرز المجالات التي تتداخل فيها القوانين مع الأخلاقيات. ففي العديد من البلدان، أدت التغييرات في القيم الأخلاقية إلى تغييرات جوهرية في القوانين المتعلقة بحقوق الإنسان. على سبيل المثال، يمكن النظر إلى معاهدة حقوق الإنسان الدولية كإطار قانوني يتماشى مع المبادئ الأخلاقية المتعلقة بالكرامة والمساواة.

الفرع الأول: موائمة القانون والأخلاق في مجال حقوق الإنسان

جاء في كتاب التربية على حقوق الإنسان، الصادر عن الأمم المتحدة سنة 1989: "يمكن تعريف حقوق الإنسان تعريفا عاما بأنها تلك الحقوق المتأصلة في طبيعتنا، والتي لا يمكن بدونها أن نعيش كبشر. فحقوق الإنسان والحريات الأساسية، تتيح لنا أن نطوّر وأن نستخدم بشكل كامل، صفاتنا البشرية وذكاءنا ومواهبنا ووعينا؛ وأن نلبي احتياجاتنا الروحية وغيرها من الاحتياجات. وتستند هذه الحقوق إلى سعي الجنس البشري المتزايد، من أجل حياة تتضمن الاحترام والحماية للكرامة المتأصلة والقيمة الذاتية للإنسان".

من خلال التعريف اعلاه نلاحظ أن الأسس التي وضعت من خلالها حقوق الإنسان، هي أسس أخلاقية لأنها تُعبّر عن حاجات بشرية يملئها الضمير الأخلاقي الإنساني، فهي مفاهيم موحدة مثل: الحرية، المساواة، التضامن، المسؤولية، لأنها تحمل نفس المعنى عند جميع الشعوب وفي جميع الثقافات، لحماية البشر من طبيعة الاستبداد، والظلم، والاستغلال، والقهر، والاحتقار، والمهانة.

غير أنه وبعد انقضاء أزيد من نصف قرن على صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أصبحنا متأكدين تماما بأن مبادئ هذا الإعلان، لم تحقق حلم البشرية في ترسيخ قيم العدل والإنصاف والتسامح والتضامن، وانما أصبحت تتسم بالإحباط وخيبة الأمل، بسبب ما تتعرض له هذه الحقوق من انتهاك، واستغلال، وانتقاء، وتشويه، واستخدام معيار مزدوج للحكم وللتقييم في شأن احترامها، أي الكيل بمكيالين، وكأنما البشرية صنفان؛ صنف ممتاز جدير

بالحماية والرعاية، وصنف منحط لا يستحق إلا الإقصاء والازدراء. خاصة بعد السكوت الدولي عن الانتهاكات اليومية والوحشية السافرة ضد الشعب الفلسطيني، من قتل للأطفال والبرياء وتخويع وتهجير قسري.

يشكل مجال حقوق الإنسان أساساً للكرامة والعدالة الاجتماعية، والأخلاق تلعب دوراً أساسياً في تعزيزها وتحقيقها، إن فهم العلاقة بين الحقوق والأخلاق وكيفية دمجها بفعالية يمكن أن يكون أمراً حيوياً لبناء مجتمعات أكثر عدالة وتضامناً، حيث تعتبر القيم هي المبادئ والمعايير التي توجه سلوك الفرد والمجتمع، تتضمن القيم مفاهيم مثل العدالة والحرية والمساواة والاحترام المتبادل والشفافية، فتعزيز هذه القيم يمكن أن يساهم بشكل كبير في تعزيز حقوق الإنسان وتحقيق العدالة الاجتماعية. فالقيم هي الأساس الذي يقوم عليه كل تصرف إيجابي يهدف إلى تعزيز حقوق الإنسان.

الفرع الثاني: العدالة الجنائية بين تطبيق القانون وتحسين الاخلاق

في مجال العدالة الجنائية، تتداخل الأخلاق مع القانون بشكل ملحوظ. على سبيل المثال، قد تتضمن قوانين العقوبات إجراءات تهدف إلى تحقيق العدالة الجنائية بينما تأخذ في الاعتبار القيم الأخلاقية المتعلقة بإعادة التأهيل والعدالة التصالحية. في بعض الدول، يتم تبني سياسات تهدف إلى تحسين فرص إعادة تأهيل السجناء بدلاً من التركيز فقط على العقوبات الانتقامية.

تمثل حماية حقوق المتهمين جزءاً أساسياً من العدالة، التي تؤدي إلى خلق مجتمع عادل وآمن، وتقليل حدوث الجريمة وإعادة تأهيل المجرمين لتحقيق التنمية والتعايش السلمي، ولقد وضحت مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بعض المبادئ التي يمكن اتخاذها كخطوات لتحقيق العدالة الجنائية أهمها: توفير الدفاع القانوني المناسب والمحامين المدربين، لضمان حقوق المتهمين وكذلك ضمان وتأمين حقوقهم في الدفاع أمام المحكمة، بغض النظر عن خلفيتهم الاجتماعية أو الثقافية فهم متساوون أمام القانون وفقاً لنفس المعايير والإجراءات القانونية، فلا يكون هناك تمييز أو تحيز لخضوعهم لإجراءات قانونية عادلة وشفافة وسريعة، كما يجب احترام خصوصيتهم وكرامتهم.

تقتضي العدالة الجنائية النزاهة والشفافية من خلال توفير عقوبات تتناسب مع الجريمة، فيجب أن تحترم الكرامة الإنسانية للمتهم فلا يتعرض للتعذيب أو المعاملة القاسية، كما يجب توفير برامج الإصلاح والتأهيل في النظام العدلي لإعادة دمج المجرمين في المجتمع بشكل إيجابي بعد انتهاء فترة العقوبة، ويجب توفير فرص التعليم والتدريب لمساعدتهم في تغيير سلوكهم والتخلص من أنماط الجريمة، وفي الأخير يجب تشجيع العدالة الجنائية الإصلاحية على إيجاد حلول بديلة للعقوبة التقليدية واستبدالها بعقوبات نفعية لا اقصائية.

١.٢. المطلب الثاني: أسباب الاختلاف في تطبيق القانون والأخلاق في المجتمعات الدولية

يمكن أن يظهر تأثير الأخلاق على النظام القانوني، ففي الدول التي تعتنق أخلاق ثقافية محددة، قد تكون هناك قوانين أكثر تشدداً تتماشى مع القيم الأخلاقية التقليدية، وفي المقابل، في الدول التي تتبنى نهجاً أكثر ليبرالية وعلمانية،

قد تكون هناك قوانين أكثر مرونة تستند إلى مبادئ حقوق الإنسان والتطورات الأخلاقية الحديثة، من خلال هذه المقارنات، يمكن فهم كيفية تأثير السياق الثقافي على تطور القوانين وتطبيقها، وكذلك كيفية تأثير القيم الأخلاقية على السياسات القانونية، وهذا ما سنبيّنه في هذا المطلب من خلال الاختلافات الثقافية في الفرع الأول، والخضوع للقوى الدولية في الفرع الثاني.

الفرع الأول: الاختلافات الثقافية

نصت المادة 4 من الاعلان العالمي بشأن التنوع الثقافي بأن حقوق الإنسان بوصفها ضمانا للتنوع الثقافي، "إن الدفاع عن التنوع الثقافي واجب أخلاقي لا ينفصل عن احترام كرامة الأشخاص. فهو يفترض الالتزام باحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية، وخاصة حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات والمنتمين إلى جماعات السكان الأصليين. ولا يجوز لأحد أن يستند إلى التنوع الثقافي لكي ينتهك حقوق الإنسان التي يضمنها القانون الدولي أو لكي يحدّ من نطاقها"¹².

من خلال نص المادة 4 المذكور أعلاه نجد أن للتعددية الثقافية إيجابيات أهمها أنها تثري المجتمع من خلال الثقافات المتنوعة بتنوع الطبيعة البشرية، لذلك يجب احترام التنوع الثقافي وتشجيعه. وتشير التعددية الثقافية إلى حرية المجتمعات في تبني صياغة وتنفيذ سياسات رسمية عادلة للثقافات المختلفة.¹³

تختلف تفسيرات القوانين والأخلاق بشكل كبير بين الثقافات المختلفة. ففي بعض المجتمعات، يمكن أن تكون القوانين أكثر تشددًا بناءً على القيم الثقافية والدينية، مثلاً في بعض البلدان الإسلامية، يمكن أن تكون القوانين المتعلقة بالأسرة والزواج أكثر تحفظاً، حيث تُنظّم بناءً على القيم الدينية والثقافية، في المقابل، في الدول الغربية ذات القيم العلمانية، قد تكون القوانين أكثر مرونة وتتسم بالتححر مثل المساكنة والزواج بين المثليين، مما يعكس التغيرات في القيم الأخلاقية والاجتماعية التي تؤثر على التشريعات القانونية.

ومهما كان التعدد والتباين على مستوى الثقافة والقيم، فإن هناك قيما مشتركة بين أبناء المجتمع الواحد بل وبين بني آدم كافة تصلح لتشكيل قواعد للعمل المشترك وللتعايش وفق قوانين حضارية يسودها الحوار البناء والنقاش المثمر والاحترام المتبادل للاختلافات الثقافية ولتباين القيم. بل إن هذه الاختلافات والتباينات قد تصبح نقاط قوة بدلا من

¹² <https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/universal-declaration-cultural-diversity>

¹³ Robert; "What Is Multiculturalism? Definition, Theories, and Examples". ThoughtCo ; Published on 27/10/2020 ; Accessed 31/07/2024

نقاط ضعف إذا تم النظر إليها من منظور تكاملي؛ وتمت إدارتها إدارة حكيمة قائمة على الإبداع بهدف تحقيق غايات وأهداف مشتركة.¹⁴

الفرع الثاني: الخوض للقوى الدولية

تعتبر كل من منظمة الأمم المتحدة ومجلس الأمن الاطار التنظيمي الذي يكفل تطبيق القانون الدولي من خلال ما يصدر من القرارات المعبرة عن موقف المجتمع الدولي تحت غطاء ما يعرف بالشرعية الدولية، حيث لا تكون قرارات مجلس الأمن نافذة إلا إذا حظيت بدعم تسعة من أعضاء المجلس الخمسة عشر مع شرط إضافي وهو أن لا يعترض على القرار أي من الأعضاء الخمسة الدائمي العضوية، وهنا يظهر استمرار قوة الدول المنتصرة في الحرب في رسم واقع ومستقبل المجتمع الدولي بأكمله.

تعد مبادئ الشرعية الدولية التي عملت منظمة الأمم المتحدة على إرسائها منذ إنشائها المرجعية التي تتكون من مجموعة من المبادئ أهمها مبدأ المساواة في السيادة بين الدول، ومبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول، ومبدأ عدم استخدام القوة في العلاقات الدولية، ومبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها، ومبدأ احترام حقوق الإنسان دون تمييز يقوم على الجنس أو الدين أو اللون أو العرق أو اللغة، ومبدأ تسوية النزاعات بالطرق السلمية، وغيرها من مبادئ. غير أن التباين بين الدول سواء من حيث الحجم، أو القوة، أو المصالح، أدى الى ظهور حسابات المصالح الخاصة، فبالرغم من أن جميع الدول تعلن الالتزام بالمبادئ المذكورة أعلاه في القانون الدولي لكنها الواقع يثبت عكس ذلك، فالعديد من الدول خاصة الكبرى تمارس ما يسمى ازدواجية المعايير أو الكيل بمكيالين اتجاه القضايا التي لا تتوافق مع مصالحها، وعلى وجه الخصوص الدول دائمة العضوية في مجلس الأمن، التي تخاف المبادئ التي وضعتها بنفسها من خلال عدم التقيد بالنص القانوني، أو تكييف قراءته بما يخدم مصالحها، أو تأجيل تطبيقه حتى تتغير الظروف فيصبح غير فاعل ولا فعال.

ومن بين القضايا الدولية الكثيرة التي لم يطبق فيها القانون الدولي تعد قضية الشعب الفلسطيني المثال الأبرز، وهي قضية عالمية وقضية الساعة. واللافت في الموضوع أن الدول الفاعلة فيها تتعامل معها بازدواجية المعايير، أو الكيل بمكيالين، مع قضايا مشابهة كالقضية الأوكرانية، فمنذ صدور قرار تقسيم فلسطين وإنشاء دولة إسرائيل بقرار من مجلس الأمن، لم تحترم إسرائيل أي قرار من قرارات مجلس الأمن، ولا تزال إسرائيل تمارس ارهاجها وهذا دليل على تواطؤ المجتمع الدولي مع إسرائيل خاصة الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوروبية التي تدعم الانتهاكات الجسيمة والمتكررة التي

¹⁴ مصطفى عشوي، الثقافة والقيم الاخلاقية، مقال منشور على الموقع الالكتروني:

<https://faculty.kfupm.edu.sa/MGM/mustafai/Temp/Ethics.htm>, دون تاريخ اطلع عليه يوم

ترتكبها إسرائيل في حق الفلسطينيين في ظل غياب وصمت دولي رهيب بالرغم من وجود العديد من الآليات التي يمكن تفعيلها لوضع حد لهذه الانتهاكات¹⁵.

والجدير بالذكر ان كل القرارات الصادرة عم الهيئات الدولية كانت ولاتزال مجحفة في حق الشعب الاسرائيلي، ومن بينها، اعتراف الجمعية العامة في قرارها 19/67 بفلسطين كدولة غير عضو لها صفة المراقب فقط، وقرار التقسيم المجحف 181، وعدم توثيق الجرائم التي ارتكبتها إسرائيل في حربها على غزة قبل 2014، وعدم الاعلان على وقف النار الذي طالبت به جميع الدول في الحرب الاخيرة 2024، كل ممارسات إسرائيل تنتهك القانون الدولي، والشرعية الدولية من قتل وتهجير قسري وتجويع وغيرها من الممارسات الارهابية تعد انتهاكا صارحا للقانون الدولي الإنساني وقانون حقوق الإنسان، حيث تنص المادة 49 من اتفاقية جنيف الرابعة على حظر التهجير القسري، وقد جاء نص الفقرة الأولى كالتالي: يحظر النقل الجبري الجماعي أو الفردي للأشخاص المحميين أو نفيهم من الأراضي المحتلة إلى أراضى دولة الاحتلال أو إلى أراضى أى دولة أخرى، محتلة أو غير محتلة، أيا كانت دواعيه، وأضيف إلى ذلك أن المادة 147 من الاتفاقية ذاتها تعتبر الإخلاء القسري للسكان المدنيين جريمة حرب، خاصة إذا تم بشكل غير مبرر، كما أن المادة 17 من البروتوكول الإضافي الثاني تعتبره «انتهاكا جسيما»، حيث تنص على أنه لا يجوز الأمر بترحيل السكان المدنيين، لأسباب تتصل بالنزاع، ما لم يتطلب ذلك أمن الأشخاص المدنيين المعنيين أو أسباب عسكرية ملحة، وتبقى بذلك المعايير المزدوجة هي السبب في استمرار سقوط ضحايا في فلسطين، محرومين من حقهم في العدالة في ظل ترسيخ ثقافة الإفلات من العقاب"، وهو ما تعانيه العديد من الشعوب، لذلك نقول ان احترام القانون الدولي، بما في ذلك القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الإنساني، مكفول بشكل انتقائي لن يحقق العدالة بين الشعوب، وهذا لن يؤدي الى تحقيق الامن والسلام العالميين، وسينذر الى قيام حروب عديدة وربما حرب عالمية ثالثة قد ترجع الامور الى نصابها.

الخاتمة

في ختام هذا البحث، يتضح أن العلاقة بين القانون والأخلاق هي علاقة معقدة ومتداخلة تتطلب فهماً عميقاً لكيفية تأثير كل منهما على الآخر. يسعى كل من القانون والأخلاق إلى تحقيق العدالة وتوجيه سلوك الأفراد، ولكن بأساليب وآليات مختلفة، بينما يفرض القانون قواعد ملزمة وتدابير عقابية، توجه الأخلاق سلوك الأفراد بناءً على القيم والمبادئ الشخصية والاجتماعية.

ورأينا بأن القوانين والأخلاق تتداخل في العديد من الجوانب، مما يعكس التأثير المتبادل بينهما. يمكن للقوانين أن تتأثر بالقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع، وفي الوقت نفسه، يمكن أن تؤدي التغيرات القانونية إلى تغيير في الممارسات

¹⁵ علاء رضوان، الكيل بمكيالين.. القانون الدولي يدين تهجير أهالي فلسطين والمجتمع الدولي يحى إسرائيل.. المخطط بدأ 1948 بتهجير 750 ألفاً من ديارهم إلى الضفة وغزة واستئنافه في 1967.. وفرض حصار على القطاع منذ 2007 كثف عمليات التهجير، مقال منشور على الموقع الالكتروني: <https://www.youm7.com/story> بتاريخ 2023/11/08، تم الاطلاع عليه يوم: 2024/07/31

والأخلاقيات الاجتماعية، ويبقى فهم العلاقة بين القانون والأخلاق يساعد في تحقيق التوازن بين التنظيم القانوني والتوجيه الأخلاقي، مما يعزز العدالة الاجتماعية ويحقق الاستقرار في المجتمعات المعاصرة. من خلال استكشاف هذه العلاقة، يصبح من الواضح أن تحقيق التوازن بين القوانين والأخلاق يتطلب دراسة مستمرة وفحصاً دقيقاً للتطورات في كل من النظام القانوني والأخلاقي.

ويشكل القانون الإنساني الدولي وحقوق الإنسان المجال الخصب للتقارب بين الاخلاق والقانون من خلال مجموعة المبادئ والقواعد التي تنظم حقوق الناس خاصة أثناء النزاعات من خلال تحديد وسائل وأساليب الحرب، فضلاً عن توفير الحماية الإنسانية للسكان المدنيين، والمقاتلين المرضى والجرحى، وأسرى الحرب، غير أن هذا المعتقد يتناقض وما يحصل اليوم في الشعب الفلسطيني وغزة تحديداً من انتهاكات جسيمة ترتقي لتصبح أعمال إرهابية بامتياز من الكيان الإسرائيلي المحتل الذي لم يتوقف من اليوم السابع لشهر أكتوبر من هذه السنة الى يومنا هذا عن الجرائم الوحشية ضد الابرياء العزل، وقته للأطفال والمدنيين وتشريدهم وتجهيزهم وقتلهم قصفاً أو تجويعاً أو تعذيباً، بدعم شامل وكامل من الدول الكبرى التي وضعت مبادئ الشرعية الدولية فهي اليوم تنتهكها بوقاحة بتأييدها للاحتلال وللإرهاب الصهيوني من خلال تقديم الاسلحة المحرمة وتشجيعها على ممارسة الابادة الجماعية ضد كل ما هو فلسطيني.

في الأخير نقتح أنه اذا أردنا مواجهة التحديات الحالية والمستقبلية، يتعين على كل المجتمعات والدول المتطورة والنامية والفقيرة أن تعمل جاهدة على تعزيز التفاعل الإيجابي بين القانون والأخلاق، مع التركيز على تحقيق العدالة والمساواة وتحسين نوعية الحياة لجميع الأفراد، بحكم الانتماء البشري من دون تمييز في اللون أو الجنس أو العرق أو الدين، ونحوها.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الكتب:

محمد سعيد جعفر، مدخل إلى العلوم القانونية، الوجيز في نظرية القانون، دار الهومة، الجزائر، طبعة 2004، ص ص 17-18.

نبيل إبراهيم سعد: نظرية الحق، دار الجامعة الجديدة، مصر، طبعة 2006، ص ص 33-36.

المجلات العلمية:

سمية طلال الزهراني، استكشاف الصلة بين الجريمة والاخلاق دراسة تحليلية، مقال منشور بمجلة البحوث الفقهية والقانونية، جامعة الازهر كلية الشريعة والقانون بدمهور، العدد 44، اصدار يناير 2024، ص 1223.

المواقع الالكترونية:

دانيا عساف، مفهوم الاخلاق في الفلسفة، مقال منشور بتاريخ 2021/08/26، على الموقع الالكتروني: <https://mawdoo3.com/> اطلع عليه يوم 2024/07/30.

عبد الحي كريط، كيف نفهم تطور المفاهيم الأخلاقية للمجتمعات الإنسانية؟، مقال منشور على الموقع الالكتروني: <https://www.aljazeera.net/blogs>، بتاريخ: 2024/09/26، اطلع عليه بتاريخ: 2024/07/30.

زياد بماء الدين، عن الفارق بين الاخلاق والقانون، مقال منشور على الموقع الالكتروني: <https://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate> ، بتاريخ 2028/12/03، اطلع عليه بتاريخ: 2024/07/30.

أدهم الشرقاوي، القانون والاخلاق، مقال منشور على الموقع الالكتروني: <https://www.aljazeera.net/blogs>، بتاريخ 2016/10/16، اطلع عليه بتاريخ 2024/07/30.

نجوان عيسى، القانون والاخلاق، مقال منشور على الموقع الالكتروني: <https://kassioun.org/syria/item/> ، بتاريخ: 2016/10/17، اطلع عليه بتاريخ: 2024/07/30.

عبد الباقي محمد عرفة، الفرق بين الأخلاق والقانون، مقال منشور على الموقع الالكتروني: <https://abdelbakyarafa.blogspot.com/> - بتاريخ: 2019/02/19، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2024/07/30.

<https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/universal-declaration-cultural-diversity> Longley

Robert ; "What Is Multiculturalism? Definition, Theories, and Examples". ThoughtCo ; Published on 27/10/2020 ; Accessed 31/07/2024.

مصطفى عشوي، الثقافة والقيم الاخلاقية، مقال منشور على الموقع الالكتروني: <https://faculty.kfupm.edu.sa/MGM/mustafai/Temp/Ethics.htm>، دون تاريخ اطلع عليه يوم 2024/07/31.

علاء رضوان، الكيل بمكيالين.. القانون الدولي يدين تهجير أهالي فلسطين والجمتمع الدولي يحمي إسرائيل.. المخطط بدأ 1948 بتهجير 750 ألفاً من ديارهم إلى الضفة وغزة واستئنافه في 1967.. وفرض حصار على القطاع منذ 2007 كنف عمليات التهجير، مقال منشور على الموقع الالكتروني: <https://www.youm7.com/story>، بتاريخ 2023/11/08، تم الاطلاع عليه يوم: 2024/07/31.

III. BÖLÜM

KUR'AN'DA AHLÂK

KUR'AN-I KERİM'DEN AHLAK DERSLERİ

Prof. Dr. Nurettin TURGAY

Diyarbakır/Türkiye

Giriş

Yüce Allah, insanlara akıl melekesini vererek onları diğer varlıklar arasında üstün bir derecede yaratmış, akıllarını kullanmak suretiyle dünyayı imar ve idare ederek ondan yararlanma imkânını vermiştir. İnsanlar, akıl denilen nimet sayesinde hak ile batılı, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilmektedirler. Aklı kullanarak felsefi açıdan bu konuya baktığımız zaman, doğuştan insanlara doğruyu yanlıştan ayırma imkânı verip, onları doğruya yöneltecek şekilde harekete geçiren sezgilerin var olduğunu görmekteyiz. Bu sezgi, duygu ve düşünceler, ahlaki değerlerin kaynağını oluşturmaktadır.¹

Zaman zaman akıl denilen meleke nefsin etkisinde kalarak işlevini yerine getirememektedir. Bunun neticesinde insanlar arasında çeşitli zulüm, haksızlık ve kötülükler yaşanmaktadır. Bu nedenle Allah, her topluma onların arasından seçtiği ve onlara dilleriyle Allah'ın emirlerini anlatan peygamberler göndermiştir. Bazen bu peygamberler vasıtasıyla insanlara kutsal kitaplar indirmiştir. Tüm peygamberler ve tüm kutsal kitaplar, akli hidayete kavuşturmayı, insanların mal, can, nesil/namus, din/inanç ve akıllarını korumayı hedeflemişler.² Böylece insanlara toplumsal uzlaş ve barışa kavuşmanın, dünya ile ahiretin huzur ve saadetinin yolunu göstermişlerdir.

¹ Ahmet Cevizci, "ahlak", *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 17.

² Ebü'l-Meâli İmamül-Haremeyn Rükneddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhan fî Usulî'l-Fıkhi*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyde, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 278, II, 161, 235; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfa*, thk. Nâcî es-Süveyd, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2009, I, 33; Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî eş-Şâtıbî, *el-Muvafekat fî Usulî's-Şeria*, thk. Abdullah Derrâz, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010, II, 326; Seyfuddin el-Amidi, *el-İhkâm fî Usulî'l-Ahkâm*, thk. Abdurrazzâk Afîfî, el-Mektebetu'l-

Son peygamber Hz. Muhammed'in (sav.) yolu, geçmiş peygamberlerin yolunun devamı ve son altın halkasıdır. Çünkü Allah, insanlara tek bir din göndermiştir. Bu dinin adı "*İslam*" dinidir. "*İslam*", bütün peygamberlerin tebliğ ettiği dinin adıdır. Bu din, "*tevhit*" inancına dayanmaktadır. Hz. Muhammed (sav.), "Ben, sizlere iki şey bıraktım. Siz, bu iki şeye sıkı sıkıya bağlı hareket ettiğiniz müddetçe, asla sapıtmayacaksınız. Sizleri her türlü kötülükten koruyacak olan bu iki şey, Allah'ın kitabı olan Kur'an-ı Kerim ve benim sünnetimdir"³ diye buyurmuştur. Kur'an-ı Kerim, Allah'ın kitabıdır. Hz. Muhammed'in (sav.) sünneti ise, Kur'an'ın tefsiri ve açıklaması durumundadır.⁴ Hz. Muhammed'in (sav.) söz, fiil ve takrirlerinden oluşan sünnet, onun 23 senelik peygamberliği süresince izlemiş olduğu yoldur. Ayrıca bizim bu hayattan çıkaracağımız örneklik de, onun sünneti sayılmaktadır.

Hz. Muhammed'in (sav.) hadiste belirttiği gibi İslâm ahlakının kaynağı, İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an ve sünnettir.⁵ Ona göre her Müslüman Kur'an-ı Kerim ve sünneti yaşadığı zaman, kendi ahlakını düzeltmiş oluyor. Kur'an-ı Kerim'de "*sünnetullah*", yani Allah'ın sünneti/yasası 10 defa, türevleriyle birlikte 18 defa geçmektedir.⁶ "*Sünnetullah*" / Allah'ın yasası gereği tabiat ile oynandığı zaman, tabiatın dengesi bozulmaktadır. Aynı şekilde insan biyolojisiyle oynandığı zaman, onun sağlığı bozulmaktadır. Bunun gibi Kur'an ahlakının kuralları açısından da yanlış hareket edildiği zaman, hem insanın hem de toplumun sosyolojik yapısı bozulmaktadır. Bu kural, bu kaide, bir hakikattir. Bu gerçek inkâr edilemez.⁷

Kur'an-ı Kerim'in verdiği mesajlar ve anlattığı kıssalar, geniş çapta ahlak derslerini ve kurallarını kapsamaktadır. Bu yazımızda, ahlak hakkında bazı bilgileri verdikten sonra, İsra suresinin 23-39'uncu ayetlerinde anlatılan ahlak kuralları üzerinde duracağız.

İslamî, Beyrut tsz., III, 274; Muhammed Ebu Zehra, *Kur'an Nizamı*, trc. Ali Arslan, Kazdal Yayınevi, İstanbul 1969, s. 61; Mustafa Baktır, *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, Akçağ Yayınları, Ankara 1981, s. 177 vd.; Osman Eskicioğlu, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1996, s. 280 vd.

³ Muvatta, Kader, 3. Bu hadisin farklı varyantları için bkz. Ebû Dâvûd, Menâsik, 56, hadis no: 1905; İbn Mâce, Menâsik, 84, hadis no: 3074; İbn Hanbel, III, 26.

⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut tsz., I, 32.

⁵ Ahmed Naim Babanzade, *İslâm Ahlakının Esasları*, notlar ilave ederek sadeleştiren: Recep Kılıç, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2014, s. 35 vd.

⁶ Muhammed Fuad Abdalbaki, "senne", *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut tsz., s. 367.

⁷ Babanzade, *İslâm Ahlakının Esasları*, s. 28, 99.

1. Ahlak'ın Tanımı

“Ahlak” kelimesi, herhangi bir şeyi yoktan var etmek, yaratmak, düzeltmek, şekil vermek, takdir etmek, manevi yönden hoş geçinmek, kötü şeylerden sakınmak, güzel huylu olmak ve benzeri anlamlar için kullanılan “haleka-yahluku” fiilinden türemiş bir isimdir. Bu isim, huy, yaratılıştan gelen tabiat/özellik, mizaç, yapı, uyumlu olmak ve benzeri anlamlarda kullanılmaktadır. “Ahlak”, “hulk” kelimesinin çoğuludur.⁸ “Ahlak” kelimesi çoğul olmasına rağmen, Türkçede tekil anlamında kullanılmaktadır. Felsefeciler de ahlak kavramını genel anlamda mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir hayat anlayışından kaynaklanan davranış kurallarının bütünü olarak kabul etmektedirler.⁹

İnsanlığın başlangıcından bu yana var olduğuna inanılan “ahlak”, her insanın belli bir gayeye/amaca yönelik olarak kendi hür iradesi ile iyi davranışlarda bulunmasıdır. Akli başında olan her insan, sosyal hayattaki davranışlarında iyi şeyleri işlemeye ve kötü şeylerden uzak durmaya çalışarak iyi vasıflar elde etmeye çalışmaktadır. Bu tür davranışlar, o insanın ahlaki yapısını ortaya koymaktadır. Başka bir ifade ile ahlak, insanın iyi veya kötü diye vasıflandırılmasına sebep olan manevi sıfatları, özellikleri, alışkanlıkları ve iradesiyle bu istikamette ortaya koyduğu davranışlarıdır.

2. Kur'an ve Sünnette Ahlak

Kelime olarak “ahlak”, Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir. Ancak onun çoğulu olan “hulk” kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de iki yerde geçmektedir.¹⁰ “haleka” fiilinden gelen türevleriyle birlikte 267 yerde geçmektedir.¹¹ Mefhum olarak İslâm ahlakının Kur'an-ı Kerim'e dayandığını bilmemiz gerekmektedir.

⁸ Bkz. Ebû Abdurrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, “haleka”, *Kitâbu'l-'Ayn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., s. 265 vd.; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezher el-Herevî el-Ezherî, “haleka”, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Ahmed Abdurrahman Muhaymir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, IV, 424 vd.; İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, “hasede”, en-Nihâye fî Çarîbi'l-Hadis ve'l-Eser, thk. Halil Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2011, I, 525 vd.; Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, “edebe”, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, I, 206 vd.; Mustafa b. Şemsuddin el-Karahisârî el-Ahterî, “el-Halk”, *Ahterî Kebîr*, Dersaadet 1310, s. 360 vd.

⁹ Ahmet Cevizci, “ahlak duygusu”, *Felsefe Sözlüğü*, s. 17; Orhan Hançerlioğlu, “felsefe”, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s. 8.

¹⁰ eş-Şuara 26/137; el-Kalem 68/4.

¹¹ Muhammed Fuad Abdulkaki, “haleka”, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., s. 241.

dir. İslam ahlakı, Allah tarafından vahiy yolu ile belirlenmiş güzel davranışlardır. Allah, Hz. Muhammed'e (sav.) hitaben, "*Muhakkak ki sen, en yüce bir ahlak üzeresin*"¹² diyerek onun ahlakının güzelliğine işarette bulunmaktadır. Ayrıca Hz. Muhammed (sav.), "*Muhakkak ki ben, güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim*"¹³ demek suretiyle İslam dininin ahlaka verdiği önemi anlatmıştır. Bir adam Hz. Ayşe'ye Hz. Muhammed'in (sav.) ahlakının nasıl olduğunu sormuş. Hz. Ayşe ona, "*Sen Kuran'ı okumuyor musun?*" diye sormuş. Adam, "*Evet, okuyorum*" diye cevap verince Hz. Ayşe ona, "*Kesin olarak biliniz ki Hz. Muhammed'in (sav.) ahlakı Kur'an idi*" diyerek cevap vermiştir.¹⁴ Kur'an-ı Kerim'in insanlara önerdiği ahlakın çeşitli özellikleri vardır:

Kur'an-ı Kerim'in önerdiği ahlak, evrenseldir; tüm insanlara hitap etmektedir. Ona göre Kur'an'daki ahlakta insan ayırımı yoktur.

Kur'an'daki ahlaka göre her şey Allah rızası için yapılmalıdır.

Kur'an'daki ahlak genel olarak takva/dürüstlük ve iyilik yapma ilkelelerine dayanmaktadır.

Kur'an'daki ahlakta yalandan uzak, dürüstlüğü dayanan temiz bir siyaset ahlakı hedeflenmektedir. Kur'an-ı Kerim'in önerdiği siyasi ahlakta insan ayırımı söz konusu değildir.

Adalet ve emanet, Kur'an-ı Kerim'in önerdiği siyasal ahlakın olmazsa olmazıdır. Ayrıca bu ahlakta insan hürriyeti ön planda tutulmaktadır.

Kur'an'daki ahlakta insanlara karşı hoşgörülü olma vardır. Bu ahlakta asla başkalarını hor görme yoktur.

Kur'an-ı Kerim'e göre birlik, güzel ahlakta olmalıdır.

3. Ahlak Dersleri

Kur'an'daki ahlakın genel olarak bazı kuralları vardır. Biz bu kuralları İsra Suresi'nin 23-39. ayetlerinde ahlak dersleri diye ele alacağız. Bu ayetlerin metin ve mealleri şöyledir:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِنَّمَا يَبْغَىٰ عِنْدَكَ الْكِبَرُ أَخَذَهَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا {23} وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَّنِي صَغِيرًا {24} رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِن تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا {25} وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ نَبْذِيرًا {26} إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا

¹² el-Kalem 68/4.

¹³ İbn Hanbel, II, 381.

¹⁴ Müslim, Musafirîn, 18, hadis no: 139, hadis no: 746.

إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا {27} وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا {28} وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ يَدَكًا مَّغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا {29} إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا {30} وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمَّا يَكُنْ نَّزْفُهُمْ وَإِنَّا لَنَكُونُ أَنتَهُمُ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا {31} وَلَا تَقْرَبُوا الرِّقَّ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا {32} وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا {33} وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا {34} وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَزَنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا {35} وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا {36} وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا {37} كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا {38} ذَلِكَ بِمَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُنْقَلَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا

“Rabbin, sadece kendisine ibadet etmenizi ve anne babaya saygı ile iyilikte bulunmayı emretmektedir. Eğer anne babandan biri veya ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırlarsa, sakın onlara ‘Öf!’ bile deme; onları azarlama, onlara saygı ifade eden tatlı söz söyle. Anne babana şefkat ve merhamet kanatlarını ger ve onlar için, ‘Allah’ım! Onlar küçüklüğümde beni nasıl şefkat ve merhamet duyguları ile besleyip büyüttüler ise, sen şimdi onlara aynı şekilde şefkat ve merhametinle muamele et’ diye niyazda bulun. Allah, içinizdeki niyet ve duyguları en iyi bir şekilde bilmektedir. Muhakkak ki o, kendisine sığınanları affetmektedir. Yakınlara, yoksula ve yolda kamış kimseye hakkını ver. Sakın saçıp savurma. Çünkü saçıp savuranlar, şeytanların kardeşleridirler ve şeytan, da kendi Rabbine karşı nankörlük etmiştir. Eğer sen, Rabbinden ümit ettiğin bir rahmeti/rızık elde etmek için bu gibi kişilere karşı ilgisiz kalmak zorunda kalırsan, onlara yumuşak bir söz söyle. Eli sıkı olma/cimrilik yapma. Büsbütün eli açık da olma/malını gereksiz yere israf ederek saçıp savurma. Çünkü her iki durumda da kınanacak ve üzüntü içerisinde kalacaksın. Muhakkak ki Allah, dilediğine bol rızık verir ve dilediğine de kısar. Kesinlikle Allah, kullarından haberdardır onları görmektedir. Yoksulluk/geçim korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Çünkü onları da sizi de biz rızıklandırıyoruz. Kesin olarak bilin ki onları öldürmek/rızık korkusu ile dünyaya gelmelerine engel olmak, büyük bir günahtır. Sakın zinaya yaklaşmayın. Çünkü zina, çok çirkin bir davranıştır ve çek kötü bir yoldur. Sakın Allah’ın kutsal kıldığı cana, haklı bir sebep yokken kıymayın. Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine hakkını alma yetkisini vermişiz. Ancak o da öldürmede aşırı gitmesin. Çünkü ona gerekli yardım edilmiştir. Yetim olgunluk yaşına varıncaya kadar, koruma ve kollamanın dışında onun malına yaklaşmayın. Sözüünüzde durun. Çünkü verilen söz, sorumluluk gerektiriyor. Ölçü ve tartıya hile katmayınız, ticarete buna uygun hareket etmeniz, en hayırlı davranıştır ve sizi en güzel sonuçlara götürecektir. Sakın bilmediğin/seni ilgilendirmeyen şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi boş/seni ilgilendir-

meyen şeylerle uğraşmaktan sorumludurlar. Sakın yeryüzünde böbürlenerek yü-rüme/haddini bil! Kesinlikle senin gücün yeri yarmaya ve dağlarla boy ölçüşmeye yetmeyecektir. Bütün bunlar, kötü olan ve Allah'ın katında hoş karşılanmayan şeylerdir. Bunlar, Allah'ın sana hikmetten vahiy etmiş olduğu şeylerdendir. Sakın Allah'tan başkasına tapma. Çünkü bu, senin kınanmış ve kovulmuş bir halde cehen-neme atılmana sebep olacaktır.”¹⁵

Bu ayetlerde genel olarak verilen kuralları, ahlak derslerini maddeler halinde sıralamaya çalışacağız:

1 – Bu ayetlerde verilen ahlak derslerinin başında Allah'a inanma ve ona ibadet etme yer almaktadır. Bu, inanan insanın birinci görevidir. Bu husus, Kur'an-ı Kerim'de çeşitli ayetlerle açıklanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in birinci muhatabı olan Hz. Muhammed (sav.) bu görevi hem yaşamış hem de açıklamıştır.

Bir imtihan gayesi ile yaratılmış bulunan insanın, Allah'ı tanınması ve O'na karşı olan kulluk görevlerini yerine getirmesi icap etmektedir. Bu konu, pek çok ayet ve hadislerde dile getirilmektedir. Bir ayette bu konuda şu bilgiler verilmektedir:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

“Ben, cinleri ve insanları, ancak ban ibadet/kulluk etsinler diye yarattım.”¹⁶

Bu ayette haber verildiği gibi Allah'ın insanlardan ve cinlerden istediği şey, dünya hayatındaki imtihanla ilgili olan bir taleptir. Ona göre Allah'a inanan her insanın Allah'a inanması ve O'na karşı olan kulluk görevlerini yerine getirmesi gerekir.¹⁷ Hz. Ali (ö. 40/661), bu ayeti tefsir ederken insanlarla cinlerin bu gaye ile yani imtihan olmaları gayesi ile yaratıldıklarını söylemiştir.¹⁸ Bu ayette geçen “ibadet”, geniş anlamda gizli veya açık, Allah'ın rızasına uygun düşen her türlü söz ve hareketi kapsamaktadır.¹⁹ Ona göre inanan her insanın, akıl ve baliğ olduğu andan itibaren ölünceye kadar her konuda Kur'an'a uygun bir hayat sürdürmesi gerekir.

İslam dininin dayandığı “tevhit” inancı, Allah'ı tanımayı, sosyal hayatta O'nun yolunda yürümeyi, O'nun emir ve yasaklarını gerektirdiği gibi yeri-

¹⁵ el-İsrâ 17/23-39.

¹⁶ ez-Zariyât 51/56.

¹⁷ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâikü't-Tedebbür*, Darü'l-Kalem, Dımaşk 2006, XIII, 259.

¹⁸ el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 38.

¹⁹ el-Mâverdi, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, V, 375; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 38.

ne getirmeyi gerektirmektedir. “Tevhit” her konuda Allah’ın egemenliğini kabullenmeyi ön planda tutmaktadır.²⁰ İnanan insanların bu istikamette başarılı olabilmeleri için, bilgi ve samimiyetle bunun gereklerini yerine getirmeleri icap etmektedir.²¹

İslâm dininde emredilen ibadetler, sadece ahiret hayatına yönelik değil, dünya hayatında fert ve toplumun vicdanına da yöneliktir.²² Allah’a ibadet etmek, insanı, hayatın görünür kalıplarından sıyrarak, onu, maddi ufkun ötesine götürmekte, küçükleri umutlarına yüceltmekte ve büyükleri de kibirlere arındırmaktadır. İnsanları kötülükten arındırmak için, onlara ahlaki yönden ibadet iyilik kavramının şuurunu kazandırmak gerekir.²³

2 – Ondan hemen sonra, anne baba hakkı gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’de bu ve benzeri ayetlerde anne baba hakkına önem vermektedir. Bu konu ile ilgili başka bir ayet şöyledir:

وَاَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا

“Allah’a ibadet edin ve O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşla, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz Allah, kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez.”²⁴

Yukarıda anlamları üzerinde durduğumuz ayetlerde olduğu gibi bu ayette de önce Allah’a inanma, ona ibadet etme ve hiçbir şeyi ona ortak koşmama emredilmektedir. Ondan hemen sonra anne babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın ve uzak komşulara, çevremizdekilere ve emrimiz altında bulunanlara iyilik yapma emredilmektedir. Başka ayetlerde de anne babaya iyilik emredilmektedir.²⁵ Özellikle anne hakkı babanın hakkından daha fazladır. Ayetlerde buna işaret edildiği gibi Hz. Muhammed (sav.) de bu konuda açıklamada bulunmuştur.

²⁰ Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur’ân Tercümeleri*, Akaid Yayıncılık, Ankara 1989, s. 31 vd.

²¹ Akdemir, “Kur’ân Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli bir üslup Özelliği Üzerine”, *İslamiyat*, V (2002), sayı: 1, s. 152.

²² Abbas Mahmud el-Akkad, *Kur’ân felsefesi*, Nur Yayınları, Ankara tsz. s. 79.

²³ Allah’a karşı görevlerimiz hakkında geniş bilgi için bkz. Nurettin Turgay, *Kur’an ve Mutlu Hayat*, Vural Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 25 vd.

²⁴ en-Nisa 4/36.

²⁵ Bkz. el-Ankebût 29/8; Lokmân 31/14, 15.

Bir adam, Hz. Muhammed'e (sav.), "Ya Rasûlallah! Benim iyiliğime en çok layık olan insan kimdir?" diye sormuş. Hz. Muhammed (sav.) ona, "Annendir" diye cevap vermiştir. Adam, "Ondan sonra kimdir?" diye sormuş. Hz. Muhammed (sav.) tekrar ona, "Annendir" diye cevap vermiştir. Adam yine "Ondan sonra kimdir?" diye sorunca, Hz. Muhammed (sav.) tekrar "Annendir" diye cevap vermiştir. Adam dördüncü defa "Ondan sonra kimdir?" diye sorduğu zaman, Hz. Muhammed (sav.) bu sefer "babandır" diye cevap vermiştir.²⁶

Hz. Muhammed (sav.) anne babaya karşı gelmeyi, Allah'a ortak koşma ile beraber anmıştır. O, "Kebâir/büyük günahların en büyüklerini size haber vereyim mi?" diye sormuş. Oradakiler, "Evet ya Rasulallah" deyince, "Allah'a ortak koşmak, anne babaya karşı gelmek ve yalan söylemek/yalan yere şahitlik yapmaktır" diye devam etmiştir.²⁷

Ayrıca yine ayetlerde haber verildiği gibi, Allah'ın rızasına aykırı düşecek hususlarda anne baba da olsa onlara itaat etmemek ve Kur'an-ı Kerim'e uygun hareket etmek gerekir. Hz. Muhammed (sav.) de "Allah'a isyan olduğu hususlarda kula itaat edilmez" diye buyurmuştur.²⁸

3 – Her şeyi bilen Allah, içimizde geçirdiğimiz düşünceleri dahi bilmektedir. Her zaman için tövbe edip ondan af dilemek gerekir. Çünkü Allah, affedicidir.

4 – Yakınlara, yoksullara ve yolda kamış yabancılara yardımcı olmak gerekir. Bunlara yardım etmek için maddi imkânımız olmadığı zaman, en azından güzel sözle onların gönlünü hoş etmek icap eder.

5 – İsrafın her çeşidinden şiddetle uzak durmak gerekir. Çünkü Allah, müsrifleri asla sevmez. Cimrilik de israf da hayır getirmez. İfrat ile tefritten uzak durmak ve orta yolu takip etmek gerekir.

6 – Allah dilediğine bol vererek, dilediğine de az vermek suretiyle inanları imtihan eder. Her hâlükârda Allah'tan ayrılmamak gerekir.

7 – Yoksulluk/geçim korkusuyla çocukları aldırmmamak ve bu şekilde onları öldürmemek gerekir. Cahiliye döneminde insanlar, geçim endişesiyle ve başka bazı sebepler nedeniyle kız çocuklarını öldürüyorlardı. Yüce Al-

²⁶ Muhammed İbn Allan, *Delilu'l-Falihîn li turuki Riyâzi's-Salihîn*, Daru'l-Fikr, Beyrut tsz. II, 150.

²⁷ Buhârî, Edeb, 1; Müslim, İmân, 143, 144.

²⁸ Müslim, İmâre, 39; Ebû Dâvud, Cihad, 87; Nesâî, Bey'a, 34; İbn Mace, Cihad, 40; İbn Hanbel, I, 129, 131; IV, 426, 427, 432, 436; V, 66, 67, 70.

lah, rızkın Allah tarafından verildiğini belirterek bu tür davranışlarda bulunmayı yasaklamaktadır.²⁹ Kesin olarak bilmek gerekir ki rızık korkusu ile çocukların dünyaya gelmelerine engel olmak, büyük bir günahtır. Çağımızda bu tür hareketler, kürtaj ve benzeri yollarla gerçekleştirilmektedir. Kur'an ve dolayısıyla İslâm, normal olarak doğal metotlarla üremeyi, çoğalmayı emretmekte, zorunlu bir durum yokken, suni yollara başvurup cenini yok etmeyi ve yine bu yollarla çoğalmayı uygun görmemektedir.³⁰ Çocukları öldürmeği, çeşitli anlamlarda yorumlamak mümkündür. Cahiliye Araplarında kız çocukları diri diri öldürüldükleri gibi, anne karnındaki çocuğu aldırma da onu öldürmektir. Zina yollarında bulunmak, çocukları farklı bir şekilde öldürmektir. Çocukları inanç ve ahlak bakımından başıboş bırakıp eğitimleriyle ilgilenmemek ve inançsız, ahlaksız yetişmelerine sebep olmak, farklı bir öldürme olarak yorumlanmaktadır.

8 – Çocukları öldürmeyi yasaklayan ayetten hemen sonra zinanın yasaklanmasının gündeme getirilmesinde bir konu birliği ve bir edebî incelik vardır. Dünyaya gelen çocuğu öldüren, yalnız bir şekilde çocuğunu öldürmüş olmaktadır. Zina yapan ise, hem çocuğun hem ailenin ve hem de toplumun ölümüne, yıkılışına sebebiyet vermektedir. Bu tür davranışlarda bulunan kişi, en başta çocuğun tohumunu normal yerine değil, başka bir yere bırakmaktadır. Zina fiilinde bulunanlar, çocuğun olmasını istemedikleri için, çeşitli yollarla oluşmasını önlemektedirler. Şayet cenin oluşursa, onu aldırma yoluna gitmektedirler. Zina fiilinden çocuk dünyaya gelirse, daha doğar doğmaz toplum tarafından dışlanmakta, kendisine ayrı bir gözle bakılmakta ve toplumda problemlili bir insan olarak büyümektedir. Zinadan dolayı aile bağları zayıflamakta, eşlerin arasına soğukluk girmekte ve yuvalar yıkılmaktadır. Zina nedeniyle meşru ve normal evliliğe ilgi azalmakta, ailenin kutsiyeti gittikçe kaybolmakta ve gayri meşru hayat artmaktadır. En önemlisi zina, neslin bozulmasına neden olmaktadır. Zinanın neticesinde toplumda çeşitli hastalıklar yayılmakta, insanların birliği, yakınlığı, sıcak ilgileri kayıp olmakta ve toplum hasta bir toplum haline gelmektedir.³¹ Onun için Kur'an, bu ayette anlatıldığı gibi, yalnız zinayı yasaklamamakta,

²⁹ el-Hazin, *Lubâbü't-Te'vîl*, III, 163.

³⁰ el-Bûtî, *Tahdidü'n-Nesl*, Dımaşk 1976, s. 101 vd; el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, İstanbul 1991, III, 106 vd.

³¹ Kutup, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, V, 321.

aynı zamanda zinaya yaklaşmamayı emretmekte ve insanı, zinaya sebep olan her şeyden sakındırmaktadır. Bunun için İslâm dininde tahrik edici türden açık saçıklık uygun görülmemekte, nikâhı düşen insanların تنها yerlerde, aralarında ülfetin oluşabileceği bir şekilde baş başa kalmaları uygun görülmemekte ve kadınla erkeğin arasına bir mesafe konmaktadır. Zinaya götürebilen, ona sebep olabilen her şeyden nehiy edilmektedir. Ayette geçen “Zinaya yaklaşmayın” ifadesi, “zina yapmayın” ifadesinden daha belirgin, daha geniş kapsamlı ve daha geniş anlamlıdır.³² Bu ayetin tefsirinde söz konusu olan zina hakkında, âlimlerin daha çeşitli görüş ve yorumları vardır.³³ Kur’an’da, zina hakkında bilgi veren daha pek çok ayet vardır. Bu ayetlerden bazıları şöyledir:

الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةً جَلْدَةً وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun. Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini tatbik hususunda sizi sakın acıma duygusu kaplamasın! Müminlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun.”³⁴

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا {68} يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا

“İşte onlar, Allah ile beraber başka bir tanrıdan yardım talep etmezler, Allah’ın haram kıldığı cana haksız yere kıymazlar ve zina yapmazlar. Kim bunları yaparsa, günahının cezasını bulacaktır. Kıyamet gününde onun azabı kat kat olacak ve orada alçaltılmış olarak temelli kalacaktır.”³⁵

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايَعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

“Ey peygamber! İnanmış kadınlar Allah’a hiç bir şey ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir

³² Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmet b. Mahmud en-Nesefi, *Medariku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, (Hazin tefsirinin kenarında) Beyrut tsz, III, 163; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safoetu't-Tefasîr*, İstanbul 1987, II, 159.

³³ Geniş bilgi için bkz. et-Taberi, *Camiu'l-Beyân*, XV, 100 vd; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XX, 198 vd; el-Kurtubi, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 165 vd.

³⁴ en-Nûr 24/2.

³⁵ el-Furkân 25/68, 69.

iftira uydurup getirmemek, iyi işi işlemekte sana karşı gelmemek hususunda sana biat etmeye geldikleri zaman, biatlerini kabul et ve onlar için Allah'tan mağfiret dile. Şüphesiz ki Allah, çok bağışlayan, çok esirgeyendir."³⁶

Bu ayette sayılan biat şartları arasında yer alan "elleri ile ayakları arasında bir iftira uydurmama" tabiri hakkında çeşitli yorumlar yapılmaktadır. Âlimlerin çoğunluğunun kanaatine göre gayrı meşru (zina mahsulü) olan bir çocuğu dünyaya getirip, onu kocasına nispet ederek iftira etme anlamına gelmektedir.³⁷ Kur'an, herhangi bir insana zina isnat edip iftira etmeye de ağır bir ceza getirmektedir:

وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَخْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِبَازِنَةٍ شَهِدَاءَ فَاخْلُدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ {4}

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Namuslu hür kadınlara (zina isnadıyla) iftira atan, sonra da bu hususta dört şahit getiremeyen kimseler(in her birine) seksen değnek vurun. Onların ebediyen şahitliklerini kabul etmeyin. Onlar fasıkların ta kendileridir. Meğerki bundan sonra tövbe edip kendilerini düzeltirlerse, o takdirde Allah çok bağışlayan ve çok merhamet edendir."³⁸

Bütün bu ayetler ve çeşitli hadis ile ilmi rivayetler, Kur'an'ın bütün insanların neslini, namusunu ne derece korumak istediğini ve bunu tahrip eden zinayı ne derece yasakladığını ortaya koymaktadır. Onun için Kur'an ahlakında zinanın yeri yoktur.

9 – Allah'ın kutsal kıldığı cana asla kıymamak insanı öldürmemek gerekir. Kim haksız yere öldürülürse, onun velisi kısas olarak katilin öldürülmesini talep edebilir. Kısas yerine kan bedelini ala bilir veya affedebilir. Affetmek en hayırlı olanıdır. Katil yerine başkalarını öldürmek doğru değildir, haramdır, günahtır, vahşettir.

10 – Yetim olan çocuklar olgunluk yaşına varıncaya kadar, koruma ve kollamanın dışında onların malına yaklaşmamak gerekir.

Babası ölmüş ve henüz ergenlik çağına varmamış çocuğa yetim denmektedir. Toplum içerisinde sosyal hayatta yetim, yoksul/aç ve dul insanlar, öncelikli olarak kendilerine yardım edilmesi gereken bireylerdir. Haliyle yetim çocuk kendisini himaye edecek ve sevecek baba şefkatinin yokluğunun

³⁶ el-Mumtehine, 60/12.

³⁷ el-Kurtubi, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 48; er-Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIX, 309 vd.

³⁸ en-Nûr, 24/4, 5.

acısını yutkunduğu için, bunların başında gelmektedir. Çünkü onun hayatta tutunacak dalı yoktur. Önemi nedeni ile yetim kelimesi türevleri ile birlikte Kur'an'da 22 yerde geçmektedir.³⁹ Ona göre yetimler, Allah'ın özel korumasına mazhar olmuş insanlardır. Hz. Muhammed (sav.) de, yetimleri korumaya ayrı bir önem vermiştir. Hz. Muhammed'in (sav.) yetim olarak büyümesinin Kur'an-ı Kerim'de bir surede özel olarak dile getirilmiş olması, yetim olmanın durumunu daha iyi bir şekilde dile getirmektedir:

وَالضُّحَى {1} وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى {2} مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى {3} وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى {4} وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى {5} أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى {6} وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى {7} وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى {8} فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ {9} وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ {10} وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ {11}

"Kuşluk vaktine ve sakinleştiği vakit geceye ant olsun ki. Rabbin seni terk etmemiş ve sana darılmamıştır. Muhakkak ki işin sonu, senin için başından daha hayırlı olacaktır. Muhakkak ki Rabbin sana verecek ve sen de mutlu olacaksın. O, seni bir yetim iken bulup da barındırmadı mı? O, seni yolunu kaybetmiş olarak bulup da yola iletmedi mi? O, bir yoksul iken seni bulup da zengin kılmadı mı? Öyleyse, sakın yetimi kahretme! Dilenciye de azarlama! Rabbinin nimetini de an!"⁴⁰

Bu surede Hz. Muhammed'in (sav.) yetimliği dile getirilmekte ve bir yetimin nelerden yoksun olduğu özet bir şekilde edebi bir üslupla anlatılmaktadır. Bu surede yetimlerin, genel olarak baba şefkatinden, yardımından yoksun, yolunu bilmeyen barınmaya muhtaç aciz kişiler olduğu haber verilmektedir. Bu nedenle onlara, şefkat ve merhamet duyguları ile yaklaşmak gerekir. Nitekim Yüce Allah, başka ayetlerde yetimleri kardeş olarak bilmeyi, onlara hayırla yaklaşarak onların durumunu düzeltmeyi emretmektedir:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ

*"Sana yetimleri de soruyorlar. De ki: Onların durumunu düzeltmek, hayırlıdır. Eğer onlara karışır beraber yaşarsanız, onlar sizin kardeşlerinizdir."*⁴¹

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ

*"Erginlik çağına erişinceye kadar yetimin malına, onun lehine en iyi sonuçlar verecek durumlar dışında yaklaşmayın."*⁴²

³⁹ Muhammed Fuad Abdulbaki, "yeteme", el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz. s. 770.

⁴⁰ ed-Duha 93/1-11.

⁴¹ el-Bakara 2/220.

⁴² el-En'am 6/152.

Yüce Allah, yetimlerin malını haksız yere yemenin çok kötü bir davranış olduğunu ve cezasının çok korkunç olacağını şöyle haber vermektedir:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا

*“Muhakkak ki yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, kesinlikle karınlarına ateş dolduruyorlar. Onlar, alev alev yanan bir ateşe girecekler.”*⁴³

Netice olarak Kur’an-ı Kerim, yetimi hor görüp itip kakanı, dini yalanlayan, inkâr eden kişi olarak tanımlamaktadır.⁴⁴

Yetimliğin acısını yaşayarak büyüyen Hz. Muhammed (sav.), bu konuya çok çarpıcı ifadelerle bazı açıklamalarda bulunmuştur:

*“Ey Allah’ım! Şu iki horlananın, yetim ve kadının haklarını gerektiği gibi koruyamayacağım diye korkuyorum/ürpermekteyim.”*⁴⁵

*“Eğer sen, kalbinin yumuşamasını istiyorsan, aç insanları doyur ve yetimlerin başını okşa.”*⁴⁶

Hz. Muhammed (sav.), “Kim üç yetim çocuğu yetiştirir, onların nafakasını temin ederse, sanki ömrü boyu geceleri namaz kılmış, gündüzleri oruç tutmuş ve sabahtan akşama kadar yalın kılıç Allah yolunda cihat etmiş gibi sevap alacaktır. Ayrıca ben ve o kişi, şu iki parmak gibi cennette kardeş/beraber olacağız” buyurmuş ve ardından da şehadet parmağı ile orta parmağını birbirine yapıştırmıştır.⁴⁷

Hz. Muhammed (sav.), “Helak edici yedi şeyden kaçının” diye buyurmuştur. Hazır olan sahabe kendisine, “Ey Allah’ın resulü! Bunlar nelerdir?” diye sormuşlardır. Hz. Muhammed (sav.), onlara, “Allah’a şerik/ortak koşturmak, sihir yapmak, Allah’ın dokunulmasını haram kıldığı bir canı/insanı haksız yere öldürmek, fâiz yemek, yetim malı yemek, savaş meydanından kaçmak ve namuslu/iffetli, temiz kadınlara zina iftirasında bulunmaktır” diye cevap vermiştir.⁴⁸

*“Müslümanların evlerinin en hayırlısı, yetime ikram ve itibar edilen ev, en kötüsü de yetime kötülük ve eziyet edilen evdir.”*⁴⁹

⁴³ en-Nisa 4/10.

⁴⁴ el-Mâûn 107/1, 2.

⁴⁵ İbn Mâce, Edeb, 6, hadis no:3678.

⁴⁶ İbn Hanbel, II, 263, 383, 387.

⁴⁷ İbn Mâce, Edeb, 6, hadis no:3680.

⁴⁸ Buhârî, Vasâyâ, 23; Müslim, İman, 145.

⁴⁹ İbn Mâce, Edeb, 6, hadis no:3679.

Bu ayet ve hadislerin verdikleri mesajla doğrultusunda yetimlere zararlı değil, yararlı olmak gerekir. Bu ayet ve hadislerin verdiği duygu ile yaşayan bazı kişiler, yetimlerin bulunduğu evde su dahi içmekten kaçınmaktadırlar. Kanaatimce onları rencide etmemek için ikramlarını yiyip içmekten kaçınmamak gerekir. Ancak ona karşılık olarak onlara yiyip içtiğimiz şeylerden daha fazlasını vermemiz ve onlara yardımda bulunmamız gerekir.

11 – İnsan herhangi bir konuda söz verince, sözünüzde durmalıdır. Çünkü verilen söz, sorumluluk gerektirmektedir.

12 – Ölçü ve tartıya hile katmamak gerekir. Alım satımda buna uygun hareket etmek, en hayırlı davranıştır ve insanları en güzel sonuçlara götürmektedir.

13 – Kuran-ı Kerimin insanlara önerdiği ahlak ilkelerinde, her kişiye bilmediği, kendisini ilgilendirmeyen şeyin peşine düşmemesi emredilmektedir. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi insanı ilgilendirmeyen boş şeylerle uğraşmaktan sorumludurlar.

14 – Her insanın yeryüzünde böbürlenerek yürümemesi ve haddini bilmesi gerekir. Kesinlikle insanın gücü, yeri yarmaya ve dağlarla boy ölçüşmeye yetmeyecektir. Yüce Allah bunu, çok güzel edebi bir üslupla dile getirmektedir.

15 – Bu ayetlerde yasaklanan şeyler, Allah'ın katında hoş karşılanmayan, Kur'an ahlakıyla bağdaşmayan kötü şeylerdir.

16 – Bunlar, Allah'ın insanlara hikmetten vahiy yoluyla bildirdiği ahlak dersleridir.

17 – Asla Allah'tan başkasına tapmamak gerekir. Çünkü Allah'ı bırakıp şirke düşmek ve bu ahlak derslerine uygun hareket etmemek, insanı kınanmış ve kovulmuş bir halde cehenneme atılmana sebep olacaktır. Burada Hz. Muhammed'in (sav.) şu mealdeki hadisine yer vermek istiyoruz: "Dikkat edin! Size büyük günahların en büyüklerini haber vereceğim. Allah'a şirk koşmak/ortak tanımak, anne babaya zulmetmek ve yalan söylemek/yalan yere şahitlik etmek." Bunu söyleyen Hz. Muhammed (sav.), "Yalan söylemek/yalan yere şahitlik etmek" cümlesini büyük bir heyecanla defalarca tekrar etmiştir. Orada hazır bulunan kişiler de heyecanlanmışlar ve keşke Hz. Muhammed (sav.) sakinleşse diye dua etmişler.⁵⁰ Bu hadiste, büyük günahların en büyüklerine dikkat çekilmiştir.

⁵⁰ Buhârî, edeb, 6.

Burada anlamları üzerinde durduğumuz ayetlerde anlatılan bütün konular önemlidir. Özellikle aile ahlakını tekrar hatırlatmakta fayda mülâhaza ediyorum. Aile, toplumun çekirdeği, temel taşıdır. Aile ahlakı olmadan, sağlıklı bir toplumun oluşması mümkün değildir.

Ayrıca burada Hz. Muhammed'in (sav.), mealen Allah'tan nakletmiş olduğu şu hadisi kutsiye yer vermek istiyorum: "Ben, kıyamet gününde üç sınıf insanın hasmı/düşmanı olacağım. Benim onlara olan düşmanlığım da çok çetin olacaktır. Bunlar, benim adıma söz verdiği halde sözünü yerine getirmeyen, hür insanı köle/cariye halinde satıp parasını yiyen ve bir işçiyi tam çalıştırdığı halde onun ücretini tam vermeyendir."⁵¹

Sonuç

İnsan, Yüce Allah'ın diğer varlıklar arasında yaratmış olduğu en şerefli varlıktır. Allah insana akıl ve muhakeme duygusunu vermiştir. İnsan akli sayesinde dünya hayatını idare etmekte ve çevresindeki varlıklardan yararlanmaktadır. Bazen nefsani duygular akla hâkim olup onu etkisiz hale getirmektedir. Bu nedenle Yüce Allah insanlığın başlangıcından bu yana her topluma kendi içinden peygamberler seçmiş ve zaman zaman bu peygamberler vasıtasıyla kutsal kitaplar indirmiştir. Tüm peygamberler ve tüm kutsal kitaplar, insanları akıllarını doğru doğru yolda kullanmaya yönlendirmişlerdir. Hepsinin ana hedefi, tüm insanları hidayete erdirmek, onların mal, can, nesil/namus, din/inanç, akıl, fikir ve düşüncelerini, kısacası kültürlerinin, maddi ve manevi tüm değerlerinin korunmasıdır. Bütün peygamberlerin hedefi birdir, inançları tevhittir, dinleri İslam'dır. Son peygamber Hz. Muhammed'dir (sav.). Son kitap, onun tebliğ etmiş olduğu Kur'an-ı Kerim'dir. İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an ve sünnette temiz ahlaka büyük ölçüde önem verilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in (sav.) büyük bir ahlak üzere olduğu haber verilmektedir. O da kendisinin güzel ahlakı tamamlamak için gönderildiğini haber vermiştir. Bütün inanç sistemlerinde güzel ahlaka önem verilmektedir. Kur'an-ı Kerim'in üçte biri kıssalardan oluşmaktadır. Kur'an kıssalarında güzel ahlak mesajları verilmektedir. Kur'an'ın genelinde güzel ahlak hedeflenmektedir. Tüm insanlara hitap eden ve evrensel olan Kur'an-ı Kerim'in önerdiği ahlakta, insan ayırımı yoktur. Bu ahlak anlayışında tüm insanlar için eşit düzeyde hakka ri-

⁵¹ Buhârî, İcare, 10; İbn Mâce, Rühûn, 4, hadis no: 2442.

yet etme, adaletle hükmetme ve emaneti ehline verme emredilmektedir. Çünkü Allah'ın rızası bunu gerektirmektedir. Kur'an-ı Kerim'in önerdiği ahlak anlayışında yalandan uzak, gerçekçi, bilimsel, eşitlikçi, hak ve adaletle dayalı, müşfik ve herkese güven veren bir siyaset anlayışı vardır. Müslüman geçinenlerin birliği sağlayacakları tek yer, Kur'an-ı Kerim'in önerdiği bu ahlak anlayışdır. Bu yazımızda İsra suresinin 23-39'uncu ayetlerinde anlatılan ahlak kuralları üzerinde durduk. Bu ayetlerde bir bütün halinde İslam ahlakının bazı esasları ele alınmaktadır. Bunlar, iman, ibadet ve ağırlıklı olarak sosyal hayatın konularını kapsamaktadır. Sırasıyla bunların başında Allah'a iman ve onun rızası için ibadet etmek gerekir. Ondan hemen sonra anne babaya iyilik yapmak icap eder. Bunun ardından yakınlarla, aklık içerisinde kıvranan yoksullara, gurbette olup sıkıntı yaşayan yolculara yardım etmek gelmektedir. İsrâfın her çeşidinde, gereksiz harcamalardan şiddetle sakınmak, bu ahlak kurallarındandır. Yine bu ahlak kurallarına göre, aklık korkusuyla çocukları öldürmemek, zina ve insan öldürmekten şiddetle uzak durmak, yetim malına iyilikle yaklaşmak, sosyal hayatta ölçü ve tartıda adaletten ayrılmamak gerekir. İnsanlar arasında gıybet, dedikodu ve özellikle bizi ilgilendirmeyen her şeye burnumuzu sokmaktan kaçınmak, bu güzel ahlakın gereklerindendir. İnsanların ruh dünyasını kirleten kibir ve gururun, Kur'an ahlakında yeri yoktur. Bu konuların tümünde Allah'ın koyduğu ilkelere muhalefet etmek, seyyiedir, günahıdır. Bunlar, İlahi vahiy ile belirlenmiştir. İyi niyetle, severek bu kurallara uygun hareket etmek gerekir.

Kaynakça

- ABDULBAKÎ, Muhammed Fuad, "selime", *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- AHTERÎ, Mustafa b. Şemsuddin el-Karahisârî (ö. 969/1561), *Ahterî Kebîr*, Dersaadet 1310.
- AKDEMİR, Salih (ö. 1440/2014), *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri*, Akaid Yayıncılık, Ankara 1989.
- , *"Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli bir üslup Özelliği Üzerine"*, İslâmiyat, Ankara 2002.
- AKKAD, Abbas Mahmud, *Kur'an Felsefesi*, trc. Ahmed Demirci, Nur Yayınları, Ankara tsz.
- AMİDÎ, Ebu'l-Hasan Seyfuddin (ö. 631/1233), *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, Mısır 1967.
- BABANZADE, Ahmed Naim (ö. 1353/1934), *İslâm Ahlakının Esasları*, notlar ilave ederek sadeleştiren: Recep Kılıç, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2014.

- BAKTİR, Mustafa, *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, Akçağ Yayınları, Ankara 1981.
- BOTÎ, Muhammed Said Ramazan (ö. 1434/2013), *Menhecü'l-Hadareti'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1982.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahih*, Beyrut 1990.
- CEVİZCİ, Ahmet, "ahlak", *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- CÜVEYNÎ, Ebû'l-Meâli İmamül-Haremeyn Rükneddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf (ö. 478/1085), *el-Burhan fî Usulî'l-Fıkhi*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyde, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 1997.
- DÂRİMÎ, Abdullah b. Abdirrahman (ö. 255/869), *es-Sünen*, Dimaşk 1349.
- EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. Eş'âs (ö. 275/888), *Sünen*, İstanbul 1981.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, *Kur'an Nizamı*, trc. Ali Arslan, Kazdal Yayınevi, İstanbul 1969.
- ESKİCIOĞLU, Osman, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1996.
- EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö. 370/980), "karee", *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Ahmed Abdurrahman Muhaymir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- FARUKÎ, İsmail Raci – Luis Lamia el-Faruki, *İslâm Kültür Atlası*, trc. Mustafa Okan Kibaroglu – Zerrin Kibaroglu, İnkılap Yayınları, İstanbul 1999.
- FERRUH, Ömer (ö. 1408/1987), *İslâm Aile Hukuku*, Sebil Yayınları, İstanbul 1969.
- FROLOV, İvan (1929-1999), *Felsefe Sözlüğü*, trc. Aziz Çalışlar, Cem Yayınları, İstanbul 1991.
- GAZZALÎ, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Mustasfa*, thk. Nâcî es-Süveyd, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2009.
- HALİL B. AHMED Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî (ö. 175/791), *Kitâbu'l-'Ayn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- HAMİDULLAH, Muhammed (ö. 1423/2002), *Hiz. Peygamber'in savaşları*, trc. Nezire Erinc Yurter, İstanbul 2002.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.
- HAZİN, Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrahim (ö. 741/1341), *Lubâbu't-Te'vil fî Meâni't-Tenzîl*, Muhammed Emin Remc ve Şurekâuh, Beyrut 1899.
- İBN ALLAN, Muhammed, (ö. 1057/1647), *Delilu'l-Falihîn*, Daru'l-Fikr, Beyrut tsz.
- İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed (ö. 241/855), *Müsned*, Beyrut tsz.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezit (ö. 273/886), *Sünen*, Kahire tsz.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, I-XV, Beyrut 1994.
- İBNU'L-ESÎR, Ebû's-Sâdât Mcdüddin el-Mübârek b. Esîrüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (ö. 606/1210), *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, thk. Halil Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, I-V, Beyrut 2011.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1272), *el-Câmi' lî Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XX, Beyrut 1988.

- KUTUP, Seyyid (ö. 1386/1966), *fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1971.
- LUVÎS, Ma'lûf el-Yesûî (ö. 1947), *el-Muncid*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- MALİK, Ebû Abdillâh b. Enes (ö. 845/1442), *el-Muvatta*, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'la el-Mevdûdî (ö. 1400/1979), *İslam'ın anlaşılmasına doğru*, trc. Halil Zafir, Hilal Yayınları, I-VII, Ankara 1967.
- MEYDÂNÎ, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Meâriciü't-Tefekkür ve Dakâiku't-Tedebbür*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2000.
- MÜSLİM, b. El-Haccac (ö. 261/874), *Sahihu Müslim*, Kahire tsz.
- NESAÎ, Ebû Abdirrahman b. Şuayb (ö. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, Şirketu Mektebe ve Matbbati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1964.
- NESEFÎ, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmet b. Mahmud, *Medariku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, (Hazin tefsirinin kenarında) Beyrut tsz.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1210), *Mefatihü'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, I-XXXII, Beyrut 1990.
- SÂBÛNÎ, Muhammed Ali (ö. 1436/2015), *Safvetu't-Tefasîr*, I-III, İstanbul 1987.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî (ö. 790/1388), *el-Muvafekat fi Usulî's-Şeria*, thk. Abdullah Derrâz, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Camîu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Sıtkı Cemil Attar, Darü'l-Fikr, I-XXX, Beyrut 1995.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *Sünen*, İstanbul 1992.
- TURGAY, Nurettin, *Kur'an ve Mutlu Hayat*, Vural Yayıncılık, İstanbul 2012.
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dâru'l-Erkâm, I-III, Beyrut tsz.

MEDENİYET-AHLÂK İLİŞKİSİ

Doç. Dr. Ahmet KÜÇÜK

İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Malatya/Türkiye
ahmet.kucuk@inonu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-7544-7099

Giriş

Medeniyetlerin rahmi olan şehirlerin ruhu, kimliği şehirlere hakim olan inanç, ahlâk ve kültür ile belirlenir. Zira medine/şehir bu değerlerin içerisinde şekil aldığı mekan kabıdır. Buna mukabil içgüdüsel ve ruhsuz yerleşim merkezleri haline dönüşen medine/şehir medeniyetin parçası olmaktan çıkar ve arılar, karıncalar vb. canlıların ürettikleri anlam ve değerden uzak insan barınaklarına dönüşür.

Bu yüzden inanç, değer ve ahlâk hem şehrin/medine'nin olmazsa olmazı hem de bu şehirlerin ürettiği medeniyetlerin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu yüzden peygamberler hayatın ve şehrin nasıl bir ilişki ağıyla örülmesi gerektiğinin örnekliğini bütün insanlığa sunmuşlardır. Nitekim şehir inşasında da rol-model olan Muhammed (a.) Yesrib'e hicret ettikten sonra orayı vahiy, inanç, ahlâk ve değerle yoğurunca bu şehire Medinetü'r-Resul adı verilmiştir. Bu çalışmada konu tebliğ hacminde işlenmektedir.

1. Medeniyet Kavramı

Bilindiği üzere *Medeniyet* sözcüğü Osmanlı'nın son dönemlerinde kullanılmaya başlanan i'mâr'ın/umrân'ın fiziki/maddi boyutunu karşılayan bir kavramdır. Kur'ân'da "Medeniyet" kelimesi kullanılmamış olsa da bu sözcüğün kendisinden türetildiği şehir anlamına gelen "*medine*" kelimesi yalnız olarak dokuz yerde,¹ *ehl-i medine*/şehir halkı şeklinde üç yerde,² *aksa'l-medine*/şehrin en uzak yeri anlamına gelen kullanımıyla iki yerde³ olmak

¹ A'râf, 7/123, Yusuf, 12/30, Kehf, 18/19 vb.

² Tevbe, 8/101, 120; Hicr, 15/67.

³ Kasas, 28/20; Yasin, 36/20.

üzere toplam 14 yerde geçmektedir. Üç yerde de söz konusu kelimenin çoğul formu *medâin* kullanılmıştır.⁴ Kur'ân'da Şehir, yerleşim birimi anlamına gelen *karye*,⁵ *kurûn*,⁶ *beled*,⁷ *belde*,⁸ ve *bilâd*⁹ gibi kelimelere de yer verilmiştir.

Yeryüzünün hemen her yerinde ve tarihsel süreç içerisinde medeniyetin din ile de ilişkilerinin farklı yansımalarına rastlanmaktadır. Burada söz konusu vahiy kaynaklı ilahî dinlerle medeniyet arası ilişkidir. Zira modern insanın ilgilendiği bu çerçevedeki din-medeniyet ilişkisidir. Zaten Kur'ân'ın işaret ettiği ve ipuçlarını verdiği söz konusu ilişkilerin büyük bir kısmı da ilahî dinlerle ilgili olmaktadır.¹⁰ Dolayısıyla medeniyetin ahlâkla olan ilişkisinin bir anlamda kaynağı da onun din ile olan ilişkisidir.

Sözlüklerde *yerleşim birimi* anlamına gelen *medine* kelimesi *bir yere yerleşmek*, *ikamet etmek*, *şehirlileşmek* anlamlarında *me de ne*'den; diğer bir görüşe göre de; *zelil olmak*, *borçlu olmak*, *din edinmek*, *sahip olmak*, *itaat etmek* anlamlarına gelen *de ye ne* fiil kökünden geldiği iddia edilmektedir.¹¹

Sadece *medine* değil aynı zamanda Şehirleşmek, şehir kurmak, medenîleşmek, medenî hayat sürmek, yerleşik hayatın gereklerine tutunmak gibi anlamlara gelen “*temdîn*”, “*temeddün*” ve “*temedyün*” gibi kelimeler de son tahlilde *me de ne* fiilinden türeyen sözcüklerdir.¹²

Medine kelimesinin; Ceza, mükafat, karşılık, bedel anlamlarına gelen *medînûn*¹³ ve *medînîn*¹⁴ kelimeleriyle de iç içe bir ilişkisi söz konusudur. Zira bu sözcükler de *de ye ne* kökünden türemiştir. Bu bağlamda din kelimesinin *hukuk*, *düzen*, *disiplin*, *itaat* anlamlarını da içermesi, emir/iş sahiplerine itaatten dolayı kadın kölenin/cariyenin *medîne*, erkek kölenin ise *medîn* diye

⁴ A'râf, 7/111; Şuarâ, 26/36, 53

⁵ Bakara, 2/58; 259; Nisâ, 4/75 vb.

⁶ Yunus, 10/13; Hud, 11/116; İsrâ, 17/17.

⁷ Bakara, 2/126; A'râf, 7/57, 58; İbrahim, 14/35 vb.

⁸ Âl-i İmrân, 3/196; Mü'min, 40/4; Kâf, 50/36; Fecr, 89/8,11.

⁹ Furkân, 25/49; Neml, 27/91; Sebe', 34/15; Zuhurf, 43/11; Kâf, 50/11.

¹⁰ Süleyman Uludağ, “Din ve Medeniyet”, *Köprü Dergisi*, Sayı: 81 (Kış 2003), İstanbul, S.n.y.

¹¹ İbn Fâris, Liebi Hüseyin, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, Beyrut, tsz., I, 428-429; Hüseyin b. Muhammed Rağıp el-İsfahanî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, Beyrut, 2001, 1/181; Muhammed ibn Ebî Bekir ibn Abdulkadir er-Razî, *Muhtârü's-Sıhah*, Kahire, 2000, s. 127.

¹² İsfahanî, , *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, 1/468; Razî, *Muhtârü's-Sıhah*, s. 333; Komisyon, *el-Mu'cemü'l-vasıt*, İstanbul, 1984, II/859.

¹³ Saaffât, 37/53.

¹⁴ Vâkıa, 56/86.

isimlendirilmesi gibi hususlar,¹⁵ *medine* sözcüğünün *de ye ne* fiili ile olan alakasını belirgin hale getirmektedir. Bütün bunlara ilaveten tarihi süreç içerisindeki *medine*, *medeniyet* kelimeleriyle *din* arasındaki sıkı ilişki dikkate alındığında kelimenin *me de ne* ve *de ye ne* köklerinin her ikisiyle de alakalı olduğu görülmektedir. Bu yüzden kelimenin hangi kökten geldiği noktasında bir tercihe de gerek olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁶

Medine'nin/şehrin medeniyetle ilişkisini şehirlerin inşa süreçlerinde onların statik yapılarının kendilerini inşa eden zihniyet, kimlik, ruh ve ahlâkla olan bağı belirlemektedir. Zira insanın hayatında bir mekan kabı olan medine'nin/şehrin medeniyetin bir unsuru ve parçası olabilmesi için belli bir düşünce ve tefekkür sonucu oluşan *zihniyete dayalı olarak*, ahlâk, irade ve şuur sahibi insan ve toplumlar tarafından inşa edilmesi gerekir. Statik ve içgüdüsel olarak kurulan şehirleri medeniyetin parçası olarak kabul etmek, arılar ve karıncaların oluşturduğu şehirlere haksızlık etmek anlamına gelir.¹⁷

Ahlâk ve yerleşim zihniyeti ile şehrin/medine'nin kimliği ve ruhu arasındaki bu ilişkiden dolayı peygamberler, ya yeni bir zihniyeti, ahlâkı inşa etmek, ya da var olan insanın yapısına/fitrata aykırı zihniyetleri, ahlâkî davranışları değiştirmek üzere medeniyet kurma rolleriyle şehirlerin merkezine gönderilmişlerdir.¹⁸ Peygamberler vahye dayalı bu zihniyet değişimini şehirlerin anasından/merkezinden başlatıp etraftaki şehir ve yerleşim birimlerini de etkilemek üzere¹⁹ itikadî, ahlakî ve toplumsal irşatlarının yanı sıra maddî eşyanın kullanım zihniyeti ve ahlâkî ile ilgili örneklik ve önderlik yaparak gerçekleştirmeye çalışmışlardır.²⁰

Bu durum son resûl Muhammed (a.) için de aynı olmuştur. Nitekim “Şüphesiz ki sen en büyük ahlâk üzeresin”²¹ şeklindeki ifadesiyle hem Kur’ân medeniyet ahlâk arasındaki ilişkiye işaret etmiş, hem de medeniyet kurucu rolüyle gelen Peygamber (a.) “Muhakkak ki ben “mekarim-i/salih ahlâk” ı tamamlamak için gönderildim”²² diyerek medeniyet ahlâk arasındaki bu ilişkiyi belirgin ve müşahhas hale getirdiğini beyan etmiştir.

¹⁵ İbn Fâris, , *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, I/428-429.

¹⁶ Ahmet Küçük, *Kur'an'da Toplumsal Sınanma* , Beyan Yayınları, İstanbul, 2007, 99.

¹⁷ Küçük, *Kur'an'da Toplumsal Sınanma*, 99-100.

¹⁸ Kasas, 28/59.

¹⁹ Şûrâ, 42/7.

²⁰ Ömer Akkoyun, *Kur'an Kıssaları ve Tarih Felsefesi*, (basılmamış yüksek lisans tezi) EÜSBE. Kayseri, 1997, s. 78.

²¹ Kalem, 68/4.

²² Ahmed bin el-Huseyn bin Ali bin Musâ el-Beyhaki, *Kitâbu'l-Âdâb*, Beyrut, Müessesetü'l-Kütüb es-Sekafiyye, 1988/1408, 1/63.

2. Ahlâk Kavramı ve Mekârim-i Ahlâk

Ahlâk sözcüğü doğru bir şekilde takdir etmek, aslı ve taklidi olmaksızın herhangi bir şeyi yaratmak, yaratılış anlamlarına gelen *h l k*/ خلق kelimesinden türetilmiştir. Nitekim “Allah gökleri ve yeri yaratandır”²³ ve “O göklerin ve yerin yoktan var edicisidir.”²⁴ mealindeki ayetlerde kullanılan خلق kelimesi bir şeyi yoktan var etmek anlamında kullanılmıştır.²⁵ خلق kelimesi insanlar için kullanıldığında takdir etmek/planlamak ve yalan/iftira atmak anlamında iftira yaratmak manalarında,²⁶ والخلق والخلق sözcükleri ise aynı kökten gelip mahluk/yaratılmış anlamında kullanılmış olsalar da الخلق kelimesi şekil, biçim, çehre gibi dış görüntüyü ifade ederken الخلق basiret ile algılanabilen güç ve karakteri tanımlamak için kullanıldığı dile getirilir.²⁷ “Ahirette ise onların herhangi bir payı olmayacak” mealindeki ayette de görüldüğü üzere nâsîp/pay anlamına da gelen الخلاق sözcüğü ise insanın ahlâkıyla elde ettiği fazileti, erdemliliği anlatır. Huy, insanın kendisi üzere yaratılmış olduğu tabiatı, yaratılış²⁸ ve yaratılış itibarıyla bir işe yatkın/eğilimli olduğu hali gibi anlamları da içerir.

Ayrıca Arapça sözlüklerde وثوب خَلَقٌ وَمُخَلَّقٌ وَأَخْلَاقٌ şeklindeki ifade: eskiyen, yıpranan, yırtılan elbise ve örtü için kullanılmaktadır. İfadedeki أخلاق/ahlâk sözcüğüyle²⁹ bu sözcüğün ıstılahî anlamı dikkate alındığında kelimenin *insanı manevî anlamda koruyan elbise, örtü* şeklindeki manaları ahlâk sözcüğünün diğer anlamlarının yanı sıra sözlük ve ıstılahî açıdan *ortak ve asıl anlamı* olarak anlaşılabilir. Eskiyen, yıpranan, elbise ve örtüleri eskimez ve yıpranmaz erdem ve takva elbisesiyle yenilemek, değiştirmek gibi.

²³ En'âm, 5/1.

²⁴ Bakara, 2/117.

²⁵ Isfahânî, *Müfredât*, 1/296.

²⁶ Isfahânî, *Müfredât*, 1/296.

²⁷ Isfahânî, *Müfredât*, 1/297.

²⁸ Ebû Abdurrahman el-Halil bin Ahmed bin Amr, *Kitabü'l-âyn*, thk.Mehdî el-Mahzûmî, , Beyrut, Daru Mektebeti'l-hilâl, bty, 4/151; Ebü'lKasım Mahmud bin Amr bin Ahmed ez-Zemahşeri; *Esasü'l-Belağa*, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l ilmiyye, 1419/1998, 1/264; Muhammed bin Mükerrrem bin Ali bin Ebu'l-Fadl Cemaleddin İbni Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, Daru Sadr, 1414, 10/86.

²⁹ Muhammed bin Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, Beyrut, Dâru İhyâü't-türâs, 2001, 1/18; Isfahânî, *Müfredât*, 1/297.

Hulk/خلق kelimesinin çoğulu olan ahlâk sözcüğü; bu/cemi formuyla Kur'ân'da zikredilmemiş olsa da insanoğlunun ikmal etmesi gereken donanımları bağlamında yüzlerce ayet ahlâkî içeren erdem ve faziletlerden bahsetmektedir. İman'la yanyana zikredilip ahlâkî içeren bu erdem ve faziletler; bir anlamda düşüncenin, ibadetlerin, hayatın kendisi üzerine veya kendisinden kaynaklı olarak inşâ edilmesi gereken imanın dışı vurumudur. Bu yüzden imanla ahlâk arasında bu şekliyle olmazsa olmaz bir ilişki söz konusudur.

Nitekim Kur'ân en başat ahlâkî değer olan adaleti Mü'minlere bir emir formuyla *kavvâm/ayakta* tutan sözcüğü ile birlikte kullanmıştır. “*Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hevalarınıza uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.*”³⁰ Bu ayet aslında Kur'ân'ın kendisine davet ettiği güzel ahlâk'ın, bencillik ve menfaatçiliğin (ütalitarianizm) çok ötesinde o *mekârim ahlâk*'ın en çarpıcı örneğini teşkil etmektedir.³¹ İnsanın Rabbi ile, insanın insan ve toplumla, insanın eşya ile olan ilişki ağını onları hak ettikleri yere oturtarak hayatın bütün alanlarına adaleti taşıması ahlâk'ın zirvesidir. Bu aslında Mekârim-i ahlâk'ın da özeti- dir. *Mekârim-i ahlâk'ın başı ise hayadır.*³² Güzel ahlâk'ın başı olan haya imandandır.³³ Nitekim benzer başka bir riayette Muhammed (a.); hayası (utan- gaçlığı) sebebiyle kardeşini uyaran birinin yanından geçerken “*onu (uyar- mayı) bırak çünkü haya imandandır*”³⁴ şeklindeki ifadesi iman, haya ve ahlâk ilişkisinin nasıl sağlam bir zemine oturduğunu, haya ve ahlâk'ın imanın dışı bakan yüzü veya onun bir şubesi³⁵ olduğunu yansıtmaktadır.

³⁰ Nisâ, 3/135.

³¹ Ebu'l Hasan Mukatil bin Süleyman bin Beşîr, *Tefsîru Mukatil bin Süleyman*, thk.Abdullah Mahmuûd Şahâne, Beyrut, Daru İhyâui't-turâs,1423, 5/132.

³² Ebû Bekir Abdullah bin Muhammed bin Ubeyd bin Süfyan el-Bağdâdî ibn- Ebi'd- Dünyâ, *Mekarime'l-Ahlâk*, Beyrut, Mektebetü'l-Kur'ân, bty, 1/34.

³³ Muhammed bin İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-Müsne'd'üs-Sahîh, Sahihu'l Buhârî*, Dâr Tûku'n-Necât, 1422, Dimeşk, 1/14.

³⁴ Buhârî, *Sahih*, 1/14, 24.

³⁵ Buhârî, *Sahih*, 1/11, 9.

3. Medeniyet Ahlâk İlişkisi

Toplumsal bir varlık olan insanoğlu varlığını onu çevreleyen toplumun içerisinde gerçekleştirebilmektedir. Onun sahip olduğu zikredilen ahlâkî değerleri topluma taşıdığı oranda vardır ya da yoktur. Aslında medeniyet de; insanın yaratıcısına, insana/topluma ve eşyaya karşı tutum ve tavır alış ve bu doğrultuda inşâ ettiği ilişki ağıdır.³⁶ Bu insanın hem varlıksal hem de vasıfsal/niteliksel var oluşu demektir. Zira Vasıfsal var oluşun belirleyicisi kişinin sahip olduğu ve topluma taşıdığı ahlâkî değerler ve bu ilişki ağıdır. Bu değerlerden yoksun olarak var oluş anlamsız ve diğer canlılar gibi sadece varlıksal bir var oluştur. Dolayısıyla insanın varlık alanı olan toplum, aynı zamanda medeniyetlerin üç temel unsurunun ilkidir. Medine/Şehir/yurt ve siyasî otorite ise medeniyetlerin diğer iki unsurudur.

Bütün bunlardan anlaşılan şudur; ahlâkî değerlere sahip nitelikli insanlardan oluşan toplumlar yaşadıkları toplum ve mekanlara da bu değerleri taşıyarak hayatın bütün alanlarında ortaya koydukları yapıp etmeler, inşâ ettikleri ilişki ağı medeniyet olarak tezahür eder. Dolayısıyla medeniyetleri ortaya çıkaran muharrik güç ve değer yukarıda zikredildiği üzere iman ve ahlâktır.³⁷ Bu iki güç ve değerden yoksun teknolojik, maddi ve bilimsel gelişmeler ise seküler toplumları, ruhsuz kentleri tanımlayan *uygarlık* sözcüğü ile ifade edilir.³⁸

Kur'ân insan ve beşer sözcüklerinden bahseder, beşerin zikredildiği bağlamlarda ademoğlunun biyolojik/maddi özellik ve dürtülerine işaret edilir. İnsanın anlatıldığı bağlamlarda ise onun kuşanması gereken ahlâk ve seciyelere vurgu yapılır. Yani insan olabilmenin yolu iman, ahlak ve karakter sahibi olabilmekten geçer. Bu yüzden ademoğlunun iman ve ahlâk ekseninde ürettiği her türlü düşünce ve yapıp etmeler Umran ve Medeniyet kavramlarıyla tanımlanır. Biyolojik/maddi/dünyevî ihtiyaçları karşılamak bağlamında üretilen bilim/teknoloji/modernite ise Uygarlık kavramıyla ifade edilir. Buna göre Umran İnsanî uygarlık ise beşerîdir. Dolayısıyla be-

³⁶ Osman Şimşek, "Türkiye'de ve Batı'daki Medeniyet Kavramlarına Zihniyet- Özgün Sosyal Bilim-İktisat Etkileşimi Bağlamında Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Ankara, 10 / 2 (2008). 118-121.

³⁷ Yılmaz Özakpınar, "İnsanlığın Geleceği ve İslâm Medeniyeti", *Medeniyet ve Değerler Açık Medeniyet İstanbul Yaklaşımı*, İstanbul, İstanbul Ticaret Odası Yay., 2013, 2-3.

³⁸ Küçük, *Kur'ân'da Toplumsal Sınanma*, 73-74; Süleyman Dönmez, "Bir Mefhum Olarak Medeniyet Meselesi", *Türk Dünyası Araştırmaları*, İstanbul, Kasım-Aralık 2020, Cilt: 126 Sayı: 249, 244-248.

şer ve insan kavramları birbirinin müradifi olmadığı gibi umran/medeniyet ve uygarlık kelimeleri de birbirinin yerine kullanılabilen eş anlamlı kelimeler değildirlir. Her insan beşerdir ancak beşer olmak insan olmak için yeterli değildir.³⁹

Sonuç

Sonuç olarak medeniyet insan'ın tarih içerisinde düşünceleri ve yapıp etmeleri olarak var olması demektir. Dolayısıyla medeniyet insanla hayata ve tarihe taşınır. İnsan ise sahip olunan inanç, ahlak ve karakter ile beşer olmaktan kurtulur. Bu sebeple medeniyetin insan, din. Değer ve ahlâkla olan ilişkisi olmazsa olmazdır. Medeniyeti, insan, din. Değer ve ahlâk kavramlarından müteşekkil ve birinin çıkarılması halinde diğerlerinin tek başına anlamı eksik kalan komplike bir kavram olarak düşünmek gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed bin Amr, Ebû Abdurrahman el-Halil, *Kitabü'l-'ayn*, thk.Mehdî el-Mahzûmî, , Beyrut, Daru Mektebeti'l-hilâl, bty.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Abdullah bin Muhammed bin Ubeyd bin Süfyan ibn- Ebi'd-Dünyâ, *Mekarime'l-Ahlâk*, Beyrut, Mektebetü'l-Kur'ân, bty.
- Beyhaki, Ahmed bin el-Huseyn bin Ali bin Musâ, *Kitâbu'l-Âdâb*, Beyrut, Müessesetü'l-Buhârî Muhammed bin İsmail Ebû Abdillâh, *el-Câmi'u'l-Müsned'üs-Sahîh*, *Sahihu'l Buhârî*, Dîmeşk, Dâr Tûku'n-Necât, 1422.
- Dönmez, Süleyman, "Bir Mefhum Olarak Medeniyet Meselesi", *Türk Dünyası Araştırmaları*, İstanbul, Kasım-Aralık 2020.
- Ezherî Muhammed bin Ahmed, *Tehzîbü'l-luğa*, Beyrut, Dâru İhyâü't-türâs, 2001.
- İsfahanî Hüseyin b. Muhammed Rağıp, *el-Müfredât fi Çaribi'l-Kur'an*, Beyrut, 2001.
- İbn Faris, Liebi Hüseyin, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, Beyrut, tsz.
- İbni Manzûr Muhammed bin Mükerrrem bin Ali bin Ebu'l-Fadl Cemaleddin, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, Daru Sadr, 1414.
- Küçük, Ahmet *Kur'an'da Toplumsal Sınanma*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007.
- Mukatıl bin Süleyman Ebu'l Hasan bin Beşîr, *Tefsîru Mukatil bin Süleyman*, thk.Abdullah Mahmuûd Şahâne, Beyrut, Daru İhyâui't-turâs,1423.
- Ömer Akkoyun, *Kur'an Kıssaları ve Tarih Felsefesi*, (basılmamış yüksek lisans tezi) EÜSBE. Kayseri, 1997, s. 78.
- Özakpınar Yılmaz, "İnsanlığın Geleceği ve İslâm Medeniyeti", *Medeniyet ve Değerler Açık Medeniyet İstanbul Yaklaşımı*, İstanbul, İstanbul Ticaret Odası Yay., 2013.

³⁹ Dönmez, "Bir Mefhum Olarak Medeniyet Meselesi", 244-249.

Razî, Ebî Bekir ibn Abdulkadir, *Muhtâru's-Sihah*, Kahire, 2000.

Şimşek Osman, “Türkiye’de ve Batı’daki Medeniyet Kavramlarına Zihniyet- Özgün Sosyal Bilim-İktisat Etkileşimi Bağlamında Yaklaşım”, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Ankara, 10 / 2 (2008).

Uludağ, Süleyman, “Din ve Medeniyet”, *Köprü Dergisi*, İstanbul, Sayı: 81 (Kış 2003).

Zemahşeri Ebü'lKasım Mahmud bin Amr bin Ahmed; *Esasü'l-Belağa*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l ilmiyye, 1419/1998.

KUR'AN'DA HÂBİL İLE KÂBİL KISSASINDAN ÇIKARILABİLECEK AHLAKİ İLKELER

Dr. Öğr. Üyesi Kerim YILMAZ

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Niğde/Türkiye
yilmazkerim@ohu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0712-6725

Giriş

Kur'an'da geçmiş dönemlere ait kıssaların önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu kıssalarda Hz. Âdem'den itibaren başta peygamberlerin hayatı olmak üzere insanlara ibret olabilecek farklı konulardan bahsedilmektedir. Kur'an'da anlatılan kıssalarda Hz. Peygamberi teselli etmek, Müslümanların geçmiş olaylardan ibret/öğüt almasını sağlamak ve onları eğiterek zihinlerini inşa etmek için peygamberlerin davet mücadelesinde karşılaştığı zorluklardan veya ibretler içeren olaylardan önemli kesitler öz olarak sunulmaktadır.¹ Kur'an'da ibret ve öğüt alınması için anlatılan kıssalardan biri de Hâbil ile Kâbil olayıdır. Âdem'in iki oğlu diye bahsedilen olayda isim zikredilmese de kaynakların verdiği bilgilerden Hâbil ile Kâbil kıssası olduğu anlaşılmaktadır.² Özet olarak kıssada Allah'a kurban sunan iki kardeşten birinin kurbanının kabul olmasından diğerinin ise kabul edilmediğinden ve kurbanı kabul edilmeyenin kurbanı kabul edileni öldürmesi etrafında gelişen olay örgüsünden bahsedilmektedir.³ Bu bağlamda çalışmanın amacı Mâide Suresi 27-31. ayetlerde bahsedilen Hâbil ile Kâbil kıssasından çıkarı-

¹ M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (Konya: Kardelen Yayınları, 2013), 67-100.

² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî - Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. İslam Mansur Abdulhamid (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2010), 4/469-470; Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân/Tefsîru's-Sa'lebî*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabiyye, 2002), 4/48; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî meâlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, H. 1409), 3/41.

³ el-Mâide 5/27-31.

labilecek ahlaki ilkeleri belirlemeye çalışmaktır. Bu amaç doğrultusunda Kitâb-ı Mukaddes ve tefsirler yardımıyla Hâbil ve Kâbil kıssası genel hatlarıyla değerlendirilecek, Kur'an, Hadîs-i Şerifler, klasik ve modern kaynaklar yardımıyla bu kıssadan çıkarılacak olumlu ve olumsuz ahlaki ilkeler belirlenmeye çalışılacaktır. Bulgulara ulaşırken klasik ve günümüzde yazılmış kaynakların verilerinden hareketle betimleyici bir yöntem kullanılacaktır.

Hâbil ile Kâbil kıssası üzerine birçok çalışma olmakla⁴ birlikte bu kıssa ele alınırken sadece belli bir ilke üzerinde durulduğu görülmektedir. Örneğin bu kıssa bir çalışmada emanet,⁵ başka bir çalışmada hırs,⁶ diğer bir çalışmada ise kardeş şiddeti⁷ bağlamında ele alınmıştır. Bizim çalışmamız ise bu kıssadan çıkarılabilecek olumlu ve olumsuz ahlaki ilkelere genel anlamda yaklaştığı için zikredilen çalışmalardan ayrılmaktadır. Bu kıssadan çıkarılabilecek ahlaki ilkeler üzerinde durulmamış olması bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Ayrıca çalışmanın bu kıssadan çıkarılabilecek olumlu ve olumsuz mesajlara yer vermesi açısından tefsir literatürüne katkı vermesi beklenmektedir.

1. Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'te Hâbil ile Kâbil Kıssası

Kur'an'da Yahudilerden bahsedilen ayet pasajları arasında yer alan⁸ Hâbil ile Kâbil kıssasından isim zikredilmeden Âdem'in iki oğlu diye bahsedilmektedir.⁹ Ancak tefsirlerde bu iki kişinin İsrailoğullarından olduğuna dair bir rivayet bulunmaktadır. Bu kanıya ulaşmasında ilk ölen kişinin Hz. Âdem olduğu ve kurbanın İsrailoğullarında var olması düşüncelerine¹⁰ ek

⁴ Bu kıssa üzerine yapılan çalışmalardan konumuzla ilgili olanlara kaynakçada yer verilmeye çalışılmıştır.

⁵ Merve Bingöl, "Emânet Kavramının İtaat Boyutu Bağlamında Hâbil-Kâbil Kıssasının Analizi (Ahzâb Sûresi 72. Âyeti Özelinde)", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 16 (Aralık 2022), 57-72.

⁶ Mazhar Dünder, "Kur'an'da "Kâbil-Hâbil Kıssası" Bağlamında Hırs Meselesinin Tahlili", *Journal of Islamic Research*, 33/2, 2022, 617-636.

⁷ İbrahim Yıldız, "Kur'an'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik Bir Bakış", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 73-95.

⁸ Bu kıssanın yer aldığı ayetler İsrail oğullarından bahsedilen Mâide suresi 19-26 ve 32 ayetleri arasında yer almaktadır. Ayrıca bu olaydan bahsedilen ayetlerin Medîne'de yaşayan Yahudilerin Hz. Peygamber'i veya ashabını öldürmek için plan yapması üzerine nazil olduğunun rivayet edilmesi Yahudiler ile ilgili olduğunu kanıtlar niteliktedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 4/468.

⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 4/469-470; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/48; *Begavî meâlimu't-tenzîl*, 3/41.

¹⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 4/472.

olarak ayetin devamında yer alan “İşte bundan dolayı İsrailoğullarına şöyle yazmıştık” kısmının etkili olduğu ifade edilmektedir.¹¹ Bu görüş dışında son asra kadar müfessirlerin kıssanın Hz. Âdem’in iki oğlu Hâbil ile Kâbil hakkında olduğu konusunda icma ettikleri belirtilmektedir.¹²

Kıssa Kur’an’da mealen şöyle geçmektedir:

“Onlara Âdem’in iki oğlunun haberini gerçeğe uygun olarak anlat: Hani ikisi de birer kurban sunmuşlar, birininki kabul edilmiş, diğerininki kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, diğerine, ‘Andolsun seni öldürecekim!’ dedi. O da dedi ki: ‘Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder. Andolsun ki sen öldürmek için bana el uzatsan bile, ben öldürmek için sana elimi kaldıracak değilim! Zira ben âlemlerin rabbi olan Allah’tan korkarım Ben diliyorum ki sen hem benim günahımı hem de kendi günahını yüklene-sin, cehennemliklerden olasın! Zalimlerin cezası işte budur.’ Sonunda içindeki duygular onu kardeşini öldürmeye itti; onu öldürdü ve böylece hüsrana uğrayanlardan oldu. Ardından Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi. ‘Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini gömmekten âciz miyim?’ dedi, ettiğine de pişman oldu.”¹³

Kitab-ı Mukaddes’te ise Kâbil ismi yerine Kayin zikredilmekte ve olay şöyle anlatılmaktadır: “Kayin, Hz. Âdem ile Havvâ’dan olan ilk; Hâbil ise ikinci oğuldur. Hâbil koyun çobanlığı, Kayin ise çiftçilik işiyle uğraşmaktadır. Bir müddet sonra Kayin topraktan elde ettiği mahsulden, Hâbil de sürüsünün ilk doğanlarından yani en iyilerinden ve yağlarından Rab’e takdime sunmuştur. Rab Hâbil’in takdimesini kabul etmekle birlikte Kayin’inkine bakmamıştır. Buna çok öfkelenen Kayin, Rab’in ikaz etmesine rağmen kardeşi Hâbil’i öldürmekten geri durmamıştır. Bunun üzerine Kayin’in toprak tarafından lânetlendiği, yeryüzünde kaçak ve serseri olarak

¹¹ Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir ev mefâtihi’l-gayb*, thk. Seyyid İmrân, (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 2012), 6/189. Râzî, Dahhâk’ın da Hasan-ı Basrî’yle aynı görüşte olduğu ifade etmektedir. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 6/189.

¹² Son asır müfessirlerinde konuya farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Klasik ve günümüz müfessirlerinin bu konudaki görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yunus Emre Gördük, “Klasik ve Modern Kaynaklarda İlk Cinayet Kıssası (Maide 5/27-31): Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayeseli Bir İnceleme”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (Aralık 2020), 105-136.

¹³ *Kur’an Yolu* (Erişim 11 Temmuz 2024); el-Mâide 5/27-31.

yaşayacağı bildirilmiş ancak bu suç sebebiyle öldürülme ihtimaline karşılık kendisine güvence verilmiştir. Bu olaydan sonra Kayın'ın Aden'in doğusunda bulunan Nod diyarında yaşadığı belirtilmiştir.¹⁴ Tevrat'ta bahsedilen olay incelendiğinde Kur'an'da anlatılmayan detayların olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Kur'an'da olay örgüsünün gerçekleştiği kişilerin adı, Allah'a sunulan şeyin cinsi zikredilmezken Tevrat'ta bunların açıkça zikredildiği görülmektedir. Ayrıca Kur'an'da Kâbil'in Cehennemliklerden olmasına yer verilmesi ve kardeşini gömme serüveninden bahsedilmesi Tevrat'tan farklı olduğunu göstermektedir.

Hâbil-Kâbil kıssası Yeni Ahit'te Pavlus'un, İbrâniler'e yazdığı mektubunda, Kur'an'da anlatılanla benzer bir şekilde, "Hâbil'in imanı sayesinde Kâbil'den daha iyi ve makbul olacak kurban sunduğu için onun kurbanının kabul edildiğini ve Hâbil öldürülmekle birlikte imanı sayesinde insanlara hala konuştuğunu ifade etmiştir".¹⁵ Pavlus yine aynı mektubunda yer alan "ve yeni antlaşmanın aracısı olan İsa'ya ve Hâbil'in kanından daha üstün bir anlam taşıyan serpmeklik kanına yaklaştınız"¹⁶ sözüyle de "Hâbil'in öfke sonucunda öz kardeşi tarafından dökülen kanı ile İsa'nın Rab'in izzeti için akan kanını karşılaştırmıştır."¹⁷ Bunlara ek olarak Kâbil'in yaptığı işlerin kötü olduğu ifade edilmiştir.¹⁸ O, kötü insanlar için bir prototip olarak gösterilmiştir.¹⁹ Bunlara ek olarak Hâbil ile Kâbil kıssasının tema ve ana fikir olarak Sümer mitolojisinde de olduğu tespit edilmiştir.²⁰

Tefsirlerde kıssanın detaylarına yer verilmiştir.²¹ Ancak bizim konumuzla ilgili özet olarak Allah kendisine Kâbil ve Hâbil'den kurban sunmasını istemiş²² veya Kâbil'in evlilik çağı geldiğinde evleneceği kızı razı olmayıp

¹⁴ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2016), "Yaratılış", 4/1-24; Ömer Faruk Harman, "Hâbil ve Kâbil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/376.

¹⁵ *Kutsal Kitap*, "İbranîlere Mektup", 11/4.

¹⁶ *Kutsal Kitap*, "İbranîlere Mektup", 12/24.

¹⁷ Mustafa Öztürk, "Kur'an, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası", 157.

¹⁸ *Kutsal Kitap*, "Yuhanna'nın Birinci Mektubu", 3/12.

¹⁹ *Kutsal Kitap*, "Yahuda'nın Mektubu", 11. Ayrıca bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası", 157.

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Harman, "Hâbil ve Kâbil", 14/376-378; Mustafa Öztürk, "Kur'an, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası", 158-161.

²¹ Kıssa hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/48-53; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 3/41-45.

²² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/468.

Hâbil'in evleneceği kızla evlenmek istemiş ya da Hâbil'in kardeşiyle evlenmesine razı olmamış, Hz. Âdem de konuyu çözüme kavuşturmak için oğulları olan Hâbil ve Kâbil'den Allah'a kurban takdim etmeleri istemiştir. Kâbil tarım ürünlerinin en kötüsünü takdime olarak sunmuş, Hâbil ise sürüsünden en çok sevdiği besili koçunu, yağ ve sütü takdim etmiştir. Kardeşler takdimelerini dağın tepesine koymuş, Hâbil'in takdimesinin kabul göstergesi olarak gökten gelen bir ateş yemiş, Kâbil'in takdimesine ise dokunmamıştır. Bu olay sebebiyle Kâbil çok öfkelenmiş ve kardeşi Hâbil'i öldürmeye karar vermiştir.²³

Kâbil kalbinde kardeşine karşı oluşan haset sebebiyle "Allah takdimesini kabul ettiği, kendisinininkini ise kabul etmediği; ayrıca güzel olan ikiziyle Hâbil'in evleneceğini düşündüğü için Hâbil'i öldüreceğini söylemiştir. Buna karşılık Hâbil, Allah'ın ancak takvâ sahiplerinin sunduğu kurbanlarını kabul ettiğini, bu sebeple kendisinin hiçbir suçu bulunmadığını ifade ettikten sonra "Eğer hâlen beni öldürmeyi düşünüyorsan sana kesinlikle karşılık vermeyeceğim" demiştir. "Hâbil kardeşinin yanından uzaklaşmasına rağmen Kâbil onu aramaya koyulmuş, bir gün koyunlarını otlattığı bir dağda onu uyur vaziyette iken bulmuş ve bir taşla başına vurarak kardeşi Hâbil'i öldürmüştür."²⁴

Kâbil, kardeşi Hâbil'i öldürünce ilk cinayet olduğu için ona ne yapacağını bilememiş, uzun bir müddet yanında taşımak zorunda kalmıştır. Sonunda Allah iki tane karga göndermiş, birbirine saldıran bu kargalardan biri diğerini öldürmüş ve üzerini örterek toprağa gömmüştür. Kâbil bu olaya şahit olunca "Yazıklar olsun bana şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini bile gömemedim!" diye sitem etmiş veya "Bu karganın yaptığını yapmaktan aciz miyim?" demiş ve bu duygular sonucunda kardeşini defnetmiştir.²⁵ Kâbil'in kardeşini öldürdükten sonra sırtında taşıdığı veya kardeşini gömme konusunda karga kadar akıllı olamadığı için pişman olduğuna da değinilmiştir.²⁶

²³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 4/469-471.

²⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 4/473-480; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/50-51.

²⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 4/481-484.

²⁶ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 6/195-196; Kıssaların tefsirlerdeki detayı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası", 149-153; Gördük, "Klasik ve Modern Kaynaklarda İlk Cinayet Kıssası (Maide 5/27-31): Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayeseli Bir İnceleme", 108-136.

Tefsirlerdeki yorumlar incelendiğinde Kur'an'daki anlatımla Kitab-ı Mukaddes'teki anlatımın harmanlandığını ifade etmek mümkündür.

Son yüzyılda Kur'an kıssalarının gerçekliği tartışmasının bu kıssanın gerçek olup olmadığının da tartışılmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır.²⁷ Örneğin bir görüşe göre "bu kıssanın hem Tevrat'ta olması hem de ana fikir olarak Sümer mitolojisinde yer alması sebebiyle nüzul döneminde Yahudilerin bilgi sahibi oldukları anlaşılan bu kıssanın Mâide Sûresi'ndeki konularla ilgili kuvvetli bir misal olarak zikredilmiş olabileceği, gerçek veya muhayyel bir kıssa olması arasında fark bulunmadığı ve verilmek istenen mesajın önemli olduğu" ifade edilmektedir.²⁸ Başka bir görüşte ise kıssanın başında yer alan "bi'l-hakk" ifadesinden hareketle geçmişten günümüze müfessirlerin bu olayın gerçekliği konusunda bir tereddüdünün bulunmadığı; dolayısıyla da kıssanın tarihi gerçekliğine dikkat çekilmektedir.²⁹ Olayın tema olarak farklı kaynaklarda yer alması gerçekliğine gölge düşürmek yerine tarihi gerçekliğini daha da kuvvetlendirdiğini ifade etmek mümkündür. Allah'ın dinini tebliğ eden daha önceki peygamberler de insanlara bu kıssadan bahsetmiş olabilir. Ayrıca günümüzde haberlerde Hâbil ile Kâbil kıssasından daha vahim olaylara şahit olmamız bu olayın tarihi gerçekliğine işaret etmektedir. Kıssadan genel olarak bahsettikten sonra bu olaydan çıkarılabilecek ahlaki ilkelere geçebiliriz.

2. Hâbil ile Kâbil Kıssasındaki Olumlu ve Olumsuz Ahlaki İlkeler

İnsanın fıtrat olarak sevgi, şefkat ve merhamet gibi olumlu; kin, nefret, haset gibi olumsuz olmak üzere düalist/ikili yapıya sahip olduğu ifade edilmektedir.³⁰ Genel anlamda düşünüldüğünde Hâbil ile Kâbil kıssasında "Kâbil, hakkına razı olmayan, kendi menfaatini düşünen, kıskançlık, öfke

²⁷ Son yüzyılda ortaya çıkan Kur'an kıssalarındaki tarihi gerçeklik tartışmalarının kökeninin batıdaki kutsal kitapları mitolojiden arındırma projesi olan demitolojizasyona dayandığı ifade edilmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 11-149.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası", 147-164.

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Öztürk, "Öfke Kontrolünde Allah ve Ahiret İnancının Etkisi (Hâbil-Kâbil Örneği)", 40-41. Son asır müfessirlerinde konuya farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Gördük, "Klasik ve Modern Kaynaklarda İlk Cinayet Kıssası (Maide 5/27-31): Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayeseli Bir İnceleme", 108-136.

³⁰ Celal Kırca, *Kur'an ve Sosyal Hayatımız* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 9, 15.

ve saldırganlık gibi kötü özelliklerin hâkim olduğu insanı; Hâbil ise Allah'ın emir ve tavsiyelerine bağlı ve başkalarına haksızlık yapmaktan korkan iyi özelliklerin hâkim olduğu insanı temsil etmektedir.”³¹ Hz. Peygamber'in "Hz. Âdem'in iki oğlunun bu ümmete misâl olarak verildiğini ifade ettikten sonra hayırlı olanın yolunun seçilmesini, şer olanın yolunun ise bırakılmasını"³² tavsiye ettiği hadisi bu kıssadan çıkarılabilecek olumlu ve olumsuz ahlaki ilkeler bulunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda önce olumlu ilkelere bahsedilecek daha sonra olumsuz ilkelere yer verilecektir.

2.1. Hâbil ile Kâbil Kıssasındaki Olumlu Ahlaki İlkeler

Bu kıssadan Hâbil'in temsil ettiği, yapılan işte samimi olma/takvâ bilinci ve öfke kontrolüne ek olarak Kâbil'in karga örneğinden yola çıkarak kardeşinin cesedini gömmesi olumlu ahlaki özellikler olarak değerlendirilebilir.

2.1.1. Yapılan İşte Samimi Olma: Takvâ Bilinci

Kıssada "kurbanı kabul edilen ile kurbanı kabul olmayan" kısmının yorumları incelendiğinde kurbanı kabul olan Hâbil'in işini samimi bir şekilde yapıp kurban olarak sunulacak olan şeyin en iyi ve en güzel olanını seçtiği için kurbanının kabul olduğu; Kurbanı kabul olmayan Kâbil'in ise kurban olarak sunulacak olan şeyin kötüsünü sunduğu için kurban olarak kabul edilmediği anlaşılmaktadır.³³ Ayrıca Kâbil'in kurban sunumunda samimiyetten uzak bir şekilde davrandığı da ifade edilmektedir.³⁴

Hâbil'in Kâbil'e (قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ) "Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder" demesi yapılan işte samimi olmanın/takvânın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Takvâ, "Dinin emir ve tavsiyelerini yerine getirme; haram ve günahlardan kaçınma konusunda gösterilen titizlik" anlamında bir kavram olarak tarif edilmiştir.³⁵ Bu tarif konumuz açısından "dinin emir ve tavsiyelerini yerine getirme; haram ve günahlardan kaçınma konusunda samimi olma"³⁶ şeklinde ifade edilebilir. Klasik tefsirlerde genelde takvâ kelimesinin emir kipi "Allah'tan korkun" şeklinde anlaşılmıştır. Bu kelimenin

³¹ Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 195; Kırca, *Kur'an ve Sosyal Hayatımız*, 22-23.

³² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 4/484.

³³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 4/469-471.

³⁴ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 6/190.

³⁵ Süleyman Uludağ, "Takvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/484.

³⁶ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 6/190.

kökü “korku anlamını kapsamakla beraber korkunç bir şeyden korkma veya çekinme şeklindeki bir duygudan ziyade seven birinin sevdiğini incitmekten çekinmesinin yanında kendisini yaratana karşı saygı duyma ve sorumlu olma bilincini ifade eder”. Bu bağlamda takvâ kelimesinin içeriğinin “Allah’a karşı sorumluluk bilinci” olmasının daha uygun olduğu ifade edilmektedir. Konumuz açısından bu ifadeyi Allah’a karşı sorumluluk bilincini samimiyetle yerine getirme şeklinde formüle edebiliriz. “Böyle bir duygu müminleri kötülükten ve günden sakındırır, iyiliğe ve hayra sevk eder”,³⁷ kişiyi ahlakî ilkelerde düzenli ve tutarlı olmaya yönlendirir.³⁸ Buradan hareketle Müslümanın başta Allah’a ve insanlara karşı sorumluluk bağlamında olmak üzere yaptığı her işte samimi olmasının gerekliliğine dikkat çekildiği söylenebilir. Hz. Peygamberin “Amellerin niyetlere göre olduğunu ve herkese niyet ettiği şeyin karşılığının varlığından bahsettiği...”³⁹ hadisi ise yapılan işlerde işi yapan kişinin niyetinin ve samimiyetinin önemini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak kişinin dünya ve ahiret için yapılan işlerde samimi olması, insanlar arasında sevilmesine, Allah katında ise yaptığı işlerin kabul olmasına vesile olacağını ifade etmek mümkündür.

2.1.2. Öfke Kontrolü

Ayette dikkat çekilmek istenen olumlu ahlaki özelliklerden ikincisinin öfke kontrolü olduğunu ifade etmek mümkündür. Öfke, “Engelleme, incinme veya gözdağı karşısında insanın gösterdiği saldırganlık tepkisi; kızgınlık, hışım ve hiddet” şeklinde tarif edilmektedir.⁴⁰ Kâbil’in, “*Andolsun seni öldürecekim!*” tehdidine karşılık Hâbil’in “Allah’ın ancak takvâlı olanlardan kabul edeceğini; kardeşi kendisini öldürmek istese de, âlemlerin rabbi olan Allah’tan korktuğu için Kâbil’i öldürmek kastıyla elini kaldırmayacağını”⁴¹ ifade etmesi kardeşinin kışkırtmaları karşısında Hâbil’de bulunan Allah korkusunun ve ahiret inancının öfkesini kontrol altında tutmasına sebep olduğunu

³⁷ Uludağ, “Takvâ”, 484.

³⁸ Kırca, *Kur’an ve Sosyal Hayatımız*, 108, 110.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî* (Şam - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Bed’u’l-Vahy”, 1; Ebu’l-Hüseyin Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nîsâbü’rî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Riyad: Mektebetü’t-Tayyibe, 2006), “İmâre” 155.

⁴⁰ Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), “Öfke”, 1838.

⁴¹ el-Mâide 5/28-29.

göstermektedir.⁴² Yani “ben de sana karşılık vermesini bilirim, bu konuda aciz değilim ama Allah’a itaatsizlikten korkmam buna engel oluyor” demek istemektedir. Bu duygu ve düşüncüyü o gün Kâbil anlamadığı gibi bu gün Allah’a ve ahiret gününe inanmayan anlayamaz.⁴³ Ayrıca Hâbil’in bu tavrı, kardeşinin işlediği günaha karşı çıkış olarak kabul edilebilir. Yine Hâbil, şiddete maruz kalsa da öfkesine yenilmeden doğru bildiği şeyden vazgeçmeyeceğini kardeşi Kâbil nezdinde tüm insanlığa göstermektedir.⁴⁴

Kur’an’da takva sahiplerinin özellikleri arasında “...öfkelerini yenerler, insanları affederler...”⁴⁵, “...öfkelendiklerinde dahi bağışlarlar...”⁴⁶ ayetlerinde olduğu gibi öfkelerine hakim olmalarından bahsedilmektedir. Hz. Peygamber’in “İnsanoğlunun farklı farklı niteliklerde yaratıldığını; kimi insanın nadiren öfkelenip çabucak yatıştığını; kimi insanın çabuk öfkelenip çabuk yatıştığını, bazısının ise çabuk öfkelenip zor teskin edildiğini; insanların en şerlilerinin çabuk öfkelenip zor teskin edilenler; en hayırlılarının ise nadiren öfkelenip çabuk yatışanlar olduğunu”⁴⁷ belirtmesi, insanlar açısından öfke kontrolünün önemini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber öfke ateşini kontrol altına almak için “Gazabın şeytandan olduğunu şeytanın da ateşten yaratıldığını, ateşin ise su ile söndürüldüğünü ifade ettikten sonra bir kimsenin öfkelendiğinde abdest almasını salık vermesi”⁴⁸ ve “Bir kimse ayakta iken öfkelenmişse, oturmasını; eğer oturmak fayda vermiyorsa yatmasını ve uzanmasını önermesi”⁴⁹ gibi bazı tavsiyelerde bulunduğu rivayet edilmektedir.

Sonuç olarak öfkesine hâkim olan kişinin haklıyken haksız duruma düşmekten kendini koruyacağını, öfkesine yenilenin ise dünya ve ahiret işlerinde zor duruma düşeceğini ifade etmek mümkündür.

⁴² Mahmut Öztürk, “Öfke Kontrolünde Allah ve Ahiret İnancının Etkisi (Habil-Kabil Örneği)”, 51-56.

⁴³ Şimşek, *Kur’an Kıssalarına Giriş*, 197.

⁴⁴ Fatma Betül Felhan, “Şiddete Karşı Tavrı Öğretiminde İslami Yöntem: Habil Kabil Örneği”, *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu*, ed. Muhiddin Okumuşlar (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016), 2/271.

⁴⁵ Âl-i İmrân 3/134.

⁴⁶ eş-Şûrâ 42/37.

⁴⁷ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sunenu’t-Tirmizî*, nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, (Riyad: Mektebetu’l-Meârif, ts.) “Fiten”, 26.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb Arnaût-Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1995), 29/505.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/278.

2.1.3. Cesedin Gömülmesi

Kıssanın sonunda “Allah’ın, Kâbil’e kardeşinin cesedini nasıl defneceğini göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdiği; bunun sonucunda da kendisinin kardeşinin cesedini defnetme konusunda karga gibi olamadığı için hayıflandığından ve yaptığına pişman olduğundan”⁵⁰ bahsedilmektedir. Bu bölümde Kâbil, Hâbil’i öldürdüğünde ne yapacağını bilemediği ama onu kargayı örnek alarak gömdüğü anlaşılmaktadır. Kâbil’in Hâbil’i karga örneğinden yola çıkarak kardeşinin cesedini gömmesinin ahlaki açıdan insanlık medeniyetinin ilk yapı taşlarından birini oluşturduğu ifade edilmektedir.⁵¹ İbn Âşûr, “Bu kıssada cesedin gömülmesi olayının, görünürdeki çirkin şeylerin örtülmesi şeklinde tezahür ettiğini; betimlenen bu büyük sahnenin, insanlığın medeniyet inşa etme konusunda ilk temellerini oluşturduğunu; aynı zamanda taklide ve tecrübeye dayanarak elde ettiği ilk bilgi olduğunu” dile getirmektedir.⁵² Bu olaydan sonra başladığı anlaşılan ölüyü gömme geleneği “çevre temizliği, sağlık, öldükten sonra da insanın saygınlığının korunması ve ölümü hatırlatma gibi birçok hikmetler barındırmaktadır.”⁵³

2.2. Hâbil ile Kâbil Kıssasındaki Olumsuz Ahlaki İlkeler

Bu kıssada “Sonunda içindeki duygular onu kardeşini öldürmeye itti”⁵⁴ ifadesinden Kâbil’in içindeki bir takım olumsuz duyguların kardeşini öldürmeye yönelttiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Kâbil’in temsil ettiği olumsuz ahlaki ilkelerden öfke, kin, haset, kıskançlık, aşırı hırs ve haksız yere birini öldürme gibi davranışlara dikkat çekildiği sonucu çıkarılabilir. Bunlara ek olarak yapılan kötü bir işin sonunun pişmanlık olmasın da vurgulandığı söylenebilir.

2.2.1. Öfke ve Kin

Öfkede insanda “Engelleme ve incinme sebebiyle veya gözdağı karşısında ortaya çıkan saldırganlık tepkisinin” ön planda olduğu görülürken;⁵⁵ kin duygusunda ise “Bir kimseye karşı duyulan öç alma isteğinin” ağır bastığı

⁵⁰ el-Mâide 5/31.

⁵¹ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsiru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunûsiyye, 1984), 6/174.

⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 6/174.

⁵³ Mustafa Uzunpostalıcı, “Defin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/86.

⁵⁴ el-Mâide 5/30.

⁵⁵ Akalın vd., “Öfke”, 1838.

anlaşılmaktadır.⁵⁶ Gazzâlî (öl 505/1111), birine duyulan öfkenin kişide kin ve hasede hatta onu öldürmeye dahi sebep olabileceğini ifade etmektedir.⁵⁷ Hz. Peygamber'in "...Öfke bütün kötülükleri kendine toplar."⁵⁸ hadisi bunu kanıtlar niteliktedir. "İnsanoğlunun farklı farklı niteliklerde yaratıldığını; kimi insanın nadiren öfkelenip çabucak yatıştığını; kimi insanın çabuk öfkelenip çabuk yatıştığını, bazısının ise çabuk öfkelenip zor teskin edildiğini ve en şerlilerinin ise çabuk öfkelenip zor teskin edilenler olduğunu"⁵⁹ ifade eden hadis-i şerif de öfkenin kötülüğünü ortaya koymaktadır.

Bir kimse aşırı öfkelenildiğinde aklı başından gitmekte, düşünme yetisini kaybetmektedir. Bu durumda sevdiklerine, akrabalarına zarar verebilmektedir ve sonu pişmanlık olmaktadır.⁶⁰ Öfkelenen kimse aklını kullanamadığı için nasihat dinlemez, hatta nasihat öfkesini dahi artırabilir.⁶¹ Hâbil'in "Sen beni öldürmek istesen de, ben seni öldürmek kastıyla sana elimi kaldırmam. Çünkü ben, âlemlerin rabbi olan Allah'tan korkarım"⁶² diyerek öz kardeşine yaptığı nasihatleri Kâbil'in dinlememesi bunu kanıtlar niteliktedir. Hayattaki tecrübelerin sonucunda ortaya çıktığı anlaşılan "öfkeyle kalkan ziyanla (veya zararlar) oturur" sözü öfkeye kapılarak yapılan işin sonunun kötü olduğuna işaret etmektedir.⁶³ Hâbil ile Kâbil kıssasında da Kâbil öfkesine yenik düşerek kardeşine haset beslediği, kalbinde oluşan haset sebebiyle onu öldürdüğü ve sonunda da pişman olanlardan olduğu haber verilmektedir.⁶⁴ Ancak son pişmanlık fayda etmemekte, ölüyü geri getirmemektedir.

2.2.2. Haset ve Kıskançlık

Kâbil'in Hâbil'i öldürmesinin sebebi olarak Kâbil'in kurbanı kabul olan Hâbil'e karşı beslediği haset duygusu olduğu ifade edilmektedir.⁶⁵ Bu olay-

⁵⁶ Akalın vd., "Öfke", 1443.

⁵⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dâru'l-Menhâc, 2011), 5/586, 600-601, 646-647, 667; Bazen de haset ve kıskançlığın öfke ve kine sebep olabileceğini ifade etmekte fayda vardır.

⁵⁸ Ahmed b. Hambel, *Müsned*, 38/237.

⁵⁹ Tirmizî, "Fiten", 26.

⁶⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî, *Felsefe Üzerine Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 136-137.

⁶¹ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 5/599.

⁶² el-Mâide 5/28.

⁶³ Akalın vd., "Öfke", 1838.

⁶⁴ el-Mâide 5/30-31. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/50-53.

⁶⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/50; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 3/42; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 6/188-189; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/170.

dan yola çıkarak hasedin yeryüzünde işlenen ilk günah olduğu iddia edilmektedir.⁶⁶ Haset, “Bir kimsenin kalben başka bir kimsedeki maddî veya mânevî nimetlerin kendisine geçmesini ya da kıskanılan kişinin bu nimetlerden mahrum kalmasını istemesini veya bu yöndeki niyetini” ifade etmektedir.⁶⁷ Kıskançlıkta ise “Bir kimsenin, başka birisi başarıya ulaştığında veya sevdiği birisinin, bir başka kimse ile daha çok ilgilendiğini düşündüğünde takındığı olumsuz tutum” ağır basmaktadır.⁶⁸

Hasedin birbiriyle ilişkisi bulunalar özellikle aynı mesleği yapanlar, kardeşler ve akrabalar arasında daha çok olduğu ifade edilmektedir. Bunlar arasındaki haset duygusuna dünyalık elde etmedeki menfaat çatışmasının veya aralarındaki rekabetin sebep olduğu⁶⁹ söylenebilir. Günümüzde kardeş veya akrabaların aralarındaki özellikle de miras paylaşımındaki en küçük anlaşmazlıkta birbiriyle küsmesinde “O çok aldı, ben az aldım” gibi düşünceler sebebiyle menfaat çatışması yüzünden birbirine karşı hasedin meydana geldiğini ifade etmek mümkündür. Haset duygusunun insanlardan bazılarını, kıskançlık sebebiyle mâsum kişilerin zarar görmesi yönünde bir niyete, temenni ve eyleme sevkettiği ifade edilmektedir.⁷⁰ Bu kimseler arasındaki rekabet duygusu haset sebebiyle çatışmaya dayalı bir etkileşime dönüştüğünde çeşitli günah ve suç eylemlerinin ortaya çıkmasına hatta cinayet işlemeye sebep olabilmektedir.⁷¹ Bizim konumuzla ilgili olarak Kâbil’in kurbanı kabul olan Hâbil’e karşı beslediği öfke ve kinin sebep olduğu haset ve kıskançlık duygusunun onu haksız yere öldürmeye sebep olduğu sonucu çıkmaktadır. Çünkü “Haset ve kıskançlık gibi nefsanî duyguların esaretine girmiş bir insan, öz kardeşinin kanını dökebilir; ancak böyle bir eylemin sonucu dünyada insanı içten içe yakıp kavuran vicdan azabı ve pişmanlık; âhirette ise cehennem ateşinde yanmadır. Haset edenlerin ve kıskanç olanların gözleri Allah’ın kendilerine verdiği nimetler karşısında kördür; Allah’ın kendilerine verdiği birçok nimet olmasına rağmen onları

⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/170.

⁶⁷ Mustafa Çağrı, “Haset”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/378.

⁶⁸ Akalın vd., “Kıskançlık”, 1424.

⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’-d-dîn*, 5/695-697.

⁷⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’an Dili* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), 9/6404-6406.

⁷¹ Coşkun Dikbiyık, “Günah Eyleminin Kökenine Dair Sosyolojik Bir Deneme Adem Kıssası Örneği”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018), 524.

göremezler, başkalarına verilen nimetleri görürler ve bunun sonucunda onlara karşı kıskançlık oluşur.”⁷² Kâbil kalbindeki haset sebebiyle kardeşi Hâbil’i öldürdüğü için hasette zirveye ulaştığı ifade edilmektedir.⁷³

Haset eden, hasedi sebebiyle başkasına zarar verebileceği gibi kendi nefesine ve bedenine zarar verir. Haset insana sağlıklı düşünce yetisini kaybettirdiği için kişinin nefesine zararı dokunur. Sürekli olması durumunda ise nefsin kedere, tasa ve düşünceye dalmasına sebep olur. Bu durum en sonunda bedenin dengesini bozar.⁷⁴

2.2.3. Aşırı Hırs

Hırsın “Kişinin bir amaca ulaşmak için bütün benliğine işleyen istek ve tutku anlamında” bir ahlâk terimi olduğu ifade edilmektedir.⁷⁵ Bu bağlamda İslam’da hırsın kişiyi dinin emrettiği ve yasakladığı konularda titiz davranmaya yönlendiriyor ve insanın yaratılış gayesine uygun olan işlerdeki azim ve gayretini artırıyor ise övüldüğü; insanı Allah’ın yasakladığı işlere yönlendiriyor ve yaratılış gayesinden uzaklaştırıyorsa hoş karşılanmadığı ifade edilmektedir.⁷⁶ Buradan hareketle hırs, insanı güzel şeyler yapmaya sevk ediyorsa iyi; kötü şeylere sevk ediyorsa kötü olduğu sonucu çıkmaktadır.

Kâbil’in kurbanı kabul edilmeyince kardeşine karşı öfke ve kini haset ve kıskançlığı neticesinde aşırı hırsa kapıldığını ifade etmek mümkündür. Nitekim ayetin sonundaki “yaptığına pişman oldu” ifadesinin “yaptığı işten tevbe niyetiyle duyulan bir pişmanlık olmadığı; aksine kin ve hırs duygularının tesiri altına girerek onlarla dolup taşmış, arzuladığı hedeflere ulaşmayı elde edememiş bir kimsenin pişmanlığı” şeklinde yorumlanması⁷⁷ Kâbil’deki aşırı hırsın varlığını kanıtlar niteliktedir.

Kıssadan kurbanın kabul edilmemesiyle Kâbil’de kardeşine karşı meydana gelen haset, kin, öfke ve aşırı hırs gibi olumsuz duygu ve düşüncelerin sonucunda kardeşini haksız yere öldürme eyleminin gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

⁷² Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2/257.

⁷³ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 6/189.

⁷⁴ Râzî, *Felsefe Üzerine Risaleler*, 130-133.

⁷⁵ Mustafa Çağrı, “Hırs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/383.

⁷⁶ Dündar, “Kur’an’da “Kâbil-Hâbil Kıssası” Bağlamında Hırs Meselesinin Tahlili”, 620-624.

⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 6/196.

2.2.4. Haksız Yere Birini Öldürme

Bazı insanlar iyiliğin önderi olurken bazıları da kötülüğün önderi olmaktadır. Kâbil de kardeşini haksız yere öldürerek insanlık tarihinde haksız yere öldürme eyleminin önderi olmuştur. Hz. Peygamber'in "Cinayet çıkırını ilk açan kimsenin Kâbil olduğunu; haksız yere öldürülen birinin kanından bir hissenin Kâbil'e ayrılacağını"⁷⁸ ifade etmesi bunu kanıtlar niteliktedir. Hâbil'in haksız yere öldürülmesinin yeryüzünde bilinen toplumsal boyutlu ilk günah/suç olduğu ifade edilmektedir.⁷⁹ Ayrıca kardeş kıskançlığının yol açtığı bu eylem diğer günahların üstünde tüm insanlığı öldürmüş gibi büyük bir günah olarak sunulmaktadır.⁸⁰

Haksız yere birini öldürme eyleminin, insanlık tarihi kadar eski olduğu; insanların birbirine karşı işlemiş olduğu en ağır suç ve günah olduğu ifade edilmektedir. Bu eylemin hemen hemen dünyanın her yerindeki çeşitli dinlerde, ahlâkî öğretilerde ve hukuk düzenlerindeki kanunlarda yasaklandığından; bu yöndeki teşebbüsleri engelleyerek adaleti sağlamak ve toplum vicdanını rahatlatmak için bazı maddî ve mânevî kurallarla birlikte yaptırımlarla önlenmeye çalışıldığından bahsedilmektedir. Kur'an'da da insanın dünyaya gönderiliş serüveninden bahsedilirken "meleklerin insanoglunun yeryüzünde fesat çıkarıp kan dökeceğini ifade ederek itirazda bulunduğu" ⁸¹ bahsedilmektedir.⁸² Konumuzla ilgili ayette "Kâbil'in içindeki duyguların kardeşini öldürmeye ittiğinin ve onu öldürdüğünün" ifade edilmesinden hareketle insanın yaratılmasının üzerinden fazla bir zaman geçmeden Hz. Âdem'in iki oğlundan Kâbil'in kardeşine olan öfkesi ve kininin, haset ve kıskançlığa sebep olduğu, haset ve kıskançlık duygusunun da Hâbil'i haksız yere öldürmeye sürüklediğini⁸³ ifade etmek mümkündür. Ayrıca Kâbil'in bütün uyarıları göz ardı ederek nefsine uymasının öldürme eyleminde etkin olduğu⁸⁴ söylenebilir.

⁷⁸ Buhârî, "Ehâdisu'l-Enbiyâ" 1; Müslim, "Kasâme", 27.

⁷⁹ Dikbiyık, "Günah Eyleminin Kökenine Dair Sosyolojik Bir Deneme Adem Kıssası Örneği", 522.

⁸⁰ el-Mâide 5/32; Dikbiyık, "Günah Eyleminin Kökenine Dair Sosyolojik Bir Deneme Adem Kıssası Örneği", 525.

⁸¹ el-Bakara 2/30.

⁸² Ali Bardakoğlu, "Katil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/45.

⁸³ Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 196.

⁸⁴ Zübeyir Yetik, *Kabil İlk Kan İlk Cinayet İlk Katil* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 96-97.

Hâbil ile Kâbil kıssanın ana teması haksız yere birini öldürmenin kötülüğünü ortaya koymaktır. Bu kıssadan sonraki ayette “İsrâiloğulları’na hitaben bir cana kıymak veya yeryüzünde fesat çıkarmak gibi meşru bir sebep olmadıkça yani böyle bir sebebe karşılık olması dışında, bir kimseyi öldürmenin bütün insanları öldürmüş gibi olacağı; bir canı kurtaranın da bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olacağı”⁸⁵ ifadesinin yer alması bir kimseyi haksız yere öldürmenin ne kadar kötü bir şey olduğu, insanlığa özellikle de Yahudilere anlatılmak istenmektedir. Tevrat’taki on emirden biri de “adam öldürmeyeceksin”⁸⁶ olmasına rağmen bugün Filistin’de özellikle de Gazze’de Siyonist Yahudilerin çocuk, kadın demeden binlerce masum insanı aç susuz bırakıp gözünü kırpmadan öldürmelerine şahit olmaktadır.

Günümüzde insanların geçmişte meydana gelen bu olaydan ders çıkarmadıkları anlaşılmaktadır. Bugün kardeş veya akrabaların başta miras konusu olmak üzere dünyalık basit sebeplerden kaynaklanan aralarındaki husumet sebebiyle birbirlerinin kanını akıttığına şahit olmaktadır. Akrabasının kanını akıtan, Kâbil misali hüsrana uğrayıp kaybedenlerden olmaktadır. Kâbil örneğinde olduğu gibi birini haksız yere öldürme insanın kanını akıttığı kardeşini, kesip attığı aile bağlarını, kardeşlik ve sevgiyi, kalp ve gönül huzurunu şefkat merhamet ve müsamaha gibi insani duygularını, hayatın tadını, iyiler arasında anılmayı, en önemlisi de ahiret hayatını kaybetmesine sebep olduğunu⁸⁷ ifade etmek mümkündür.

2.2.5. Yapılan Kötü İşin Sonunun Pişmanlık Olması

Pişman olmak, “İnsanın yaptığı bir iş veya davranışın olumsuz sonucunu görerek üzülmesi, nadim olması” anlamına gelmektedir.⁸⁸ Ayette geçen (فَاضْحَ مِنَ اللَّادِمِينَ) “yaptığına pişman oldu” ifadesi müfessirler tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Ayet Kâbil, öldürdüğü kardeşini sırtında taşıdığı, kardeşini öldürdüğü veya kardeşini gömme konusunda karga kadar akıllı olamadığı için pişman oldu şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁹ Ancak müfes-

⁸⁵ el-Mâide 5/32.

⁸⁶ Tevrat’taki on emir hakkında ayrıntılı bilgi için bk. *Kutsal Kitap*, Mısırdan Çıkış, 19-20.

⁸⁷ Seyyid Kutub. *Fî zilâli’l-Kur’ân* (Kâhire: Daru’s-Şurûk, 2003), 2/876-877; Şimşek, *Kur’an Kıssalarına Giriş*, 198.

⁸⁸ Akalın vd., “Pişman”, 1929.

⁸⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 6/195-196.

sirler “bu pişmanlığı, yaptığı işten tevbesi kabul olacak şekilde pişman olmadı”⁹⁰ şeklinde anlamıştır.

Bir suç işlendiğinde iki türlü pişmanlık olabilir. Birincisi yaptığı işe pişman olup tevbe edilen ve Allah’tan bağışlanma istenilen; ikincisi ise başarısızlıktan veya arzularını gerçekleştirememekten kaynaklanan pişmanlıktır. Birinci pişmanlıkta kişi doğru yola adım atmış olur, ikinci pişmanlığın ise hiçbir faydası yoktur.⁹¹ Çünkü İnsanın emellerine ulaşmak için başkalarına zarar vermek, onlara kötülük yapmak ve onları yok etmek suretiyle mutlu olacağını düşünmesi büyük bir yanılğı içinde olduğunu göstermektedir.⁹²

Sonuç olarak insanın kendisi için iyi olacağını düşünerek başkasına yaptığı kötülüğün karşılığının hem bu dünya hem de ahiret için pişmanlık olduğu söylenebilir.

Sonuç

Kur’an’da Âdemin iki oğlu (Hâbil ile Kâbil) kıssasında dini ve ahlaki olarak Kâbil kötü özelliklerin, Hâbil ise iyi özelliklerin hâkim olduğu insanı temsil etmektedir. Olumlu ahlaki özellikler olarak öfke kontrolüne ve başta ibadetler olmak üzere yapılan her işte samimi olmanın gerekliliğine dikkat çekildiği söylenebilir. Ayrıca karga örneğinden yola çıkarak insanın cesedinin gömülmesinin ahlaki açıdan insanlık medeniyetinin ilk yapı taşlarını oluşturduğu sonucu çıkarılabilir.

Bu kıssadan olumsuz ahlaki özellikler olarak öfke ve kinin, haset ve kıskançlığın, aşırı hırsın, haksız yere bir insanı öldürmenin kötülüğünden bahsedildiği müşahade edilmektedir. Bu kıssanın ana temasının Yahudiler üzerinde birini haksız yere öldürmenin kötülüğünü ortaya koymak olduğu net bir şekilde görülmektedir. Bu olayın bahsedildiği ayetlerden hemen sonra İsrail oğullarına hitaben meşru bir sebep olmaksızın bir kimseyi haksız yere öldürmenin bütün insanları öldürmüş gibi olacağını; bir canı kurtarmanın da bütün insanların hayatını kurtarmaya benzer olduğunun ifade edilmesi bunu kanıtlar niteliktedir. Ancak bu mesajın günümüzde dikkate alınmadı-

⁹⁰ Ebu’l-Hasen ‘Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nuket ve’l-‘uyûn*, thk. es-Seyyid b. ‘Abdilmaksûd b. ‘Abdurrahîm (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye - Mu’essesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, ts.), 2/31; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 6/195-196.

⁹¹ Şimşek, *Kur’an Kıssalarına Giriş*, 202.

⁹² Dündar, “Kur’an’da “Kâbil-Hâbil Kıssası” Bağlamında Hırs Meselesinin Tahlili”, 635.

ğı anlaşılmaktadır. Bugün Yahudilerin Filistin’de özellikle Gazze’de masum canları haksız yere katletmesi onların Tevrat’ta da bahsedilen bu kıssadan dini ve ahlaki açıdan ibret almadıklarını göstermektedir.

Son olarak haksız yere biri öldürme örneğinde olduğu gibi yapılan kötü işlerin sonunun pişmanlık olduğunu ifade etmekte fayda vardır. Yaşadığımız ve gördüğümüz olaylar günümüz insanların özellikle de Müslümanların bu kıssadan ibret almadıklarını göstermektedir. Birçok insanın sonuncu pişmanlık olan birini haksız yere öldürme eylemini incir çekirdeğini doldurmayacak küçük sebeplerle yapması bu kıssadan ibret alınmadığını kanıtlar niteliktedir.

Başka araştırmacılar da Kur’an’ın mesajlarını insanlara ulaştırmak için Kur’an’daki diğer kıssalardan çıkarılabilecek ahlaki ilkeler üzerine çalışma yapabilirler. Ayrıca bu kıssada Hâbil ve Kâbil’in davranışları din psikolojisi açısından da incelenebilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. Müsned. nşr. Şuayb Arnaût-Âdil Mürşid, 50 cilt. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1995.
- Akalın, Şükrü Halûk vd. Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011.
- Bardakoğlu, Ali. “Katil”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 25: 45-48. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd, Tefsîru’l-Begavî meâlimu’t-tenzîl. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, H. 1409.
- Bingöl, Merve. “Emânet Kavramının İtaat Boyutu Bağlamında Hâbil-Kâbil Kıssasının Analizi (Ahzâb Sûresi 72. Âyeti Özelinde)”. Balıkesir İlahiyat Dergisi 16 (Aralık 2022), 57-72.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. Sahîhu’l-Buhârî. Şam - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Çağrı, Mustafa. “Haset”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 16: 378-380. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Çağrı, Mustafa. “Hırs”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 17: 383-384. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Demir, Şehmus. Mitoloji Kur’an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Dikbiyık, Coşkun. “Günah Eyleminin Kökenine Dair Sosyolojik Bir Deneme Adem Kıssası Örneği”. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi 4/2 (Aralık 2018), 506-538.
- Dündar, Mazhar. “Kur’an’da “Kâbil-Hâbil Kıssası” Bağlamında Hırs Meselesinin Tahlili”. Journal of Islamic Research. 33/2, 2022, 617-636.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. et-Tefsîru’l-kebir ev mefâtihi’l-gayb. thk. Seyyid İmrân. 16 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 2012.
- Felhan, Fatma Betül. “Şiddete Karşı Tavrı Öğretiminde İslami Yöntem: Habil Kabil Örneği”. II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu. ed. Muhiddin Okumuşlar. 2/266-275. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. İhyâu 'ulûmi'd-dîn. 9 Cilt. Cidde: Dâru'l-Menhâc, 2011.
- Gördük, Yunus Emre. "Klasik ve Modern Kaynaklarda İlk Cinayet Kıssası (Maide 5/27-31): Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayeseli Bir İnceleme". Amasya İlahiyat Dergisi 15 (Aralık 2020), 105-142. <https://doi.org/10.18498/amailad.796592>.
- Harman, Ömer Faruk. "Hâbil ve Kâbil". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 14: 376-378. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- Karaman vd., Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kırca, Celal. Kur'an ve Sosyal Hayatımız. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Kur'an Yolu. Erişim 11 Temmuz 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/>.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen 'Ali b. Muhammed b. Habîb. en-Nuket ve'l-'uyûn. thk. es-Seyyid b. 'Abdilmaksûd b. 'Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye - Mu'essesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. el-Câmiu's-sahîh. Riyad: Mektebetü't-Tayyibe, 2006.
- Öztürk, Mahmut. "Öfke Kontrolünde Allah ve Ahiret İnancının Etkisi (Hâbil-Kâbil Örneği)". Diyanet İlmi Dergi 58/1 (Mart 2022), 33-60.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 4/1 (Mart 2004), 147-164.
- Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekerîyya. Felsefe Üzerine Risaleler. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. el-Keşf ve'l-beyân/Tefsîru's-Sa'lebî, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabiyye, 2002.
- Seyyid Kutub. Fî zilâli'l-Kur'ân. 6 Cilt. Kâhire: Daru's-Şurûk, 32. Baskı, 2003.
- Şimşek, M. Sait. Kur'an Kıssalarına Giriş. Konya: Kardelen Yayınları, 3. Baskı, 2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Tefsîru't-Taberî - Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân. thk. İslam Mansur Abdulhamid. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2010.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. Sunenu't-Tirmizî. nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, ts.
- Uludağ, Süleyman. "Takvâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 39: 484-486. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Defin". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 9: 86. (Ankara: TDV Yayınları, 1994),
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. Hak Dîni Kur'an Dili. 9 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- Yetik, Zübeyir. Kabil İlk Kan İlk Cinayet İlk Katil. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'an'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik Bir Bakış". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 24/1 (Haziran 2020), 73-95. <https://doi.org/10.18505/cuid.690585>.

AHLÂKÎ TAHRİBATIN BİREY VE TOPLUM İNANCI ÜZERİNDEKİ OLUMSUZ ETKİLERİ: HZ. MÛSÂ KISSASI MERKEZLİ BİR OKUMA

Doç. Dr. Mehmet YAŞAR

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Çanakkale/Türkiye
mehmetyasar1985@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3520-5973

Giriş

İslam düşüncesinde kişinin Rabbine karşı yükümlülüklerinden, bireylerin kendi aralarındaki sorumluluklarına kadar birçok konuda ahlâkın belirgin bir etkisi vardır. Hz. Peygamber'in "Güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim."¹sözü de bu gerçeğe işaret etmektedir. Zira vahyin nüzûlüyle beraber Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üzerinde durduğu konuların başında ahlâkî öğretilerin tesis edilmesi gelmiştir. Sağlam bir inancı tesis etme noktasında ahlâka sıklıkla temas etmiş, kimi zaman bu kavramın toplum tarafından benimsenmesi için doğrudan önderlik etmiştir. Bu yönüyle İslam'da ahlâk; iman ve ibadetlerle beraber ele alınması gereken bir öneme sahiptir. Kur'an'da da ahlâkın birey ve toplumun inancı üzerindeki etkisini ortaya koyan birçok âyet ve kıssa mevcuttur. Hz. Mûsâ kıssası buna örnek gösterilebilir. Hz. Mûsâ'nın kıssasına bakıldığında, onun ahlâkî öğretileri önemsemeyen İsrailoğulları'yla çetin bir mücadelesi dikkat çekmektedir. İsrailoğulları'nın ahlâka dair birçok şeyi yok sayması, ifsat etmesi onların ve toplumun inancı üzerinde birçok olumsuzluğa yol açmıştır. Onların ahlâkî ilkeleri ifsat etmesi, toplumun huzuru üzerine zararlara yol açmakla kalmamış, Allah'a karşı kulluk vazifelerinde de derin tahribatlara sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda Hz. Mûsâ, muhataplarının ahlâkî öğretileri ifsat edici tutumlarını açıkça eleştirmiş ve olumsuz tavırlarını düzeltmelerini çeşitli şekiller-

¹ Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Züheyr eş-Şâviş-Şuayb el-Arnaût (Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 1/208; 13/202.

de talep etmiştir. Ayrıca muhataplarıyla olan iletişimde sıklıkla ahlâkî öğretilere uymaya davet etmiştir. Ancak muhataplar buna gereken önemi vermediklerinden maddî-mânevî yıkımlara sebep olmuşlardır. Bu çalışma, sağlam bir inancın tesis edilmesinde ahlâkî öğretilere bağlılığın ne denli gerekli olduğunu, Hz. Mûsâ peygamberin kıssası üzerinden ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmada ilgili âyetler klasik-modern tefsirler ışığında mukayeseli bir okumayla tahlil edilecek ve İslam düşüncesinin ahlâk kavramına yüklemiş olduğu geniş anlam tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca İslam'ın, sağlam bir inancın oluşmasında ahlâka ne denli değer atfettiği bu kıssa ışığında ele alınacaktır.

1. Kur'an ve Hadisler Işığında Ahlâkî İlkeleri İhmal Etmenin Toplum ve Fert Üzerindeki Olumsuz Etkileri

İslam'ın ahlâk kavramına yüklemiş olduğu mefhum, bireyin bazı olumlu davranışları benimsemesi ve yerine getirmesiyle sınırlı değildir. Bilakis Kur'an ve sahih sünnet ahlâkî dinin bir parçası olarak görmektedir. Bu sebeple de Kur'an, emrettiği ahlâkî ilkelere bağlılığı ve hassasiyeti ibadetin bir parçası olarak gördüğü gibi bu konudaki sorumsuzluğu da dinin temel ilkelere gözetilmemesi olarak addetmektedir. Zira İslam dini bir bütündür. Zâhiri anlamda bazı ibadetlerin yerine getirilmesi tek başına yeterli değildir. Yapılan ibadetlerin olumlu neticelerinin kul üzerinde tezahür etmesi gerekmektedir. Salih bir Müslümanın İslam'ın emirlerini bir bütün olarak addetmesi ve hayatına aksettirmesi son derece önemlidir.² Kur'an'da Allah'ın emirleri bir bütünlük arz etmektedir. Nitekim Kur'an'ın emir ve yasaklarına bakıldığında ibadetlerin birbiriyle sıkı bir birliktelik arz ettiği görülmektedir. Örneğin namaz ibadetine bakıldığında Kur'an'da, *"Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder."*³ ifadesiyle bu ibadetin sadece bazı şekilsel hareketlerden ibaret olmadığı, günahlardan uzaklaştırdığı açıkça vurgulanmaktadır. Bu ibadetin kötülüğün her türlüşünden sakındırması, namazın doğrudan ahlâkla ilişkili olduğunun tezahürlerindendir. Başka bir ifadeyle namaz ibadetini hakkıyla ikame edenlerin temel özelliklerinden biri kötülüğün her türlüşünden yüz çevirmeleridir.⁴ Kötülüklerin her türlü-

² Bu konuda bk. Kur'ân Yolu (Erişim 7 Temmuz 2024), el-En'am 6/162.

³ el-Ankebût 29/45.

⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî Ebû Cafer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000/1420), 20/41; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*,

sünden yüz çevirmeyen, toplum içerisinde ifsada yol açan hastalıkları yaymaların kıldıkları namazın anlamlı olmadığı bu yönüyle ortadadır. Nitekim Hz. Peygamber namazı kendisini kötülükten uzaklaştırmadığı kişinin kıldığı namazın yok hükmünde olduğunu ifade etmiştir.⁵ Kur'an, câhiliye müşriklerinin dahi namaz kıldıklarını haber vermektedir.⁶ Ama onların kıldıkları namazın sadece ıslık çalmak ve el çırpılmaktan ibaret olduğunun da altını çizmektedir.⁷ Başka bir ifadeyle kıldıkları namazın olumlu anlamda hayatta bir karşılığı olmaması hasebiyle yaptıkları ibadet, Allah katında bir değer kazanmamıştır. Zira onların namazı boş ve anlamsız hareketlerden ibaretir.⁸ Hatta namazları onları Allah'tan daha da uzaklaştırmıştır. Zira riyanın, gösterişin hâkim olduğu ritüellerin Allah katında bir anlamının olmayacağı âşikârdır.⁹

Bu açıdan bakıldığında ibadetleri hayatın kendisinden, sosyal ilişkilerden, toplumsal huzurdan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Nitekim câhiliye dönemine bakıldığında müşriklerin bir dizi şekilsel ibadetleri yerine getirdikleri halde¹⁰, yaptıkları ibadetlerin toplumsal huzuru oluşturma noktasında bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Hac ibadetini önemseyen, hacılara yemek ve su ikram eden bu topluluk; kızlarını diri diri gömüyor¹¹, tartıda hile yaparak haksız kazanç sağlıyor¹², Kâbe'nin çıplak tavaf edilmesini dayatıyorlardı.¹³ Bu zıt yaklaşımın sebebi, dini bütünüyle Allah'a ait kılmamalarıydı. Oysaki Kur'an, dinin tümüyle Allah'a ait olduğunu beyan ederek hayata ve bireyler arası ilişkilere hâkim olmayan bir din anlayışının

thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1419/1998), 9/3066; Ebû Mansûr Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 7/374.

⁵ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 9/3066.

⁶ el-Enfâl 8/35.

⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002), 4/640.

⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/640.

⁹ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/458.

¹⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlî muhtelifi'l-hadîs* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 178.

¹¹ et-Tekvîr 81/8.

¹² el-Mutaffîfîn 83/1-3.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Salat", "10.

sürdürülemez olduğunu, pratik anlamda bir huzurun tesis edilemeyeceğini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber, kendisine bir müddet vahiy geciktiğinde ve bu durumu Hz. Hâtice'ye anlattığında onun verdiği tepki ahlâkın dini öğretilerde ne denli önemli olduğunun açık kanıtıdır. Hz. Hatice, Hz. Peygamber'in ahlâkî kişiliğine vurgu yaparak kendisine vahyin tekrar nâzil olmaya devam edeceğini belirtmiştir.¹⁴ Çünkü Hz. Hatice, Hz. Peygamber'in sahip olduğu muhteşem ahlâkî kişiliğinin Allah katında bir karşılığının olduğunun bilincindeydi. Oysaki o dönemin câhiliye müşrikleri, Hz. İbrahim'den kendilerine ulaşan bazı ibadetlere gösterdikleri özeni, kendi aralarındaki ilişkilerin adalet üzerine tesisi için göstermedikleri gibi toplumun ifsadı için her türlü ahlâkî ilkeleri yok sayıyorlardı. Bu da yaptıkları ibadeti anlamsızlaştırmakla kalmıyor, maneviyattan yoksun şekilsel ibadetler olarak onlara yük oluyordu. Zira ibadetin mânevî tezahürlerinden nasipsiz kalıyorlardı.

Halis bir kullukta ahlâkın her açıdan ilâhî öğretilerle şekillenmesi bir zorunluluktur. Allah'a halis bir ibadetin olduğu bir yerde; zulmün, adaletsizliğin, kabileciliğin, cehaletin, şirkin mevcudiyetinin devam etmesi mümkün değildir. Kur'an bu konuyu şöyle ifade etmektedir: *"Bir de şunlar var ki, zararlı eylemler gerçekleştirmek, inkârcılıklarını pekiştirmek, müminlerin arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve resulüne savaş açmış kişi lehine fırsat kollamak üzere bir mescid yapmışlardır. "Amacımız sadece iyi bir şey yapmaktı" diye de yemin edecekler. Allah şahit, onlar kesinkes yalancılardır. Orada asla namaza durma! Daha ilk günden takvâ temeli üzerine kurulan mescid ise namaz kılman için elbette daha uygundur; burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır. Allah da arınmaya çalışanları sever. Binasını Allah'a saygı ve O'nun hoşnutluğunu kazanma temeli üzerine kuran mı daha iyidir yoksa binasını kaymak üzere olan bir uçurumun kenarına kurarak onunla birlikte cehennem ateşine yuvarlanan mı? Allah hakkı çiğneyenleri doğru yola iletmez. Onların kurduğu bina, yürekleri paramparça olmadığı (yaşadıkları) sürece içlerinde bir huzursuzluk kaynağı olmaya devam edecektir. Allah her şeyi bilmekte ve hikmetle yönetmektedir."*¹⁵ Görüldüğü gibi nifak ehlinin inşâ ettiği mescid Allah katında bir değere sahip olmamış ve Mescidü'd-dırâr vasfını almıştır. Zira münafıkların gerçek amacı inşâ ettikleri

¹⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtilu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 31/191.

¹⁵ et-Tevbe 9/107-110.

mescid üzerinden iyiliğin, güzelliğin tesisi değildi. Bilakis dini ifsad için bir araç olarak görüyorlardı.¹⁶ Dolayısıyla ahlâkî ilkelerden mahrum kişilerin toplumun inancı üzerinde olumlu bir katkılarının olması mümkün değildir.

Esasen dünya hayatını ilâhî ilkeler üzerine tesis etmeyen her türlü ibadet anlayışının kabul görmeyeceği ortadadır. Zira ilâhî vahyin temel amacı şekilsel anlamda bazı ibadetlerle sınırlı bir yaşam biçimini oturtmak değildir. Bilakis İslam dini, kulun hem zâhirî manada hem de batın anlamda bütünüyle Allah'a bağlanmasını istemektedir. Ayrıca bu bağlılığın, gündelik hayata tümüyle Allah'ın istediği şekilde yansıtılmasını talep etmektedir. Kur'an'ın ölüm ve yaşamın dahi bu perspektifle anlam kazandığını vurgulaması, bu düşüncenin önemini açıkça göstermektedir.¹⁷ Nitekim Cebrâil'in Hz. Peygamber'e İslam'ı, imanı ve ihsanı sormasında da bu mefhumun tezahürleri mevcuttur. Hz. Peygamber, İslam'ı zâhirî amellerle açıklamış, imanı ise soyut bir alanla tefsir etmiştir. Bunun yanı sıra imanın en üst mertebesi olarak da "Sen onu görmeden de o seni görür." diyerek ihsan mertebesine değinmiştir.¹⁸ Allah'ın murakabesini hisseden bir kulun görünür ve görünmez hiçbir halinde Allah'ın emirlerini basite almayacağı âşikârdır. İhsan, imanın pratik anlamda kulun tüm yaşantısına hâkim olması demektir. Bu mertebeye ulaşmayı arzulayan birinin dinin tüm emirlerine uyma çabası içerisinde olması tabiidir. Nitekim Hz. Peygamber imanın yetmiş şubeye şamil olduğunu belirttikten sonra yol üstündeki bir taşın kaldırılmasını dahi imandan saymıştır.¹⁹ Haya sahibi olmayı da imanın önemli bir bölümü saymıştır. Esasen haya sahibi olmak ve insanlara zarar veren şeyleri yoldan uzaklaştırmak spesifik anlamda ibadet gibi anlaşılmasa da Hz. Peygamber bu açıklamasıyla dinin her yönüyle bir bütünlük arz ettiğine işaret etmiştir. Böylelikle gerçek bir müminin gündelik yaşantısının Allah'ın istemediği şekilde tezahür etmesinin mümkün olmadığını ortaya koymuştur.

Kur'an kıssalarına bakıldığında tüm peygamberlerin, mesajlarında ahlâkî yozlaşmaya dikkat çektikleri açıkça görülmektedir. Zira Kur'an'ın değindiği kavimlerin tevhid düşüncesine sahip olmamaları, onların ahlâkî ilkeleri gözetmemelerine yol açmış ve toplum içerisinde fesadın derinleş-

¹⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 14/473.

¹⁷ el-En'am 6/162.

¹⁸ Buhârî, "Tefsîr", 31.

¹⁹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "İman", 13.

mesi kaçınılmaz olmuştur. Allah’a inanmayan kavimlerde bu durum bariz olarak görüldüğü gibi inanıp dini tahrif edenlerde de bunun tezahürleri belirgin bir şekilde yaşanmıştır. Ahlâkî tahribatın birey ve toplumun inancı üzerindeki etkisinin en belirgin şekilde görüldüğü kıssaların başında kanaatimizce Hz. Mûsâ kıssası gelmektedir. Aşağıda bu kıssa perspektifinden ahlâk-iman ilişkisine odaklanılacaktır.

2. Hz. Mûsâ Kıssası Işığında Ahlâkî Yozlaşmanın Toplum ve Birey Üzerindeki Olumsuz Etkileri

Ahlâkî yozlaşmanın inanç üzerindeki etkisinin canlı ve somut etkisinin görüldüğü kıssalardan biri şüphesiz ki Hz. Mûsâ kıssasıdır. Bu kıssanın her bir sahnesinde muhatapların ahlâkî ilkeleri fütursuzca yok saydıklarını yansıtan sahneler yer almaktadır. Bu kıssada menfi bağlamda çok çeşitli muhatapların mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Kur’an’ın aktardığı bu muhatap çeşitliliğinin ortak noktalarının başında ahlâkî anlamda çöküşün somutlaştırılmış hali yer almaktadır. Bunların başında Firavun gelmektedir. Firavun ilâhlık iddiasında bulunarak Rabbine karşı en büyük zulmü işlemiş²⁰ ve böylelikle ahlâkî açıdan tam bir çöküntü içerisine girmiştir. Firavun ve destekçilerinin Kur’an’ın da ifadesiyle *“Tıpkı Firavun ailesi ve onlardan öncekilerin gidiş tarzı gibi. Ayetlerimizi yalanladılar, böylece Allah günahları nedeniyle onları yakalayiverdi. Allah, (cezaıyla) sonuçlandırması pek şiddetli olandır.”*²¹; *“O peygamberlerden sonra Mûsâ ve Hârûn’u apaçık delil ve mucizelerimizle Firavun’a ve O’nun ileri gelen yetkililerine gönderdik. Fakat onlar da büyüklenip iman etmeyi kibirlerine yediremediler ve günahlara dalmış inkârcı bir toplum oldular.”*²² fiilî anlamda toplum üzerinde olumsuz etkileri olan büyük cürümler işlemişlerdir. Firavun, *“Ben size izin vermeden önce O’na iman ettiniz, öyle mi?”*²³ âyetinin de ifadesiyle inanç hürriyetini yok sayıyor, milleti baskı altına alıyordu. Esasen İslam dini inanç hürriyetini en büyük ahlâkî erdemlerden görmektedir. *“Allah’ın mescidlerinde O’nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zâlim kim olabilir? Ashında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir. Böyleleri için dünyada rezillik var, âhirette*

²⁰ en-Nâzi’ât 79/24.

²¹ Âl-i İmrân 3/11.

²² Yûnus 10/75.

²³ et-Tâhâ 20/71

de onlar için büyük azap vardır."²⁴ bu âyetten de anlaşıldığı üzere Kur'an, inançlarından dolayı baskı yaşamış bir topluluktan haber vermektedir.²⁵ Kur'an, dini baskıyı hiçbir şekilde kabul etmemiş ve bunu en büyük zulüm olarak değerlendirmiştir. Bahsi geçen âyet, tarihin bir döneminde dini düşüncelerinden dolayı zulme uğramış, ibadethâneleri yıkılmış bir topluluktan bahsetmektedir.²⁶

Ayrıca zulüm üzerine bir hükümdarlık inşa eden Firavun "*Erkek çocuklarını öldüreceğiz ve kadınlarını sağ bırakacağız.*"²⁷ yeni doğan erkek çocukları öldürüyor, kendisini ilâh kabul etmeyenleri "*Muhakkak ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim ve hepinizi idam edeceğim.*"²⁸ çeşitli zulümlerle baskı altına alıyordu. Ayrıca toplum arasında fesadın, fitnenin, zulmün hâkim olması için onları gruplara ayırmış, zayıfların sürekli baskı altında yaşamalarını sağlamıştı. Kur'an bu gerçeği şu şekilde aktarmaktadır: "*Şüphesiz Firavun o ülkede iyice azgınlasmış ve halkını sınıflara, kastlara ayırmıştı. İçlerinden bir grubu özellikle zayıf düşürmek istiyor; bunun için de oğullarını boğazlıyor, kadınlarını ve kızlarını ise yüz kızartıcı işlerde kullanmak üzere sağ bırakıyordu. Gerçekten o tam bir bozguncu idi.*"²⁹ Bu denli ahlâkî tahribatın hâkim olduğu ve zulmün ön planda olduğu bir sistemde maddî ve mânevî açıdan hiçbir öğretinin anlamı kalmıyordu.

Kur'an'ın Firavun hakkında aktarmış olduğu sahnelerle bakıldığında Firavun'un kavmini kandırdığı, bu sebeple de halkın çoğunluğunun da ahlâkî açıdan hiçbir erdeme sahip olmayan ve sürekli onları eziyetlere maruz bırakan bu zalime boyun eğdikleri anlaşılmaktadır. "*Böylece Firavun hilesiyle kavminin aklını çeldi; onlar da kendisine körü körüne boyun eğdiler. Doğrusu onlar, iyice yoldan çıkmış bir topluluktur.*"³⁰ Firavun yandaşlarının da desteğiyle yalan yanlış bilgilerle halkın akıllarını çelmiş ve tüm ahlâkî çöküntüye rağmen Firavun, hakikatin kendisinde olduğuna halkı ikna edebilmişti. Böyle-

²⁴ el-Bakara 2/114.

²⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/522; Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer Kureşî İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 1/389.

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/523; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/388.

²⁷ el-A'râf 7/127.

²⁸ el-A'râf 7/124.

²⁹ el-Kasas 28/4.

³⁰ ez-Zuhruf 43/54.

likle Hz. Mûsâ'nın tüm davet yöntemleri ve mucizeleri bu topluluğu ikna edememişti. Esasen bunun olması bir yönüyle tabiidir. İtiraz kültürüne sahip olmayan bir toplum zamanla zulmü, fesadı, adaletsizliği, ahlâkî yozlaşmayı sıradan görmeye başlar ve süreç içerisinde o zulüm halkasının bir parçası olur. Bu yönüyle esasında Firavun'un inşa etmiş olduğu hükümdarlığın temellerinin atılmasında, onun toplumu yozlaştırmasına ses çıkarmayan halkın da ciddi bir payı mevcuttu.

İnananlar açısından ise ciddi anlamda zorlu bir sürecin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'an'ın ifadesiyle Hz. Mûsâ'ya iman edenlerin sayısının az olması buna delâlet etmektedir: *"Kavmi arasından Mûsâ'ya genç bir nesilden başka iman eden olmadı. Çünkü herkes, Firavun ile yakın çevresinin kendilerine işkence yapmalarından korkuyorlardı. Gerçekten Firavun, o ülkede zorba bir hâkimiyet kurmuştu ve hak-hukuk tanımaz zâlimlerden biriydi."*³¹ Ayrıca Hz. Mûsâ kıssasında sıklıkla sabır ifadesine yer verilmesi, Firavun'a rağmen iman eden kişilerin yoğun baskı altında olduklarının işaretidir. Zira Firavun'un hükümdarlık yaptığı o toplumda ahlâkî hiçbir ilkenin mevcut olmaması, müminlerin çok büyük zorluklar yaşamalarına sebep olmuştur. Düşüncede, inançta, yaşam biçiminde tamamen diktatörlüğün hâkim olduğu böyle bir toplumda yaşamak zor bir sorumluluğu gerektiriyordu. Buna rağmen iman edenlerin inançlarını, ahlâkî sorumlulukla perçinleştirerek en güzel şekilde vazifelerini yerine getirmişlerdir. Firavun'un hiçbir şekilde inançları üzerinde bir etkisinin olmadığını ilan ederek -iman eden sihirbazlarda olduğu gibi- yeryüzün tek bir sahibinin Allah olduğunu fiilî bir şekilde delilleriyle ortaya koymuşlardır. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın yanında durarak hakkın ve adaletin yanında yer almanın ahlâkî üstünlüğünü göstermişlerdir. Böylelikle zulmün, despotluğun yanında yer alma zilletinden uzaklaşmışlardır. Dolayısıyla Firavun'a rağmen iman etmek gerçek muhlislerin özelliği idi.

Hz. Mûsâ kıssasında dikkatimizi çeken en önemli noktaların başında mücadelenin sadece Firavun'la sınırlı olmaması gelmektedir. Zira ahlâkî açıdan çöküntü yaşayan toplum, insanî ve dinî erdemleri bir kenara bırakarak zulmü, adaletsizliği, baskıyı alkışlamışlardır. Nitekim Kur'an, Firavun'un yanında yer alan eşraftan³² şu şekilde bahsetmektedir: *"Firavun*

³¹ Yûnus 10/83.

³² Ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/12; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, nşr, Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 3/134.

*kavminin önde gelenleri, dediler ki: "Mûsâ ve kavmini bu toprakta (Mısır'da) bozgunculuk çıkarmaları, seni ve ilahlarını terk etmeleri için mi (serbest) bırakacaksın?"*³³ Eşraf asıl bozguncunun kim olduğunu bildikleri halde ahlâkî vasıfların gerçek sahibinin Firavun olduğunu iddia etmişlerdir. Böylelikle eşraf İslâmî davetin yayılmasının önünde en büyük engel teşkil etmişlerdir. Zira onlar Firavun'un ilahlığının en büyük destekçileriydiler. Tüm güçleriyle onu destekleyip, fikirlerinin halk tarafından kabul görmesi için çabalıyorlardı.³⁴ Ayrıca sahip oldukları maddî güç insanların iman etmelerinin üzerinde olumsuz etkiye sahipti. Nitekim Hz. Mûsâ, *"Mûsâ, "Rabbimiz! 'Sen Firavun'a ve adamlarına dünya hayatında ihtişam ve servet verdin'dedi"*³⁵ sözleriyle bunu açıkça ifade etmiştir. Bu durum maddiyatın önem kazandığı ve mânevîyatın yok sayıldığı bir neticeyi ortaya çıkarmıştır. Kur'an kıssalarında bunun birçok örneği mevcuttur.³⁶

Böyle bir toplumda yaşayan birinin hakikatin yanında yer alması ve sağlam bir inançla hayatına devam edebilmesi zor ve meşakkatlidir. Nitekim Hz. Mûsâ'nın çok farklı davet yöntemlerini ve süreçleri takip etmesi buna delâlet etmektedir. Zira Firavun ve eşrafı güzele dair tüm kavramları ve çabaları olumsuz olarak algılıyorlardı. Böylelikle ahlâkî açıdan çöküntü içerisinde olduklarını kabul etmiyorlardı. Başka bir ifadeyle fiilî anlamda büyük günahları işliyorlar ve bununla da gurur duyuyorlardı.

Hz. Mûsâ kıssasında menfi anlamda zikredilen bir diğer muhatap çeşidi ise halkın büyük bölümüdür. Hz. Mûsâ bir yönüyle Firavun'u İslam'a davet ederken diğer yandan iman eden halkı kurtarmanın çabası içerisindeydi. Ama sürekli batıl söylemlere maruz kalan, ahlâkî açıdan ciddi bir çöküntü yaşayan bir iktidarda yaşayan bu halk, birçok açıdan Firavun'un fitneci kimliğinden, düşüncesinden, yaşam biçiminden nasibini almıştır. Bu sebeple de Hz. Mûsâ'ya iman ettikleri halde, imanları onların yaşam biçimlerini değiştirmede bir kesimin varlığını Kur'an bize şu şekilde aktarmaktadır: *"Dediler ki: "Sen bize gelmeden önce de geldikten sonra da eziyete uğratıldık." (Mûsâ:) "Umulur ki, Rabbiniz düşmanınızı helak edecek ve sizleri yeryüzünde hali-*

³³ el-A'raf 7/127.

³⁴ Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî* (b.y.: Metabiu Ahbari'l-Yevm, 1997), 10/6120.

³⁵ Yûnus 10/88.

³⁶ Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayatü Muhammed sallallâhü aleyhi ve sellem* (b.y.: y.y., 1431), 322.

*feler (egemenler) kılacak, böylece nasıl davranacağınızı gözleyecek" dedi.*³⁷ İsrâil-oğulları'nın bu söylemleri³⁸ büyük bir haksızlık barındırmaktadır. Firavun'un onlara çektiği her türlü zulmü, Hz. Mûsâ'nın davetiyle bir tutmaları ve İslam davetini zulümle, adaletsizlikle aynı etkide görmeleri onların, ahlâkî açıdan ne denli sorunlu bir bakış açısına sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Oysaki Firavun kendi hükümdarlığı için onlara her türlü eziyeti reva görürken; Hz. Mûsâ ilâhî öğretiler ışığında saygın bir hayata kavuşmaları için çabalamıştır. Ayrıca Hz. Mûsâ "*Kendilerine çok şerefli bir peygamber geldi.*"³⁹ âyetin ifadesiyle onlara karşı son derece ahlâklı, şerefli muamelede bulunan ve Rabbine karşı sorumlu davranan bir şahsiyeti.⁴⁰ O son derece yüce ahlâkla davranmış, halkın tüm inat ve şımarıklıklarına rağmen karşılaştıkları her türlü beladan kurtulmaları için Allah'a dua etmiştir.⁴¹ Esasen Hz. Mûsâ'nın bu denli yüce bir ahlâka sahip olması anlaşılır bir durumdur. Zira Allah Teâlâ kavimlerin içerisinde bulunduğu zulüm, cehalet ve dünyevi arzulardan kurtarmak için yüce özelliklere sahip elçiler göndermiştir.⁴² Böylelikle tevhidin yanı sıra toplumun ıslah ve selametinin sağlanması amaçlanmıştır. Ancak onlar Hz. Mûsâ'nın davetiyle, Firavun'un zulmünü bir tutarak büyük bir haksızlık yapmışlardır. Ancak Hz. Mûsâ bunun büyük bir haksızlık olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: "*O zaman Mûsâ kavmine şöyle demişti: "Allah'ın, üzerinizde bulunan nimetlerini hatırlayın! Hani o sizi, size azabın en kötüsünü revâ gören; oğullarınızı boğazlayan, kadın ve kızlarınızı kötülük yapmak için sağ bırakan Firavun hânedânından kurtarmıştı. Bunda da size Rabbinizden büyük bir belâ ve imtihan vardı."*⁴³

Bu yönüyle aslında Hz. Mûsâ'nın çok boyutlu ahlâkî çöküntü yaşayan değişik muhataplarla karşılaşmasının zorluğunu yaşadığını söylemek

³⁷ el-A'raf 7/129.

³⁸ Âyette Hz. Mûsâ'ya mezkûr ifadeleri söyleyenlerin kim olduğuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân* 13/44.; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, nşr. Abdürrezzâk Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420), 3/268.

³⁹ ed-Duhân 44/17.

⁴⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Basrî Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye), 4/90; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/659.

⁴¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/820.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 9/202.

⁴³ İbrahim 14/6.

mümkündür. Zira bu kavmin tamamı, Hz. Mûsâ'nın hak üzere olduğunu yakinen biliyorlardı. Nitekim Allah Firavun ve yandaşlarını çeşitli belalarla imtihan ettiğinde onlar, *"Başlarına iğrenç bir azap çökünce, dediler ki: "Ey Mûsâ, Rabbine -sana verdiği ahid adına- bizim için dua et. Eğer bu iğrenç azabı üzerimizden çekip-giderirsen, andolsun sana iman edeceğiz ve İsrailoğulları'nı seninle göndereceğiz."*⁴⁴ diyerek hakikati yakinen bildiklerini ortaya koymuşlardır. Ama buna rağmen *"Ne zaman ki, onların erişebilecekleri bir süreye kadar, o iğrenç azabı çekip-giderdik, onlar yine andlarını bozdular."*⁴⁵ sözlerinde durmayan, ahitlerini bozan bir kavmin tavırlarından vazgeçmemişlerdir. Zira bu kavim, gördükleri iyiliklere karşılık, nankörlükle cevap vermiş bir toplum olarak Kur'an tarafından kayıtlara geçmiştir: *"Hayatın akışı içinde onlara bir iyilik geldiğinde "Bu bizim hakkımız" derlerdi. Kötü bir durumla karşılaştıklarında ise bunun Mûsâ ile beraberinde olanların uğursuzluğundan kaynaklandığını söylerlerdi. Şunu bilin ki, onların uğursuz saydığı şey, kötü işlerine karşı Allah'ın verdiği cezadır; fakat onların çoğu bunu bilmez."*⁴⁶

Sonuç

Allah tarafından kavimlere gönderilen tüm peygamberlerin üzerinde durduğu önemli konulardan biri ahlâkî erdemlerin toplumda yerleşmesidir. Bunun en bariz bir şekilde hissedildiği kıssalardan biri Hz. Mûsâ kıssası gelmektedir. Bu çalışmada Hz. Mûsâ kıssası bağlamında ahlâkın toplumun huzuru ve inancı üzerinde ne denli önemli bir etkiye sahip olduğu örnek âyetler üzerinden ele alınmıştır. Bu bağlamda Hz. Mûsâ'nın ahlâka hiçbir değer atfetmeyen bir topluma gönderildiği ve böyle bir toplumda insanları İslam'a davet ederken çok çetin zorluklar yaşadığı âyetler ışığında ortaya konulmuştur. Özellikle Firavun'un sahip olduğu maddî gücün de etkisiyle toplumu ahlâkî erdemlerden uzaklaştırdığı ve toplumun önemli bir kısmının da süreç içerisinde Firavun'un hem gücünden hem de söylemlerinden etkilenerken bu yozlaşmanın bir parçası olduğu tespit edilmiştir.

⁴⁴ el-A'raf 7/134.

⁴⁵ el-A'raf 7/135.

⁴⁶ el-A'raf 7/131.

Kaynakça

- Akdağ, Eyyup. "Sûfî İlminde Hakikî Tevhîd ve Hakikî Kulluğun İfadesi: Cem' ve Tefrika (Fark) Kavramları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 44 (Aralık 2020): 201-224.
- Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Muhıbbüddîn el-Hatîb-Abdülazîz b. Abdullâh. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1379.
- Ateş, Süleyman. "Cüneyd-i Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993: 8/119-121.
- Attâr, Feridüddîn. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand, 2018.
- Bayrakçı, Sami. *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Şu'abu'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.
- Bursevî, İsmail Hakkî b. Mustafâ. *Rûhu'l-beyân*. Beyrût: Dâru ihyâi türâsî'l 'Arabî, ts.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns*. çev. Lâmiî Çelebi. nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 2008.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rîfât*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405.
- el-'Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415.
- Encirî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kırşî Reslân. Kâhire: Hasan 'Abbâs Zekî, 1419.
- Feyzî'l-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Mealî. çev. Hasan Tahsin Feyizli. İstanbul: Server İletişim, 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmî'd-dîn*. Cidde: Dârü'l-minhâc, 1432/2011.
- Hânî, Abdülmecîd. *Hadâiku'l-verdiyye*. çev. Mehmet Emin Fidan. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.
- İbn Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekir el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasîbillâh el-Bağdâdî. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-'Arabî, 1416/1996.
- İbn Teymiye, Ebû'l-'Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Enver el-Bâz, 'Âmir el-Cezzâr. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1426/2005.
- İsfehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-'Arabî, 1394/1974.
- Kârî, Ebû'l-Hasan Nûrüddîn Ali b. Sultân. *Mirkâtü'l-mefâtîh*. Beyrût: Dârü'l-fikir, 1422/2002.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. nşr. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1413/1993.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî'u'l-ahkâmî'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Kurtubî)*. thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrâhim Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Halil en-Nâsık. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1998.
- Özbek, Gökhan. *Cüneyd-i Bağdâdî'nin Tevhîd Anlayışı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sem'ânî, Ebû Sa'îd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ. Haydarâbâd: Meclis-i daireti'l-me'ârifî'l-Osmâniyyi, 1382/1962.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn b. Ali b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Mısır: Dâru hecer, 1413.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer. *'Avârifü'l-ma'ârif*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih, Tefvîk Ali Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1427/2006.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakâtü's-sûfiyye*. thk. Nûreddîn Şûreybe. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1434/2014.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Hakâiku't-tefsîr (Tefsîru's-Sülemî)*. thk. Seyyid 'Imrân. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *el-Hâvî li'l-fetâvâ*. thk. Abdüllatîf Hasan Abdurrahmân. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihticâc bi's-sünne*. Medîne: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1409/1989.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb, *et-Tabakâtü'l-kübrâ (Levâkihu'l-envâri'l-kudsiyye fî menâkibi'l-ulemâ ve's-sûfiyye)*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyih ve Ali Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1426/2005.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed. *el-Basâir ve'z-zehâir*. thk. Vedat el-Kâdî. Beyrût: Dâru Sâdır, 1408/1988.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalîm Mahmûd ve Abdülbâkî Surûr. Mısır: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, 1380/1960.

التأكيدات الأخلاقية في القرآن الكريم والسنة النبوية: الرفق والحزم مع المخالفين في الدين والمنافقين والعصاة من المسلمين في ضوء القرآن والسنة - أنموذجا-

الدكتورة عزيزة ارمولي

باحثة في علم العقائد والأديان والسيرة والحديث وتحقيق المخطوطات، المغرب

aziza.armouli19@gmail.com

المقدمة

عاش العالم في ظل التنافر والجور والبطش أياما عصبية، حتى ضاقت الأرض بما رحبت على المستضعفين، فأضحت البشرية تنشد الأمن والاستقرار، ولكي يتحقق ذلك بعث الله -تعالى- نبيه الكريم ليخرج هذه الإنسانية من براثن الظلم والقسوة، معتمدا في ذلك على خلقين عظيمين ألا وهما الرفق والحزم في التعامل مع المخالف والعاصي، بغية تحقيق التوازن والاعتدال، ومن ثم التعايش والاستمرار وفق المشترك الإنساني، خصوصا وأن هذين الخلقين يشكلان دعامة أساسية لبناء الحضارة التي لا تنهض الإنسانية إلا على أساسها...

وقد تضمن القرآن الكريم آيات بينات تدعو إلى الرفق بالآخر سواء تعلق بالمخالفين في الدين والمنافقين أو بالعصاة من المسلمين، ولم يهمل جانب الحزم مع تلك الأصناف الثلاثة عندما تقتضي الضرورة ذلك، لاسيما وأن سيرة المصطفى -عليه الصلاة والسلام-، قد حوت نماذج من صور الرفق والحزم، دونتها كتب الصحاح والسنن والمسانيد، وكذلك كتب السير والتاريخ، حيث أكدت بحق أن الرفق كان ولا يزال الأصل الذي انطلق منه الإسلام ودعا إليه خير الأنام، بينما الحزم لم يلجأ إليه إلا لأجل الحفاظ على تلك الحقوق وضمان السلام.

لهذا جاءت هذه الورقة الموسومة بـ: "الرفق والحزم مع المخالفين في الدين والمنافقين والعصاة من المسلمين في ضوء القرآن والسنة" لترصد نماذج من الرفق والحزم مع تلك الفئات الثلاث، عساها ترسم لنا خارطة طريق عن الكيفية التي يجب أن نتبناها كي نتعايش مع المخالف وفق هذين الخلقين.

تمهيد

التحديد المفاهيمي للرفق والحزم

إن أي بحث علمي رصين يحتاج إلى تفكيك مصطلحاته قبل الخوض في قضاياها، على اعتبار أن هذه المصطلحات تشكل مفاتيح رئيسة للولوج إلى دروبه، وإدراك مفاهيمه وقواعده وغاياته، وموضوع البحث يتعلق بالرفق والحزم في

ضوء القرآن والسنة، فكان لابد من تحديد مفهوم هذين المصطلحين لدى أهل الاختصاص من أهل اللغة والاصطلاح، حتى تتمكن من تحديد الإطار الذي سيتم فيه تحليل هذا الورقة.

أ- الرفق لغة واصطلاحاً:

عرف أهل اللغة الرفق بأنه اللطف وحُسن الصنيع¹ وفي اصطلاح أهل الاختصاص هو اليسر والمخرج والنجاة، مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَاقًا﴾ [الكهف:16]².

ب- الحزم لغة واصطلاحاً:

-الحزم في اللغة: هُوَ الإحكام ويقال رجل حازم بين الحزم والحزامة إذا كَانَ محكما غير منتكث في رأيه وتصرفه³، وفي اصطلاح العلماء الحزم هو الحذر⁴، استنادا لقول جبريل -عليه السلام- يوم بدر: "أَقْدِمُ حَيْزُومًا"⁵. يظهر أن كلا من الرفق والحزم متناغمين من حيث تعريفهما لدى أهل اللغة والاصطلاح، وهذا سيساعد كثيرا في تحليل نصوص الوحيين بناء على هذا التفسير.

المبحث الأول

الرفق والحزم في ضوء القرآن الكريم

حث القرآن الكريم على الرفق بشكل عام سواء تعلق بالمخالفين في الدين أو مع أهل القبلة من المسلمين؛ لكنه أمر بسلوك الحزم معهم في مواقف أخرى، وسنقف على ذلك من خلال هذين المطلبين؛

المطلب الأول: الرفق بالمخالفين في الدين والمنافقين والعصاة من المسلمين في ضوء القرآن الكريم

المطلب الثاني: الحزم مع المخالفين في الدين والمنافقين والعصاة من المسلمين في ضوء القرآن الكريم

المطلب الأول

الرفق بالمخالفين في الدين والمنافقين والعصاة من المسلمين في ضوء القرآن الكريم

تعددت الآيات التي تدعو إلى الرفق بالمخالف في الدين وكذا بالعصاة من المسلمين، في مواطن كثيرة اقتضتها الحكمة الإلهية، سواء تعلق ذلك بالدعوة أو بغيرها من الأسباب، وسنورد بعض النماذج من الرفق بكلا الفريقين من خلال الفقرتين الآتيتين.

¹ جمهرة اللغة/ ابن دريد الأودي/ (784/2).

² جامع البيان/ ابن جرير الطبري/ (182/15).

³ "جمهرة اللغة"/ (528/1).

⁴ المصدر نفسه: (119/1).

⁵ "صحيح مسلم"/ (ج:4605).

أ- الرفق بالمخالفين في الدين والمنافقين في ضوء القرآن الكريم:

من أبرز الآيات القرآنية التي أجازت الرفق بالمخالفين في الدين والمنافقين نجد؛

*فبالنسبة للمخالفين في الدين، نجد قوله -تعالى-: ﴿وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْصَبْ الصَّعْحَ الْجَمِيلَ﴾ [الحجر: 85].

هنا يجزى سبحانه وتعالى نبيه الكريم بأن الساعة جائية لا محالة وأن المشركين سيكذبونه، لهذا أمره -عز شأنه- بالإعراض عن غلظتهم وإعراضا جميلا والعفو عنهم عفواً حسناً⁶ فالله أعلم بمن يؤمن ومن يكفر، وعليم أيضاً متى تقوم الساعة.⁷

وقد عارض ابن أبي زمنين هذا التفسير بعللة أن هذه الآية تُسخت، وبالتالي فلا ينبغي الصفح عن المخالفين في الدين⁸، لكن ابن تيمية نحا منحى ابن جرير الطبري في تفسيرها على اعتبار أن الحساب هو بيد الله تعالى وسوف يؤخره إلى يوم القيامة، وساق أدلة قرآنية تثبت ذلك، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ [الرعد: 40]، وقوله سبحانه أيضاً: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: 21-26]...⁹

*أما الرفق بالمنافقين فنورد قوله -تعالى-: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ لَكُمْ يَخْبِرُ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ﴾ [التوبة: 61]، ذكر المفسرون عن ابن إسحاق أنها نزلت في نبتل بن الحارث أخو بني عمرو بن عوف، حيث كان يقول أنه النبي أذن؛ أي أن النبي يأخذ بظاهر الناس ولا يكذبهم، ولا يكشف أسرارهم، قاصدين بذلك مذمته، وتعييره بنقص الفطنة ولم يدركوا أنه ينبغي بذلك المصلحة في الإبقاء عليهم¹⁰.

وهذا يُظهر أن النبي شمل برحمته ورفقه المنافقين أيضاً، متجاوزاً فضح سرائرهم أمام الملأ رغم معرفته بنفاقهم وكفرهم وجحودهم.

ب- الرفق بالعصاة من المسلمين في ضوء القرآن الكريم:

نصت آيات عديدة على ضرورة الرفق بالعصاة من المسلمين، ولعل أهمها؛

-قوله جل شأنه: ﴿وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحجر: 88]؛ أي أن الله -تعالى- ذكره- أمر نبيه الكريم

بالرفق بأهل الإيمان؛ وذلك بأن يلين جانبه للذين استجابوا لدعوته، واتبعوا كلامه، وأن يقرّبهم منه، ناهياً رسوله الكريم عن الجفوة والغلظة بهم¹¹.

⁶ "جامع البيان" (128-127/17).

⁷ "بحر العلوم" (261/2).

⁸ "تفسير القرآن العزيز" (391/2).

⁹ "مجموع الفتاوى" (96/17).

¹⁰ "جامع البيان" (536-534/11).

¹¹ المصدر نفسه: (142/17).

* وهناك من الآيات القرآنية التي دعت إلى الرفق بالمسلمين والمخالفين في الدين على السواء، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، أي أن النبي أرسل رحمة لكل الخلق؛ لكن أبا جعفر الطبري أشار إلى أن ثمة خلاف حول شمول هذه الرحمة المخالفين في الدين إلى جانب المؤمنين، فألح إلى أن ثمة قولين في المسألة؛ فالقول الأول أن الرحمة تشمل جميع العللين كفارهم ومؤمنهم، وهذا قول ابن عباس، أما القول الثاني فهو أن الرحمة أريد بها أهل الإيمان دون أهل الكفر، وهو قول ابن زيد وغيره، لكن الطبري رجح قول ابن عباس¹²، وهو ما اختاره أبو الليث السمرقندي في تفسيره.¹³

لكن يجب التأكيد على أن هذه الرحمة شملت المخالفين في الدين بإعفائهم مما أصاب قبلهم من الأثم من العذاب، أما في الآخرة فإن الحساب مقرر لا محالة.¹⁴

المطلب الثاني

الحزم مع المخالفين في الدين والمنافقين والعصاة من المسلمين في ضوء القرآن الكريم

إذا كان القرآن الكريم أمر بالرفق والرحمة سواء تعلق بالمخالفين في الدين والمنافقين أو بالعصاة من المسلمين، فإنه - من أجل الحفاظ على هبة الإسلام والمسلمين - اقتضت الحكمة الإلهية الحزم في بعض المواقف والتعامل مع هذه الطوائف بشدة لأجل الردع والتقويم، وسنقف على بعض صور الحزم مع هذه الفئات الثلاث من خلال الفقرتين الآتيتين.

أ- الحزم مع المخالفين في الدين والمنافقين في ضوء القرآن الكريم:

نذكر على سبيل المثال، ما ورد في قصة المنافقين الذين استأذنوا الرسول في القعود عن غزوة تبوك التي حدثت في السنة التاسعة من الهجرة حيث تخلفوا عنه وقدموا أعذارا كاذبة، وعلى رأسهم الجلّاس بن سويد الذي كان يشبط الناس عن الخروج، وكان النبي يعطيه مالا من الصدقة لحاجته، وكان يقول: والله لئن كان محمد صادقا لنحن شر من الحمير!¹⁵، فلما أرادوا الخروج معه في غزوة أخرى لم يجب طلبهم عقوبة؛ لأنهم منافقون بخلاف الذين تقاعدوا عن الخروج تقاعسا وكسلا، يقول تعالى: ﴿فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُواكَ لِخُرُوجٍ فَقُلْ لَنْ تُخْرَجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُفَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ﴾ [التوبة: 83]، أي اقعّدوا مع الذين قعدوا

¹² نفس المصدر: (551/18).

¹³ "بحر العلوم" / (445/2).

¹⁴ "تفسير القرآن العزيز" / (164/3).

¹⁵ "الغازي" / الواقيدي (1005/3).

من المنافقين، واسلكوا سبيلهم¹⁶؛ فكان ذلك بمثابة إسقاط لهم عن درجة المجاهدين لمخالفتهم لأمر الله، ولعلمه تعالى أن قعودهم كان سببه النفاق وحسب.¹⁷

ب- الحزم مع العصاة من المسلمين في ضوء القرآن الكريم:

من أبرز صور الحزم مع العصاة المسلمين نجد؛

- قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: 102]، بمعنى أنهم أقرُّوا بذنوبهم حين خلطوا عملاً صالحاً واعتافهم بذنوبهم وتوبتهم منها، وآخر سيئاً: تخلفهم عن رسول الله وتركهم الجهادَ بمعية إخوانهم من المسلمين¹⁸، فعزموا على تقييد أنفسهم وعاهدوا الله أن لا يتحروروا من وثاقهم إلا بعد أن يأذن النبي بذلك؛ لكن رسول الله أقسم ألا يطلقهم حتى يأمره الله بذلك، فأنزل الله تلك الآية إعلاناً عن قبول توبتهم، وإطلاق سراحهم، فما كان منهم إلا أن طلبوا من النبي أن يأخذ من أموالهم التي منعتهم من الخروج تطهيراً لهم، وبذلك نزل قوله تعالى: ﴿تُخَذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: 103]¹⁹.

هذه بعض الصور من الرفق والحزم القرآني مع المخالفين في الدين والمنافقين والعصاة من المسلمين، فما هي نماذج الرفق والحزم التي حوتها سيرة المصطفى في التعامل مع هؤلاء؟ سيتم التفصيل في ذلك ضمن المبحث التالي.

المبحث الثاني

تمثلت الرفق والحزم في السيرة النبوية الشريفة مع المخالفين في الدين والمنافقين والعصاة من المسلمين تناولت السيرة النبوية العديد من النصوص الحديثية تبرز مراقي الرفق النبوي بالمخالفين في الدين والمنافقين وأيضاً بالعصاة من المسلمين؛ لكنها لم تغفل المواقف التي اقتضت أن يكون رسول الهدى حازماً مع تلك الطوائف، وسنقف على ذلك من خلال سوق بعض النماذج من هذه المواقف النبوية الشريفة من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تمثلت الرفق بالمخالفين في الدين والمنافقين والعصاة من المسلمين في ضوء السيرة النبوية الشريفة.

المطلب الثاني: تمثلت الحزم مع المخالفين في الدين والمنافقين والعصاة من المسلمين في ضوء السيرة النبوية الشريفة.

المطلب الأول

تمثلت الرفق بالمخالفين في الدين والمنافقين والعصاة من المسلمين في ضوء السيرة النبوية الشريفة

¹⁶ "جامع البيان" (403/14).

¹⁷ "الكشاف" (297/2).

¹⁸ "جامع البيان" (446/14).

¹⁹ المصدر نفسه: (659/11).

كثيرة هي النصوص التي أمرت بالرفق بالإنسان بشكل عام، وهذه الخصلة ليست عامة في كل الناس، لكن من أوتيتها فقد أوتي خيرا كثيرا، وسيظهر هذا الرفق النبوي الشريف جليا من خلال إدراج نماذج منه اتجاه تلك الأصناف الثلاثة، وذلك من خلال الفقرتين الآتيتين:

أ- بعض صور الرفق بالمخالفين في الدين والمنافقين من السيرة النبوية الشريفة:

من أبرز تماثلات الرفق النبوي الشريف بالمخالفين في الدين والمنافقين، والتي تبرز هذا السمو الأخلاقي النبيل؛ قصة ثمامة بن أثال الحنفي، وقصة المرأة التي نعت النبي بالرجل الصائب، وقصة عبد الله بن أبي ابن سلول.

– رفقه بثمامة بن أثال الحنفي:

فقد أسر من قبل أصحاب رسول الله، فلما مثل بين يديه، عرض عليه ثمامة المال، والرسول لا يبيحه، وتكرر ذلك ثلاثة ليال؛ لكن في المرة الثالثة قَالَ: "أَطْلِقُوا ثَمَامَةَ، فَأَنْطَلِقَ إِلَى نَحْلِ قَرِيبٍ مِنَ الْمَسْجِدِ، فَأَعْتَسِلَ، ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ، فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ."²⁰

فغاية النبي من هذا السلوك هو الرغبة في إسلامه عن اختيار، ولاستتلاف مثله من أشراف الناس فيسلم قومه، وهكذا كان، فقد أسلم ثمامة عن يقين وعلو همة، وليس على قسر وقهر.²¹

فهذا دليل على أن الإسلام اعتمد الرفق في التعامل مع المخالفين في الدين خاصة مع من توسم فيهم الفطنة والحكمة وحسن الإدراك.

– رفقه بالمرأة التي وصمت النبي بالصائب:

ورد في الخبر الصحيح أن النبي لما خرج في سرية، اشتكى إليه الناس العطش، فدعا عليا بن أبي طالب ورجلا يُدْعَى رجاء أن يبحثا عن الماء، فإذا هما بامرأة تحمل ماء على بغيرها، فطلبها منها مرافقتها إلى رسول الله، فلما وصلت حيث النبي استنزلاها، ودعا النبي بإناء ففرغ فيه ما بين المزدتين وأوكأ أفواههما، ثم نودي في الناس أن اسقوا واستقوا من شاء، كل ذلك وهي تنظر إلى ما يفعل بمائتها، ثم إذا مزادتيها أشد مَلَأ حين ابتداء فيها، فلما أتت أَهْلَهَا قصت عليهم ما رآته من معجزات النبي، وذكرت أن ذلك لا يكون إلا من نبي أو ساحر، ولقد حفظ النبي معروفها فكان المسلمون يغيرون على المشركون ولا يقربون ديار قومها، فأدركت أن ذلك كان مقصودا، فدعتهم إلى الإسلام فأطاعوها، كل ذلك بسبب هذا الرفق النبوي العظيم.²²

²⁰ "متفق عليه": "صحيح البخاري"/ (ج: 2422). و"صحيح مسلم"/ (ج: 4606).

²¹ "إكمال المعلم"/ (99-98/6).

²² "صحيح البخاري"/ (ج: 344).

يستفاد من هذا الحدث جواز الرفق والملاطفة مع المخالفين في الدين، فقد تساءل قومها عن ترك المسلمين لحربهم، فأدركوا أن ذلك لم يكن عمدا ولا نسيانا بل مراعاة لما سبق بينهم وبين المسلمين عندما استقوا من مزادة المرأة، وهذه الغاية في مراعاة الصحبة اليسيرة، وكان ذلك سببا في رغبتهم في الإسلام.²³

– رفقته برأس النفاق: عبد الله بن أبي ابن سلول:

لعل أبهى أنواع الحلم والرفق النبوي الشريف صنيعه مع عبد الله بن أبي بن سلول، رغم ما صدر عنه من مقالات الكفر والسب للنبي وللمسلمين؛ كقوله فيما حكى عنه القرآن الكريم: ﴿لَيْسَ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلُّ﴾ [المنافقون: 8]، وقوله أيضا: "سَمَّيْكَ كَلْبَكَ يَا كُفْلَكَ"²⁴. وعلى الرغم من اقتراح عبد الله بن عبد الله ابن أبي ابن سلول على النبي أن يكون هو من يقوم بذلك القتل حتى يمنع نفسه من قتل قاتل أبيه، فإن النبي أبى إلا الرفق وحسن المصاحبة.²⁵

ب- بعض صور الرفق بالعصاة من المسلمين من السيرة النبوية الشريفة:

لقد سجلت السيرة النبوية الشريفة أروع مظاهر الرفق بالمسلمين عامة وبالعصاة منهم خاصة، ولعل ذلك نلمسه من خلال سوق نماذج تبرز الرفق النبوي الشريف في أبهى صورته النبيلة الراقية، رحمة وإحسانا بالأمة، بل وتيسيرا عليها. وهذا ما سنكتشفه من خلال سرد بعض الأمثلة تناقلتها كتب الحديث وشروحه والقرآن وتفسيره من ذلك؛

– رفقته بمن جهل بأحكام الإسلام من المسلمين:

من ذلك قصة الأعرابي الذي بال في مسجد رسول الله فيما رواه أنس بن مالك حين ذكر: "أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَامُوا إِلَيْهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-: "لَا تُزْرِمُوهُ" ثُمَّ دَعَا بِدَلْوٍ مِنْ مَاءٍ فَصَبَّ عَلَيْهِ."²⁶ والحكمة من منع النبي للقوم من معاقبة الأعرابي هو تأنيسه والرفق به بسبب جهله بجرمه المكان.²⁷ وقد تأثر الأعرابي بهذا الخلق النبيل الذي صدر من النبي -عليه الصلاة والسلام- حتى قال: "بأبي أنت وأمي، فلم يؤنب ولم يسب."²⁸

– رفقته بمن أفشى سرا من أسرار الدولة لفائدة المشركين:

لقد وصف الله نبيه الكريم بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]، ولعل أبرز تجليات هذه الأخلاق الكريمة، موقفه من حاطب بن أبي بلثعة حين عفا عنه وغفر له زلته، رغم ارتكابه جرما فظيعا يهدد أمن الدولة

²³ "فتح الباري" / (1/451-453).

²⁴ "المغازي" للواقدي / (2/416)، و"السيرة النبوية" لابن هشام / (2/291).

²⁵ "السيرة النبوية" لابن هشام / (2/291-293).

²⁶ "متفق عليه": "صحيح البخاري" / (ج:6025)، و"صحيح مسلم" / (ج:672).

²⁷ "شرح صحيح البخاري" ابن بطال / (9/226).

²⁸ "فتح الباري" / (1/325).

واستقرارها، خاصة وأن عقوبتها في الأنظمة الوضعية - قديما وحديثا - هي الإعدام، وذلك أنه عمد إلى إرسال كتاب إلى قريش يخبرهم بأن النبي قد عزم على أن يأتيهم بجيش لا قبل لهم به من المسلمين، ولما اكتشف أمره بوحى من الله تعالى لنبيه الكريم أرسل عليا بن أبي طالب والزبير بن العوام والمقداد بن الأسود لإدراك المرأة التي تحمل الكتاب، فعثروا عليها بروضة خاخ، وضغطوا عليها حتى أخرجت الكتاب، ولما سأل النبي حاطبا عن سبب إقدامه على هذا العمل المشين، أجاب حاطب أن له أهلا بمكة ليست لهم عشيرة تحميهم، فأراد بهذا الكتاب أن يتخذ عندهم يدا يحمي بها قرابته، وكان صادقا، فعفا عنه عليه الصلاة والسلام.²⁹

يستنتج من هذا الموقف النبوي الشريف أن من ارتكب مثل هذا الجرم من المسلمين هفوة ولم يكررها فإنه يجوز العفو عنه والرفق به.³⁰

وهذا العفو ليس قاصرا على النبي بعله أنه مسدد بالوحي فيعلم باطن الناس، وإنما هو جار على كل الناس الذين أعلنوا توبتهم وأسفهم، ولتأكيد ذلك احتج ابن بطال بحديث آخر، عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: " أَقْبِلُوا ذَوِي الْهَيْئَاتِ عَنَّا، إِلَّا حَدًّا مِنْ حُدُودِ اللَّهِ."³¹

ومن ظن أن عفو النبي على حاطب كان لما أعلمه الله من صدقه، ومن ثم لا يجوز لمن جاء بعده أن يرفق بمن أتى هذا الفعل بعله أنه لا يعلم بنفوس الناس، فإنه يكون مخطئا؛ لأن أحكام الله في عباده تجري على ما ظهر منهم، لاسيما وأن الله تعالى كان يطلع رسوله على المنافقين بأعيانهم، ومع ذلك لم يبح له قتلهم وسببهم ماداموا يظهرون الإسلام بألسنتهم، فكذلك الحكم في كل أحد من خلق الله حيث يجب أن يؤخذ فقط بما ظهر منه لا بما بطن.³²

ولقد رد أبو العباس القرطبي على من وصم حاطبا بأنه منافق معتلا بأن حاطبا لم يطلع قريشا في رسالته إلا على أن النبي عازم على قتالهم، مخوفا إياهم بأن النبي سيأتيهم بجيش لا قبل لهم به، حتى يضعف قوتهم فيفروا من مكة؛ فهو بذلك خدم الدعوة ولم يضرها، كما أن رفق النبي به كان بسبب أنه له أهلا قطعة من كبده ولكونه كان من فرسان بدر فشغعت له هذه السابقة.³³

كما أثير إشكال آخر حول هذه المغفرة، هل تخص ما حدث منهم في الماضي فقط أم يسري ذلك حتى في مستقبل الأيام؟

²⁹ "صحيح البخاري" (ج:3007).

³⁰ "شرح صحيح البخاري" (5/162).

³¹ "صحيح الإسناد": أخرجه البخاري في: "الأدب المفرد" (ج:465)، وأبو داود في: "سننه" (ج:4375)، من طرق، عن أبي بكر بن حزم، عن عمرة، عن عائشة رضي الله عنها- مرفوعا.

قلت: رواته من الثقات، لهذا أورده الألباني في: "صحيح الأدب المفرد" (ص:178)، و"صحيح سنن أبي داود" (48/3)، وفي: "سلسلة الأحاديث الصحيحة" (231/2)، والله أعلم.

³² "شرح صحيح البخاري" (5/162).

³³ "المفهم" (6/440).

فبالنسبة لابن الجوزي أفنى أن إقالة العثرات تخص الماضي ولا علاقة لها بالمستقبل مؤولا حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "اعملوا ما شئتم" بأنه يخص الماضي لا المستقبل معللا ذلك بعلمتين؛ أولها: لو كان للمستقبل لكان جوابه فسأغفر.

وثانيها: أن ذلك سيؤدي إلى الإطلاق في الذنوب وهذا لا يستساغ البتة، ولهذا كان عمر بن الخطاب الذين هو أحد العشرة المبشرين بالجنة يخشى أن يكون ضمن لائحة المنافقين الذين أخبر عنهم حذيفة بن يمان.³⁴ لكن أبا العباس القرطبي تعقبه بأن كلمة "اعملوا" تفيد الأمر وهي موضوعة للاستقبال، ولم تضع العرب صيغة الأمر للماضي لا بقرينة ولا بغيرها؛ لأنهما بمعنى الإنشاء والابتداء. وقوله: "اعملوا ما شئتم" يحمل على طلب الفعل ولا يصح أن يكون بمعنى الماضي ولا يمكن أن يحمل على الإيجاب فتعين للإباحة، إذ الخطاب خطاب إكرام وتشريف تضمن أن هؤلاء القوم حصلت لهم حالة غفرت لهم بما ذنبهم السالفة وتأهلوا بها لأن يغفر لهم ذنوب مستأنفة إن وقعت منهم، لا أنهم تجزأت لهم في ذلك الوقت مغفرة الذنوب اللاحقة، بل لهم صلاحية أن يغفر لهم ما عساه أن يقع، ولا يلزم من وجود الصلاحية لشيء ما وجود ذلك الشيء، وهؤلاء لم يزالوا على عهد الإسلام عقيدة وشريعة، فكرا وسلوكا خوفا من أن يتبدل حالهم، وقد شهدت سيرهم كثرة الخشوع والتبتل وملازمة الاستغفار والجهاد والعمل الصالح حتى لقوا ربحم سبحانه.³⁵

-إشفاقه على شارب الخمر:

وهذا الرجل كان يدعى حمارا فكان كثيرا ما يؤتى به لينفذ فيه حد شرب الخمر رغم إسلامه، وفي إحدى المرات أمر بأن يقام عليه الحد، فإذا بالصحابة قاموا يلعنوه، فنهاهم النبي عن ذلك قائلا: "لَا تَلْعَنُوهُ، فَوَاللَّهِ مَا عَلِمْتُ إِنَّهُ يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ".³⁶

وقد يعترض البعض على أن هذا النهي يخالف حديثا آخر يأمر فيه النبي بلعن شاربيها وعاصريها، ويجاب على ذلك بما ذكره ابن بطال في كون الحديث الثاني يخص الملازمين لهذه المعاصي وليس التائبين، النادمين على ما اقترفوه من ذنوب، كما أن نهي -صلى الله عليه وسلم- عن لعنه، إنما خشية أن يوقع الشيطان في قلبه أن من لعن بحضرة النبي ولم يغير ذلك ولا نحى عنه، فإنه يستحق العقوبة في الآخرة فينفره بذلك من التوبة والعود إلى النور والطريق السوي.³⁷

³⁴ "كشف المشكل" (1/142).

³⁵ "المفهم" (6/442).

³⁶ "صحيح البخاري" (ج: 6780).

³⁷ "شرح صحيح البخاري" (8/399).

المطلب الثاني

تمثلت الحزم مع المخالفين في الدين والمنافقين والعصاة من المسلمين في ضوء السيرة النبوية الشريفة إذا كان الرفق هو الأصل الذي قام عليه الإسلام في تعامله مع المخالفين في الدين وكذا مع العصاة من المسلمين، فإن الحزم في بعض المواقف يكون من الضرورات التي ينبغي سلوكها كي لا ينفلت العقد وتضيع هبة الإسلام والمسلمين، لهذا قَالَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم-: "لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ"³⁸؛ لأن المؤمن قد يأخذ من دينه كما قد يأخذ من دنياه وهو الأولى بالحذر.³⁹

ولبيان ذلك، نورد بعض النماذج من الحزم النبوي الشريف مع تلك الأصناف الثلاثة من خلال الفقرتين الآتيتين؛

أ- بعض صور الحزم مع المخالفين في الدين والمنافقين من السيرة النبوية الشريفة:

لاشك أن الغدر خلق ذميم يعبر عن خسة صاحبه، فهو شخص لا يرجى هدايته ولا يأمن جانبه، لهذا كان النبي صارماً مع من تبين غدره وثبت نقضه للعهود، يقول تعالى: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ﴾ [الأنفال: 62]؛ لأنه متكفل بإظهار هذا الدين على سائر الأديان، وجاعل كلمته هي العليا وكلمة أعدائه السفلى، وسخر لنبيه الأنصار فأووه ونصروه على أهل الكفر والعدوان.⁴⁰

ولعل أبرز صور الغدر التي عانى منها النبي الكريم، ما ذكرته السيرة النبوية الشريفة من قصة أبي عزة وكعب بن الأشرف اليهودي.

- قصة أبي عزة شاعر قريش:

كان أبو عزة يهجو النبي الكريم، فلما أسره المسلمون، أُتي به إلى النبي فاستعطفه متعهداً ألا يعود إلى هجوه مرة أخرى، فصَفَحَ عنه وأطلق سراحه⁴¹؛ لكنه حين عاد إلى مكة عاد إلى هجو النبي بإيعاز من قريش وسادتها، فلما كان يوم أُخِذَ وقع في الأسر مرة أخرى، فسأل النبي أن يَمْسُ عَلَيْهِ بِالْعَفْوِ، فقال النبي حينئذ: "لَا أَدْعُكَ تَمَسُّحَ عَارِضِيكَ وَتَقُولَ: خَدَعْتُ مُحَمَّدًا مَرَّتَيْنِ! ثُمَّ أَمَرَ بِهِ فَضُرِبَتْ عُنُقُهُ."⁴²

- قصة كعب بن الأشرف:

أما كعب، فإنه كان قد عاهد النبي أن لا يغدر وأن يحفظ الأمانة؛ لكنه ركب حقه وحسده بعد أن تحقق النصر الإلهي للمسلمين في غزوة بدر، فذهب إلى قريش يؤلبهم ويوغر حفائظهم لأجل محاربة المسلمين⁴³، ولم يكنف بذلك،

³⁸ "متفق عليه": "صحيح البخاري" / (ح: 6133)، و"صحيح مسلم" / (ح: 7533).

³⁹ "أعلام الحديث" / للخطابي / (2202/3).

⁴⁰ "جامع البيان" / (44/14).

⁴¹ "السيرة النبوية" / لابن هشام / (660/1).

⁴² "السيرة النبوية" / لابن كثير / (485/2).

⁴³ "أعلام الحديث" / (1261/2).

بل كان يتشعب بنساء الصحابة ويسلط لسانه عليهن، فأمر النبي بقتله لما استفحل أمره وجاوز حدود الصبر عليه، وهكذا تم الأمر بيد محمد بن مسلمة كما ما جاء في حديث جابر بن عبد الله.⁴⁴

ولقد استشكل البعض أن كعباً قُتل غدراً، فيكون الرد: أنه لا أمان لمن نقض العهد وخفر الذمم، ومن ثم جاز قتل من حارب الله ورسوله.⁴⁵ لهذا أفق العلماء على أن من وصم النبي بالغدر، فإن حده السيف، وهذا ما قام به علي- رضي الله عنه- عندما أقدم رجل في مجلسه على قول تلك المقالة، وزاد القرطبي أن من اتهم النبي بالغدر فإن يقتل ولا يستتاب؛ لأنه زنديق، فالنبي لم يرسل القوم لتأمين كعب بل لقتله.⁴⁶

ب- بعض صور الحزم مع العصاة من المسلمين من السيرة النبوية الشريفة:

احتفت السيرة النبوية الشريفة بذكر بعض صور الحزم النبوي الشريف مع العصاة المسلمين، ونضرب المثال بقصتي؛ كعب بن مالك الذي تخلف عن مرافقة النبي في غزوة تبوك، وقصة مسطح بن أثانة وحمنة وحسان بن ثابت الذين تكلموا في عرض عائشة رضي الله عنها.

- قصة كعب بن مالك وتخلفه عن غزوة تبوك:

فأما قصة كعب؛ فإنه كان قد تقاعس عن مرافقة النبي في غزوة تبوك فندم، ولما قفل النبي عائداً من تلك الغزوة عبر عن أسفه واعتذاره؛ لكن النبي المسدد بالوحي، أعرض عنه بوجهه تنفيذاً لأمر الله تعالى، ونهى الناس عن كلامه، ولم يأمر بذلك بالنسبة لباقي المتخلفين عن الغزوة، حتى عظم ذلك على كعب، وظل الحال كذلك إلى أن أنزل الله توبة كعب على نبيه في الثالث الأخير من الليل وهو عند أم سلمة، ففرح الصحابة بقبول توبته بخلاف الذين تخلفوا عن الغزوة وقدموا أعداء كاذبة.⁴⁷

ولعل حصر العقوبة على هؤلاء الثلاثة -منهم كعب- دون غيرهم، راجع لكونهم صدقوا فيما ذكروه من أسباب التخلف عكس المنافقين الذين كذبوا فيما قدموه من تبريرات، وهكذا حكمة الله تعالى في تأديب المؤمنين بأدنى زلة وترك المنافقين بينهم وبين معاصيهم؛ لأن هؤلاء قد استفحل مرض النفاق فيهم، فلا فائدة ترجى من تأديبهم.⁴⁸

وهؤلاء الثلاثة الذين ثيب عليهم؛ عُرِفُوا بالخصال الحميدة، ومن كان قويا في الدين فإنه يؤاخذ بأشد مما يؤاخذ به الضعيف في الدين.⁴⁹

⁴⁴ "متفق عليه: "صحيح البخاري" (ح:4037)، و"صحيح مسلم" (ح:4682).

⁴⁵ "شرح صحيح البخاري" (5/190).

⁴⁶ "المفهم" (3/660).

⁴⁷ "متفق عليه: "صحيح البخاري" (ح:4677)، و"صحيح مسلم" (ح:7533).

⁴⁸ "زاد المعاد" (3/506).

⁴⁹ "فتح الباري" (8/123).

-تكمّل مسطح وحسان وحمّنة في عرض عائشة رضي الله عنها:

حدث أنهم سقطوا في شَرَك ما أذاعه المنافقين في عِرْضِ أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها-، فلما نزلت آية البراءة، أمر النبي بتنفيذ حد القذف فيهم، تقول عائشة -رضي الله عنها-: "لَمَّا نَزَلَ عُذْرِي، قَامَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- عَلَى الْمِنْبَرِ، فَذَكَرَ ذَلِكَ، وَتَلَا الْقُرْآنَ، فَلَمَّا نَزَلَ أَمَرَ بِرَجُلَيْنِ وَأَمْرَأَةٍ، فَضَرَبُوا حَدَّهُمْ."⁵⁰

وقد ذكر الحافظ ابن حجر أن المشهور في الروايات الصحيحة أن هؤلاء الثلاثة الذين شملهم حد القذف هم؛ عبد الله بن أبي، ومسطح بن أثّانة، وحسان بن ثابت، وحمّنة بنت جحش.⁵¹

وأشار إلى أن مسطح كان ممن شهد بدرا، فكان الله بشره بمغفرته له على لسان نبيه ولو وقع منه ما وقع.⁵² وأما حسان فإنه شاعر رسول الله الذي سخر شعره في الذود عن الإسلام ونصرة نبيه الكريم، وثبت اعتذاره لعائشة رضي الله عنها عما صدر منه في حقها، وأنشد أبياتا مادحا إياها، لا تزال تُردّد إلى يومنا هذا.⁵³

الخاتمة

لقد جلنا في ثايّا هذا البحث لنرصد بعض الصور الرفق والحزم في التعامل مع المخالفين في الدين والمنافقين، وكذا مع العصاة من المسلمين؛ من خلال الذكر الحكيم والهدي النبوي الشريف، وتأكّد لنا أن هذا الدين لم يأت لإرهاب الناس ولا لسلوك سبيل الجور والطغيان، وإنما جاء لأجل إحقاق الحق وتطبيق العدالة المستوحاة من كتاب الله العزيز وسنة نبي بُعث رحمة للعالمين، وأيضا لأجل ترسيخ القيم النبيلة التي لا تُبْنَى الحضارات إلا بتطبيقهما على الوجه الصحيح رغم اختلاف الأفكار والمعتقدات.

لهذا أوصي بما يلي:

-ينبغي على العلماء والدعاة والمفكرين إبراز فرائد السيرة النبوية الشريفة خاصة في باب خلقي؛ الرفق والحزم لتتجلى أهم القواعد في التعامل مع الآخر.

-التأكيد على أن الأصل في الإسلام الرفق والرحمة، بينما الحزم إجراء اضطراري لدفع أي غدر أو عدوان من المخالف، أو لأجل تأديب وتمحيص من زاغ عن الطريق من أهل الإيمان، تحقيقا للاستقرار والأمن والسلم الاجتماعي في ظل المشترك الإنساني، وحفاظا على هبة الإسلام والمسلمين، والإسهام الواعي في بناء الحضارة الإسلامية.

⁵⁰ "حديث حسن": أخرجه ابن ماجة في: "سننه" (ح:2567)، وأبو داود في: "سننه" (ح:4474)، والترمذي في: "سننه" (ح:3181)، من طريق ابن أبي عدي، عن محمد بن إسحاق، عن عبد الله بن أبي بكر، عن عمرة، عن عائشة -رضي الله عنها-، مرفوعا. قلت: رجاله من الثقات، عدا محمد بن إسحاق بن يسار المدني فهو ثقة يَدْلِس، لكنه صرح بالتحديث في رواية الطحاوي في: "شرح مشكل الآثار" (ح:2963)، ومن ثم فإسناده حسن. وهذا ما نحا إليه الألباني في: "صحيح سنن ابن ماجة" (2/325)، و"صحيح سنن أبي داود" (3/77)، و"صحيح سنن الترمذي" (3/294).

⁵¹ "فتح الباري" (8/464).

⁵² نفس المصدر: (8/635).

⁵³ "العمدة في محاسن الشعر" / ابن رشيق القيرواني / (1/24).

المصادر والمراجع

- الأدب المفرد/ محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله البخاري (ت: 256هـ)/ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي/ دار البشائر الإسلامية - بيروت/ ط: 3/ 1409 - 1989م.
- أعلام الحديث / أبو سليمان حمد بن محمد الخطاطبي (ت: 388 هـ)/ تحقيق: د. محمد بن سعد آل سعود/ جامعة أم القرى (مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي)/ ط: 1/ 1409 هـ - 1988 م.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم/ عياض بن موسى، أبو الفضل اليحصبي (ت: 544هـ)/ تحقيق: يحيى إسماعيل/ دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر/ ط: 1/ 1419 هـ - 1998 م.
- بحر العلوم/ نصر بن محمد، أبو الليث السمرقندي (ت: 375هـ)/ تحقيق وتعليق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الدكتور: زكريا عبد المجيد النوني: كلية اللغة العربية - جامعة الأزهر/ الجزء الثاني/ بشر: دار الكتب العلمية: بيروت - لبنان/ ط: 1/ 1413 هـ - 1993 م.
- تفسير القرآن العزيز/ أبو عبد الله محمد بن عبد الله لمري، الإلبيري المعروف بابن أبي زَمَيْنٍ المالكي (ت: 399هـ)/ تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز/ الفاروق الحديثة - مصر/ القاهرة/ ط: 1/ 1423 هـ - 2002 م.
- جامع البيان في تأويل القرآن/ محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)/ تحقيق: أحمد محمد شاكر/ مؤسسة الرسالة/ ط: 1/ 1420 هـ - 2000 م.
- جبهة اللغة/ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: 321هـ)/ تحقيق: رمزي منير بعلبكي/ دار العلم للملايين - بيروت/ ط: 1/ 1987 م.
- زاد المعاد في هدي خير العباد/ محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية/ (ت: 751هـ)/ مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت/ ط: 27/ 1415 هـ - 1994 م.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها/ محمد ناصر الدين، بن الحاج الأشقودري الألباني (ت: 1420هـ)/ مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض/ ط: 1/ (لمكتبة المعارف).
- سنن ابن ماجه/ ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ)/ تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله/ دار الرسالة العالمية/ ط: 1/ 1430 هـ - 2009 م.
- سنن أبي داود/ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)/ تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي/ دار الرسالة العالمية/ ط: 1/ 1430 هـ - 2009 م.
- سنن الترمذي/ محمد بن عيسى بن سورة، أبو عيسى الترمذي (ت: 279هـ)/ تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3 وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5)/ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر/ ط: 2/ 1395 هـ - 1975 م.
- السيرة النبوية / أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي (ت: 774هـ)/ تحقيق: مصطفى عبد الواحد/ دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان/ 1395 هـ - 1976 م.
- السيرة النبوية / عبد الملك بن هشام (ت: 213هـ)/ تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر/ ط: 2/ 1375 هـ - 1955 م.
- شرح صحيح البخاري/ علي بن خلف، أبو الحسن ابن بطلال (ت: 449هـ)/ تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم/ دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض/ ط: 2/ 1423 هـ - 2003 م.
- شرح مشكل الآثار/ أبو جعفر أحمد بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت: 321هـ)/ تحقيق: شعيب الأرنؤوط/ مؤسسة الرسالة/ ط: 1/ 1415 هـ - 1994 م.

- صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري/ حقق أحاديثه وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني/ دار الصديق للنشر والتوزيع/ ط:4/ 1418 هـ - 1997 م.
- صحيح البخاري= الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه / محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله البخاري/ تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر/ دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)/ ط:1/ 1422 هـ.
- صحيح سنن ابن ماجه/ محمد ناصر الدين، بن الحاج الأشقودري الألباني (ت: 1420 هـ)/ مكتبة المعارف للنشر والتوزيع لصاحبها: سعد بن عبد الرحمان الراشد الرياض/ 1417 هـ-1997 م.
- صحيح سنن أبي داود/ محمد ناصر الدين، بن الحاج الأشقودري الألباني (ت: 1420 هـ)/ مكتبة المعارف للنشر والتوزيع لصاحبها: سعد بن عبد الرحمان الراشد الرياض/ ط:1/ 1419 هـ-1998 م.
- صحيح سنن الترمذي/ محمد ناصر الدين، بن الحاج الأشقودري الألباني (ت: 1420 هـ)/ مكتبة المعارف للنشر والتوزيع لصاحبها: سعد بن عبد الرحمان الراشد الرياض/ 1420 هـ-2000 م.
- صحيح مسلم= المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم/ مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261 هـ)/ دار صادر/ بلا طبع ولا تاريخ الطبع.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه/ الحسن بن رشيق القيرواني (ت: 463 هـ)/ تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد/ دار الجيل/ ط:5/ 1401 هـ - 1981 م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري/ أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 851 هـ)/ دار المعرفة - بيروت/ رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز / بلا طبع/ 1379 هـ.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل/ محمود بن عمرو، أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت: 538 هـ)/ دار الكتاب العربي - بيروت/ ط:3/ 1407 هـ.
- كشف المشكل من حديث الصحيحين/ عبد الرحمن بن علي، أبو الفرج الجوزي (ت: 597 هـ)/ تحقيق: علي حسين البواب/ دار الوطن - الرياض/ بدون طبع ولا تاريخ الطبع.
- مجموع الفتاوى/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: 728 هـ)/ تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم/ مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية/ 1416 هـ/ 1995 م.
- للمغازي/ محمد بن عمر، أبو عبد الله الواقدي (ت: 207 هـ)/ تحقيق: مارسدن جونز/ دار الأعلمي - بيروت/ ط:3/ 1409 هـ-1989 م.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم/ أحمد بن عمر، أبو العباس القرطبي (ت: 656 هـ)/ حققه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب ميسو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بدوي - محمود إبراهيم بزال/ (دار ابن كثير، دمشق - بيروت)، (دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت)/ ط:1/ 1417 هـ - 1996 م.

دور الأخلاق في بناء المجتمع وصلاحه من خلال سورة الحجرات

Dr. Israa MAHMOOD EID

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin /Türkiye

israeid@artuklu.edu.tr

المقدمة

قرر القرآن الكريم دعائم المجتمع الفاضل، وتكفل بقيامه أولاً ودوامه وازدهاره وصيانتته أخيراً، بحيث يلتقي فيه الأفراد بالدولة، والدولة بالأفراد، وتتلاقى واجباتهما ونشاطهما في تعاون واتساق. كما زخر القرآن الكريم بمنظومة أخلاقية وتربوية وسلوكية شاملة لكل نواحي الحياة، وفي تطبيقها صلاح للفرد والمجتمع والحياة.

وزحرت سورة الحجرات بعدد من المفاهيم الأخلاقية والقيم التربوية التي تُقيم سلوك الفرد، وتُنظم قواعد المجتمع.

-مشكلة الدراسة:

ومن أبرز الأسئلة التي يُحاول البحث الإجابة عنها: ما هي الأخلاق التي دعت إليها سورة الحجرات؟ وكيف

تدرجت في السورة؟ وما هي أهم القيم التربوية التي دعت إليها السورة؟ وما أثرها في صلاح الفرد والمجتمع؟

-أهمية الدراسة:

وتكمن أهمية الدراسة في بيان أهم مبادئ الأخلاق التي جاءت بها سورة الحجرات، وما تُرشد إليه الآيات الكريمة،

كما تسعى إلى بيان القيم التربوية التي دعت إليها وأثرها في بناء المجتمع وصلاحه.

-منهجية الدراسة:

وتستدعي طبيعة هذه الدراسة اتباع المنهج الاستقرائي في تتبع معاني الآيات الكريمة الحاثئة على الأخلاق في سورة الحجرات من خلال كتب التفاسير، وكذلك المنهج الوصفي التحليلي لبيان دور الأخلاق في إصلاح سلوك الفرد وبناء المجتمع، وإبراز جهودها في صيانتها والمحافظة عليه.

واستدعت طبيعة البحث إلى تقسيمه إلى مدخل وثلاث مباحث وخاتمة.

1. التعريف بسورة الحجرات

سُميت سورة الحجرات بهذا الاسم لقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ" [الآية 4]. وسُميت بذلك "لدلالة آيتها على سلب إنسانية من لا يعظم رسول الله غاية التعظيم، ولا يحترمه غاية الاحترام. وهو من أعظم مقاصد القرآن".¹

وهذا الاسم "اختصت به هذه السورة في جميع المصاحف وكتب التفسير والسنة، وليس لها غير هذا الاسم، وهي سورة مدنية نزلت بعد الهجرة، وترتيبها الثامنة بعد المائة في ترتيب نزول السور، وقد نزلت سورة الحجرات بعد سورة المجادلة وقبل سورة التحريم وكان نزول هذه السورة سنة تسع للهجرة".² وقد نزلت "بن صلح الحديبية وغزوة تبوك".³ وهي السورة التاسعة والأربعون في ترتيب المصحف العثماني، وعدد آياتها ثمان عشرة آية، وفي ترتيب المصحف جاءت سورة الحجرات بعد سورة الفتح وقبل سورة ق.

وقد جاء في سبب نزول السورة "أنه قدم ركب من بني تميم على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال أبو بكر: أمر القعقاع بن معبد، وقال عمر: بل أمر الأقرع بن حابس، فقال أبو بكر: ما أردت إلا خلافي، وقال عمر: ما أردت خلافاً، فتماريا حتى ارتفعت أصواتهما، فنزل في ذلك قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله إلى قوله سبحانه: ولو أنهم صبروا حتى تخرج إليهم لكان خيراً لهم".⁴

وتتحدث السورة عن التربية الأخلاقية التي يجب على المسلم أن ينتهجها في حياته حيثما كان وفي كل زمان ليحظى بسعادة الدارين ويصون كرامته ويرفع شأن مجتمعه، وقد رسمت السورة حدوداً للعلاقات الاجتماعية، حفظت فيه لكل فرد حقه، كما وضعت منهجاً أخلاقياً راقياً للتعامل بين الناس، وسطرت دستوراً في التشريع والأخلاق والتربية.

¹ محمد جمال الدين بن محمد سعيد القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق: محمد عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418)، 514/8.

² محمد الطاهر بن محمد بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 213/26.

³ جعفر شرف الدين، الموسوعة القرآنية، تحقيق: عبد العزيز بن عثمان التويجري، (بيروت: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، 1420)، 225/8.

⁴ علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، أسباب نزول القرآن، تحقيق: كمال بسيني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411)، 401.

2. الأخلاق والقيم التربوية التي دعت لها سورة الحجرات

القرآن الكريم هو دستور أخلاق المسلمين الأول، وقد دعت كل سورة وآياته إلى مكارم الأخلاق، وفضائل العادات، وكانت سورة تؤيد وتكمل بعضها بعضاً في الحث على الأخلاق الحميدة والالتزام بها، ومن هذه السور سورة الحجرات، التي تهدف إبراز حقائق الوجود والإنسانية، وبيان العديد من مناهج التكوين والتنظيم، وقواعد التربية والتهذيب، مع أن عدد آياتها لا يتجاوز الثماني عشرة آية.

ومن أبرز الأخلاق التي دعت لها هذه السورة:

1.2. الأخلاق مع الله تعالى وأوامره

افتتحت سورة الحجرات ببناء المؤمنين ليفرغوا وعقولهم وقلوبهم من كل شاغل فيستقبلوا أوامر الله ونواهيه خير استقبال، فأمرهم تعالى بالإذعان والتمزام الأدب بين يدي الله ورسوله فقال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ"، فكما يشترط في الإيمان بالله من الالتزام بما أمر الله به من أفعال ظاهرة محددة لها شروطها وأركانها وواجباتها فكذلك يشترط الإيمان تنقية الباطن وصدق تسليمه واستسلامه لأوامر الله؛ فتظهر بذلك حقيقة الإيمان قال تعالى: "أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ" [العنكبوت: 2/29].

وقد افتتحت السورة بطلب الأدب مع الله لأنه هو الأصل الجامع والقاعدة التي يُبنى عليها كل شيء، ونحانا عن التقدم فيما أمر، أو تجاوز الحد فيما نهي، بل التبعية الخالصة له في جميع الأمور، ثم قال تعالى: "واتقوا الله إنَّ الله سميعٌ عليمٌ"؛ فالتقوى هي التي تحول دون غضب الله وعقابه، وهي التي تفود إلى كل خير وصلاح، وفيها تأكيد للنهي السابق، والله تعالى سميع لكل أقوالنا سرّاً وجهراً عليم بأفعالنا حتى قبل أن نفعلمها.

وترشدنا الآية الكريمة إلى التزام أوامر الله وحدوده في كل شؤون الحياة، وهي خطوط حمراء لا يجوز تجاوزها والتقدم عليها حال من الأحوال.

2.2. الأخلاق مع رسول الله وتوقيره

أُفتتحت الآية الثانية بالنداء للمؤمنين أيضاً بالتأدب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، قول عز وجل: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ"، وهذه الآية "نزلت في ثابت بن قيس بن شماس، كان في إذنه وقر، وكان جهوري الصوت، وكان إذا كلم إنساناً جهر بصوته، فرما كان يكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيتأذى بصوته، فأنزل الله تعالى هذه الآية".⁵

ومع أن الآية الأولى عطف الرسل على الله تعالى في النهي عن التقدم عليهم، فالآية الثانية أفردت الرسول بالتوقير والاحترام والتعظيم؛ لتأكيد الآية الأولى، والتأكيد على طاعة الرسول، وما جاء به من عند الله "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ

الهُوَى * إِنَّهُ هُوَ إِلَّا وَخِي يُوحَى " [النجم: 4/53]، وعدم فعل كل ما يتأذى منه ولو كان ذلك بعد موته صلى الله عليه وسلم.

وبيّنت الآيات التي جاءت بعدها إن الذين يلتزمون الأدب مع رسول الله أولئك الذين سمت منازلهم وارتفعت مراتبهم في درجات التقوى، واصطفى الله قلوبهم وأخلصها للتقوى بأداء طاعته واجتناب معاصيه، لهم مغفرة وأجر عظيم في الدنيا والآخرة، وكلا الجزاءين جاءا بصيغة التنكير؛ للدلالة على ضخامة قدرهما فلا تحدهما حدود.

ورسولنا الكريم هو الصادق الأمين في الجاهلية وبعد الإسلام، صاحب خلق رفيع يشهد له به الأعداء قبل الأصدقاء، وقد دعا المؤمنين إلى التحلي بالأخلاق فكان صلى الله عليه وسلم مثلاً يُتخذ في كل خلق من أخلاقه.

وقد أرشدتنا هذه الآية الكريمة إلى وجوب طاعة الرسول وتوقيره مهما خالفت أوامره آراءنا، أو تعارضت مع شهواتنا ورغباتنا، لأنه صلى الله عليه وسلم مبعوث من رب العالمين العليم بما يصلح عباده، والبصير بما يُقيم شؤون حياتهم.

كما أرشدتنا إلى توقير كل ما جاء به وإن لم تتكشف لنا حكمته؛ لأنه مبعوث من الحكيم الخبير، وكذلك توقيره عند الحديث عنه؛ لأننا لم نل شرف صحبتته. وهكذا هي الأمم العظيمة عندما تتحدث عن عظمائها، ومؤسس نهضتها ومجدها، رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع المجد كله فيستحق منا كل تعظيم وتوقير.

أما الحوادث المتطرفة التي تحدث بين الحين والآخر من المساس برسولنا الكريم، أو انتقاده، أو نشر رسومات مسيئة له من أعداء هذا الدين؛ فواجب المسلمين تجاهها هو توحيد الكلمة والصف في الرد والردع؛ حتى لا تُسوغ نفس أحد منهم لهم تكرار هذه الأفعال الشنيعة.

وترشدنا الآيات أيضاً إلى أخذ الحيطة والحذر من المهلكات التي تُحبط الأعمال دون شعور الإنسان بها، فينبغي للإنسان اليقظة والحذر من كل خلق يتسلل إلى النفس في الخفاء ويقودها إلى القيعان.

3.2. أدب المؤمنين عند سماع الأخبار

تحدثت الآيات الكريمة عن أدب نافع للمؤمنين في أمر دينهم ودنياهم وهو الثَّبت من الأخبار قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِمَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ" نزلت هذه الآية الكريمة في "الوليد بن عقبة بن أبي معيط، بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بني المصطلق مصدقاً، وكان بينه وبينهم عداوة في الجاهلية، فلما سمع القوم به تلقوه تعظيماً لله تعالى ولرسوله، فحدثه الشيطان أنهم يريدون قتله، فهاجم فرجع من الطريق إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: إن بني المصطلق قد منعوا صدقاتهم وأرادوا قتلي. فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم أن يغزوهم، فبلغ القوم رجوعه، فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا: سمعنا

برسولك فخرجنا نلتقاه ونكرمہ ونؤدي إليه ما قبلنا من حق الله تعالى، فبدا له في الرجوع، فحشينا أن يكون إنما رده من الطريق كتاب جاءه منك بغضب غضبته علينا، وإنا نعوذ بالله من غضبه وغضب رسوله فأُنزل الله⁶ الآيات.

وقد قرأ الشيخان حمزة والكسائي (فَتَبَيَّنُوا) بالثاء أي: "فتأنوا وتوقفوا حتى تتيقنوا صحة الخبر، وقرأ الباقون (فَتَبَيَّنُوا) بالياء والنون أي فافحصوا واكتشفوا وحجتهم قول رسول الله صلى الله عليه: (ألا إن التَّيُّنَ من الله والعجلة من الشيطان فتبينوا)⁷."

المعنيان متقاربان جدًّا والآية الكريمة تأمر المسلمين إذا جاءهم فاسق بيِّن الفسق مُجَاهِر بترك شعائر الدين بأي خبر بالثبوت من الأخبار التي ينقلها والتمهل عند سماعها، وعدم التعجل بقبولها، والتأني عند الإقدام على أي أمر، خشية إيذاء الآخرين بغير وجه حق فيصيب الإنسان أهم الدائم والحزن المقيم، وهذا الهم فيه من الإيذاء النفسي وضيق الصدر الشيء الكثير؛ ولذلك نهى الله تعالى عن العجلة وأمر بالتأني والثبوت؛ لأن من لا يُبالي بالفسق أولى بأن لا يُبالي بالكذب، ولأنه ليس من أخلاق المسلمين إيذاء الآخرين وعدم الالتفات لذلك ولو من غير قصد.

وعن خلق التحري والثبوت يقول الدكتور أيمن جاسم الدوري: "ومن وهبه الله صفة التحري والثبوت فقد ميزه الله بالرزانة والحكمة وبرجاجة العقل، وضده تمامًا من اتصف بالعجلة والتسرع والطيش مما يدل على خلل في تفكيره ونقص في عقله، لذا نجد أن النبي صلى الله عليه وسلم مدح من يتصف بالتأني وعدم العجلة... وقد مدح الله سبحانه التحري والثبوت وعدم التسرع والتعجل خشية الندامة والحسرة، فقال عزَّ من قائل: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا"⁸.

4.2. أخلاق المسلم تجاه الإخوة المختصمين

رَغِبَ الآيات الكريمة في الإصلاح بين المتخاصمين فقال تعالى: "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَفَاتِلُوا آلِيَّيْهِ تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" [الآية: 9]، وسبب نزول الآيات "أن النبي صلى الله عليه وسلم ركب حمارًا وانطلق إلى عبد الله بن أبي فقال: إليك عني فوالله لقد آذاني نتن حمارك، فقال رجل من الأنصار: والله لحماره أطيب ريحًا منك، فغضب لعبد الله رجل من قومه، وغضب لكل واحد منها أصحابه، فكف بينهم الضرب بالجريد والأيدي والنعال"⁹ فنزلت الآيات.

⁶ الواحدي، أسباب النزول، 403.

⁷ عبد الرحمن بن محمد ابن زنجلة، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، (بيروت: دار الرسالة، دت)، 209.

⁸ أيمن جاسم محمد الدوري، فضل التحري وأساليبه في السنة النبوية، *kocaeli İlahiyat Dergisi*, 1/5 (حزيران/2021)، 370-337.

⁹ عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول (بيروت: دار إحياء العلوم، دت)، 194.

وقرآنا الكريم نزل في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو باقٍ إلى يوم القيامة فنحن نأخذ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والآيات الكريمة عامة لكل المسلمين فتأمرهم بالإصلاح بين المؤمنين المتخاصمين، مهما كان سبب الخصام ونوع الشبهة، والسعي إلى إصلاح ذات البين بالكلمة الحسنة والموعظة الشافية والدعاء إلى حكم الله والرضا بما فيه، وإن بغت وتجاوزت إحداها على الأخرى فالواجب ردعها وردّها إلى أن تكف وتتب، ويكون الإصلاح بينهما بالعدل حتى لا تنور الفتنة مرة أخرى، ثم أكد الله تعالى الأمر بعد قوله: "فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ" بقوله: "وَأَقْسِطُوا" وهو أمر عام بالعدل في كل الأمور.

ثم قال تعالى: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ" تميمًا للنصح والإرشاد؛ لأن الإصلاح بين المسلمين مطلوب في أدنى اختلاف، وتأكيدًا على إخوة الدين وهو الإسلام الذي يجمعهم، ومن لوازم الإخوة الاصطلاح. ثم علّل عز وجل ذلك بقوله: "لعلكم ترحمون"؛ واختار الله تعالى الرحمة هنا لأنهم أمرهم قبلها بالتقوى في التعامل بين الإخوة المؤمنين، وأساس تعامل الإخوة فيما بينهم هو الرحمة فيكون الجزاء عليها من جنسها.

وخلق الإصلاح خلق نبيل عزّ في هذا الزمان، وقلّ العاملين به مع ما فيه من خير عظيم ورحمة كبيرة تعود على المصلح والمصلح بينهم.

وترشدنا الآيات الكريمة إلى وجوب الإصلاح بين المؤمنين المتخاصمين؛ لأن الله تعالى قال: "فَأَصْلِحُوا" بصيغة الأمر، ثم أكد هذا الأمر فقال تعالى: "وَأَقْسِطُوا"، ورغب في الأمر بقوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ"؛ لأن القسط والعدل هو أساس ديننا الحنيف، قال تعالى: "وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ" [النساء: 58/4].

ثم قررت الآيات الكريمة قاعدة إنسانية راسخة في الدين الإسلامي وهي الإخوة إخوة الدين إخوة الإسلام، وكل إنسان بفطرته السّوية محب لأخيه، حريص عليه، رؤوف به، وهكذا هم المسلمون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه طرف تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى، ولا شك أن تمثل هذه القاعدة في الحياة لها أثر عظيم في تلاحم المجتمع، وترباط أفراد، وتناغم مصالحهم، وصفاء قلوبهم.

5.2. أخلاق المسلم تجاه المسلم الحاضر

تحدثت الآيات عن مبادئ مهمة تختص بحسن المعاملة قد تقع الغفلة عن مراعاتها لكثرة انتشارها وشيوعها في الجاهلية، وفيها تأديب للأمة الإسلامية حتى لا تتخلق بأخلاق الجاهلية وصفاتهم الذميمة فقال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" [الآية: 11] وقد نزلت الآية الكريمة في "ثابت بن قيس بن شماس، وذلك أنه كان في أذنيه وقر، فكان إذا أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم أوسعوا له حتى يجلس إلى جنبه فيسمع ما يقول، فجاء يومًا وقد أخذ الناس مجالسهم فجعل يتخطى رقاب الناس ويقول: تفسحوا تفسحوا، فقال له رجل: قد أصبت مجلسًا فاجلس، فجلس ثابت مغضبًا، فغمز الرجل فقال:

من هذا؟ فقال: أنا فلان، فقال ثابت: ابن فلانة؟ وذكر أمّا كانت له يعبر بها في الجاهلية، فنكس الرجل رأسه استحياء، فأُنزل الله تعالى هذه الآية¹⁰.

ينهانا الله تعالى في الآية الكريمة عن صفات ذميمة انتشرت في الجاهلية، وتفتشت في المجتمع، ولا يجوز للمسلم أن يتصف بها ويتعامل بها مع أخيه المسلم الحاضر أمامه وتتمثل تلك الصفات بما يأتي:

1. السخرية

وهي التقليل من شأن الآخرين والاستهزاء بهم، وأمرنا بالاعتقاد أن المسخور منه ربما يكون عند الله عز وجل أفضل منزلة وأعلى قدرًا من الساخر، لأن الناس يأخذون بظاهر الحال والله تعالى أعلم بالخفيات، والناس يتفاضلون عند الله تعالى بتقوى القلوب وصفاء السريّة، ولا قدرة للإنسان على معرفة ذلك، فلا يجوز له احتقار أي إنسان لشكله، أو ثيابه، أو كلامه، أو هيئته، أو عشيرته، أو وظيفته، فقد يكون خيرًا منه عند الله تعالى فيظلم نفسه بتحقيق من وقره الله.

2- اللّمز

وهو "الطعن والعيب في الوجه"¹¹، وهو طعن الآخرين بذكر نقائصهم وعيوبهم، سواء كان ذلك بالقول أو الإشارة، ولا شك أن هذا يجرح النفس ويؤلمها، لذلك نهانا عنه ديننا الحنيف، ولأنّ المؤمنين نفس واحدة، والعاقل لا يعيب نفسه، فمتى عاب المؤمن أخاه فكأنما عاب نفسه. وإذا أراد الله بأحد خيرًا شغله بعيوب نفسه عن عيوب غيره.

3-النّبز

وهو "لقب السوء والتلقب المنهي عنه"¹²، ويُقصد باللقب "ما يعرف به الإنسان من الأسماء التي يكره سماعها"¹³. أي لا يدع بعضكم بعضًا باللقب الذي يكرهه يسوءه، كمن تاب عن ذنبه ثم يُعبر بما سلف من عمله، أو كأن يقول لمن أسلم: يا يهودي، أو يا نصراني، أو يا مجوسي، أو يقول لأخيه المسلم: يا فاسق، يا منافق، يا كذاب، ولكل فرد في الإسلام كرامته التي لا يجوز المساس بها بحال من الأحوال، وللأسف تكثر هذه الألقاب في الوقت الحاضر بين أفراد المجتمع؛ لأن تعاليم ديننا الحنيف غابت عنهم، وبدأت عادات الجاهلية تتسلل إليهم.

ثم بيّنت الآية الكريمة أن من فعل هذه الصفات المنهي عنها كالسخرية واللمز والنبز فهو فاسق، والإيمان والفسق لا يجتمعان، وقد شرفنا الله تعالى بالإيمان، ونزهنا عن كل ما يُشينه أو يُنقصه، فمن المريب علينا العودة إلى مستنقع

¹⁰ الواحدين أسباب النزول، 409.

¹¹ محمد بن عمر بن الحسن الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 109/28.

¹² محمود بن عمرو الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407)، 369/4.

¹³ عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422)، 150/5.

الفسق والجاهلية، وفي الآية زجر وتحذير شديد لمن لم يتب عما مضى، ويُظهر الندم على ما فات فأولئك هم الظالمون لأنفسهم ولإخوانهم ومُجتمعهم.

6.2. أخلاق المسلم تجاه المسلم الغائب

تدرج الآيات الكريمة بعد الحديث عن أدب المسلم مع أخيه الحاضر إلى أدب المسلم مع أخيه المسلم الغائب، فيأتي النداء من الله تعالى للمؤمنين أيضاً فقال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ" [الآية: 12].

نصت الآية الكريمة على عدد من المحظورات الواجب الابتعاد عنها تجاه المسلم الغائب، وهي:

1-اجتناب الظن

وجاء النهي عنها بصيغة الأمر فقال تعالى: "اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ"، أي: ابتعدوا عن الظن السيء بأخيك المسلم، ولا يجوز القول فيه بغير علم وبيّنة، والظن ينبغي أن يكون بعد اجتهد بالغ ووثوق تام، ونظر وتأمل مع استشعار للتقوى والحذر، ووصف الله تعالى الظن السيء بالمسلمين بالإثم وهو "الذنب الذي يستحق صاحبه العقاب".¹⁴ وذلك لأن القول على خلاف العلم كذب وافتراء، والقول بالشك، والرحم بالغيب هزل وسفّه، وهما في غاية القبح.

2-التجسس

التجسس هو "البحث عن عيوب الناس"،¹⁵ وقد جاءت الآية بصيغة النهي القاطع قال تعالى: "وَلَا تَجَسَّسُوا"؛ فنهى الله تعالى عن البحث عن المخفي من أمور الناس والمستور من خصوصياتهم، وتتبع عوراتهم حتى لا يظهر على ما ستره الله منها، وفي كشفها اختراق للخصوصية، وأذى بالغ لصاحبها الذي أخفاها فتمعد غيره فضحه وإظهارها؛ فتنخفض قيمته الاجتماعية.

والقراءة المتواترة "وَلَا تَجَسَّسُوا" بالجمع، وهي تعني "البحث بوسيلة خفية وهو مشتق من الجس، ومنه سُمي الجاسوس".¹⁶ وقرئت أيضاً: "وَلَا تَحْسَسُوا بالحاء والمعنيان متقاربان، والتجسس: التَّعَرُّف من الجس"¹⁷ وكلا القراءتين تحملان معني متقاربتين من حيث التجسس أو التحسس، وتؤيد القراءة الشاذة القراءة المتواترة في النهي عن تتبع عورات المسلمين، وتصيّد خفاياهم.

¹⁴ الزمخشري، الكشاف، 372/4.

¹⁵ الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 262/4.

¹⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 253/26.

¹⁷ الزمخشري، الكشاف، 372/4.

وقد أكدت السنة الشريفة ما جاء في القرآن الكريم فروي أنه "صعد النبي صلى الله عليه وسلم المنبر فنادى بصوت رفيع: قال يا معشر من أسلم بلسانه ولم يفيض الايمان إلى قلبه لا تؤذوا المسلمين ولا تعيروهم، ولا تتبعوا عوراتهم، فانه من تتبع عورة أخيه المسلم تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته يفضحه، ولو في جوف رحله".¹⁸

3- الغيبة

وهي أكثر آفة منتشرة بين الناس، وهي ذكرك أخاك في غيابه بما يكره، حتى ولو كانت هذه الصفة حقاً فيه فهو غيبة، وإن لم تكن به هذه الصفة فهو بهتان، وجاء النهي عنها بصيغة النهي الصريح فقال تعالى: "وَلَا يَغْتَابَ بَعْضُكُم بَعْضًا".

وجاءت صيغة النهي لوجوب الحذر والاحتراز عن إهانة المؤمن في حال غيابه بما يتأذى منه لو كان حاضراً، وقد شبه الله تعالى المغتاب بمن يأكل لحم أخيه، وخصصت الآية الأخ وليس أي إنسان مجهول، وشبهت الغيبة بأكله لأخيه وهو ميت لا يستطيع الدفاع عن نفسه، وكذلك الإنسان الذي أغتیب لا يكون حاضراً فلا يستطيع الدفاع عن نفسه ولا يتألم، ولو أحس الميت بأكل لحمه لآلمه. وفيها اشتغال بأحوال الناس بما يُلهي عن الاشتغال بالنافع الصالح من الأمور.

وفي الآية تدرج عجيب جميل فنهت في الأول عن القول في المؤمنين من غير علم بناء على الظن، ثم نهت عن الإمعان في تتبع عوراتهم وكشف أمورهم قبل ذكرها، وحتى إن عُلم منها شيئاً من غير تجسس فلا يجوز إفشاؤه أو الانتقاص من المسلمين والسُّخرية منهم، ففي الأول نُهي عما لم أن يعلم، ثم نُهي عن طلب ذلك العلم، ثم نُهي عن ذكر ما علم، والغيبة أعم من التجسس، "وليس تحصل الغيبة من الخلق إلا بالغيبة عن الحق".¹⁹

3. القيم التربوية التي تغرسها سورة الحجرات وأثرها في بناء المجتمع

يحرص الدين الإسلامي على بناء مجتمع رفيع سليم نظيف كريم، تجتمع قلوب أبنائه في بوتقة واحدة، وتتلاحم صفوفهم كالبُنيان المرصوص، أبوهم واحد وأمهم واحدة فأصل خلقتهم واحد، ولا تفاضل بينهم بعرق أو لون أو نسب أو حسب، وإنما التفاضل بينهم بالتقوى.

وقد شملت سورة الحجرات على مجموعة من الأساليب والقيم الفاضلة التي تغرس مكارم الأخلاق وتعززها في النفوس، ومن أبرزها:

¹⁸ محمد بن عيسى بن سورة بن موسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، "البر والصلة"، 85 (رقم 2032)، وقال: حديث حسن غريب: محمد بن حبان بن أحمد البُستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 2، 1414/1993)، "الغيبة"، 6 (رقم 5763).

¹⁹ إبراهيم بن عمر بن حسن البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 379/18.

1.3. التزام الحدود

حددت الآيات الكريمة للمؤمن حدود يجب أن يلتزمها ولا يتخطاها، ولا يتقدم على أوامر الله ورسوله، وغرست في النفوس أن ديننا الحنيف لا يترك الإنسان تتقاذفه أمواج الشهوات والنفوس والغرائز بل يسير على منهج واضح محدد بصير بما فيه الخير له ومجتمعه، وطبعت في عقله احترام القوانين والالتزام بالمواثيق والوفاء بالعهود وفي هذا خير كبير للمجتمع وانضباط لأفراده، ويتدرج هذا الأمر من احترام قوانين الأسرة والمدرسة والمؤسسة والدولة.

2.3. القدوة

تُعَدُّ القدوة من أهم وأوقع الأساليب أثراً في النفوس، وقد غرست الآيات الكريمة أن رسول الله صلى الله عليه هو خير أسوة وأفضل قدوة، وقد دعت الآية الأولى والثانية معاً إلى وجوب طاعته وعدم التقدم عليه، وعدم رفع الصوت أمامه أو أي فعل يؤذيه في حياته وبعد مماته، واحترامه وتبجيله، وقد دعانا رسول الله إلى احترام الوالدين توفيرهم وبرهم، وتقدير المعلمين، واحترام كبار السن في المجتمع، وطاعة ولي الأمر؛ وفي هذا كله خير وصلاح على الأسرة وانتظام لمسيرة الحياة فيها، وعلى المدرسة، وعلى مؤسسات الدولة.

3.3. النصح والإرشاد

جاءت الآيات بالموعظة والنصح، وتوضيح الحلال من الحرام، والصواب من الخطأ؛ حتى تتضح الأمور ويسير الإنسان على بينة، وورد ذلك في عدة آيات منها قوله تعالى: "أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ" [الآية: 6]؛ حيث يعضنا سبحانه بالتثبت والتحقق من الأخبار وتمحيص الأقوال قبل البت بأي أمر، وحتى لا تكون عاقبة هذا الأمر إيذاء الأبرياء؛ فتقع الشحنة وتوغر القلوب حقداً وكرهية بالإضافة إلى ما يلحق غير المتبب من الندامة والحسرة، ولا شك أن طهارة القلوب وصفاء النفوس هو أصل سامي مرجو في ديننا الحنيف، وله أثر بالغ في راحة الإنسان واستقرار نفسه فتنتقل آماله إلى إعمار الأرض والارتقاء في حياته وبناء المجتمع بهمة وعزيمة.

وقوله تعالى: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" [الآية: 10]؛ حيث يرشد الله المؤمنين ويعظهم بالإصلاح بين إخوانهم المتخاصمين من المؤمنين بالعدل والقسط لأن في ذلك رحمة وخير لهم في الدنيا والآخرة، ولا شك أن انتشار الخصومة بين المؤمنين خطب كبير يؤدي إلى التناحر والتقاطع بينهم، وتسوغ الوسواس له والكيد والمكر الدائم، لذا فإن أسلم طريق لقطع تلك الوسواس والمكائد بالإصلاح بينهم وفق شرع الله تعالى بدون محاباة أو تحيز لطرف.

وقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" [الآية: 13]، تعظنا الآية الكريمة أن أصل خلقتنا واحد هو من تراب، وأبونا واحد هو آدم

عليه السلام، وأما واحدة هي حواء، وقد خلقنا الله تعالى متباينين مختلفين في العرق واللون والنسب والحسب لنعرف ونُميز بعضنا بعضاً لا للتفاخر والتكبر والخصام، وإنما هو للتعارف والوئام، لأن ميزان التفاضل عند الله تعالى هو التقوى، كما إن امتثال هذه الآية في الحياة يُزيل الفوارق الاجتماعية، ويذيب النزعة الفوقية، ويُفضي إلى التعاون للقيام بتكاليف الحياة وقضاء حوائجها، ويجعل الناس سواسية كأسنان المشط، تجمعهم الإخوة الإسلامية وتحفهم رحمتها.

4.3. التَّوْبَةُ والترهيب

استخدمت بعض الآيات الكريمة أسلوب التَّوْبَةِ والترهيب والحلال والحرام؛ لثُرشِد الفرد إلى الالتزام بالقواعد الأخلاقية، ومن التَّوْبَةِ قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" [الآية: 11]؛ حيث نعت الآية عن السُّخْرَةِ والاستهزاء والطعن سواء بالقول أو بالفعل أو النظرة أو الإيحاء، ووصفت هذه الأفعال أنها من الفسوق وعادات الجاهلية التي تتنافى مع الإيمان الذي يتنافس المؤمنون في درجاته، وفيها هدر كرامة الإنسان وإيذاء لمشاعره، وتتنافى مع حق الإنسان الواجب في الحياة وهو الاحترام. ومن التَّوْبَةِ قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يَعْصُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ" [الآية: 3]؛ حيث بيَّنت الآية الكريمة جزاء الذين يُخَفَضُونَ أصواتهم عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحترمونه بأنهم طهر الله قلوبهم للتقوى بفعل الطاعات واجتناب المعاصي، فيكثر خيرهم ويبطل شرهم، ويُجازون بالأجر العظيم والجنة.

5.3. تنمية الوَازع الديني الأخلاقي لدى المؤمنين

الدين الإسلامي دين علم وعمل، يدعو إلى ترجمة الأخلاق إلى سلوك عملي في الحياة، قال تعالى: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ" [الآية: 15]؛ دعت الآية الكريمة ترجمة التعاليم والمبادئ إلى أفعال واقعية، حيث بيَّنت أن الإيمان ليس قولاً باللسان فقط، ولكنه جملة سلوك وأفعال تنبع من قلب مطمئن مؤمن، وهذا ما ينبغي للأسرة أولاً أن تُعَلِّمه لأطفالها، ومن ثم المدارس والمؤسسات الدينية، فيتعلم النشء حقيقة الإيمان وتنظم سلوكهم وأفعالهم وفقاً له.

6.3. القصة

ضرب القصة من أجل الأساليب التي تستهوي القلوب وتستدعي السماع، وقد جاء ذلك في قوله تعالى: "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" [الآية: 14]؛ حيث نزلت في "أعراب من بني أسد بن خزيمه، قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة في سنة جدية، فأظهروا الشهادتين ولم يكونوا مؤمنين في السر، وأفسدوا طرق المدينة

بالعذرات وأغلوا أسعارها، وكانوا يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أتيناك بالأثقال والعيال ولم نقاتلك كما قاتلك بنو فلان، فأعطينا من الصدقة. وجعلوا يمنون عليه، فأُنزل الله تعالى فيهم هذه الآية".²⁰

وفي القصة عظة وعبرة للمؤمنين لتحقيق معنى الإيمان الكامل وهو اعتقاد القلب وتصديق الجوارح؛ فيتطابق القول والفعل، ويجذرنا من الإسلام السطحي الذي هو التزام الأقوال والأفعال دون تصديق القلب، ففي القصة توجيه للعقل بوجود فكرتين متعارضتين وعليه اختيار السليم منهما وهو الإيمان.

7.3. ضرب المثل

وفيه تشبيه شيء بشيء آخر حيث جاء صريحاً في قوله تعالى: "وَلَا يَعْتَبِ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ أَكْثَرُ أَلْحَمَّ أَخِيهِ مَيْثًا فَكَرِهْتُمُوهُ" [الآية: 12]؛ حيث شبه الله تعالى الغيبة بأكل لحم الأخ الميت، الميت لا يعلم بأكل لحمه، وكذلك من أغتیب فهو لا يعلم أنه يُتكلم عليه في مغيبه، والغيبة حرام في الدين وقبيحة في الأخلاق مثل أكل لحم الميت فهو قبيح حرام مُستقذر.

وفي ضرب هذا المثل تنفير عن الغيبة، وتشنيع في وصف هذا الفعل، وتحذير من الإقدام عليه، لما فيه من خدش احترام الآخرين وتقليل هيبتهم، وكل نفس تأبى ذلك ولا ترضاه، كما أن المجتمع الذي تنفشی فيه هذه الصفة مجتمع منحن أخلاقياً لا ينظر إلى عيوبه فيُصلحها، ولكن يُفتش عن عيوب غيره فينشرها؛ لذلك غلظ الإسلام وصف الميغتاب وعظم عقوبته.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة نعرض أبرز ما توصلنا إليه من نتائج:

- 1- صدق الظاهر يستلزم صفاء الباطن وصدقه وهذا ما يدعو إليه ديننا الحنيف من صدق السر والعلانية.
- 2- التقوى اسم جامع لكل خير، مانع عن كل شر، جالب للخيري الدنيا والآخرة.
- 3- تكرر الأمر بالتقوى في الآيات الكريمة لأنها تشغل المسلم عن الاشتغال بغيره، ويشغله عيه عن عيوب الناس.
- 4- أخلاق المسلمين السامية تتحاشى أن تصيب الآخرين بأي سوء وإن كان من غير قصد، والمطلب الإلهي بالثبوت والتأكد مطلب رفيع فيه حماية حقوق الآخرين وفيه حصانة النفس من الهم والحزن.
- 5- حجب الله عز وجل الإيمان إلى النفوس، وكثر إليهم عادات الجاهلية، فطلب منهم الثبوت من الأخبار كما يليق بليمانهم.

6- استقباح الجمع بين الإيمان وبين الفسق الذي ياباه الإيمان ويحظره.

7- نهت الآيات الكريمة عما يكثر عدم الاحتفاظ فيه من المعاملات اللسانية التي قلما يقام لها وزن.

- 8- الإيمان يمنع المسلم من الافتراء والارتباب الذي هو دأب الكافر.
- 9- لا بد لصالح أي مجتمع من التقاء الأفراد بالدولة، والدولة بالأفراد، وتتلاقى واجباتهما ونشاطهما في تعاون واتساق.
- 10- التربية الأخلاقية التي جاء بها الإسلام ليست في إصلاح سلوكيات الفرد الظاهرة فقط، وإنما هي إصلاح لخلقه الداخلي، حتى يحدث توازن بين مكنون الداخل وسلوك الخارج.
- 11- صلاح المجتمع يتجلى بكونه له أدب مع الله، ومع رسول الله، يتمثل هذا الأدب في إدراك حدود العبد أمام الرب، والرسول الذي يبلغ عن الرب، وأدب في هواجس القلب، وحركات الجوارح.
- 12- بينت السورة الرابطة التي تجمع المسلمين جميعاً وهي الأخوة الإسلامية، وحذرت من تفكيك الجماعة المسلمة وإثارة النزاعات والأحقاد بسبب الشُّحرة، أو اللمز، أو النبز، أو سوء الظن، أو الخوض في أعراض المؤمنين.
- 13- سورة الحجرات تتضمن القواعد والأصول والمبادئ والمناهج، التي يقوم عليها هذا العالم.

المصادر والمراجع

- البغوي، الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سَؤْدَة بن موسى، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 2، 1414/1993.
- الدوري، أمين جاسم محمد، فضل التحري وأسانيه في السنة النبوية، Kocaeli İlahiyat Dergisi، 1/5 (حزيران/2021)، 337-370.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420.
- الزحشري، محمود بن عمرو، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407.
- ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت: دار الرسالة، د.ت.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، لباب النقول في أسباب النزول، بيروت: دار إحياء العلوم، د.ت.
- شرف الدين، جعفر، الموسوعة القرآنية، تحقيق: عبد العزيز بن عثمان التويجزي، بيروت: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، 1420.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1422.
- القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد، محاسن التأويل، تحقيق: محمد عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418.
- الواحدي، علي بن أحمد بن محمد بن علي، أسباب نزول القرآن، تحقيق: كمال بسيوني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411.

نمط الشخصية المؤمنة في القرآن الكريم (الصفات والاثار دراسة استقرائية وصفية)

أ.م.د. احمد رشيد حسين

جامعة بغداد — كلية العلوم الاسلامية \ العراق

أ.د. علي عبدككو

جامعة ديالى — كلية العلوم الاسلامية \ العراق

المقدمة

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه وسلم اما بعد :

فإن القرآن الكريم فيه الشفاء التام من جميع الأمراض العقائدية، والأخلاقية، والنفسية، ففيه الهداية والتوجيه والإرشاد والحكمة والموعظة الحسنة، والصلاح والإصلاح للنفس لذا عنى القرآن الكريم والسنة النبوية عناية كبيرة بشؤون النفس البشرية، وأمراض القلوب ومعالجتها، وكشف مخبئاتها، وملايساتها، وترجع عناية القرآن الكريم بالنفس الإنسانية إلى أن الإنسان ذاته هو المقصود بالهداية، والإرشاد والتوجيه والإصلاح، فإذا أريد له أن يصل إلى ماله وما عليه فلا بد أن يكشف نفسه لتتضح له سائر جوانبها ونوازعها حتى يكون على بصيرة منها، وعلى مقدرة من ضبط وتقويم سلوكها . وعالم اليوم يولي اهتماما كبيرا للدراسات النفسية فعلم النفس اليوم له حواضنه ومدارسه ومعامله ومن بين فروع علم النفس التي حظيت باهتمام كبير دراسة الشخصية الانسانية فظهر نتيجة لهذه الدراسات علم عرف بعلم الطباع كعلم جديد له مذهب وانصاره ومدارسه المتعددة والذي حاول رواه ان يتنبؤوا بما يمكن ان تفرزه تلك الاستعدادات الفطرية من سلوكيات واختيارات وصولا الى تحديد الوظائف و الاشغال المناسبة لكل نمط من انماط الشخصية وليس هذا فحسب بل ان تقسيم الشخصية الانسانية الى انماط يعطي التمايز والاختصاص لكل شخصية . واذا كان علم انماط الشخصية بهذه الاهمية اليوم فما موقف القارئ منه ؟ و ما امكانية الاستفادة منه في ميادين التربية و التعليم والميادين الاخرى وفي تبين الشخصية الایمانية المتميزة؟ و هل يمكن ان يدخل هذا العلم في دائرة المعرفة الاسلامية المؤمنة ؟ هذه الاسئلة حاول البحث الاجابة عنها عبر مبحثيه والذي وسمته بـ (نمط الشخصية المؤمنة في القرآن الكريم الصفات والاثار دراسة وصفية) ان مشكلتنا اليوم هي اننا فقدنا شخصيتنا المتميزة و بتنا نتأرجح ونتذبذب بين الكثير من السمات الشخصية الا الشخصية المؤمنة التي رسم القرآن الكريم معالمها عبر بينه المحكم . ولهذا بين الله سبحانه وتعالى

في القرآن الكريم انماط الناس ورسم صورة توضيحية لكل نمط حتى لا تخلط الرؤى عند الانسان المؤمن اردنا القول في بحثنا هذا اننا بحاجة الى اعادة فهم كل نمط من انماط الشخصية الانسانية حتى تعود لنا فاعليتنا في المجتمع و نحافظ على هويتنا ونحسن سياسة الدنيا كما كنا سابقا.

لقد قسمت البحث على مقدمة و مبحثين وخاتمة بينت في المقدمة اهمية هذه البحث و السؤال الذي اراد هذا البحث الاجابة عنه ، وفي المبحث الاول تكلمت عن مفهوم الشخصية والشخصية في القرآن الكريم ومفهوم الانماط مقسما اياه على ثلاثة مطالب ، و المبحث الثاني جعلته للحديث عن صفات الشخصية المؤمنة في القرآن الكريم مقسما اياه على مطلبين المطلب الاول لمفهوم الشخصية المؤمنة والثاني لصفات الشخصية المؤمنة و جاءت الخاتمة لتشير الى اهم النتائج و التوصيات التي خرج بها هذا البحث . اللهم وفقنا لما تحب وترضى واجعل عملنا خالصا لوجهك الكريم و الحمد لله اولاً و آخراً

مشكلة الدراسة :

ان الاشكالية التي جاء هذا البحث لدراستها تتمثل في ان مشكلتنا نحن المسلمين اليوم اننا فقدنا شخصيتنا المتميزة و بتنا نتأرجح ونتذبذب بين الكثير من السمات الشخصية الا الشخصية المؤمنة التي رسم القرآن الكريم معالمها عبر بينه المحكم . ومن ثم فان اسئلة البحث تتمثل في هل ان الدراسات النفسية المعاصرة تمكنت من كشف اسرار النفس الانسانية؟ ومن ثم هل استطاعت معالجة الادواء النفسية المختلفة ؟ وهل نجد في القرآن الكريم رسم لمعالم الشخصية التي يتميز بها الفرد المسلم ؟ حتى لا تذوب شخصيته وتضيع معالمها المتميزة وسط الوافد من الافكار والدراسات النفسية اي يدخل في مرحلة التذبذب ؟ واذا كانت الدراسات النفسية المعاصرة قد اشارت الى بعض العلوم بالتميز كعلم انماط الشخصية فهل نجد في القرآن الكريم اشارات الى هذا العلم ؟ وانه السباق الى ذلك لان خالق النفس اعلم بمكنوناتها؟ وهل يمكن الاستفادة من علم انماط الشخصية في ميادين التربية و التعليم والميادين الاخرى في تبين الشخصية الایمانية المتميزة؟ و هل يمكن ان يدخل هذا العلم في دائرة المعارف الإسلامية المتميزة؟ هذه الاسئلة جاءت الورقة البحثية لتناقشها ومن ثم محاولة الاجابة عنها .

اهمية الدراسة :

ان اهمية الدراسة تتمثل في :

- 1- انما تدرس النفس الانسانية على ضوء النص القرآني الذي رسم معالمها وبين مداخلها وادواءها اتم بين ومن ثم فان البشرية بحاجة الى هذا التبيان القرآني حتى تخرج من الشقاء التي هي فيه.
- 2- انما تدرس علم الانماط على ضوء القرآن الكريم الذي تزعم المدارس النفسية الحديثة ان لها السبق في هذا المضمار فتبين ان القرآن الكريم له السبق في ذلك؟

3- ترسم للفرد المسلم اليوم معالم شخصيته التي ارادها الله سبحانه وتعالى له لكي تتميز عن الشخصيات الاخرى وتخرج من مرحلة التذبذب التي هي فيها اليوم الى مرحلة التمايز الاستقلال.

منهجية الدراسة :

ان المنهجية التي سارت عليها هذه الدراسة كما اشترت في العنوان هي منهج الدراسة الاستقرائية الوصفية ذلك انما قامت بوصف للشخصية المؤمنة وسماتها عبر استقراء نصوص التنزيل الحكيم .

مصطلحات الدراسة :

1- النمط أو الطراز (Types) فئة أو صنف من الأفراد يشتركون في نفس الصفات العامة، وإن اختلف بعضهم عن بعض في درجة اتسامهم بهذه الصفات .

2- الشخصية من المفاهيم الحيوية التي اختلف حولها كثير من العلماء .

المبحث الاول: مفهوم الشخصية لغة واصطلاحا وفي القرآن الكريم

المطلب الاول: تعريف الشخصية لغة و اصطلاحا

اولا- الشخصية لغة :

الشخصية في اللغة الواقف على معاجم اللغة يجد انها لم تذكر مصطلح الشخصية و انما اشارة الى الفعل (شخص) للدلالة على سواد الانسان القائم المرئي من بعيد.¹ فالشخص كل جسم له ارتفاع و ظهور و الجمع اشخاص و شخوص و شخاص والمراد به إثبات الذات فاستعير لها لفظ الشخص ، وكل شيء رأيت جسمانه فقد رأيت شخصه.² وتقول شخص سهمه و بصره واشخصه صاحبه قال تعالى (وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ)³ اي اجفانهم لا تطرف⁴ وهكذا يتبين ان دلالة الشخصية في اللغة هي الاشارة الى الشخص و ان لم يرد ذكر مصطلحها في معاجم اللغة ,

ثانيا- الشخصية في الاصطلاح:

مفهوم الشخصية من المفاهيم الحيوية التي اختلف حولها كثير من العلماء، فإذا كانت الشخصية كلا معقداً متعدد السمات، فإن كل تعريف لها سوف يقدم تركيزاً على جانب معين لهذا الكل المعقد ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن

¹ ينظر المفردات في غريب القرآن - ابو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالرغب الاصفهاني (ت 502)تحقيق و ضبط محمد سيد كيلاني عنيت بنشره المكتبة المرتضوية -طهران -ص256 مادة (شخص)

² ينظر لسان العرب - محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي (الت: 711هـ) الناشر: دار صادر - بيروت- ط 3- 1414 - ج 7 ص 45

³ سورة ابراهيم الاية 42

⁴ ينظر المفردات في غريب القرآن - ص 256

بعض هذه التعاريف أكثر كفاءة من غيرها، فمنها ما يركز على المظهر الخارجي الموضوعي، أو على المفاهيم الدينامية، أو على التكوين الداخلي، ومنها ما يعد تعريفات كلية، أو تدريجية، أو تكاملية، أو مؤكدة على تفرد الشخصية.⁵ فالمصطلحات الخاصة بالشخصية قد تنوعت الأمر الذي يجب أن يتحدد في هذا المقام التعريف الذي يخضع للدراسة العلمية، فمن المتفق عليه أن تعريف أي ظاهرة لا يكون مفيداً من الناحية العلمية، ما لم يصاغ بعبارات إجرائية. وهذه بعض التعريفات بناء على اختلاف الاتجاهات :

اولاً- الاتجاهات المظهرية : يرى اصحاب هذا الاتجاه ان الشخصية يمكن تحديدها ومعرفتها عن طريق ملاحظة السلوك الخارجي للإنسان ، فعرف و طسن و هو احد رواد هذا الاتجاه الشخصية بأنها (مجموع الأنشطة التي يمكن اكتشافها عن طريق الملاحظة الفعلية للسلوك لفترة كافية بقدر الإمكان ،لكي تعطي معلومات موثوق به)⁶ او بكلمات أخرى (فإن الشخصية ما هي الا النتائج النهائي لأنظمة عاداتنا)⁷ وعرفها شرمان و هو ايضا من انصار هذا الاتجاه (هي السلوك المميز للفرد)⁸ وهكذا نجد ان اصحاب هذا الاتجاه قد حددوا الشخصية بالسلوك او بمعطيات هذا السلوك و لا شك ان هذا الفهم للشخصية لا يستوعب كل مكونات الشخصية .

ثانياً- الطبيعة الداخلية و فهم الشخصية : يرى اصحاب هذا الاتجاه ان الشخصية يمكن فهمها و تفسيرها عن طريق الدوافع و النوازع الداخلية للإنسان لذلك عرفوا الشخصية بأنها (مجموع ما لدى الفرد من استعدادات ودوافع ونزعات وشهوات وغرائز فطرية وبيولوجية وكذلك ما لديه من نزعات و استعدادات مكتسبة)⁹

ثالثاً- اتجاهات أخرى في تحديد الشخصية :وجدت من خلال وقوفي على كتب علم النفس بمدارسه المختلفة ان هناك اتجاهات أخرى في فهم الشخصية الانسانية يمكن تسميتها بالاتجاهات التوافقية او الكلية لأنها حاولت التوفيق بين ظاهر الانسان متمثلاً بالسلوك وداخله متمثلاً بالدوافع وهي كلية لأنها حاولت تعريف الشخصية بكل صفاته الظاهرة و الباطنة ومع ذلك فان هذا الاتجاه اهمل جانباً مهماً في تركيب الانسان له اثره في فهم الشخصية الا وهو الجانب الروحي كما سيظهر لنا بعد ذلك فمن هذه التعريفات ما عرف به (كمف) الشخصية بأنها(أسلوب التوافق العادي الذي يتخذه الفرد بين دوافعه الذاتية المركز ، ومطالب البيئة)¹⁰ فهذا التعريف يعطي اهتماماً لأسلوب توافق

5 السمات الشخصية للمنافقين في ضوء القرآن الكريم و السنة النبوية رسالة ماجستير في لصول التربية من اعداد الطالبة جملات محمود نايف الجرايدة- الجامعة الاسلامية - غزة - كلية التربية- قسم أصول التربية - التربية الإسلامية-2010-1431 ص16

6 سيكولوجية الشخصية تعريفها ونظرياتها ، نموها ،قياسها انحرافها -عادل عز الدين الاشول -مكتبة الانجلو المصرية -ط 1988 - ص 10

7 المصدر نفسه ص 10

8 الشخصية الإسلامية والهدى الاسلامي -عبد المجيد سيد منصور و أبو عبادة ، صالح بن عبد الله-دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع- القاهرة -ط - 1996 - ص 8

9 انماط الشخصية الصبورة وعلاقتها بالضغوط النفسية لدى طالبات الجمعة الاسلامية بغزة رسالة ماجستير في علم النفس من اعداد الطالبة اعتماد يعقوب محمد الزيناتي - الجامعة الإسلامية - غزة - كلية التربية / قسم علم النفس -2003م ص21

10 سيكولوجية الشخصية محدداتها - قياسها - نظرياتها- سيد محمود غنيم -دار النهضة العربية - القاهرة ط- 1987 ص47

الفرد مع البيئة¹¹. كما عرفت الشخصية ايضا بانها (نظام متكامل من الصفات التي تميز الفرد عن غيره)¹² و يعرف اصحاب هذا الاتجاه الشخصية ايضا بانها ذلك التنظيم الفريد لاستعداد الشخص للسلوك في المواقف المختلفة . أو إنها التنظيم الفريد للأفكار والمعتقدات والاتجاهات والقيم والعادات التي نظمها الفرد في شكل أدوار ومراكز يستغلها في تفاعله مع الغير ومع نفسه¹³

ومن تعاريف الشخصية في هذا الاتجاه ايضا تعريف البورت الذي يرى ان الشخصية(هي ذلك التنظيم الدينامي الذي يكمن بداخل الفرد والذي ينظم كل الأجهزة النفسية والجسمية التي تملي علي الفرد طابعة الخاص في السلوك والتفكير)¹⁴ كما يرى كاتل أن الشخصية (هي تلك التي تمكنا من التنبؤ بما سوف يفعله الشخص في موقف معين)¹⁵، بينما يعرف اخرون من اصحاب هذا الاتجاه الشخصية بانها (ذلك التنظيم المتكامل من الصفات والمثيرات والتركيبات الجسمية والعقلية ، والانفعالية والاجتماعية التي تبدو في العلاقات الاجتماعية للفرد والتي تميزه عن غيره تميزاً واضحاً)¹⁶ . هذه بعض التعريفات للشخصية عند اصحاب هذا الاتجاه الذي اسميناه بالكلبي و يمكن لنا ان نخرج بجملة تصورات عن الشخصية عند هذا الاتجاه تتمثل في :

- 1- اعتبار الشخصية تنظيم دينامي داخلي من مجموعة الصفات ، والاستعدادات والمعتقدات والقيم والاتجاهات.
- 2- أن السلوك الظاهر والخفي هو نتاج لهذا التنظيم الداخلي المترابط والمتداخل لمجموعة الصفات والمثيرات والتركيبات الجسمية ، والعقلية ، والانفعالية، والاجتماعية.
- 3- أن الشخصية كامنة في الفرد نفسه بمعنى أن الشخصية إضافة إلى الجانب الظاهري لها فأن الجانب العضوي وما يرتبط به من سمات معينة كامنة في الفرد
- 4- الشخصية تتحدد وتشكل علي أساس استجابة الفرد للآخرين ، واستجابات الآخرين له في المواقف المختلفة أي تؤكد علي جانب التوافق الاجتماعي.
- 5- أن الشخصية شيء ينفرد به الشخص عن باقي الأفراد. أي ينظر إلى الشخصية علي أنها تميز وانفراد.
- 6- الشخصية تكوين افتراضي ، ولكن يستدل عليها من السلوك الظاهر.

11 ينظر:انماط الشخصية الصبورة-ص12

12 اصول علم النفس -احمد عزت راجح- دار المعارف- الاسكندرية - ط 1985 ص458

13 ينظر:انماط الشخصية الصبورة - ص 12

14 سيكولوجية الشخصية محدداتها- قياسها -نظرياتها- سيد محمود غنيم -ص 57

15 الشخصية السوية - سيد عبد الحميد مرسي - مكتبة وهبة- عابدين - ط- 1985-ص 12

16 الصحة النفسية - مصطفى فهي - مكتبة الغانجي القاهرة - ط 1967 ص56

7- كما يتضح أن تعاريف الشخصية التي وضعها العلماء لها تختلف باختلاف الأطر النظرية التي يتبناها كل

منهم في نظريته إلى الشخصية الإنسانية وباختلاف فهمه لها ، وتفسيره لسلوكها .¹⁷

8- ويتضح ايضا من خلال سوق هذه التعاريف و الوقوف عندها انما لم تولي اهتماما لجانب مهم من جوانب

تكوين الشخصية الإنسانية الا و هو الجانب الروحي الذي له اثره في تحديد مسار الشخصية الإنسانية وفهم الكثير من سلوكيات هذه الشخصية وحركاتها و التوافق بين دوافعها الجسدية و الروحية والسبب وراء هذا الاهمال للجانب الروحي في الشخصية الإنسانية يكمن في ان علم النفس بمدارسه المختلفة قد بنى افكاره و نظرياته على العلم التجريبي مما دفعه الى اهمال و تجاهل كل شيء لا يخضع للتجربة والملاحظة ومنها الجانب الروحي فجاءت مفاهيمه و نظرياته في الجانب النفسي مفاهيم مبتسرة لا تفسر الطبيعة الإنسانية تفسيرا دقيقا و صائب لأنها تفصل مكونات الإنسان بعضها عن البعض الآخر و تجعله اشبه بالآلة .

واذا كان لابد من تحديد للشخصية من اجل اجراءات الدراسة العلمية فإننا يمكن ان نعرف الشخصية بانها

مجموعة من السمات الفكرية والعقائدية والانفعالية والاجتماعية التي تميز الشخص عن غيره من الناس.¹⁸

المطلب الثاني: مفهوم الشخصية في القرآن الكريم

جاء في القرآن الكريم وصف الشخصية الإنسانية وسماتها العامة التي يتميز بها الإنسان عن غيره من مخلوقات الله سبحانه وتعالى كما جاء فيه ايضا وصف لبعض الانماط او النماذج العامة للشخصية الإنسانية التي تتميز ببعض السمات الرئيسية وهي انماط عامة وشائعة نكاد نراها حتى اليوم في مجتمعاتنا وفي جميع المجتمعات الإنسانية بعامه¹⁹ ونجد في القرآن الكريم ايضا وصفا للشخصية السوية والشخصية غير السوية ووصفا للعوامل المكونة لكل من السواء وعدم السواء في الشخصية . و القرآن الكريم يخبرنا اننا لا نستطيع ان نفهم الشخصية الإنسانية فهما واضحا بدون ان نفهم حقيقة جميع العوامل المحددة للشخصية سواء اكانت مادية او روحية اما الاختصار على دراسة العوامل الجسمية البيولوجية فقط واهمال اثر الجانب الروحي في الإنسان فان من شأن ذلك ان يعطينا صورة غير واضحة وغير دقيقة للشخصية ولكي نفهم الشخصية الإنسانية فهما دقيقا على ضوء القرآن الكريم فان علينا ان نعرف النشأة الاولى للإنسان وتكوينه المزدوج فقد اخبرنا القرآن كيف خلق الله تعالى الإنسان من مادة و روح فبعد ان مر التراب بعدة مراحل من التكوين :من تراب الى طين الى حمأ مسنون الى صلصال كالفخار نفخ الله تعالى فيه من روحه فخلق ادم عليه السلام . قال تعالى (ذُ قَالِ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ

17 ينظر: انماط الشخصية الصبورة - ص 13

18 ينظر: السمات الشخصية للمنافقين في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية -ص16

19 ينظر: القرآن وعلم النفس - الدكتور محمد عثمان نجاتي -دار الشروق -بيروت ط-1982-ص199

سَاجِدِينَ²⁰ وَ قَالَ تَعَالَى (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ)²¹

وجاءت كلمة (الروح) في القرآن الكريم بعدة معانٍ²². وان معنى الروح الذي ورد في الآيات التي تشير الى خلق ادم (عليه السلام) هو: (روح منه تعالى يكون به استعداد الانسان لمعالي الصفات و موالاة الحق)²³ فهذه الروح هي (عنصر علوي يتضمن استعداد الانسان لتحقيق معالي الامور و اقدس الصفات فهو الذي يؤهله للارتفاع فوق مستوى الحيوان و يقرر له اهدافه و غايته العليا في الحياة و يرسم له خطوط منهاجه و يضيف الى بشرته النزوع الى مصدر القيم و المعارف التي تجعل له حقيقة انسان)²⁴ وبهذا التكوين من صنع رب العالمين ثم بما اودع الله تعالى في ادم و حواء (عليهما السلام) من نظام ثابت وجد الجنس البشري وكان متميزا عن سائر مخلوقات الارض بخصائصه الذاتية الانسانية فالإنسان يشارك الحيوان في كثير من الخصائص الجسمية وخصائص غريزة النوع و غريزة البقاء الا انه يتميز عن الحيوان بالخصائص التي تمنحه قوة الادراك و التميز او قوة الربط الدماغية للمعلومات التي تجعله قادرا على المعرفة معرفة حقيقة وجود الله تعالى وما تقتضي هذه المعرفة من اقرار بالوهمية الله تعالى الواحدة وبروبيته المطلقة ومعرفة المنهج الذي يجب ان يسير عليه بما يتوافق مع عبوديته لخالقه هذا بالإضافة الى نزعته الانسانية في حبه للمثل والقيم التي تمكنه من الترقى في معارج التكامل الانساني . من هنا وجب التركيز في اية دراسة او بحث يتعلق بشخصية الانسان على تكوين الانسان ككل متكامل وكوحدة غير قابلة للتجزئة وحدة تتكامل فيها عناصر الجسد والروح والنفس تكاملا كليا بحيث يؤدي اهمال اي عنصر من هذه العناصر الى هدم الكيان الانساني والاطاحة بمكرمة خلقه ومعرفة شخصية الانسان تقتضي معرفة المفاهيم والمعلومات و السلوك التي تنتج عنها العقلية و النفسية²⁵. فالنظرة القرآنية للشخصية الانسانية تتمثل في ان الانسان فيه صفات الحيوان المتمثلة في الحاجات البدنية التي يجب اشباعها من اجل حفظ الذات وبقاء النوع كما يتضمن ايضا صفات الملائكة المتمثلة في تشوقه الروحي الى معرفة الله سبحانه وتعالى والايمان به وعبادته وتسبيحه²⁶. وان الانسان اذا استطاع التوفيق بين الجانبين المادي والروحي في شخصيته وحقق اكبر قدر مستطاع من التناسق و التوازن نجح في الاختبار واستحق ان يثلب على ذلك بالسعادة في الدنيا وفي

²⁰ سورة ص الآية -71-72

²¹ سورة الحجر الآية 28-29

²² ذكرت كلمة الروح في القرآن الكريم فيما يقارب من اربعة وعشرين موضعا - ينظر المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم- محمد فؤاد عبد الباقي - دار احياء التراث العربي بيروت لبنان - ص 326 وقد اشارت الى معاني مختلفة بينها الامام ابن القيم في كتابه القيم

الروح- ينظر الروح- لابن قيم الجوزية (ت 751) - دار الكتب العلمية بيروت - ص 102-104

²³ آدم عليه السلام فلسفة تقويم الانسان و خلافته- البيه الخولي - مكتبة وهبة - القاهرة ط3- 1974 ص 22

²⁴ المصدر نفسه - ص 32-33

²⁵ ينظر: علم النفس مجمع البيان الحديث - سميج عاطف الزين - دار الكتاب اللبناني - 1411 - 1991 - م 1 - ص 461

²⁶ ينظر القرآن وعلم النفس - عثمان نجاتي - ص 203

الآخرة واما اذا كان العكس وهو انسياق الانسان وراء شهواته البدنية واغفال المطالب الروحية فان الانسان سوف يفشل في الاختبار و يستحق ان يجازى على ذلك بالشقاء في الدنيا والآخرة اذن هذا هو التصور القرآني للشخصية الانسانية وهو تصور يختلف عن المفاهيم التي سبق ذكرها .

المطلب الثالث: مفهوم انماط الشخصية

حاول المفكرون في عصور التاريخ المختلفة كما حاول علماء النفس في العصر الحديث دراسة اوجه التشابه ووجه الاختلاف بين شخصيات الناس وقاموا بعدة محاولات لتصنيف الناس الى عدة انماط من الشخصية يتميز كل نمط منها بمجموعة معينة من الصفات او السمات المميزة و اهمية هذا التصنيف تكمن في القدرة على تمييز سلوكيات الناس وتصنيفها ضمن اطر معينة وتفسير الشخصية على ضوءها وجاء هذا البحث ليثبت ان القرآن الكريم لما وضع تصنيفا معيناً للناس اراد من خلاله اعطاء الهوية الخاصة لكل صنف و احداث التمايز بين الاصناف لفهم سلوكيات كل صنف وبيان نتيجة سلوكه وفهم شخصيته على اساس هذا التصنيف ولكن للأسف فان مسلم اليوم لا يحمل هذا التمايز وانما تداخلت افكاره مع افكار لا تتوافق مع نمط شخصيته فهو يحمل اسم المسلم ولكن لو قسناه على مواصفات النمط المسلم كما جاء في القرآن الكريم لوجدنا انه في سلوكياته يتداخل مع الانماط الاخرى مما افقده هويته وتميزه وتأثيره في المجتمع وهذا برأي هو الشكل الحقيقي لما نعاينه اليوم في مجتمعاتنا الاسلامية وقبل الاستطرد في اثبات ذلك علينا ان نقف على مفهوم الانماط .

اولا- تعريف الانماط لغة

الانماط جمع نمط والنمط جماعة من الناس امرهم واحد روي عن الامام علي (رضي الله عنه) انه قال : (خير هذه الامة النمط الاوسط يلحق بهم التالي ويرجع اليهم الغالي)²⁷ والمراد منه كراهية الغلو والتقصير في الدين . و النمط ايضا الطريقة يقال الرمز هذا النمط اي هذا الطريق وهو ايضا الضرب من الضروب والنوع من الانواع يقال ليس هذا من ذلك النمط اي من ذلك النوع و الضرب يقال هذا في المتاع و العلم وغير ذلك²⁸

ثانيا - تعريف النمط اصطلاحا :

يقصد بالنمط (أو الطراز) (Types) فئة أو صنف من الأفراد يشتركون في نفس الصفات العامة، وإن اختلف بعضهم عن بعض في درجة اتسامهم بهذه الصفات أو مجموعة من السمات المترابطة.²⁹ ويمكن القول بان النمط هو سمة عامة أو سمة غالبية، أو ائتلاف معين من عدة سمات.³⁰ (فأسلوب النمط يعد امتداداً للتفكير المستخدم في

27 المصنف في الحديث والآثار - لابي بكر بن ابي شيبه (ت 235) تحقيق كمال يوسف الحوت - مكتبة الرشد - الرياض - ط1- 1409 - ج 7- ص 100

28 ينظر لسان العرب - ج 7 - ص 417 - مادة (نمط)

29 اصول علم النفس - احمد عزت راجح - ص 468

30 ينظر: علم النفس في الحياة المعاصرة - عبد الرحمن العيسوي - دار المعارف - القاهرة - ط - 1973 - ص 294

أسلوب السمة . فعلى حين يمكن أن تعزى عدة سمات إلى شخص واحد ، ونقول أنه يتصف بهذه السمة أو تلك أو مجموعة من السمات ، فإنه في أسلوب النمط يمكن تبني خطة إجمالية أوسع ، أو أكثر توحداً ، ألا وهي خطة التصنيف أو الوضع في خانات . فالفرد قد يتصف باعتباره ينتمي إلى نمط ما حسب مجموعة السمات التي يكشف عنها³¹ فالأنماط إذن أنظمة معقدة من السمات المتعارضة التي يمكن تبسيطها في مجموعة قليلة من القوائم الأساسية . يقول (ألبرت) : (أن النمط أو الطراز كان كما يستخدم غالباً يشير إلى طريقة تصنيف الشخصية الكلية أكثر من كونه يشير إلى الوحدات الأصغر بداخلها وفي الحقيقة فإن العديد من دراسة الرموز Typologies والتي تطورت يمكن أن تعتبر كسمات مركبة أكثر من اعتبارها طرق لتصنيف الشخصية وأن الأنماط موجودة في عين الملاحظ أو الباحث ، والسمات على النقيض موجودة فعلاً داخل الأفراد)³² أي ان النمط عبارة عن مجموعة من السمات المتفاعلة معاً والمتداخلة التي ينتج عنها سمة عامة تعرف بالنمط : أي أن النمط أكثر شمولاً وتضمناً من السمة ففي ضوء هذه النظرة فان الفرق بين مفهوم السمة والنمط يوجد (لا في اتصال ولا انفصال المتغير المفترض ، ولا في شكل توزيعه ، وإنما في التضمن أو الشمول الأكبر لمفهوم النمط)³³ وقد حاول علماء النفس بعدة محاولات لتصنيف الناس الى عدة انماط من الشخصية يتميز كل نمط منها بمجموعة معينة من الصفات والسمات المميزة³⁴ ويمكن اجمال هذا التصنيف على النحو الآتي :

1- التصنيف وفق الانماط المزاجية (Temperamental) : وهذا التصنيف يعزى إلى نظرية

(هيبوقراط) التي تقسم الناس إلى أربعة أنماط مزاجية تبعاً لكيمياء الدم هي :

أ- النمط الدموي (دموي المزاج) : ويتسم أصحاب هذا النمط بسمات التفاؤل المرح ، والاستثارة السريعة ، والاستجابات المباشرة ، ووصف أفراد هذا النمط بعدم الجدية في معالجة أمور حياتهم ، وسرعة تقلب أمزجتهم وعواطفهم . ولذلك وصف أصحاب هذا النمط بأنهم هوائيين

ب- النمط الصفراوي (صفراوي المزاج) : وخصائص هذا النمط هي سرعة الغضب ، والعناد ، والعدوانية في التعامل ، وحدة الطباع ، والإصرار في مواجهة المواقف .

ت- النمط السوداوي (سوداوي المزاج) : وخصائص هذا النمط التشاؤم ، وسرعة الانفعالات ، وبطء التفكير ، وصعوبة التعامل مع الآخرين .

31 انماط الشخصية الصبورة وعلاقتها بالضغوط النفسية - اعتماد يعقوب محمد الزيناتي - ص 14

32 سيكولوجية الشخصية تعريفها ونظرياتها ، نموها ، قياسها انحرافها - عادل عز الدين الاشول - ص 24

33 سيكولوجية الشخصية - محدداتها - قياسها - نظرياتها - سيد محمود غنيم - ص 253

34 ينظر القرآن وعلم النفس - محمد عثمان نجاتي - ص 212

ث - النمط البلغمي : وخصائص أفراد هذا النمط البدانة المفرطة ، وبدء الانفعالات ، واللامبالاة ، وانعدام الاهتمام ، والحمول الذي قد يصل إلى البلادة (الفتور والتكاسل)³⁵ ولم يثبت العلم صدق نظرية هيبوقراط ، وإن كان قد أثبت العلاقة بين إفرازات الغدد والسلوك³⁶

2- التصنيف وفق الانماط الجسمية (Body type) :

وضع كرتشمر أنماطاً ثلاثة رئيسية للتكوين الجسمي هي :

- أ - النمط البدني ويتمثل في الشخص الممتلئ الجسم ، قصير الساقين سميك العنق ، عريض الوجه .
- ب - النمط النحيل ويتمثل في الجسم الطويل النحيل ، طويل الأطراف ، دقيق السمات ونحيلها
- ت - النمط الرياضي وهو أشبه بالنوع السابق سوى أنه قوي العضلات الممتلئ الجسم ويشبه الرياضيين في تكوين بنيتهم³⁷. وقد ثبت فيما بعد خطأ هذا التصنيف والتفسير.

3- التصنيف وفق النشاط الغدي الهرموني (Hormones)

يصنف (برمان) الأمريكي الشخصيات حسب النشاط الهرموني السائد لديهم فهناك الطراز الدرقي وصاحبه متهور، سهل الاستثارة، قلق نشط يميل إلى العدوان. وهناك الطراز الأدرنالي وصاحبه مثابر ، نشيط ، قوى أما الطراز الجنسي فصاحبه حجول ، يسهل استثارته للضحك والبكاء في حين أن الطراز النخامي يتميز أفراداه بضبط النفس والسيطرة عليها ، أما الطراز التيموسى فصاحبه يتميز بانعدام المسؤولية الخلقية ولقد أطلق (برمان) وأتباعه على الغدد الصم اسم (غدد الشخصية) أو " غدد المصير " يشيرون بذلك إلى أننا نرث جهازاً غدياً يطبع شخصياتنا ويوجهها إلى الخير أو الشر ، إلى الصحة أو المرض . ومما يلاحظ في هذا التصنيف أن أصحابه يغفلون أثر العوامل الاجتماعية والثقافية إغفالاً تاماً فيما بين الشخصيات من فوارق³⁸

4- التصنيف وفق الأنماط النفسية (Psychological)

يرى (كارل يونج) وهو طبيب فرنسي ، أن الناس يمكن تصنيفهم حسب اهتماماتهم البارزة وأسلوب تعاملهم مع الآخرين إلى نمطين:

- أ - النمط المنبسط : "وتمثل نمط الشخصية المنبسطة تنظيماً لها نحو العالم الخارجي ، فالشخص المنبسط تتجه حركاته نحو العلاقات الموضوعية وينصرف اهتمامه إلى الحوادث الخارجية ، وهو أكثر اتصالاً بحياة الواقع، ويستطيع أن

35 ينظر: الشخصية الإسلامية و الهدي الإسلامي - عبد المجيد سيد منصور- وابو عبادة صالح بن عبد الله - دار غرب للطباعة و النشر و التوزيع - القاهرة - ط- 1996 - ص 15

36 ينظر: انماط الشخصية الصبورة - ص 16

37 ينظر: سيكولوجية الشخصية محدداتها - قياسها - نظرياتها- سيد محمود غنيم - ص 222

38 اصول علم النفس - احمد عزت راجح - ص 470

يعبر عن نفسه بسهولة في علاقته مع الآخرين.³⁹ فيميل الشخص المنبسط إلى معاشرته الناس ويألفهم بسهولة، ولا يهتم بالنقد إضافة إلى التفاوض، والقدرة على التعبير بسهولة عما يدور في رؤوسهم (والانبساطي إما تفكيري أو وجداني أو حسي أو إلهامي)⁴⁰

ب- النمط المنطوي : ويمثل نمط الشخصية المنطوية تنظيماً لها نحو العالم الداخلي الذاتي فالشخص المنطوي يتخذ موقف الدفاع ضد الالتزامات والمطالب الخارجية، على حين يركز اهتمامه على حاجاته ومطالبه الذاتية يعتبرها محور نشاطه في الحياة. والانطوائي يميل إلى التفكير والتأمل، والتخيل، وتعوزه سهولة التعبير عن ذاته مع الآخرين.⁴¹ أي أن الشخص المنطوي يتسم بالخل، وشدة الحساسية، والعزلة، والشك في الناس من حوله والقلق على المستقبل أو صحته مع عدم القدرة على التعبير بسهولة عن عواطفه (والانطوائي إما تفكيري أو وجداني أو حسي أو إلهامي)⁴²

5- التصنيف وفق الانماط الاجتماعية (Social)

حاول كل من (توماس وزنانكي) في دراستهم للفلاحين البولنديين في أوروبا وأمريكا استعمال الأنماط الاجتماعية للتفريق بين ما يسمى بالخلق وما يسمى بالمزاج ... فكان الناس في رأيهما ينقسمون إلى أنماط نتيجة التفاعل الاجتماعي وكان لكل نمط خلق معين يميزه عن غيره. والأنماط الاجتماعية لديهم ثلاثة هي :

أ- النمط العملي ب- النمط البوهيمي ج- النمط المبتكر

أما (سيرنجر) فقد قسم الناس إلى ستة أنماط اجتماعية تبعاً للاتجاهات النفسية هي النمط النظري - الاقتصادي - الجمالي - الاجتماعي - الديني - السياسي وقد قام موري بتعديل هذا التقسيم وجعله أربعة أقسام هي :-

أ- النظريون : ويدخل في عدادهم العلماء والمفكرون ورجال المنطق والفلاسفة.

ب- الإنسانيون : ومن بينهم الأطباء، والقساوسة والعشاق والرومانتيكيين.

ت- الإحساسيون : ويدخل في عدادهم المغامرون في الحب، والفنانون والرقعاء

ث- العمليون : ومنهم الفلاح، والصانع، والجندي، والعامل، والجراح، والمكتشف .

وفي دراسة (للاسول) عن القيادة خرج بأنماط اجتماعية لأنواع القيادات هي:

أ- الإداري ب- الديبلوماسي ت- مثير الاضطرابات ث- محب الرئاسة ج- النظري⁴³

هذه أشهر التصنيفات والتفسيرات للشخصية قديماً وحديثاً والملاحظ أنها جميعاً ركزت على التركيبة المادية الخارجية للإنسان حتى التي حاولت تفسير الشخصية وفق النمط النفسي والاجتماعي لم تخرج عن هذه النظرة المادية

39 الشخصية السوية - سيد عبد المجيد مرسي - ص 47

40 ينظر: الشخصية الإسلامية والهدي الإسلامي - ص 17

41 ينظر: الشخصية السوية - ص 47

42 الشخصية الإسلامية والهدي الإسلامي - عبد المجيد سيد منصور- وابو عبادة صالح بن عبدالله - ص 17

43 ينظر: أنماط الشخصية الصبورة - ص 19

فجاءت هذه التفسيرات و التصنيفات مبسرة و لم تعطي فهما دقيقا للشخصية الانسانية ونحاول بعد هذا المدخل المهم لفهم الشخصية على وفق الفكر الانساني الوقوف على انماط الشخصية وتقسيمها وفق المنهج الرباني الحق وذلك في المبحث الذي يلي هذا المبحث .

المبحث الثاني : الشخصية المؤمنة في القرآن الكريم

نجد في القرآن الكريم تصنيف للناس على أساس العقيدة إلى ثلاث أنماط هي المؤمنون ،الكافرون، المنافقون. ووصف القرآن كل نمط من هذه الأنماط الثلاثة بسمات خاصة يعرف بها ،ويتميز بها عن النمطين الآخرين من الناس⁴⁴ وسنحاول فيما يلي ذكر أهم السمات التي يتميز بها عن كل نمط من هذه الأنماط الثلاثة من الناس كما جاء في القرآن:

المطلب الاول: مفهوم الشخصية المؤمنة في القرآن الكريم

تهدف التربية الإسلامية إلى إيجاد الشخصية المؤمنة التي تحشى الله وتقيه وتحسن عبادته وتسعد في الدنيا والآخرة . وضع القرآن الكريم صورة شاملة وصادقة لطبيعة الإنسان ودوره ووظيفته ومصيره وبناءه النفسي؛ فالقرآن الكريم ينظر إلى الشخصية كوحدة متكاملة، يتناولها من جميع جوانبها المتعددة، الروحية، والأخلاقية، والاجتماعية، والفكرية، والجسدية، كما أشار إلى ركن لم يتم تناوله عند علماء النفس، ألا وهو الجانب الروحي⁴⁵ (ومفهوم الشخصية الإسلامية يتميز بالاعتدال والتوازن، فلا يطغى جانب على آخر، حيث يعتبر الإسلام أن بناء الشخصية السوية يتم وفق الاتزان والاعتدال دون إفراط في جانب على حساب جانب آخر ولهذا جمع المنهج الإسلامي بين الدنيا والآخرة في نظام الدين، وبين الروح والجسد في نظام الإنسان، وبين العبادة والعمل في نظام الحياة)⁴⁶ ويقر القرآن أن الشخصية الإنسانية كل لا يتجزأ فالجسد لا ينفصل عن الروح، وكل منهما له وجود متميز،(رغم أن الروح لها نوع من النشاط الخاص الذي تستقل به عن الجسم، حيث إن الروح والجسم في حالة اتصال دائم، وهناك النشاط والسلوك الداخلي والخارجي فإن النشاط الإنساني يصدر عن الإنسان بأسره وكيته، أي من حيث هو وحدة متكاملة)⁴⁷. والقرآن ينطلق في فهمه للإنسان من النظرة الأخلاقية الواقعية، فلم ينظر إلى السلوك الإنساني نظرة خيالية، كما فعلت مدرسة التحليل النفسي التي تنطلق في تفسيرها للسلوك من مفاهيم وفرضيات غير واقعية، كذلك لم ينظر الإسلام إلى السلوك نظرة مادية، كما فعلت المدرسة السلوكية التي اعتبرت الشخصية استجابات الفرد للمثيرات المحيطة به فالسمة الأساسية

44 ينظر: القرآن وعلم النفس - ص 212 وينظر انماط الشخصية الصبورة - ص 19

45 ينظر: من علم النفس القرآني - عدنان الشريف - دار العلم للملايين، بيروت، لبنان - ط 1987 - ص 40 وينظر: السمات الشخصية للمنافقين في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية - ص 18

46 نحو علم نفس إسلامي - حسن محمد الشرقاوي - مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر - ط 1984 ص 24

47 السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر - عبد المجيد سيد أحمد منصور - زكريا أحمد الشرابي - إسماعيل محمد الفقي - مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر - ط 2001 ص 97

للشخصية الإسلامية هي الصفة الأخلاقية، فالإنسان المسلم لا يستمد غايته السلوكية التي يسعى إلى تحقيقها في المجتمع من ظروف مادية مستقلة عن الإنسان⁴⁸ والإسلام في تكامل بناء الشخصية يشير إلى النزعة والفطرة إلى التدين، والتمسك بالعقيدة والإيمان بالغيب، والنزعة إلى حب الخير والتخلق بالأخلاق الفاضلة، والإرادة الموجهة إلى الخير والواقية من الانحراف، والانزلاق إلى الشر وتقلب النفس وتردها⁴⁹ (وما من شك في أن التوازن وسيلة لبناء الشخصية المتوازنة وذلك أن النفس إذا مالت إلى الاغترار عوجلت بالتواضع، حيث يتم الاعتدال أو يتم التوازن، وإذا مالت إلى الهوى كان علاجها الاستقامة، وإذا استمرت التسلط كان علاجها الزهد وإذا انحرفت إلى طريق الأنانية والشره كان علاجها الإيثار⁵⁰ ويقدر ما يكون توافق وانسجام بين مكونات الطبيعة الإنسانية، روحاً وعقلاً وجسداً يكون تكامل شخصية الإنسان وأي انحراف عن ذلك التوافق ينشأ الضرر للفرد والمجتمع معاً)⁵¹

من خلال ما سبق يتبين أن الشخصية المؤمنة هي التي تجعل غايتها الأخيرة وهدفها البعيد هو حسن الصلة بالله تعالى، والحصول على مرضاته. هذا بصورة اجمالية مفهوم الشخصية المؤمنة ونحاول في الفقرة التالية ذكر اهم سمات الشخصية المؤمنة و اثر ذلك في الحفاظ على الهوية الاسلامية ذلك ان غياب هذه السمات اليوم ادى الى ظهور شخصية اسلامية متذبذبة ذابت في الكثير من الافكار الغير اسلامية وهذا ما سنبينه في اثناء عرضنا لسمات الشخصية المؤمنة.

المطلب الثاني: صفات الشخصية المؤمنة في القرآن الكريم

يمكن تصنيف صفات المؤمنين في الإسلام إلى تسعة مجالات رئيسية من مجالات السلوك:

- 1- صفات تتعلق بالعقيدة : الإيمان بالله ، وبرسله، وكتبه، وملائكته ، واليوم الآخر والبعث والحساب ،والجنة والنار، والغيب ،والقدر.
- 2- صفات تتعلق بالعبادات : عبادة الله، وخشيته، وأداء الفرائض من صلاة وصوم وزكاة وحج وجهاد في سبيل الله بالمال والنفس ، وتقوى الله وذكره دائماً، واستغفاره والتوكل عليه وتلاوة القرآن .
- 3- صفات تتعلق بالعلاقات الاجتماعية : معاملة الناس بالحسنى، الكرم والجود والإحسان ،والتعاون والاتحاد والتماسك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ،العفو ، الايثار ،الاعراض عن اللغو ، حب الخير ، اغاثة الملهوف وغيرها .
- 4- صفات تتعلق بالعلاقات الأسرية :- حسن المعاشرة بين الأزواج ، رعاية الأسرة، والإنفاق عليها ، والتنشئة السليمة للأبناء وغيرها

48 ينظر: الشخصية في الإسلام وفي الفكر الغربي، - حيدر، فؤاد - دار الفكر العربي - بيروت-لبنان -ط 1990 -ص 17

49 ينظر: السلوك الانساني بين التفسير الاسلامي وأسس علم النفس المعاصر - ص 468

50 ينظر: نحو علم نفس اسلامي - حسن محمد الشرقاوي - ص 13

51 مقدمة في التربية الإسلامية- محمود خليل أبو دف، - الجامعة الإسلامية، - غزة - ط- 2007- ص 23

- 5- صفات خلقية :- الصبر ، الحلم ، الصدق ، العدل ، الأمانة ، الوفاء بالعهد ، العفة التواضع ، القوة في الحق ، عزة النفس ، قوة الإرادة ، التحكم في أهواء النفس وغيرها
- 6- صفات انفعالية وعاطفية :- رهب الله وخشيته ، الخوف من عذاب الآخرة الأمل في رحمة الله ، حب الناس ، كظم الغيظ ، والتحكم في انفعال الغضب ، وعدم الاعتداء على الغير ، وعدم حسد الآخرين ، الرحمة ، لوم النفس ، والشعور بالندم عند ارتكاب ذنب ما ، التواضع وعدم التعالي والغرور... الخ.
- 7- صفات عقلية ومعرفية : التفكير في الكون ، وخلق الله ، وطلب المعرفة ، وعدم اتباع الظن ، وتحري الحقيقة ، حرية الفكر... الخ.
- 8- صفات تتعلق بالحياة العملية :- الإخلاص في العمل ، وإتقانه ، السعي بنشاط وجد في سبيل كسب الرزق. وغيرها
- 9- صفات بدنية : القوة ، الصحة ، النظافة ، الطهارة⁵²
- اننا اذا فكرنا في مجموعة هذه الصفات التي وصف القرآن بها المؤمنين فإننا نستطيع ان نتمثل في ذهننا صورة دقيقة نابضة بالحياة للإنسان المؤمن الذي يؤمن بربه إيمانا صادقا ويعبده حق عبادته ويتمسك في حياته الخاصة الاسرية والاجتماعية وفي عمله المهني بالمثل الانسانية العليا وبالأخلاق الفاضلة الكريمة ويكون في عمله مثال الاخلاص والامانة والالتقان ان صورة الانسان المؤمن الذي يصفه لنا القرآن انما هي صورة الانسان الكامل في هذه الحياة في حدود الامكانيات البشرية والتي يريد الله سبحانه وتعالى منا ان نسعى بكل جهدنا الى تحقيقها في انفسنا ولقد قام النبي (صلى الله عليه وسلم) بتربية الرعيل الاول من المؤمنين على اساس هذه السمات فغير شخصياتهم تغيرا كاملا وكون منهم رجالا مؤمنين حقا استطاعوا ان يغيروا وجه التاريخ بقوة شخصياتهم ونبل اخلاقهم وعلو همهم وكرم الصفات والمثل العليا التي تعلموها من القرآن والسنة .
- ان صورة الانسان المؤمن الذي ترسمه في أذهاننا مجموعة هذه الصفات التي وردت في القرآن في وصف المؤمنين انما تكون لنا نموذجا للإنسان المؤمن يجب ان نعمل على تحقيقه واقعا في حياتنا كما يجب ان نعمل على تنشئة اطفالنا عليها حتى تصبح سمات رئيسية عميقة الجذور في شخصياتهم وبهذه الطريقة وحدها يمكن تكوين المجتمع الاسلامي السليم⁵³
- ومن الآيات الكريمة التي بينت صفات المؤمنين قوله تعالى: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)⁵⁴

52 ينظر: الشخصية الاسلامية والهدى الاسلامي - منصور وابو عباد - ص263 والقرآن وعلم النفس - د- محمد عثمان نجاتي - ص214-

215 وانماط الشخصية الصبورة - ص19-20

53 القرآن وعلم النفس - نجاتي - ص216

54 سورة البقرة - الآية 3-4-5

وقوله تعالى: (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ)⁵⁵

وكذلك قوله تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ * أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ * الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)⁵⁶

وايضاً قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)⁵⁷

وقوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ)⁵⁸

ومن الأحاديث النبوية الشريفة التي بينت صفات المؤمنين:

ما روي عن أبي موسى الأشعري (رضي الله عنه) انه قال: قال النبي (صلى الله عليه وسلم): (المؤمن للمؤمن كالبنين يشد بعضه بعضاً) "ثم شبك بين أصابعه"⁵⁹

وعن أبي هريرة (رضي الله عنه) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً، وخياركم خياركم لنسائهم⁶⁰

وايضاً ما روي عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"⁶¹

عن انس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه أو قال لجاره ما يحب لنفسه"⁶²

55 سورة البقرة- الآية 285

56 سورة المؤمنون- الآية 9-1

57 سورة الحجرات - الآية 10

58 سورة الحجرات - الآية 15

59 صحيح البخاري - الجامع الصحيح المختصر - محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي - تحقيق: د. مصطفى ديب البغا - دار ابن كثير، البمامة - بيروت - الطبعة الثالثة، 1407 - 1987 - كتاب الأدب - باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضاً - ج 5 - ص 2242

60 الجامع الصحيح سنن الترمذي - محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي - تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون - دار إحياء التراث العربي - بيروت - باب حق المرأة على زوجها - ج 3 - ص 466

61 المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم - أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري - تحقيق: مجموعة من المحققين - دار الجيل - بيروت - كتاب الأدب - باب مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم - ج 8 ص 20

62 سنن ابن ماجه- أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: 273هـ) - تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي - دار الفكر - بيروت - باب في الايمان - ج 1 - ص 26

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هل ان هذه الصفات مستقلة بعضها عن بعض في شخصية المؤمن؟ نقول : ان هذه الصفات ليست مستقلة بعضها عن بعض في شخصية المؤمن ،(بل أهما تتفاعل فيما بينها وتتكاملا ،وتتشترك جميعها في توجيه سلوك المؤمن في جميع مجالات حياته ،ولذلك يبدو سلوك المؤمن متناسقاً سواء في علاقته مع ربه ، أو علاقته مع الناس أو في علاقته مع نفسه وتلعب السمات المتعلقة بالعقيدة دوراً أساسياً ومركزياً في توجيه سلوك الإنسان في جميع مجالات حياته ، بحيث يصبح إيمان الإنسان بعقيدة التوحيد ، وإيمانه بالبعث والحساب السمات الرئيسية السائدة في شخصيته ، والتي تؤثر في جميع السمات الأخرى للشخصية وتوجهه . فالمؤمن الأمين في علاقته مع ربه يكون أيضاً أميناً في علاقته مع نفسه وفي علاقته مع الآخرين ، كما يكون أميناً أيضاً في عمله . إن المؤمن الذي يخشى ربه ويتقيه ، ويخلص في عبادته لربه يكون أيضاً في جميع علاقاته مع نفسه ومع الناس مراعيّاً مرضاة الله ، وأملاً في ثوابه ، وخائفاً من غضبه وعقابه . وهكذا يمتد إيمانه بالله تعالى وعبادته له إلى جميع مجالات سلوكه في الحياة فيكون حسن توجيهه لنفسه عبادة ، وحسن معاملته للناس ومحبتهم عبادة . وحسن أدائه لعمله و إخلاصه فيه عبادة⁶³ وليس جميع المؤمنين في مستوى واحد من التقوى ، لكنهم يختلفون فيما بينهم في درجة تقواهم . وقد ذكر القرآن ثلاث درجات أو فئات للمؤمنين : الظالمين أنفسهم ، والمقتصدين ، والسابقين في الخيرات .

قال تعالى : (ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنُ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ)⁶⁴

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية : (فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ) وهو المفرط في فعل بعض الواجبات ، المرتكب لبعض المحرمات ، ومنهم (المقتصد) وهو المؤدي للواجبات ، التارك للمحرمات ، وقد يترك بعض المستحبات ، ويفعل المكروهات (ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله) وهو الفاعل للواجبات والمستحبات التارك للمحرمات والمكروهات وبعض المباحات⁶⁵

ويقول القرطبي "أن الظالم لنفسه " هو الذي عمل الصغائر ، (والمقتصد) هو الذي يعطي الدنيا حقها والآخرة حقها ، " والسابق بالخيرات هم السابقون من الناس كلهم⁶⁶ . ويقول الامام القرطبي ايضا : ان هذه الآية نظير قوله تعالى في سورة الواقعة (وكنتم ازواجا ثلاثة)⁶⁷ (فمنهم ظالم لنفسه) اصحاب المشأمة (ومنهم مقتصد) أصحاب الميمنة

63 القرآن وعلم النفس - نجاتي - ص216-217

64 سورة فاطر الآية 32

65 تفسير القرآن العظيم- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ) - تحقيق : سامي بن محمد سلامة - دار طيبة للنشر والتوزيع - الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999 م - ج 6 ص 546

66 الجامع لأحكام القرآن- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى : 671هـ)- تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش - دار الكتب المصرية - القاهرة- الطبعة : الثانية ، 1384هـ - 1964 م - ج 14-ص 346

67 سورة الواقعة - الآية 7

(ومنهم سابق بالخيرات) السابقون من الناس كلهم⁶⁸ فهذه الاصناف الثلاثة تمثل اهل الايمان كل حسب مرتبة عمله واقتراب من الصفات الايمانية التي وضعها القرآن للشخصية المؤمنة .

فالمجتمع الاسلامي يعاني من غياب هذه الشخصية المؤمنة التي حباها الله بمجده الصفات وما ذلك الا بسبب غياب التربية الاسلامية المعتدلة التي تبين بصورة صحيحة صفات الشخصية المؤمنة فبدأنا نلاحظ في واقعنا كثير من الصور المشوهة للشخصية الايمانية و ما ذلك الا بسبب :

1- ان الايمان فهم عند الكثيرين وبسبب التربية الخاطئة انه مجرد اعلان باللسان من غير ان يصاحبه عمل . فما اكثر الذين يدعون الانتساب الى الايمان ويقولون انا مؤمنون وهم في الحقيقة بعيدين كل البعد عن سمات الشخصية المؤمنة فهل يمكن لنا ان نصنف هؤلاء ضمن انماط الشخصية المؤمنة كما ورد في القرآن الكريم.

2- كذلك فان الايمان ليس مجرد قيام الانسان بأعمال وشعائر اعتاد ان يقوم بها المؤمنون فما اكثر الدجالين الذين يتظاهرون بالصالحات واعمال الخير وشعائر التعبد وقلوبهم خراب من الخير والصلاح والاخلاص لله (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُتَالَىٰ يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا)⁶⁹. كذلك ليس من سمات الشخصية المؤمنة ارتداء زيا يشكل معين دون عمل فهذا لا يمثل الشخصية الحقة وان كان فيه تمايز لان الايمان ما وقر في القلب وصدقه العمل.

3- والامر الآخر الذي يجب الاشارة اليه هو ان الايمان ليس مجرد معرفة ذهنية بحقائق الايمان فكم من قوم عرفوا حقائق الايمان ولم يؤمنوا (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ)⁷⁰ وحال الكبر او الحسد او حب الدنيا بينهم وبين الايمان بما علموه من بعد ما تبين لهم الحق (لَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْزِفُونَهُ كَمَا يَعْزِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)⁷¹ وهذا النموذج يحدث مع بعض الفئات التي تدعي العلم والمعرفة و الثقافة فنجدها مثلا ان بعض المتعلمين يعرف الكثير من القضايا الايمانية النظرية ومع ذلك لم ينفعه إيمانه هذا بشيء.

4- والحقيقة الاخرى التي يجب ان ندركها ونحن نحاول ان نعيد الى الشخصية المؤمنة فاعليتها واثرها واتزانها هي ان الايمان الذي يميز هذه الشخصية ليس مجرد عمل لساني و لا عمل بدني ولا عمل ذهني ان الايمان في حقيقته عمل نفسي يبلغ أغوار النفس ويحيط بجوانبها كلها من ادراك و ارادة ووجدان فلا بد من ادراك ذهني تنكشف به حقائق الوجود على ما هي عليه في الواقع وهذا الانكشاف لا يتم الا عن طريق الوحي الالهي المعصوم .ولا بد ان يبلغ هذا

68 ينظر الجامع لاحكام القرآن ج14 ص 346

69 سورة النساء الاية 142

70 سورة النمل الاية 14

71 سورة البقرة الاية 146

الادراك العقلي حد الحزم الموقن واليقين الجازم الذي لا يزلزله شك ولا شبهة (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ)⁷² الشخص المؤمن الحقيقي لا يرتاب في شيء مرتبط بعقيدة ويسير على خطا ثابتة حتى وان تعرض لأشد درجات الالم في سبيل عقيدته اما الشخص الذي يعد الايمان ظاهرا فقط اذا اصابته مصيبة ينسى ما سبق من الايمان ويقنط من رحمة الله تعالى وبالتالي لا يمكن بحال من الاحوال ان يكون صاحب هكذا شخصية عنصرا فعالا في المجتمع .

5- ان الشخصية المؤمنة المتميزة هي التي تكون صاحبة انقياد ارادي يتمثل في الخضوع والطاعة لحكم من آمنت به مع الرضا والتسليم فقال تعالى (فَلَا وَرَّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا)⁷³ (إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)⁷⁴ (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا)⁷⁵ وبالتالي فمن علامات الشخصية المؤمنة الفاعلة انا تسلم كل امور حياتها لقضاء من تؤمن به وتحكم شرعة الله تعالى في كل مناحي معيشتها و لا تجزئ الامور بل يكون ايمانها ايمانا مكتمل الاركان فاذا كان ذلك شعر صاحب هكذا شخصية بالسكينة و الراحة التي يبحث عنها كل مضطرب⁷⁶

تلك هي صفات الشخصية الايمانية الحققة ولقد اثبت تاريخ الحضارة الاسلامية انه طالما ظلت (جنسية) الانسان المسلم تستمد من (هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ)⁷⁷ فان الامة المسلمة ظلت تعيش لحمل الرسالة الى الناس في الخارج وظلت (الطبقة العليا) مفتوحة لكل من اتقى مرضي الطغيان والهوان مهما كان اصله ولونه وغناه أو فقره وحين تحولت الشخصية المؤمنة لتشتق جنسيتها من الولاء لـ (أشخاص الحاكمين) و(أشياهم) و(أقاليهم) توقفت عن حمل الرسالة واشتغلت بغيرها من اشياء الدنيا و مالكي هذه الاشياء وظهر فيها الاشراف و الموالي و السادة والمستخدمين والمماليك⁷⁸.

الخاتمة والتوصيات:

بعد هذه الاطافة مع هذا البحث المختصر يمكن الخروج بمجملته من النتائج و التوصيات هي :

-
- 72 سورة الحجرات الاية 15
 73 سورة النساء الاية 65
 74 سورة النور الاية 51
 75 سورة الاحزاب الاية 36
 76 ينظر: موسوعة علم النفس والعلاج النفسي من منظور اسلامي - اعداد الدكتور سعد رياض - دار ابن الجوزي - القاهرة - ط 2007 -ص 382-383
 77 سورة الحج من الاية 78
 78 ينظر: اهداف التربية الاسلامية - د- ماجد عرسان الكيلاني - مؤسسة الريان - بيروت -لبنان - 1419-1998 -ص 219

- 1- ان الشخصية الانسانية قد اخذت حيزا كبيرا من الدراسات الفلسفية و النفسية قديما وحديثا وذلك لأهميتها في فهم الكثير من سلوك الانسان و تفسيره .
- 2- اختلفت المفاهيم في تحديد الشخصية الانسانية وذلك راجع الى اختلاف الرؤى الثقافية و المشارب الفكرية فظهرت عدة مفاهيم للشخصية و لم نجد الدارسين قد اتفقوا على مفهوم واحد للشخصية
- 3- نظر علماء النفس للشخصية نظرة مادية بحتة و لم يعيروا اهتماما للجانب الروحي في الشخصية الانسانية وذلك راجع الى البناء الفكري الذي قامت عليه مدارس علم النفس المختلفة فجاءت مفاهيمهم للشخصية الانسانية مفاهيم قاصرة .
- 4- ان القران الكريم اعطى تصورا كاملا للشخصية الانسانية وذلك من خلال النظر الى الانسان ككل متكامل روحا وجسدا.
- 5- حاول المفكرون في عصور التاريخ المختلفة كما حاول علماء النفس في العصر الحديث دراسة اوجه التشابه ووجه الاختلاف بين شخصيات الناس ومن بن هذه النظريات نظرية الانماط .
- 6- علم انماط الشخصية وان كان علما حديثا بعنوانه وتبويه ومصطلحاته الا ان موضوع هذا العلم موجود مع وجود هذا الانسان على وجه هذه البسيطة .
- 7- جاءت التصنيفات للأنماط الانسانية مختلفة و متباينة عند مدارس علم النفس .
- 8- لقد جاء تصنيف القران الكريم للأنماط الانسانية على وفق العقيدة فقسمت الشخصية على ثلاثة انماط هي المؤمنة والكافرة و المنافقة.
- 9- اعطى القران الكريم وصفا دقيقا لكل نمط من هذه الانماط بل انه سمى سور في القران الكريم بأسم المؤمنين والكافرون و المنافقون مما يشي بأهمية هذا التقسيم وتميزه.
- 10 - ان الشخصية المؤمنة لها صفات و سمات خاصة و ان اي تغيب لسمة من هذه السمات يعني تغيب للشخصية المؤمنة السوية التي ارادها الله سبحانه وتعالى ونحن في مجتمعنا اليوم نعاني من غياب الشخصية المؤمنة الفاعلة التي ارادها القران الكريم و ذلك راجع الى غياب التربية الایمانية الحققة كما افصح عنه البحث

التوصيات

اما التوصيات التي يمكن ان نشير اليها فهي:

- 1- ان العلماء المسلمين مطالبون اليوم بدراسة العمق الاسلامي في مجال النفس الانسانية و مقارنة هذه الدراسة بالخبرة الانسانية المتراكمة ومحاولة نسج اللحمة دراساتها الاسلامية القديمة وبين ما توصل اليه الجهد البشري اليوم بأدوات البحث العلمي المعاصر .

- 2- إعادة تأصيل مفهوم الايمان لتتمركز تطبيقاته الفكرية و العملية في واقع الاجتماع الانساني على الارض بدل نفيه في مقولات غيبية بعيدا عن رحلة الانسان عبر الحياة والمصير .
- 3- إعادة تأصيل هوية الانسان على اساس من المعرفة العلمية بالنفس الانسانية وتطوير مناهج علم النفس ووسائله حتى يقوم بدوره في استخراج فطرة الانسان الخيرة وابرار آيات الله في الانفس .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- أدم عليه السلام فلسفة تقويم الانسان و خلافته- البهي الخولي - مكتبة وهبة -القاهرة ط3-1974.
- اصول علم النفس -احمد عزت راجح- دار المعارف- الاسكندرية- ط1985.
- انماط الشخصية الصبورة وعلاقتها بالضغوط النفسية لدى طالبات الجامعة الاسلامية بغزة رسالة ماجستير في علم النفس من اعداد الطالبة اعتماد يعقوب محمد الزيناني - الجامعة الإسلامية - غزة - كلية التربية / قسم علم النفس -2003م
- اهداف التربية الاسلامية - د- ماجد عرسان الكيلاني - مؤسسة الريان - بيروت -لبنان - 1419-1998.
- تفسير القرآن العظيم- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ) تحقيق : سامي بن محمد سلامة - دار طيبة للنشر والتوزيع - الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999م.
- الجامع الصحيح المختصر- محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي -تحقيق: د. مصطفى ديب البغا -دار ابن كثير، اليمامة - بيروت - الطبعة الثالثة، 1407 - 1987 .
- الجامع الصحيح سنن الترمذي- محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي - تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون - دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- الجامع لأحكام القرآن- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى : 671هـ)- تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش - دار الكتب المصرية - القاهرة- الطبعة : الثانية ، 1384هـ - 1964م.
- الروح- لابن قيم الجوزية (ت 751) - دار الكتب العلمية بيروت
- السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر- عبد المجيد سيد أحمد منصور- زكريا أحمد الشر بيبي- إسماعيل محمد الفتحي- مكتبة الأجلو المصرية، القاهرة، -مصر- ط 2001
- السمات الشخصية للمنافقين في ضوء القرآن الكريم و السنة النبوية رسالة ماجستير في لصول التربية من اعداد الطالبة جمالات محمود نايف الجرايدة - الجامعة الاسلامية - غزة - كلية التربية- قسم أصول التربية - التربية الإسلامية-1431-2010
- سنن ابن ماجه-أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: 273هـ)- تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي- دار الفكر - بيروت.
- سيكولوجية الشخصية - محمداً - قياسها - نظرياتها - سيد محمود غنيم.
- سيكولوجية الشخصية تعريفها و نظرياتها ، فوها ، قياسها اعرافها -عادل عز الدين الاشول -مكتبة الأجلو المصرية -ط1988.
- سيكولوجية الشخصية محمداً قياسها - نظرياتها- سيد محمود غنيم -دار النهضة العربية - القاهرة ط- 1987
- الشخصيات القرآنية - نزيه محمد علاوي- دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن. - ط 2006
- الشخصية الإسلامية و الهدي الإسلامي - عبد المجيد سيد منصور- وابو عبادة صالح بن عبد الله - دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع - القاهرة - ط- 1996.
- الشخصية الإسلامية و الهدي الاسلامي -عبد المجيد سيد منصور و أبو عبادة ، صالح بن عبد الله-دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع- القاهرة - ط - 1996
- الشخصية السوية - سيد عبد الحميد مرسي - مكتبة وهبة- عابدين.

- الشخصية في الإسلام وفي الفكر الغربي، - حيدر، فؤاد - دار الفكر العربي - بيروت-لبنان - ط 1990.
- الصحة النفسية - مصطفى فهمي - مكتبة الخانجي القاهرة - ط 1967
- شخصية المناق في القرآن الكريم - أحمد عبد الحميد غراب - مجلة - الأمة، العدد (34)
- علم النفس في الحياة المعاصرة - عبد الرحمن العيسوي - دار المعارف - القاهرة - ط - 1973.
- علم النفس مجمع البيان الحديث - سميج عاطف الزين - دار الكتاب اللبناني - 1411 - 1991.
- القران وعلم النفس - الدكتور محمد عثمان نجاتي - دار الشروق - بيروت- ط - 198.
- لسان العرب - محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (الـ: 711هـ)
- القران وعلم النفس - الدكتور محمد عثمان نجاتي - دار الشروق - بيروت- ط - 198.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم- أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري-تحقيق : مجموعة من المحققين- دار الجيل - بيروت
- المصنف في الحديث والآثار - لابي بكر بن ابي شيبة (ت 235)تحقيق كمال يوسف الحوت - مكتبة الرشد - الرياض .
- المفردات في غريب القرآن - ابو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالرغب الاصفهاني (ت 502)تحقيق و ضبط محمد سيد كيلاني عنيت بنشره المكتبة المرتضوية -طهران .
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم-محمد فؤاد عبد الباقي - دار احياء التراث العربي بيروت لبنان.
- مقدمة في التربية الإسلامية- محمود خليل أبو دف، - الجامعة الإسلامية، - غزة.
- من علم النفس القرآن - عدنان الشريف - دار العلم للملايين، بيروت، لبنان - ط 1987.
- موسوعة علم النفس والعلاج النفسي من منظور اسلامي - اعداد الدكتور سعد رياض - دار ابن الجوزي - القاهرة - ط 2007.
- نحو علم نفس إسلامي - حسن محمد الشرقاوي - مؤسسة شباب الجامعة، - الإسكندرية، مصر. - ط 1984.

IV. BÖLÜM

İNANÇ VE AHLÂK

İSLAM'DA İMAN VE İBADETİN AHLAKİ TEMELİ

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Malatya/Türkiye
hulusi.arslan@inonu.edu.tr

Giriş

Tarih boyunca insanların çoğunluğu bu evreni yaratan yüce bir varlığa inanmış ve bu inancına dayanak olacak bazı gerekçeler sunmuştur. Çünkü akıl, neden Tanrı'ya inanmak gerektiğini hatta neden O'na ibadet etmek gerektiğini makul bir gerekçeye dayandırmak ister. Özellikle günümüzde sorgulayan bir insan modeline sahibiz. İncanın hatta diğer dini esasların makul gerekçelere dayandırılması, dinin modern çağın zihinlerine ulaştırılmasında önemli katkılar sağlayabilir. Bu bağlamda ahlak bütün insanlarda ortak olan sağlam bir dayanaktır. Bu nedenle çalışmada dinin varlığı için ahlakın sağlam bir temel oluşturabileceği varsayımından hareket edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada Allah'a inanmanın ve O'na ibadet etmenin makul bir nedeni olarak ahlakın konulabileceği tezi üzerinde durulacaktır. Aslında dikkatle bakıldığında Allah'a iman ve ibadet etmenin ahlaki bir gereklilik olduğu düşüncesi Kur'an-ı Kerim'de oldukça yoğun bir şekilde işlenen bir konu olarak karşımıza çıkar. Kur'an'da yerin ve göğün yaratılıp insanın emrine verilmesi, her şeyin insan için yaratıldığı, gökyüzünden yağmurlar indirilerek yerde canlıların yararına türlü bitkilerin çıkarıldığı, çeşitli hayvan türlerinde insanın yararlanacağı sayısız nimetlerin sunulduğu çokça tekrarlanan bir konudur. Bu ayetler sonunda bütün bu nimetleri yaratan varlığı tanımak ve O'na şükretmenin gerekliliğine dikkat çeker. Dolayısıyla iyiliğe teşekkür etme ilkesi veya nimet-şükür ilişkisi üzerinden hem Allah'a inanma hem de O'na ibadet etmenin ahlaki gerekçesi sunulmuş olur. Yine Allah'ın insana yönelik olarak sarf ettiği emir ve yasakların fert ve toplum hayatı açısından çeşitli dünyevi ve uhrevi faydalar taşıdığı düşüncesi başka

bir ifadeyle dini emir ve yasakların hikmetleri, dinin ahlak üzerinden temellendirilmesini sağlayan bir hareket noktası olabilir. Çünkü en büyük etik kural kendini düşünmeden başkalarının yararını amaçlamaktır. Yüce Allah'ın emir ve yasakları kendisine yönelik bir fayda olmaksızın bizzat insanların yararlarını amaçlıyorsa bu, onların yüksek bir ahlaki değere sahip olduklarını gösterir. Öte yandan naslardan bağımsız olarak, insanın doğuştan getirdiği temel ahlak prensiplerinden hareket edildiğinde bile iman ve ibadetin ahlaki bir gerekçeye dayandırılması mümkündür. Çünkü yapılan iyiliğe teşekkür etmek en önemli ahlaki kurallardan biridir. Bu çalışmada, her şeyi makul bir gerekçeye dayandırmak isteyen modern insanın arayışına katkıda bulunacağı düşüncesiyle iman ve ibadetin ahlaki temeli, akli ve nakli delillerden hareketle irdelenecektir.

1. Ahlakın Evrensel Karakteri

İnsanlar tarih boyunca doğuştan sahip olduğu akıl ve fıtrat sayesinde bazı temel ahlaki ilkeler üzerinde uzlaşabilmişlerdir. Bu durum, insan doğasında bazı ahlaki tutumların iyiliğine ve bazılarının da kötülüğüne yönelik bir eğilimin var olduğunu gösterir. Bu yüzden tarihte ve günümüzde adalet, doğruluk, cömertlik, nimete teşekkür etme, muhtaçlara yardım etme, diğerkâmlık, cömertlik gibi davranışlar takdir edilmiş; zulüm, haksızlık, yalan, aldatma, hırsızlık gibi davranışlar da ayıplanmıştır. Bu sebeple temel ahlaki ilkeler evrensel bir karaktere sahiptir. Bir eylem, ancak diğer insanların iradelerini dikkate alıyor ve herkes için geçerli bir ilkeye dayanıyorsa ancak ahlaki bir eylem olabilir.¹ Her insan temel ahlaki değerlerin başkaları tarafından da benimsenmesini ister.² Dolayısıyla ahlaki kanun tümel ve genel olmalıdır. Medeni ve siyasi kanunların ve bunları icra eden kurumların zaman içinde değişmesi, şartların ve ihtiyaçların değişme ve gelişmesinin tabii bir sonucudur. Fakat "ahlak kanunu, her zaman ve her memleketin insanına aittir. Yoksa bilindiği ve yürürlüğe girdiği anda ortaya çıkmış değildir."³ Toplumlara ait örf ve adetler veya zamanın şart ve ihtiyaçlarına göre düzenlenen kanunlar değişebilir. Bunlar ahlak ilkeleriyle ka-

¹ Annemarie Annemarie Pieper, *Etîğe Giriş*, çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer (İstanbul, 1999), 44.

² İsmail İsmail Kılıçoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 96.

³ Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, çev. Salih Zeki (Ankara, 1999), 28.

rıstırılmamalıdır. Çünkü örf, adet ve kanunlar zamana göre değişir ve başkalaşır; doğru ya da yanlış oluşları zaman üstü değildir; hayat şartları değiştikçe onlar da değişir.⁴ Örneğin saygıyı temel ve evrensel bir ahlaki kanun olarak düşünürsek, saygı hemen bütün milletlerde görülen bir davranış şeklidir. Ancak saygının gösteriliş biçimi toplumdan topluma değişir. Kimisi şapkasını çıkararak, kimisi eğilerek, kimisi de başka şekilde saygısını gösterebilir. Bunlar örf ve adetlerdir. Dolayısıyla örf ve adetler değiştiği halde onun muhtevası olan saygı her zaman değişmeden kalıyorsa bu bazı ahlaki değerlerin nesnel ve evrensel bir karaktere sahip olduğunu gösterir.⁵

Ahlaki ilkelerin tümel ve evrensel olduğu, Kur'an-ı Kerim'deki bazı örneklerden de anlaşılmaktadır. Çünkü bazı ahlaki prensipler bütün peygamberlerce benimsenmiş ve öğüt olarak tavsiye edilmiştir. Hz. Âdem ve ailesi hakkındaki anlatılar, henüz insanlık tarihinin başlangıcında bile ahlaki duygunun varlığına işaret etmektedir. Bu anlatılarda Hz. Âdem'in aldatma ve yalan söylemeyi kötü bir davranış olarak nitelediği görülmektedir. Yine Hz. Âdem ve eşinin yasak ağaçtan yediklerinde açılan ayıp yerlerini kapatması, iffetli olmanın ahlaki bir davranış olarak kabul edildiğini göstermektedir.⁶ Bu hadise aynı zamanda insanın iffetli olmayı onaylayan bir fıtrata sahip olduğuna işaret etmektedir. Keza Hz. Âdem'in iki oğlu arasında geçen olaylardan kin gütme, kıskançlık besleme ve adam öldürmenin henüz o zamanda bile kötülük olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.⁷

Daha sonra gelen peygamberler de aynı şekilde hem kendi yaşantılarında hem de öğretilerinde evrensel ahlaki ilkeleri esas almışlardır. Bu bağlamda adaletli davranmak, doğru olmak⁸, iffetli olmak⁹, sabırlı ve mutedil olmak¹⁰, barıştan yana olmak¹¹ gibi evrensel ahlaki değerleri tavsiye etmişler; zulüm yapmak, haksızlık etmek, nankörlük ve zorbalıkta bulunmak¹², hırsızlık yapmak, yol kesmek, bozgunculuk ve eşcinsellik¹³ gibi ahlaki an-

⁴ Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 96-97.

⁵ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 97-98.

⁶ Araf, 7/21-22

⁷ Maide, 5/28-29

⁸ Meryem, 19/41,56

⁹ Yusuf, 12/20-33

¹⁰ Enbiya, 21/85

¹¹ Kehf, 18/83-97

¹² Şuarâ, 26/124-135

¹³ Ankebut, 29/28-29

lamda kötü davranışlardan da kaçındırmışlardır. Tarihi nakiller ve dini kaynaklar son peygamber Hz. Muhammed (as)’ın doğru ve güvenilir bir kişiliğe¹⁴ ve üstün bir ahlaka sahip olduğunu belirtmektedir.¹⁵

Netice olarak temel ahlaki erdemler, insanlık tarihi boyunca evrensel ve genel geçer değerler olarak varlığını sürdürmüştür. Örf, adet, şekil ve biçim değişse de insanın yaratılışından gelen temel ahlaki erdemler daima varlığını sürdürmüştür. Bu ahlaki ilkelerden biri de iyiliğe teşekkür etmektir. İman ve ibadet acaba bu ilke üzerinden temellendirilebilir mi?

2. İman ve İbadetin Ahlaki Temeli

İslam düşüncesinde Allah’ın varlığına ilişkin çeşitli deliller vardır. Bunlar hudus delili, imkân delili, nizam ve gaye delili, fıtrat delili olarak adlandırılır.¹⁶ Şüphesiz bunlar, hem akılda hem de vahiyde temeli olan çok önemli delillerdir. Ancak yine akıl ve vahiyden hareketle bunlara “ahlak delili” diyebileceğimiz bir delilin de eklenebileceğini söylemek mümkündür. Nitekim 18. yüzyıl Aydınlanma döneminin en ünlü filozoflarından İmmanuel Kant tarafından ahlak delili adını taşıyan bir delile yer verilmiştir. Gözlemleri neticesinde insanlarda ortak bir ahlak kanunu bulunduğunu söyleyen Kant, en yüksek iyinin gerçekleşmesi için tanrı ve ahiretin varlığını da gerekli görmüştür. Böylece Kant tanrının varlığına ahlak yoluyla ulaşmak istemiş, ancak buradaki tanrının varlığı yargısı bir bilgi seviyesine varmamış, sadece inanç seviyesinde kalmıştır.¹⁷ Dolayısıyla Kant’ın ahlak delilinde Allah ve ahiret inancı ahlakın bir temele oturması için varsayılan ve olması ümit edilen bir olgu olarak kalmıştır.

İslam’da akıl ve nakilden hareketler Kant’ın ahlak delilinden daha açık ve sağlam bir ahlak delilinin varlığını keşfetmenin mümkün olduğunu düşünüyoruz. Zira yukarda belirtildiği gibi insanın doğuştan getirdiği ve bütün insanlar arasında genel geçer bazı ahlaki ilkeler mevcuttur. Tarih boyunca bütün insanlarca adalet, doğruluk, cömertlik, muhtaçlara yardım etme, diğerkâmlık gibi davranışlar takdirle karşılanmış; zulüm, haksızlık, ya-

¹⁴ Müsned, III, 425

¹⁵ Kalem, 68/4

¹⁶ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/475-476.

¹⁷ Mehmet Önal, Saygın, Tuncay, “Kant’ın Yetiştirdiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011), 121-122; Aziz Sekman, “Kant’ın Ahlak Delili”, *İnönü Üniversitesi Kültür Ve Sanat Dergisi* 3/2 (2017), 59.

lan, aldatma, hırsızlık gibi davranışlar da ayıplanmıştır. Bu temel ahlak ilkelereinden biri de “iyiliğe teşekkür etmek”tir. Kendisine iyilikte bulunan birine teşekkür etmeyen birisi ayıplanmayı hak eder. Böyle birisi nankör ya da iyilikbilmez olarak nitelenir. Ancak iyiliğe teşekkür etmek için önce iyilik yapını tanımak gerekir. Bu temel ahlaki ilkeden hareket edildiğinde yüce yaratıcının varlığını tasdik etmek ve ona teşekkür etmek ahlaki bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira kendi varlığımızdan başlayarak saymakla bitiremeyeceğimiz nimet ve lütuflarla çevrili bir dünyada yaşıyoruz. En küçük bir olayın nedenini merak etmekle ön plan çıkan insanın bu nimetlerin kim tarafın verildiğini araştırması ve onu bularak kendisine teşekkür etmesi ahlaki bir gerekliliktir. İşte bu arayış bizi Allah’ın varlığına inanmayı hatta ona minnet duygusuyla bağlanmayı netice verebilir. Bu araştırma bizi, evrende bilgi, irade ve güç sahibi olmanın yanında iyi ve iyiliksever bir yaratıcının bulunduğu fikrine götürebilir. Dolayısıyla ahlak delili bize, sadece varlığını tasdik ettiğimiz bir Allah mefhumu değil fakat aynı zamanda kendisine minnettarlık duyacağımız ve gönüllü olarak bağlanacağımız bir Allah mefhumu sunmaktadır.

Düşünce tarihimizde, bu fikri destekleyen bazı görüşler bulunmaktadır. Mâtürîdî aklen, nimet ve lütuf sahibini tanımak ve ona teşekkür etmenin güzel bir davranış, aynı şekilde nimet vereni inkâr edip, nimetine karşı nankörlük göstermenin de aklen çirkin bir fiil olduğunu söyler.¹⁸ Kâdî Abdülcebâr ise, nimet-şükür ilişkisini incelediği pasajlarda sözü insanın sorumlu tutulmasına getirerek Allah’ın insanı sorumlu tutmasındaki maksadın onun yüksek derecelere ulaşmasına imkân tanımak olduğunu söyler. Bu yüzden ona göre mükellefin Allah’ın nimetlerine fazlasıyla şükretmesi ve ona nankörlük etmemesi, onu hatırlaması, sevgiyle onu anması ve şükür konumunda olan ibadetlerini yerine getirmeye çalışması gerektiğini belirtir.¹⁹ Kâdî Abdülcebâr’a göre mükellefin bütün bunları yapabilmesi ancak Allah’ın varlığını, birliğini ve adaletini bilmesiyle mümkün olabilir. Bu sebeple kişi Allah’ı tanımada ihmalkâr olmamalıdır. Çünkü vacibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey de vaciptir.²⁰

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2003), 278; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 227.

¹⁹ Ebû'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 86.

²⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 86-87.

Dolayısıyla nimete teşekkür aklın vacip olduğuna göre bu vacibi yerine getirebilmek için bu nimetin sahibini arayıp bulmak ve onu tanımak da vaciptir. Nitekim herkes kendisine yapılan iyiliğin sahibini öğrenmek ve ona teşekkür etmek ister. Netice olarak, etrafımızı saran sayısız nimetler üzerinde düşündüğümüz takdirde onları yaratan bir varlığın bulunduğunu ve ona teşekkür etmemiz gerektiğini çıkarsayabiliriz. Kur'an da aynı şekilde Allah'ın insanoğluna verdiği maddi ve manevi nimetleri hatırlattıktan sonra yapılan bu iyiliğe teşekkür edilmesini ahlaki bir gereklilik olarak hatırlatır.²¹

Özellikle iman-ahlak ilişkisi açısından bakıldığında imanın nimet-şükür ilişkisi üzerinden temellendirilmesi Kur'an'ın istediği işlevsel imana önemli katkılar sağlayacaktır. Bu noktada "yapılan iyiliğe teşekkür etmek" ilkesini yeniden hatırlamak gerekir. Bu çerçevede düşündüğümüzde en başta var olmamız, sonra yaşamamız ve bu yaşam süreci içerisinde karşı karşıya olduğumuz sayısız nimetler bizi bu nimetlerin sahibini aramaya ve ona teşekkür etmeye sevk etmelidir. Bu anlamda Allah'a iman etmeyi buradan başlatmak ve teşekkürün icabı olan dini ve ahlaki sorumluluklarımızı bu temel üzerine oturtmak imanın işlevsel olmasına önemli katkılar sağlayabilir. Çünkü verilen bu nimetlere teşekkür etmek ahlaki bir ödevdir. Bu düşünceyle Allah'ı tanımamız ve ona ibadet etmemiz ahlaki bir gerekçeye dayandırılmış olacaktır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu nimetlerin farkına varıp şükredenler, iman ve ibadet açısından olumlu vasıflarla nitelenirken, bu nimetlere nankörlük edenler imanın zıddı olan nankörlük ve küfür gibi olumsuz vasıflarla nitelenmişleridir. Dolayısıyla iyiliği takdir etme duygusunun kişiyi imana sevk edebileceği nankörlüğün ise inkârâ götürebileceği anlaşılmaktadır.²²

"Sizler cansız iken size hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edersiniz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O'na götürüleceksiniz. Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir."²³ İmam Mâtürîdî arka arkaya gelen bu ayetleri birbiriyle irtibatlandırarak şöyle bir mananın verilebileceğini söyler: "Yeryüzündeki her

²¹ Fatma Candan Günaydın, "Nimet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/129.

²² Vâkıa, 56/82; Nahl, 16/72; Lokman, 31/ 20; Fâtır, 35/3

²³ Bakara, 2/28-29

şeyi sizin için bir nimet olsun diye yaratan Allah'ı nasıl inkâr edersiniz?"²⁴ Bu yorumu biraz daha açtığımız zaman karşısında bulunan nimetleri görüp takdir eden birisinin Allah'a iman etmesi gerektiği, bu nimetleri görmezlikten gelen bir kimsenin ise inkâra kadar varabileceği söylenebilir.

Görüleceği gibi akıl yanında nakil açısından da iyiliğin takdir edilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. İyiliğin farkına varan kimsenin, elbette bunun kim tarafından yapıldığını araştırması ve ona teşekkür etmesi gerekir ki bu da insanı imana ve teşekkür konumundaki ibadete götürür.

3. Ahlaka Dayalı bir Allah Tasavvuru

Ahlak üzerinden imanımızı kurarken sadece Allah'ın varlığına değil aynı zamanda O'nun ahlaki kemaline de ulaşabiliriz. İman kavramı iki unsura dayanır. Birincisi tasdik diğeri de güven ve emniyettir. Dolayısıyla iman mefhumunda aynı zamanda güven duygusu da bulunmalıdır. Yüce varlığa güvenimizi sağlayan en önemli unsur ise O'nun ahlaki kemalidir. Klasik kelimelerden Mâtürîdîlik ve Mutezile'nin ahlaki mükemmelliğe sahip olmayan ya da kötülüğü amaçlayan bir Allah mefhumunun güvensizliğe ve dolayısıyla ona bağlanıp itaat etme zafiyetine sebep olacağını belirtmişlerdir. Mâtürîdî'ye göre yaptığı işler açıkça ve teorik olarak çirkin olma olasılığı bulunan bir kimsenin vaadine güvenilemediği gibi, tehdidinden de korkulmaz. Böylesinden ne hayır beklenir ne de şerrinden emin olunur. Dolayısıyla ona göre adaletin zıddı olan zulüm, hikmetin zıddı olan sefeh ve doğruluğun zıddı olan yalan ilahlık vasıflarıyla bağdaşmaz ve bundan dolayı Allah'a izafe edilemez.²⁵

Kâdî Abdulcebâr da, kötülük yapabileceği düşünülen bir varlığa güven duyulamayacağını ifade eder. Çünkü eğer Allah, kötülük yapabilirse, yalan söyleyebilir ve zulüm yapabilir demektir. Bu durumda Allah'ın emir ve nehiyelerinin, va'd ve va'dlerinin güvenilirliği kalmaz.²⁶ Hatta Allah'ın kötülük yapabileceğini mümkün görmek, aynı zamanda Kur'ân hakkında ve Hz. Muhammed'in yalancı bir peygamber olabileceği hakkında, insanı şüphey-

²⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu - Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 1/98.

²⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 348; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2003), 279.

²⁶ Kâdî Abdulcebâr, *Şerh*, 318.

düşürecek ve dolayısıyla dine güveni sarsacak bir inançtır. Böyle bir inançla ne iman ne de din sahih olur.²⁷

Elbette tanrı kavramının ilk çağrışımı O'nun sınırsız ve mutlak bir varlık oluşudur. Nitekim Kur'an'da Allah'ın her şeyi bilen²⁸ her şeye gücü yeten²⁹ve dilediğini yapan³⁰ bir varlık oluşuna sıkça vurgu yapılmaktadır. Ancak Kur'an'da Allah'ın aynı zamanda adaletine³¹, cömert ve ikram sahibi oluşuna³², affedici ve merhamet sahibi oluşuna³³, iyilik yapanları sevdiğine³⁴ ve her şeyi kulları için yapıp yarattığına³⁵ dikkat çeken ayetler de vardır.

Güven duygusu muhatabın iyi niyetli, tutarlı, dürüst davranışlarıyla oluşur. Bugün yaptığını yarın bozan, burada söylediğini başka yerde yalayan bir kimsenin güven inşa etmesi mümkün değildir. O sebeple yüce Allah'ın ahlaki bakımdan kemal derecesinde olması gerekir. Çünkü bundan emin olmadığımız takdirde O'nun ne yapacağından asla emin olmayız. Bu da inancımızın sarsılmasına sebep olur. İyiliğe teşekkür etme ilkesinden hareket ettiğimizde ise, yüce Allah'ın aynı zamanda ahlaki bakımdan iyiliğine kanaat getirebiliriz. Çünkü Allah, kendisine dönük bir fayda beklentisi olmadan her şeyi bizlerin yararı için birer nimet olarak yaratmıştır. Hiçbir şeye muhtaç olmadığı halde bunca nimeti bizim dünya ve ahiret mutluluğumuz için yaratmış ise bu O'nun iyi bir varlık olduğuna işaret eder.

4. İbadetin Ahlaki Temeli

İbadet “sözlükte “boyun eğmek, alçak gönüllülük, itaat, kulluk, tapma, tapınma” anlamına gelir. Dinî bir kavram olarak ibadet, insanın Allah'a karşı saygı, sevgi ve itaatini göstermesi ve O'nun rızasını elde etmek için yaptığı belirli tutum ve davranışlardır.³⁶ Bu bağlamda yaptığımız ibadette-

²⁷ Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn* (Kahire, 1971), 1/206.

²⁸ Bakara, 2/29,33; En'âm, 6/59,73;Ra'd, 13/9; Tâhâ, 20/98

²⁹ Bakara, 2/20, 106,109; Âl-i İmrân, 3/26,29,189; Nisâ, 4/13;Mâide, 5/17,40

³⁰ Bakara, 2/253; Âl-i İmrân, 3/40;Hûd,11/107

³¹ Âl-i İmrân, 3/18,108,182; Nisâ, 4/49;Enfâl, 8/5, Yunus, 10/4,47,57

³² Mü'minûn, 23/116; Alak 96/3

³³ Fâtiha, 1/3; Bakara, 2/173, 182, En'âm, 6/54; A'r'af, 7/156

³⁴ Mâide, 5/93

³⁵ Bakara, 29

³⁶ Mustafa Sinanoğlu, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/233.

rinde ahlaki bir temele sahip olduğu söylenebilir. Mâtürîdî ibadetlerin genel anlamda verilen nimetlere şükür konumunda olduğunu söyler.³⁷ Dolayısıyla karşımızda duran nimetlerin sahibini takdir etmek, yüceltmek ve bu nimetlere teşekkür etmek yine ahlaki bir gerekliliktir. “Mâtürîdî’ye göre aklen, nimet ve lütuf sahibini tanımak ve ona teşekkür etmek yerinde bir davranıştır. Aynı şekilde nimet vereni inkâr edip, nimetine karşı nankörlük göstermek de aklen çirkindir. Ancak ona göre akıl bu gerekliliği bilmekle birlikte bunun hangi biçimde yerine getirileceğini bilemez. Çünkü Allah’ın yarattığı nimetlerin sayısını ve taşıdığı değeri O’ndan başkası bilemez. Allah’tan başka hiç kimse O’nun verdiği nimetlerin hakkını tam manasıyla vermenin yolu ve yöntemini gösteremez. Öyle ise, nimetlere karşılık şükretmenin yolunu gösterecek bir kılavuza, yani bir peygambere ihtiyaç vardır.”³⁸ “Yüce Allah’ın, verdiği nimetlere karşı insanları başıboş bırakıp şükür istememesi ihtimal dışıdır. Şükrün veya nankörlüğün ölçüsü ise akıl tarafından bilinmez. Bundan dolayı bunu bildirecek bir Allah elçisine gereksinim vardır.”³⁹

Kur’ân-ı Kerim’de insana verilen nimetler sık sık hatırlatılarak bunların karşılığında O’na şükredilmesi gerektiği hatırlatılır. Ayetlerde Allah’ın verdiği nimetlerin sayısız olduğu⁴⁰, göklerin ve yerin insanın yaşam koşullarına uygun hale getirildiği⁴¹, her türlü yiyecek, içecek, barınma imkânlarının sunulduğu⁴², insana göz, kulak ve kalp gibi anlama ve bilme kabiliyetlerinin verildiği⁴³ hatırlatılmakta ve bütün bu nimetleri görmezlikten gelmenin büyük bir haksızlık olduğu ifade edilmektedir.

Buna karşılık bu kadar açık nimetler karşında insanın bunları yaratan varlığa minnettarlık hissetmesi, ona teşekkür etmesi istenmektedir. Özetle insan hangi yöne bakarsa baksın akla hayale gelmez nimetler, ihtişam ve büyük bir saltanatla karşı karşıya olduğunu fark edebilir.⁴⁴ İnsanın ahirette

³⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/371; el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân Tercümesi*, 2/411.

³⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 278; el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 227.

³⁹ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 14/261; el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân Tercümesi*, 14/287.

⁴⁰ İbrahim, 14/34

⁴¹ Rahmân, 55/1-13

⁴² Nahl, 16/114

⁴³ Mülk 67/23

⁴⁴ İnsan, 76/20

bu nimetlerden hesaba çekileceği belirtilmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla dünyada karşılaştığımız nimetler hem Allah'a iman etmenin, hem ona ibadet etmenin hem de genel manada yaratılışımızın hikmeti olan imtihanın en önemli gerekçesi olarak durmaktadır.

Bu bağlamda Allah'a karşı yaptığımız ibadetlerin en önemli boyutu vermiş olduğu nimetlere şükran konumunda olmalarıdır. Bu yönüyle ibadetler yapılan iyiliğe teşekkür mahiyetinde ahlaki bir boyuta sahiptir.

Sonuç

İçinde yaşadığımız tabiattaki her şey canlıları yaşatmak üzere düzenlenmiş görünmektedir. Bu organizasyona katılan ve saymakla bitiremeyeceğimiz her bir unsur aynı zamanda bize sunulan nimet ve lütuflardır. Bu nimet ve lütuflar iman ve ibadetin ahlaki bir zemini olarak düşünülebilir. Zira ahlakın en temel kurallarından biri iyiliğin sahibini bulup ona teşekkür etmektir. Bu bağlamda Allah'ın varlığını bu ahlaki temel üzerinden izah etmek mümkündür. İyiliğe teşekkür etme temayülüyle doğan insanoğlu etrafını çevreleyen hava, toprak, su, rengârenk meyve ve sebzeler, sayısız yiyecek ve içeceklerin neden yaratıldığını ve bizim için gıda yapıldığını ve kim tarafından yaratıldığını araştırmalıdır. Bu araştırma insanı Allah'ın varlığına götürebilir. Çünkü kendileri aslında atomlardan oluşan bu varlıkların kendiliğinden canlı organizmalara ve gıdalara dönüşmesi mümkün değildir. Öyle ise onları yaratan ve düzene koyan bir varlık olmalıdır ki o da yüce Allah'tır. Yüce Allah'ın bize sunduğu bu nimetler aynı zamanda O'nun iyi ve iyiliksever bir varlık olduğuna işaret eder. Kendisi iyi olduğu gibi bizlerin de iyiliğini isteyen ve ahlaki bakımdan en yüksek iyi olan bir varlığa inanmak, güvenmek ve teşekkür etmek ahlaki bir gereklilik olarak durmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de bize sunulan bu iyiliklere teşekkür edilmesi gerektiği, bu nimetleri görüp takdir etmenin kişiyi imana, bunları görmezlikten gelerek nankörlük etmenin ise kişiyi inkâra götürebileceği belirtilmiştir. Akıl ve nakilde bulunan bu ahlaki zeminin dini hayatımıza önemli bir boyut kazandıracağını düşünüyoruz. Çünkü ahlak delili olarak adlandırabileceğimiz bu temellendirme imanının semeresi olan salih amel ve erdemli yaşayışa destek olabilir.

⁴⁵ Tekâsür, 102/8

Kaynakça

- Bertrand, Alexis. *Ahlak Felsefesi*. çev. Salih Zeki. Ankara, 1999.
- Günaydın, Fatma Candan. “Nimet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/129-130. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Güngör, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*. Kahire, 1971.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996.
- Kılıoğlu, İsmail. *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu - Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Önal, Mehmet, Saygın, Tuncay. “Kant'ın Yetiştirdiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011), 105-126.
- Pieper, Annemarie. *Etîğe Giriş*. çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer. İstanbul, 1999.
- Sekman, Aziz. “Kant'ın Ahlak Delili”. *İnönü Üniversitesi Kültür Ve Sanat Dergisi* 3/2 (2017), 58-61.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İbadet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Topaloğlu, Bekir. “Allah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/471-498. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

MODERN HAYATTA AHLÂKİ YENİDEN KAZANMAK

Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
sozarslan1@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4881-6987

Giriş

Her türlü iletişim ve haberleşmenin hatta alış verişin ışıık hızını geçtiği internet ağlarıyla yapıldığı, dijitalleşmenin yaygınlaştığı, insanların yüz yüze değil, sosyal medya ortamlarında görüşüp iletişim kurduğu, hız ve hızın kutsandığı, tabiatdaki havanın toprağın ve suyun kimyasal artıklarla kirletildiği, gıda ve besin maddelerinin tohumuyla oynanıp genetiğinin değiştirildiği, insanın yaratılıştan getirdiği biyolojik erkek ve kadın cinsiyetinin küçüm senip güya bireysel özgürlük adına değiştirilmeye yeltenildiği, insanların ihtiyaçlarının karşılanması için var edilen ve üretilen mal ve servetin insanlar arasında eşit ve adil bir şekilde döndürülmeyip küresel kapitalist tekellerde bulundurulduğu, insanın insanın dostu değil, insanın insanın kurdu olarak görüldüğü ve dünyada yaşayan insanların bir kısmının küresel sömürü ve talan sebebiyle açlık ve susuzluktan öldüğü, bir kısmının yeterli derecede beslenemeyip ölümcül hastalıklara maruz bırakıldığı, bazı insanların acı ve gözyaşları üzerine bölge ve dünya egemenliklerinin kurulmaya çalışıldığı; kan, acı, şiddet ve savaşın rutinleşip sıradanlaştığı, insanın doğal yaşam alanı olan doğanın/tabiatın nükleer atıklarla tahrip edildiği, insanlar ve devletlerarası ilişkilerin hak ve hukuk yerine çıkar ve fayda üzerine kurulduğu; akıl, reel gerçeklik ve vahyi temellerden uzak yarı-sapkın dinî emeller için insanların yerlerinden ve yurtlarından sürülüp vahşice katliamlara maruz bırakıldığı, kısacası insanlığın katledildiği adına post- modern çağ dedikleri bir zaman diliminde hayata tutunmaya çalışıyoruz. Küçük bir köy haline gelen dünya insanlığı neyini kaybetti de acınası bu hale düştü? Bu çalışmamızda bu sorunun cevabını arayacağız. Evet, insanlık insanlığını yani onu gerçek manada

insan yapan nazârî değil, pratik ve gerçekçi dinî ve ahlâkî değerlerini kaybetti ve acınası bu sevgisizlik ve şefkatsizlik halini yaşamaya başladı. Günümüz insanlığının kurtuluşu, yaşamının ontolojik/varlıksal, bireysel, toplumsal, siyasal, sosyo- kültürel, ekonomik vb. gibi her alanında dinî ve ahlâkî ilke ve değerlerini yeniden hâkim kılmaktan geçiyor. Eğer bu başırlamazsa ki –biz başırlacağı ümidindeyiz- post modern çağ insanı kendi biyolojik ve psikolojik kıyametini hazırlıyor demektir. Çalışmada takip edilen metot, kaynak taramasıyla elde edilen verilerin betimleme ve analitik/ çözümlenmeye dayanarak işlenmesinden ibarettir.

1. Ahlâk Kavramı ve Çerçevesi

Ahlâk, sözlükte “huy, tabiat, seciye¹, karakter, insanın ruhî- bâtinî yaratılışı” anlamına gelen “hulk” kelimesinin çoğuludur.² Kavram olarak ahlâk ise “insanın zorlanmadan kendi iradesi ve aklıyla belli ölçülere göre seçtiği eylem ve davranışları yerine getirmesi” dir³ yahut “bir gayeye yönelerek, seçerek ve isteyerek iyi fiil ve davranışlarda bulunmak, kötü eylem ve davranışlardan sakınmaktır. İslam literatüründe de ahlâk, “insanın iyi ve kötü olarak nitelendirilmesine yol açan manevî nitelikleri ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli eylem ve davranışları” şeklinde tanımlanmıştır.⁴ Ahlâk ilmi ise beğenilip “övülen huyları kazanmak ve kötülenip yerilen huyları terk etmek için bu huylara dair bilgidir”⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımlardan hareketle ahlâkî, “insanın güzel, doğru ve iyi davranışlarda bulunması, çirkin, yanlış ve kötü davranışlardan kendi irade ve isteğiyle uzak durmasıdır” şeklinde tanımlamamız mümkündür. Ahlâk ilmi, kötü ve yerilenlerin iyi ve övülenlerle değiştirilmesi yönünden insan huy ve davranışlarını konu edinmektedir. Ahlâkın hedef ve amacı ise, hem dünya hem de âhiret hayatında övünülecek mutluluklar ile insanın olgunlaştırılması başka bir deyişle yetkinleştirilmesidir.⁶ Ahlâk kuralları, insanların davranış-

¹ Seciye: Yaratılış, huy, karakter, tabiat, iyi huy.

² İbn Manzûr, Ebu'l- Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l- Arab*, (Beyrut: Daru's- Sadr, 1956), 10/86.

³ Ebu Hamid Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd- Dîn*, (Mısır: 1302), 3/49.

⁴ Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, (İstanbul: 1989), 5; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 19-20.

⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi, Şerhu'l- Ahlâki'l- Adudiyye*, Çev. Mustakim Arıcı, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 28.

⁶ Taşköprizâde, *Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi, Şerhu'l- Ahlâki'l- Adudiyye*, 28.

larını düzenlemek, mükemmel hale getirmek için oluşturulmuş kurallardır. Ahlâk dürüst ve faziletli yaşamayı emreden değer hükümlerini içerir. Ahlâk ilkeleri önce bireylerin vicdanında yer edinir. Oradan toplumun vicdanına yayılır. Güzel davranışlı ve iyi huylu bireylere ahlâklı veya güzel ahlâklı denirken çirkin davranışlı ve kötü huylu bireylere de ahlâksız veya kötü ahlâklı denilmektedir.

2. Ahlâkın Kaynağı

Bilindiği gibi ahlâk iyiliğe, iyi ile kötüyü ayırmaya dayanır. İyi ile kötüyü neye göre belirleyeceğiz ya da iyiliği ve kötülüğü hangi ölçüye göre değerlendireceğiz. Beden ve ruh bakımından çok değişken olan insana dayanarak değişmeyen değerler meydana gelemeyeceğinden insanın kendisi tek başına iyi ve kötünün başka bir deyişle değerlerin kaynağı olamaz. İnsan için yaşamak, gaye değil, iyi yaşamak bir ideale göre yaşamak amaçtır. Ahlâkın amacı da iyi olarak yaşamayı sağlamaktır. Ahlâk bunu öncelikle akılla sağlar. İnsanın iyi ve kötü davranışlarına duyguları hâkim olursa ölçüyü kaçıır, ancak akıllı hâkim olursa duygularının taşkınlığını kontrol edebilir. Her şeyi ve insan davranışlarını gören bilen ve gözetleyen Allah da kontrol mekanizmalarından biridir. Burada Allah rızası için iyilik yapmak, sağlam bir ölçüdür.

3. Huy ve Ahlâkın Değişebileceği

Kelamcı ve filozof Fahreddin er-Razi de üstün ahlâkla ve düşük ahlâkla donanmış ruhlardan veya her ikisinden yani üstün ahlâk ve düşük ahlâktan uzak bulunan ruhların (insanların) varlığından söz etmektedir.⁷ Bazı insanlar güzel huylara ve ahlâka doğuştan doğa ve mizaç olarak sahip olurken diğer bazıları alışkanlık kazanma ve belli bir çaba ve eğitim sonucunda sahip olabilmektedirler.⁸

İnsanın huy ve ahlâkının değişebileceği tecrübî bilgi, dini kuralların kötü eylem ve fiilleri değiştirmek için gelmesi ve bilginlerin bu hususta fikir birliğinde olmaları sebebiyle genel kabul görmüştür.⁹ Dolayısıyla iyi ve kötü

⁷ Fahreddin er-Razi, *İslam İnanıcının Ana Konuları / Mealîmu Usûlî'd- Din* Çev. Nadim Macit, (Erzurum: İhtar Yayınları, 1996) 110-111.

⁸ Ebû Zekerîyya Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l- Ahlâk Ahlâk Eğitimi*, Çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, 10.

⁹ Taşköprizâde, *Ahlâk-ı Adudîyye Şerhi, Şerhu'l- Ahlâki'l- Adudîyye*, 37-39; Mustakim Arıcı, "Adududdin el-îci'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi", *Kutadgubilig* 15, (2009), 155, 161.

eylemlerde bulunmak, iyi veya kötü ahlâklı olmak, akıl, irade ve yapıp etme gücüyle donatılmış insanının elindedir ve insan bu tür davranışlarından sorumludur.

4. İyi ve Kötü Huy ve Ahlâkî Davranışlar

İnsan nefsinin, arzu gücü (şehvânî nefs), öfke gücü (gazabî nefs) ve düşünme gücü (nâtık nefs) olmak üzere üç gücü bulunmakta ve bunların iyi yahut kötü yönde dengeli yahut dengesiz istikamette kullanımından iyi ve kötü ahlâkî davranışlar ortaya çıkmaktadır.¹⁰ Şehvânî nefs ile gazabî nefs diğer bir deyişle arzu gücü ile öfke gücü, insan ve onun dışındaki tüm canlılarda ortak olarak bulunur. Yeme, içme ve cinsel ilişki isteği gibi bedensel arzu ve hazlar şehvânî nefisle meydana gelir. Öfke, cüretkârlık ve galip olma isteği ise gazabî nefisle meydana gelir. Gazabî nefis, şehvânî nefsten daha kuvvetlidir ve etkisi altına alıp yönetmeye başladığında sahibine şehvânî nefsten daha çok zarar verir.¹¹ Kendisiyle insanın diğer bütün canlılardan ayrıldığı nefis ise, düşünen nefstir. Düşünme, hatırlama, ayırt etme ve anlama bu nefisle meydana gelir. İnsanın düşünen nefsiyle nefsin diğer arzu ve öfke güçlerini eğitmesi ve onları kontrol altına alması mümkündür.¹²

4.1. Güzel Huy ve Faziletli Davranışlar

Güzel huy ve ahlâk örnekleri yahut faziletli davranışlar ise şunlardır:

1- İffet: 2- Kanaat. 3- Sakınma: 4- Yumuşak Huyluluk/ Hilm, öfkenin arttığı zamandaki sakinliktir. 5- Ağırbaşlılık: 6- Sevgi/ Vüdd, 8- Vefa, 9- Emanete Riayet Etmek. 10- Sır tutmak, 11- Tevâzu. 12- Güler Yüzlü Olmak, 13- Doğru Sözlülük, Bir olayı yahut bir şeyi olduğu gibi haber vermektir.¹³ 14- İyi Niyetli Olmak, 15- Cömertlik/ Sehâ: Cömertlik, verilmesi gerekli olmayan şeyi vermektir. 16- Yiğitlik / Şecâat: 17- İyilikte Yarışmak, 18- Zorluklara Sabır, Korku veren olaylara karşı dayanma gücüdür. 19- Yüce Gayelilik 20- Adalet:¹⁴

¹⁰ Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l- Ahlâk*, 70-71.

¹¹ Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l- Ahlâk*, 14, 18.

¹² Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l- Ahlâk*, 20, 22.

¹³ Taşköprizâde, *Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi, Şerhu'l- Ahlâki'l- Adudiyye*, 170.

¹⁴ Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l- Ahlâk*, 28-38.

4.2. Kötü Huy ve Davranışlar

Cimrilik, korkaklık, zulüm, kin¹⁵ ve fenalık gibi kötü huylar ise birçok insanda yaratılıştaki baskın olarak bulunmaktadır. İnsan düşünme ve ayırt etme yeteneğini, utanma ve kötülüklerden korunma faziletlerini (erdemlerini) davranış edinerek yani iradesini kullanarak bu kötü ve beğenilmeyen huylardan uzaklaşabilir, aksi takdirde kendi tabiatıyla baş başa kalabilir.¹⁶ İffetsizlik/ Fücûr: Aç Gözlülük, mal, mülk edinme ve biriktirme hırs ve arzudur. Bayağılık, Saldırganlık, Ciddiyetsizlik, Aşk, Merhametsizlik, Vefasızlık, Hıyanet, Sırrı İfşa Etmek: Büyükleme /Kibir: Asık Suratlı Olmak/ Abûs, Yalancılık/ Kızb, Kötü Niyetli Olmak, Cimrilik, Korkaklık: Haset: *Hasedin nedeni ya da menşei açgözlülüktür*. Sıkıntılar Karşısında Aşırı Kaygı, Düşük Gayelilik, Zulüm,¹⁷ Bunlar reziletler olarak da adlandırılmaktadır.

5. Ahlâkın Çeşitleri

Ahlâk kendi arasında çeşitli kısımlara ayrılarak incelenir.

5.1. Nazarî (Teorik) Ahlâk

Teorik yahut nazarî ahlâk, insana, nefsinin arzularının kötülüklerinden korunmayı öğrettiği gibi nefsin üstün/faziletli davranışlarla donatmanın yollarını da gösterir. Bunlara dair ilke ve kurallar koyar. Teorik ahlâk, nefsin güçlerini (arzu, öfke ve düşünme), hastalıklarını, insanın karakter yapısını, iradeyi tahrip ederek bozan nedenleri araştırır. İyinin¹⁸ ve kötünün kaynağını inceler. Bu açıdan ahlâk, gelecekteki insan davranışlarını düzeltmeyi ve doğruya yönlendirmeyi amaç edinir. Bu da ahlâk eğitimiyle gerçekleşir. Konulan kuralların yaşanabilir olması ahlâk eğitiminin sağlıklı ve verimli olmasını sağlar.

¹⁵ Kin, “kötülük etmiş birine karşı kötülük düşünmek ve fırsatını bulup intikam alınca ya kadar bunu gizlemektir”. Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l- Ahlâk*, 44.

¹⁶ Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l- Ahlâk*, 10.

¹⁷ Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l- Ahlâk*, 39- 47.

¹⁸ Ahlak felsefesinin araştırdığı şeylerden birisi de iyinin ve kötünün ne olduğudur. Akılla temellendirilen ahlak felsefelerine göre, İyi, “her şeyin yöneldiği şey” olarak tanımlanır. Aristo’nun ahlak felsefesi gayeci olup, insan için iyi’yi temin eden fiil ve eylemle ilgilenir. Ona göre, insanın iyiliğini veya amacını gerçekleştiren her eylem, ahlâken iyidir. Bk. Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 17

5.2. Amelî (Pratik) Ahlâk

Yaşanan, uygulanarak hayata yansıtılan ahlâk, amelî/ pratik ahlâktır. İyilik ve kötülüğü bilmek ve bunları tanımak önemli ise de yeterli değildir; iyi davranışları gerçekleştirmek, kötülüklerden de sakınmak gereklidir. Hakiki gerçek ahlâk da budur. İnsanın yerine getirmesi gereken görevler amelî ahlâkın içine girer. Bu görevler, yaratıcı Allah'a, Resule, ailemize, milletimize, devletimize, Müslümanlara, bütün insanlara ve diğer canlı cansız varlıklara karşı yapılacak eylem ve fiilleri kapsar.

5.3. Ferdî (Bireysel) Ahlâk:

Allah'a, O'nun elçisine, ailemize, büyüklerimize, arkadaşlarımıza karşı görevlerden doğan ahlâk olup temeli saygı, sevgi ve itaat yani boyun eğmedir. Bireyin Allah'a karşı ahlaklı olması, Allah'a yönelik kulluk görevlerini samimiyetle yerine getirmeye çalışması ve verdiği nimetlere içtenlikle teşekkür etmesidir. Kendisini yaratan ve birçok nimetlerle donatan Allah'a ibadet etmekten kaçınan birey kibrine yenilmiş O'na karşı nankörlük ve ah-laksızlık etmiş olur.

5.4. Sosyal (Toplumsal/İçtimaî) Ahlâk

Yakın ve uzak komşularımıza, toplumumuza, milletimize karşı görevlerimizden meydana gelen ahlâktır. Bu ahlâkın esası sevgi ve yardımdır.

5.5. Siyasi (Politik) Ahlâk

Devletimize ve vatanımıza karşı olan görevlerimizden doğup meydana gelen ahlâktır. Temel esası sevgi ve fedakârlıktır.

5.6. İş ve Meslek Ahlâkı

Eşyaya, doğa ve tabiata, bütün canlı ve cansız varlıklara karşı davranış ve tutumumuzun doğurduğu ahlâktır. Temeli yöntemli ve düzenli çalışmaktır. Kâinatta yaşayan inanan bir insan Allah, insan, toplumla ilişkisinde olduğu gibi, doğadaki börtü böcek dâhil diğer bütün canlılarla ilişkisinde de ahlaklı eylemlerde bulunmak zorundadır. Zira ahlak sadece toplumsal alanla ilgili bir kavram değildir. Hayatın her alanını içine alan geniş bir kavramdır. Ahlakı toplumsal alanla sınırlamak, onun vicdanla bağını koparmak anlamına gelir. Hâlbuki şu hadiste de belirtildiği üzere vicdan ile ahlak arasında pek sıkı

bir ilişki söz konusudur: “Bir birey, iyilik yaptığında sevinç, kötülük yaptığında üzüntü duyabiliyorsa artık o gerçekten mümindir.”¹⁹

Günümüzde yaşayan post modern çağın insanları, bireysel, sosyal, siyasi-politik, iktisadî (ekonomi), iş ve meslek hayatlarında ferdi, sosyal, siyasi ve iş ve meslek ahlâk kuralları sanki yokmuş gibi davranmaktadırlar. Batılı modern çağ insanını, kendisinden olmayan diğer insanlara, kendisine emanet olarak bahşedilen tabiata ve doğal çevreye karşı acımasızlığa, zalimane davranışlara yönelten yegâne saik, bir türlü tatmin edemedikleri kötü ahlâki niteliklerden olan aç gözlülükleri ve adâlet duygusundan yoksun oluşlarıdır. Bu aç gözlülük onları başkalarının elinde bulunan mal ve serveti başka bir deyişle dünya nimetlerini zorla ve haksız yere kendi hâkimiyetlerine geçirmeye yönlendirmektedir. Daha doğrusu bu aç gözlülük illetine yakalanmış modern insan ve özellikle yönetim gücünü ele geçirmiş otoriter yönetimler kamusal hayatı, alanı yahut dünyayı kendilerine benzemeyen muhalif gördükleri insanlarla paylaşmak istememektedirler. Bu kötü niteliğe sahip insanlar evrende bulunan yer altı ve yer üstü bütün doğal maden ve kaynaklara hâkim olmak için çalışmaktadırlar. Bu da gösteriyor ki Batı uygarlığının insanı, ahlâki değerlerin başında gelen var olanla yetinme, yeme içme, giyim kuşamda sade olma, gelir ve gider arasında dengeli olma anlamındaki kanaati²⁰ ortadan kaldırmış yerine kötü ahlâki niteliklerden olan aç gözlülüğün neticesi olan her şeye hâkimiyeti koymuştur. Aç gözlülüğün kötülenmesi, insanlar arası düzenin bozulmasına ve iyi ve faydalı olanın ortadan kalkmasına yol açması nedeniyledir.²¹ Zira bu düşünüş ve davranış biçimi insanlığı haksızlığa ahlâksızlığa mahkûm etmektedir. “Ben, ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderildim”²² sözüyle ahlâklı olmayı dinin gayesi sayan Hz. Muhammed²³ ve İslam medeniyeti ise günümüz in-

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Beyrut: 1405/1987), 1/398; Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 29-30.

²⁰ Taşköprizâde, *Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi, Şerhu'l- Ahlâki'l- Adudiyye*, 82. Hz. Peygamber dinde ve insanın kurtuluşunda kanaate sahip olmanın önemine şu sözleriyle değinmiştir: “Müslüman olan, yeterli geçime sahip kılınan, Allah'ın kendisine verdiklerine kanaat etmesini bilen kurtulmuştur.” Müslim, “Zekât”, 125; Tirmizi, “Zuhd”, 35.

²¹ Taşköprizâde, *Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi, Şerhu'l- Ahlâki'l- Adudiyye*, 50.

²² Ebû Abdullah Muhammed, Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Haydarabad: 1335-1342), 2/ 670; Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhâki, *es-Sünenü'l- Kübrâ*, (Haydarabad: 1344- 1356), 10/ 191.

²³ Taşköprizâde, *Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi, Şerhu'l- Ahlâki'l- Adudiyye*, 30-31.

sanına hâkimiyetin değil, hakikatin peşinde olmayı salık vermektedir. Şu ayette bu durum açıkça gözler önüne serilmekte, aç gözlülük yerilmekte ve insanlar ondan sakındırılmaktadır: “*Sakin onlardan bazı sınıflara verdiğimiz dünya malına göz dikme*”²⁴

Dünya hâkimiyetinin peşinden koşan post- modern çağın Batılı bazı çevreleri/ insanları, teknolojinin gücünden yararlanarak insanın doğal yaşam alanı tabiatı/doğayı ve çevreyi başka bir deyişle toprağı, suyu ve havayı daha fazla zenginlik ve ürün alma amacıyla kimyasal maddeler ve genetiği değiştirilmiş organizmalar (GDO) yoluyla dönüştürüp tahrip etmeye çalıştıkları gibi insanı da yaratılış ve fıtratından yani yaratılıştan sahip olduğu belli fiziki ve biyolojik özelliklerinden²⁵ uzaklaştırarak dönüştürmek yani cinsiyetsizleştirmek istemektedirler. Bireysel özgürlük adı altında insanın yaratılıştan getirdiği biyolojik cinsiyetini değiştirerek erkeğin kadınlaştırılması veya kadının erkekleştirilmesiyle cinsiyetsizleştirme çabaları, insanlığın sağlıklı türeyip varlığını devam ettirmesine engel teşkil ettiğinden yaratılışı hiçe sayan gayri ahlâkı davranışlardandır. Toprağın, suyun ve havanın kirletilmesi gıda ve besin maddelerinin kirlenmesine; insanın yaratılıştan getirdiği biyolojik cinsiyetinin fiziksel olarak değiştirilerek cinsiyetsizleştirilmesi de insanın sağlıklı ve meşru üreme fonksiyonlarını kaybetmesine ve ahlaki yozlaşmaya yol açacağından bu tür sapkın ve kötü davranışlara acilen son verilmelidir. İnsanın su ve gıdasının tahribi bedeninin, biyolojik cinsiyetinin tahribi de bedensel ve ruhsal bütünlüğünün bozulmasına yol açacaktır. Bu ise insan ve insanlığın geleceği açısından büyük bir risktir. İnsanın biyolojik cinsiyetinin değiştirilerek erkeğin kadınlaştırılması yahut erkeğin kadınlaştırılması yani suni kadın ve erkek cinsel organlarının takılması ve hormon verilmesi onları biyolojik manada kadın ya da erkek yapmamaktadır. Yani kadınlaşan bir erkek hamile kalıp çocuk doğuramamakta, erkekleşen bir kadın da erkeklik fonksiyonuna sahip olamamaktadır. Yani cinsiyet değiştirenler ya da cinsiyetsizleştirilenler biyolojik cinsiyetinin ge-

²⁴ Hicr, 15/88.

²⁵ Fıtrat, “yarmak, ikiye ayırmak, icat etmek, yaratmak” manalarına gelen fatr kökünden gelen bir isim olup “yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş” anlamında kullanılmaktadır. Bk. Hüseyin b. Muhammed Ragıp İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân* (İstanbul: Daru'l-Kahraman, 1986), 575; Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, *TDVİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/ 47; Bekir Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 94.

reği olan erkeklik ya da kadınlık fonksiyonlarını kaybetmektedirler. İnsanların biyolojik cinsiyetlerini değiştirip bozarak cinsiyetsizliği bir cinsel kimlik olarak sunmaya çalışanlar, cinsiyetsiz bir toplum oluşturmaya çalıştıkları gibi Tanrısız/ ateist bir toplum da meydana getirmeye çalışmaktadırlar. Nitekim şeytanın emir ve sapıtmasıyla insanların bazılarının Allah'ın yarattığını değiştirecekleri hususuna Kur'an'da değinilmiş, bu fiili gerçekleştirenler Allah'ı bırakıp şeytanı dost edindiklerinden dolayı ziyana uğrayanlar olarak kabul edilmiş ve kınanmışlardır.²⁶

Yine modern hayat algısı ve bireysel özgürlük adı altında toplumun yarısını oluşturan kadınlar, kutsal aile yuvasının asli unsuru eş ve anne olmaktan uzaklaştırılarak, cinsellikleri ya da cinsel kimlikleri öne çıkarılarak jilet ve araba lastiği reklamlarında oynatılarak sömürülmekte, onur ve şerefleriyle oynanmaktadır. Kadının cinsel obje olarak kullanımı ve bunun hayatın her alanında giderek artması, modern Batı insanının ve onlardan etkilenen diğer dünya insanlığının ahlâktan nasıl uzaklaştığını ve ahlâki açıdan yozlaştığını göstermektedir.

Kadını geleneksel saygın konumundan indirip cinsel obje olarak kullanan post- modern hayat anlayışı, kadını bu şekilde sömürmekle kalmadığı gibi bu sömürüsüne erkek ve çocukları dâhil etti. Yapılı ve kaslı erkeklerin beden ve vücutları da reklam malzemesi olarak kullanılmaya başlanarak erkekler de sırf bedenlerinden ibaretmiş gibi vücutları üzerinden sömürülmeye başlanmıştır.

Geleneksel yaşamın karşısına konumlandırılan Modern hayat anlayışı, kadının çıplaklığının ardından erkeğin çıplaklığını da normal bir şeymiş gibi sunmaya başlayarak insanın ahlaki değer kodlarıyla oynamaya başlamıştır. Bu yıl (2024) Mayıs ayında bütün dünyanın gözlerinin önünde yapılan Eurovision şarkı yarışmasında şarkıcılar yarı çıplak olarak sahneye çıkarak şarkılarını ve dans gösterilerini sergilemişlerdir. Birincilik, LGBT+ Kimliğini ve "non-binary" (ikili olmayan) olarak isimlendirilen cinsiyetsizliği temsil eden tüylü bir ceket, oldukça çok makyaj ve pembe kısa bir etek giyen eş-cinsel İsviçreli erkek bir şarkıcıya verilmiştir. No Rules (Kural Yok) şarkısını söyleyen Finlandalı erkek yarışmacıyla İspanyol dansçılar da sahneye ten rengi bir iç çamaşırı ve tanga ile çıkmışlardır. Batılıların ortaya çıkardığı modernitenin sanat anlayışını yansıtan bu yarışmada şarkılardan çok çıp-

²⁶ en-Nisa 4/119.

laklık, sapkın cinsellik ve cinsiyetsizlik²⁷ anlayışlarının propagandası yapılmıştır. Daha önce yapılan Eurovision şarkı yarışmalarında da sakallı kadın²⁸, tavuk dansı ve uyuşturucu madde temalarına²⁹ yer verilerek toplumun manevi ve ahlaki değerleri açıkça bozulmaya ve tahrif edilmeye çalışılmaktadır. Modern yaşamı çıplaklık, cinsiyetsizlik ve sapkın cinsel ilişkilere indirgeyen Batı Medeniyetinin bu ahlaki çürümüşlüğü, kimi basın yayın çevrelerinin haklı tepkisine yol açarak “Donsuz Medeniyet” olarak anılmalarına sebebiyet vermiştir.³⁰ Ancak bugünkü Post modern hayatın kurucuları olan Batılıların ataları olan Romalıların da kadın ve erkek çıplaklığını, ayıp yerlerini açmalarını yasak ve haram saymadıkları, eşleri olmayan evlenmemiş kadınların nikâhsız cinsel ilişkide bulunabileceklerini yani zina yapmalarını, bundan da para kazanabileceklerini olası bir hak olarak gördüklerini tarihi kaynaklardan öğreniyoruz.³¹

Modern Batılı insan sahip olduklarıyla yetinmeyip bütün dünya hâkimiyetini hedefledikleri için daha fazla güç ve enerjiye gereksinim duyduklarından doğa ve çevre ahlâkını hiçe saymaktadırlar. Söz konusu güç ve enerji için nükleer santraller kurulmakta ve bu nükleer santrallerden çıkan kimyasal atıklar insan, hayvan ve bitkiler dâhil bütün canlı türlerinin yaşadığı toprağı, suyu ve havayı bozup tahrip etmekte, varlığın doğal yaşam kaynaklarını hızla çölleştirmektedir. Bu şekilde doğal yaşam ortamları ortadan kaldırılan insan, hayvan ve bitki türleri hastalıklara maruz bırakılarak yokluğa sürüklenmektedir. İslam’ın kutsal kitabı Kur’an insanların kendi elle-

²⁷ Kendilerini *ne erkek ne kadın hissetmeyenlere verilen isim. “Non-binary” (ikili olmayan) da deniliyor.* <https://www.odatv.com/guncel/aydinlik-boyle-tepki-gosterdi-donsuz-medeniyet-120043325> e. Tarihi: 14. 05. 2024.

²⁸ 2014 yılında yapılan Eurovision şarkı yarışmasında da birincilik, sakallı kadın formuna girmiş trans (erkeklikten kadınlığa dönmüş) bir bireye “Rise like a Phoenix / Eşsiz insan gibi doğmak” isimli şarkısı sebebiyle verilmişti. Bk. <https://www.ahaber.com.tr/gundem/2024/05/14/sapkin-eurovisionun-sistemati-k-yuzu-lgbtyi-boyle-gozler-onune-serdi-iste-batinin-ahlaki-cokus-kimliginin-yansimasi>. e. Tarihi: 14. 05. 2024.

²⁹ <https://www.odatv.com/guncel/aydinlik-boyle-tepki-gosterdi-donsuz-medeniyet-120043325> e. Tarihi: 14. 05. 2024.

³⁰ <https://www.aydinlik.com.tr/haber/filistin-bayragi-yasak-donsuz-cikmak-serbest-471398>, e. Tarihi. 14.05. 2024

³¹ Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, *Tesbîtu Delâilî'n- Nübüvve Mûcizelerle Hz. Peygamberin Hayatı*, Çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023), 332, 334.

riyle tabiatı bozduklarına ve onun kötü sonuçlarıyla karşılaşacaklarına şöyle işaret edilmektedir: “İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır.”³²

Yine dünya hâkimiyeti uğruna din adına Tanrıyı kıyamete zorlamak (armageddon)³³ için farklı inançlara sahip insanlar yerlerinden yurtlarından atılmaya çalışılmakta, evleri ve şehirleri ağır silahlar ve bombalarla başlarına yıkılmakta, çocuk, kadın, yaşlı demeden bütün bir millet soykırıma maruz bırakılmakta, insan hakları, savaş hukuku ayaklar altına alınmaktadır. Bütün bu haksız, hukuksuz aynı zamanda ahlâksız eylemler aylarca sürmesine rağmen güya insan hakları sözcüsü olduğunu ifade eden Batılı ülkelerin yöneticileri, bütün ahlâki ilke ve kuralları ayaklar altına alan bu soykırıma girişen ülke ve insanlarını engellemek bir yana silah, asker, lojistik ve finans desteğinde bulunmaktadır.

Günümüz insanının içine düştüğü ahlaksızlık örneklerinden birisi de kendilerine emanet olarak verilen mal, mülk ve servetin harcanmasında takındıkları aşırılıklardır. Bu aşırılığın bir ucu israf, diğer tarafı ise din ve ahlak literatüründe cimrilik olarak adlandırılmaktadır. İsrâf haksız olarak yemek ve sınırı aşmaktan ibarettir.³⁴ Şu ayette buna işaret edilmiştir: “*O iyi kullar harcama yaptıkları zaman ne saçıp savururlar ne de cimrilik ederler; harcamaları bu ikisi arasında makul bir dengeye göre olur.*”³⁵ İnsanlar mal ve mülklerini diğer insanların iyilikleri için harcamalı, kötülükleri için harcamaktan sakınmalıdırlar. Zira insanların cimrilik ederek ihtiyaç sahiplerine vermekten ve paylaşmaktan geri durdukları para, mal ve servetleri kıyamet günü boyunlarına dolanacaktır: “*...Cimrilik ettikleri mal kıyamet günü boyunlarına dolanacaktır. Göklerin ve yerin mirası Allah'ındır. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.*”³⁶ Bu ayet yeryüzündeki malı, mülkü, maddi kaynakları kendi elle-

³² Rum 30/41.

³³ Bazı dini kaynaklarda Dünya'nın sonu geldiğinde yapılacağı ifade edilen büyük kıyamet savaşı. tr. m. wikipedia. org e. Tarihi: 02. 04. 2024

³⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, (Çev. Yunus Vehbi Yavuz), (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 3/ 35.

³⁵ el-Furkân, 25/67.

³⁶ Bakara 2/180.

rinde tutup, cimrilikleri yüzünden ihtiyaç sahiplerine (zekât olarak) vermek istemeyenler hakkında indirilmiştir.³⁷ İnsanların iyilikleri ve Allah rızası için yaptıkları harcamaları yaparken de gönülsüzlükten, başa kakma, incitme ve gösterişten ve teşekkür beklentisinden kaçınmalıdırlar.³⁸

Sonuç

Son birkaç yüzyıldır Batı'da ortaya çıkan Pozitivizm, Sekülerizm ve Feminizm gibi fikri ve felsefi akımlar, Batılı Hristiyan din ve kültür havzasında yaşayan insanların bireysel ve toplumsal yapı ve aile gibi sosyal dokularını bozmuş, birey ve toplumu bir arada tutan dini ve ahlaki değerleri zayıflatarak insanın yaratılışına aykırı modernite denen yeni bir yaşam tarzının oluşmasına yol açmıştır. Feminizm yoluyla kadınlar yaratılıştan getirdikleri kadınlık fonksiyonlarının dışına itilmiş, kadın erkek birbirinin rakibi sayılarak aile kurumu parçalanmış, yerini kadın ve erkeğin ya da aynı cinsle sahip bireylerin birbirlerinin partneri sayıldığı sapkın birlikteliklere bırakmıştır. Allah inancı, dünyada yapılanların başka bir âlemde hesabının verileceği öte dünya inancı ilkel insanların hayal mahsulü kuruntulardan ibaret görülmüş, servet, mal, mülk, doğal kaynaklar teknolojik gücü elinde tutanların malı sayılmış, kendilerinden olmayan diğer insanlar açlık, yoksulluk ve sefaletle mahkûm edilmiştir. Toprak, su, hava ve diğer canlı ve cansız varlıklardan oluşan insanın doğal çevresi kimyasal atıklarla tahrip edildiği gibi yaratılıştan getirdiği biyolojik cinsiyeti tahrip edilerek cinsiyetsizleştirilmeye böylelikle yok edilmeye çalışılmaktadır. Batı'da çıkan adına modernite denen bu gayri ahlaki yaşam tarzı kültür aktarımıyla Batılı olmayan diğer millet ve toplumlar tarafından da benimsenmiş ve bütün dünyada yaygınlık kazanmıştır. Modernite denen ve dünya insanlarına kabul ettirilmeye çalışılan bu hayat tarzı, Allah'sız, dinsiz ateist- deist bir toplum, aile kurumunu itibarsızlaştırarak yaratılışa karşı çıkan cinsiyetsiz bir toplum, milli, dinî ve ahlakî değerlerini kaybetmiş, yapıp ettiklerinin hesabını vermeyeceğini düşünen hazcı, eyyamcı hedonist bir gençlik, geleneksel toplumsal rolleri değiştirilmiş güçsüzleştirilmiş erkek tipi ile feminizm ile ahlaki değerlerini yitirmiş anneliği küçümseyen bir kadın tipi meydana getirilmiştir. Bu durum

³⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l- Kur'ân Tercümesi*, (Çev. Bekir Topaloğlu - S. Kemal Sandıkçı), İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020, 2/544.

³⁸ Taşköprîzâde, *Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi, Şerhu'l- Ahlâki'l- Adudiyye*, 180.

ise yeryüzündeki insan varlığının geleceği için büyük bir risk ve tehdittir. Günümüz Post- Modern çağın insanı, yaşadığı hayatın ister bireysel ister toplumsal olsun her alanında içine düştüğü ölümcül hastalıklardan yani fiziksel ve kültürel ahlakî yozlaşmadan kurtulmak istiyorsa yeniden temiz fıtratına (yaratılış ayarlarına), saf aklın ve İslam'ın insanlığa sunduğu ahlâk ilkelerine dönmelidir. Çünkü yozlaşma kültürel değerlerden başladığı gibi ıslah ve yeniden ayağa kalkma da kültürel değerlere dönmekle gerçekleşebilir. Böylece hem yaşadığı bu dünya hayatında hem de öte dünya hayatında aradığı gerçek huzur ve mutluluğu bulacak, insanın insanın kurdu değil, insanın insanın dostu olduğunu bizzat yaşayarak duyumlayacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, Beyrut, 1405/1987.
- Arıcı, Mustakim. “Adududdin el-îci'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, *Kutadgubilig* 15, (2009).
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhaki. *es-Sünenü'l-Kübrâ* Haydarabad: 1344-1356.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdülmelik. *Kitabu'l- İrşâd ilâ Kavati'l-Edilleti fî usuli'l-İ'tikâd* thk. Esad Temim, Beyrut: 1413/1992.
- Çağrı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* İstanbul: 1989.
- er-Razi, Fahreddin. *İslam İnancının Ana Konuları / Mealîmu Usûli'd-Din* Çev. Nadim Macit, Erzurum: İhtar Yayınları, 1996.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitabü'l-Luma' er-Reddi alâ Ehli'z-Zeygi ve'l-Bidâ'* thk. Hammude Garâbe, Kahire: el-Mektebe el-Ezheriyye li't- Tûrâs, trs.
- Gazâlî, Ebu Hamid. *İhyâu Ulûmi'd- Dîn* Mısır: 1302.
- Hâkim, Ebu Abdullah Muhammed. *el-Müstedrek ale's- Sahihayn* Haydarabad: 1335-1342.
- Hökelekli, Hayati. “Fıtrat”, *TDVİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, 13/ 47.
- <https://www.odatv.com/guncel/aydinlik-boyle-tepki-gosterdi-donsuz-medeniyet-120043325> e. Tarihi: 14. 05. 2024.
- <https://www.ahaber.com.tr/gundem/2024/05/14/sapkin-eurovisionun-sistematikeyu-yuzu-lgbtyi-boyle-gozler-onune-serdi-iste-batinin-ahlaki-cokus-kimliginin-yansimasi>. e. Tarihi: 14. 05. 2024.
- <https://www.aydinlik.com.tr/haber/filistin-bayragi-yasak-donsuz-cikmak-serbest-471398>, e. Tarihi. 14.05. 2024
- İbn Adî, Ebû Zekerîyya Yahya. *Tehzîbü'l-Ahlâk Ahlâk Eğitimi* Çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l- Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1956.

- Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed. *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve Mûcizelerle Hz. Peygamberin Hayatı* Çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dinî Temeli* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Ter-cümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu - S. Kemal Sandıkçı, İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Ter-cümesi* (Çev. Yunus Vehbi Yavuz), (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.
- Müslim, Ebi Hüseyin Müslim b. Haccac. *Sahih-i Müslim* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ragıp İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân* (İstanbul: Daru'l-Kahraman, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *Kitabu'l- Muhassal Efkârî'l- Mütekaddimîn ve'l- Müteahhirîn mine'l- Hu-kemâi ve'l- Mütekellimîn* Thk. Hüseyin Atay, Kahire, 1411/1991.
- Taşköprîzâde, Ahmed Efendi. *Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi / Şerhu'l- Ahlâki'l- Adudiyye* Çev. Mustakim Arıcı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Tirmizi, İsa b. Muhammed b. İsa b. Sevra. *Sünen* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir -Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü* İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- tr. m. wikipedia.org e. Tarihi: 02.04.2024.

İTİKADIN İSPATINDA METODİK ETİK SORUNU

İmamiyye Şîası'nın, On İkinci İmam'ın Varlığı ve Gaybetinin Sünni Kaynaklarda da Bulunduğu İddiası Örneği

Doç. Dr. Yusuf OKTAN

Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Yalova/Türkiye
oktanyusuf@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-9196-8919

Giriş

Etik kavramı, sözlükte “ahlakın temellerini inceleyen felsefe dalı ve bir kimsenin davranışlarına temel olan ahlak ilkelerinin tümü” olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım, etik disiplininin hem teorik hem de pratik boyutlarını kapsar. Etik, bireylerin doğru ve yanlış davranışları belirlemesine yardımcı olan ilkeleri ve kuralları incelerken, aynı zamanda bu ilkelerin toplum üzerindeki etkilerini ve uygulamalarını da değerlendirir. Bu nedenle etik, felsefi bir disiplin olarak, ahlaki değerlerin analizini ve yorumlanmasını içerir.¹ Etik, tüm etkinliklerin ve amaçların doğru bir şekilde belirlenmesi; neyin yapılması veya yapılmaması, neyin istenmesi veya istenmemesi gerektiğinin, neye sahip olunabileceği veya olunamayacağının bilinmesi anlamına gelir. Bu, ahlaki değerlerin ve ilkelerin yerinde ve doğru bir şekilde uygulanmasını sağlar.² Bu tanım, etik kavramının yalnızca ahlaki doğruluk ve yanlışlıkla ilgili olmadığını, aynı zamanda bireylerin ve toplumların eylemlerini, isteklerini ve sahip olma durumlarını düzenleyen kapsamlı bir felsefi disiplin olduğunu ortaya koyar. Etik, bu bağlamda, bireylerin ve toplumların eylemlerini şekillendiren temel prensiplerin anlaşılması ve uygulanması sürecidir.

¹ Librairie Larousse, “Etik”, *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Interpress Basın ve Yayıncılık A.Ş 1986), 8/3865.

² İnayet Aydın, *Eğitim ve Öğretimde Etik* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016), 17.

Etik, bireylerin günlük yaşamlarında karşılaştıkları çeşitli durumlara nasıl tepki vereceklerini belirlemelerine yardımcı olan bir rehberdir. Bu nedenle, etiği sadece soyut ve akademik bir kavram olarak görmek eksik ve yanıltıcıdır. Her insan, karşılaştığı etik ikilemler karşısında düşünerek ve karar vererek bir nevi etik filozofu olur. Bu durum, etik kuralların ve ilkelerin yaşamın her alanında, küçük ya da büyük, bireysel ya da toplumsal, sürekli olarak uygulanabilir olduğunu gösterir.³ Bu bağlamda, etik çalışmalarının ve ilkelerinin günlük yaşamın pratikleriyle iç içe olduğunu kabul etmek, etik düşüncenin ve eylemin önemini vurgular. Bu şekilde, etik, soyut bir kavram olmaktan çıkar ve her bireyin günlük yaşamındaki kararlarını ve davranışlarını şekillendiren temel bir unsur haline gelir.

Etik, bireylerin günlük yaşamında, iş hayatında, akademik çevrelerde ve toplumsal ilişkilerde belirleyici bir rol oynar. Etik ilkeler, doğru ve yanlışın ayrımını yapmayı, adil ve sorumlu davranmayı sağlar. Bu ilkeler, bireylerin karşılaştığı ahlaki ikilemleri çözmelerine yardımcı olur ve toplumsal düzenin sağlanmasına katkıda bulunur.⁴ Örneğin, iş hayatında etik kurallar, çalışanların ve yöneticilerin dürüst, adil ve saygılı bir şekilde hareket etmelerini sağlar. Akademik çevrelerde etik, araştırmacıların ve öğrencilerin dürüstlük, tarafsızlık ve güvenilirlik ilkelerine uygun davranmalarını gerektirir. Toplumsal ilişkilerde ise etik, bireylerin birbirlerine karşı sorumluluklarını ve topluma karşı yükümlülüklerini yerine getirmelerini teşvik eder. Etik ilkelerin benimsenmesi ve uygulanması, toplumsal güvenin ve işbirliğinin artmasına, bireyler arasında daha sağlıklı ve sürdürülebilir ilişkilerin kurulmasına olanak tanır. Dolayısıyla, etik, bireylerin hem kendi aralarındaki ilişkileri hem de daha geniş toplumsal ve kurumsal ilişkileri düzenlemede vazgeçilmez bir rol oynar.

Yukarıdaki bilgilere göre etik, bilgiye ulaşımında ve onu aktarımında dürüst olmayı gerektirmektedir. Bu bağlamda bir görüşün, inancın, fikrin ve düşüncenin aktarımında, tahlil ve tenkidinde etik ve ahlaki kriterlerden ödün vermemeyi gerektirmektedir. Bu durumun gözetilmesi, aktarılan bilginin doğruluk ve güvenilirliğini sağladığı gibi insan, inanç, toplum ve birbirinden çok farklı görüşler arasındaki itimat ve hoşgörüyü de oluşturmaktadır.

³ Stroll, A. A., Long, A. A., Bourke V. J. ve Campell, R. Etik Kuramları, Çev. Mehmet Türkeri), (Ankara: Lotus Yayınları, 2017) 11-12.

⁴ Mahmut Karatay, "Akademik Etik" *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/1(2022), 197.

Çalışmanın çerçevesini oluşturan “İmamiyye Şîâsı’nın, On İkinci İmam’ın varlığının Sünnî kaynaklarda da bulunduğu iddiası” konusu incelendiğinde genelde etik, özel de ise akademik etik kriterleri altında incelenmeyi gerektirmektedir. Zira İmâmiyye Şîâsı’nın bu iddiayı delillendirirken Sünnî kaynaklara başvurması, bilgiyi naklettiği kişilerin Sünnî olması ve kendi itikadında son derece önemli olan bir görüşün karşıt bir mezhep tarafından da kabul edildiğini ortaya koyması beklenmektedir. Buna göre çalışma bu iddiayı akademik etik kuralları çerçevesinde ele alacaktır.

1. On İkinci İmamın Doğumu ve Mehdî Olduğuyla İlgili İddialar

1.1. Ehl-i Sünnet Alimlerinin On İkinci İmamın Doğumunu Tasrîh Ettikleri İddiası

İmamiyye Şîâsı, on ikinci imamlarının doğumunu Sünnî alimlerin sözleriyle kanıtlamaya çalışmış, Sünnî kaynakları kullanarak inançlarını teyit etmeyi amaçlamıştır. Bu nedenle, Sünnî kaynakları farklı alanlarda inceleyip inançlarına uygun olan ifadeleri seçerek on ikinci imamın doğumunun Sünnîler tarafından neredeyse reddedilmediğini ileri sürmüşlerdir.⁵

Bu şahıslardan ilki Şemseddin Muhammed b. Yusuf ez-Zerendî’dir. (ö. 747/1346), Medineli Hanefî bir fakih olan Zerendî, Haremeyn ile Şam bölgelerinde ders almıştır.⁶ Kitabında on ikinci imam Muhammed b. Hasan hakkında şöyle demiştir: “Şiîlerin aktardığına göre, doğumu hicrî 255 yılı Şaban ayının ortasındaki Cuma gecesi oldu. Gerçek ve doğru yola davet eden İmam Ebu Kasım Muhammed b. Hasan, el-Mu'temid döneminde Semarrâ'da doğdu ve annesi Rum İmparatoru'nun kızı Nergis'tir.”⁷ Zerendî'nin bu ifadesine göre Şiî el-Hâîrî, onun, on ikinci imanun doğduğunu itiraf ettiğini ileri sürmüştür.⁸

Ancak ez-Zerendi, Muhammed b. Hasan'ın kırk bir yıl yaşadığını ve ardından kaybolduğunu söylemiştir. Bu görüşü hiçbir Şiî grup iddia etmemiş-

⁵ Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 15, 16; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Amîlî, *İsbâtü'l-hudâti bi'n-nusûsi ve'l-mu'cizât* (Beyrût: el-A'lemî, 1425), 1/54, 55. Hâîrî, *İlzâmu'n-nâsib*, 1/321; Sâmir Hâşim el-Umaydî, *el-Mehdîyyu'l-muntazar fi'l-fikri'l-İslâmî* (Kum: Merkezü'r-risâle, 1425), 1/321; Müctebâ es-Sâde, *en-Nûru'l-ğâib* (Beyrût: Merkezü'l-ğadîr, 1415), 1/528, 568.

⁶ İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-Kâmine*, 3/18; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/152.

⁷ Cemâlüddin Muhammed Yûsuf b. Hasan ez-Zerendî, *Ma'âricü'l-vusûl ilâ ma'rifeti fadli'r-resûl ve'l-betûl* (Kum: Mecma'u ihyâi's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 1425), 184.

⁸ Hâîrî, *İlzâmu'n-nâsib*, 1/339.

tir. Ayrıca, Zerendi, on ikinci imamın ne doğumunu ne de varlığını kabul etmemiştir. Çünkü "Şiilerin aktardığı" diyerek, doğumu hakkındaki çelişkileri ve karmaşaları belirterek on birinci imam Hasan'ın bir oğlu olmadığını sonucuna varmıştır.⁹ Burada Zerendi'nin bu kitabı neden yazdığı sorusu akıllara gelebilir. Kendisi, "Bana bazı saygın kişiler, temiz imamların faziletlerinden bir şeyler toplamamı önerdiler"¹⁰ diyerek yazma sebebini belirtmiştir. İmamların isimlerini ve özellikle İmamiyye'ye göre Muhammed b. Hasan'ın doğumunu zikretmesi, doğumunu kabul ettiği anlamına gelmez, aksine doğumunu reddetmiş ve haberlerin çelişkili olduğunu açıkça belirtmiştir.

Şiiler, on ikinci imam Muhammed b. Hasan'ın doğumunu kanıtlamak için Zehebî'nin (ö. 748/1348) üç eserinde bu doğumu kabul ettiğini iddia etmişlerdir.¹¹ Zehebî, *el-İber fî haberi men ğaber* adlı eserinde şöyle demiştir: "O, Muhammed b. Hasan el-Askeri b. Ali el-Hadi Muhammed el-Cevâd b. Ali er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım b. Cafer es-Sâdık el-Alevî el-Hüseynî Ebû'l-Kâsım'dır. Rafıziler ona "el-Halef", "el-Huce", "Mehdi", "Muntazar" ve "Sahibü'z-Zaman" derler. O, on iki İmam'ın sonuncusudur..." Ancak, Zehebî'nin sözlerini tam olarak aktarmayanlar vardır.¹² Zehebî devamında şöyle demiştir: "...Rafızilerin sapıklıkları daha da fazladır. Çünkü onlar onun Semerrâ'daki sığınağa girip kaybolduğunu ve hâlâ orada olduğunu iddia ederler. Kaybolduğunda dokuz yaşında veya daha küçüktü."¹³ Ayrıca, Zehebî'nin, Hasan el-Askeri'yi tanımlarken *Târihu'l-İslâm* adlı eserinde Mehdi'nin doğumunu kabul ettiğini iddia etmişlerdir. Zehebî şöyle der: "O (Hasan el-Askeri), Rafızilerin beklediği kimsenin babasıdır. Hicrî 260 yılında Semerrâ'da Allah'ın rahmetine kavuştu, yirmi dokuz yaşındaydı ve babasının yanında defnedildi." Ancak, Zehebî Muhammed b. Hasan'ı tanımlayıp da "Rafızilerin beklediği kimsedir" dedikten sonra onun varlığını inkâr ederek şöyle demiştir: "Hiç kimse onu görmediğini kabul eder, Allah'tan aklımızın ve imanımızın sağlam kalmasını dileriz."¹⁴

⁹ Hâirî, *İlzâmu'n-nâsib*, 1/186.

¹⁰ Zerendî, *Ma'âricu'l-vusûl*, 184.

¹¹ Umeydî, *el-Mehdiyyu'l-muntazar*, 184; Sâde, *en-Nûru'l-ğâib*, 127; Umaydî, *Difâ' 'ani'l-Kâfî*, 1/576, 577.

¹² Umeydî, *el-Mehdiyyu'l-muntazar*, 134.

¹³ Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-İ'ber fî haberi men ğuber* (Beyrût Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405), 1/381.

¹⁴ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 6/69.

Şiilerayrıca, Zehebî'nin *Siyer A'lami'n-Nübelâ* adlı eserinde on ikinci İmam'ın doğumunu kabul ettiğini iddia etmişlerdir.¹⁵ Ancak, Zehebî'nin sözleri tam tersine Şiilere karşı bir delil teşkil eder. Zehebî, Muhammed b. Hasan el-Askeri hakkında şunları söyler: "Biz de bunu isterdik -vallahî- ama dört yüz yetmiş yıldır bekliyorlar. Seni bir kayıpla baş başa bırakan seni haksızlığa uğrattır. Peki, bir imkânsızlığa başvuran biri nasıl olur?..." Bu sözlerin ardından Zehebî, imamların faziletlerini zikrederek ve onları İmamî Şîî inancından ayırır. Muhammed b. Hasan el-Askeri'yi zikrederken de şunları söyler: "Ebû Muhammed b. Hazm, Hasan'ın arkasında evlat bırakmadığını nakletmiştir... Hasan el-Askeri'nin evlat bırakmadığını söyleyenlerden biri de Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Yahya b. Said'dir ki bu iki isim bilgi ve güvenilirlik açısından tanınmış kimselerdir."¹⁶ Bu ifadelerle Zehebî, Mehdi'nin doğumunu kabul etmez. Onun ismini neden eserinde zikrettiği sorulursa, tarihi bir eser yazdığını ve hem Sünnilerin hem de diğerlerinin haberlerini zikrettiği söylenebilir.

İbn Hacer el-Heytemi (ö. 973/1565), Şiilerin on ikinci İmam'ın doğumu konusundaki iddialarına delil olarak kullandıkları alimlerden biridir.¹⁷ Şiiler, onun şu sözlerini öne sürmüşlerdir: "O, babasının ve amcasının yanında defnedildi ve yirmi sekiz yaşında idi. Zehirlenerek öldüğü de söylenir. Babasından sonra sadece oğlu Ebu'l-Kasım Muhammed el-Hüccet'i bıraktı. Babasının ölümünde beş yaşında idi; fakat Allah ona hikmeti verdi ve ona "Kaim", "Muntazar" denildi. Söylenir ki o Medine'de gizlendi ve nereye gittiği bilinmiyor..."¹⁸ Şiiler, Heytemi'nin bu sözlerini buraya kadar alıntılarını yapmışlardır. Bu ifadeyi okuyan biri, İbn Hacer el-Heytemi'nin On İkinci İmam'ın doğumunu kabul ettiğini düşünebilir. Ancak, Heytemi sözlerini şu şekilde tamamlamaktadır: "Ve ikinci ayette Rafızilerin onun hakkında söyledikleri: O, Mehdi'dir. Bunu genişçe açıkladım, bakın çünkü bu önemlidir."¹⁹

İbn Hacer el-Heytemi'nin, Hasan el-Askeri'nin oğlu Muhammed b. Hasan hakkında söylediklerine baktığımızda, aslında onun doğumunu kabul

¹⁵ Umaydî, *Difâ' 'ani'l-Kâfi*, 134; Sâde, *en-Nûru'l-ğâib*, 127.

¹⁶ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13/119-123.

¹⁷ Hâirî, *İlzâmu'n-nâsib*, 1/337; Umaydî, *el-Mehdiyyu'l-muntazar*, 134; Umaydî, *Difâ' 'ani'l-Kâfi*, 1/582

¹⁸ Heysemî, *es-Sevâ'iku'l-muhrika*, 2/601; Umaydî, *el-Mehdiyyu'l-muntazar*, 135.

¹⁹ Heysemî, *es-Sevâ'iku'l-muhrika*, 2/601.

etmediğini görürüz. Heytemi, Hasan el-Askeri'nin çocuğu olmadığını şu şekilde ifade etmiştir: "Çoğunluk, Hasan el-Askeri'nin çocuğu olmadığını düşünmektedir. Çünkü kardeşi Cafer, Hasan el-Askerî öldüğünde mirasını talep etmiştir; bu talep, kardeşinin çocuğu olmadığını gösterir. Aksi takdirde mirası talep edemezdi. Subki, Rafızilerin çoğunluğunun, Askeri'nin soyunun olmadığını ve onun çocuğunun bulunmadığını söylediklerini aktarmıştır. Bazı kimseler ise onun çocuğu olduğunu savunmuşlar, ancak kardeşi Cafer mirasını almıştır... Şeriatın belirlediği kurallara göre, küçük yaştaki birinin velayeti geçerli değildir. Beş yaşında olan birinin imamlığını iddia etmek bu aptal ve cahil kimselerin saçma bir iddiasıdır."²⁰ Bu ifadelerle İbn Hacer el-Heytemi'nin, on ikinci İmam'ın doğumunu veya Mehdi olduğunu kabul etmediği ortaya çıkmaktadır. Şiilerin iddialarının aksine, Heytemi'nin sözleri bu durumu doğrulamamaktadır.

Ayrıca, Şiiler, Mısır'ın Şeblence yerleşkesine isnat edilen Mümin b. Hasan e-Şeblencî Hasan b. Hüseyin el-Şeblenci'nin (ö. 1308/1891) sözlerini de delil olarak göstermişlerdir. Şeblencî, Mısır'ın Şiblenci kasabasında doğmuş, el-Ezher'de eğitim görmüş ve burada yaşamış bir alimdi.²¹ Yalnızlığa eğilimli olan Şeblencî hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak, Şiiler onun Muhammed b. Hasan'ın doğumunu kitabında zikretmesi nedeniyle ona büyük önem vermişlerdir. Şiiler, Şeblencî'nin bu sözlerini kullanarak Ehl-i Sünnet'in on ikinci İmam'ın doğumunu kabul ettiğini iddia etmişlerdir. Şeblencî'nin kitabına yakından baktığımızda, Muhammed b. Hasan'ın doğumunu zikrettiğini, ancak onun İmamiyye'nin Mehdi'si olduğunu belirtmediğini görmekteyiz. Ayrıca, onun çoğu sözlerinin, Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Maliki el-Mekki'nin *el-Fusul el-Mühimme fi Ma'rifet Ahvali'l-eimme* adlı kitabından ve bu kitabın da Müfid'in *el-İrşad*'ından ve Kenci'nin *el-Beyan fi Ahbar Sahibi'z-zamân* adlı eserinden alıntı yaptığını görmekteyiz.²²

Aynı şekilde, Şiiler, tarihçi Ziriklî'nin (ö. 1396/1976) Muhammed b. Hasan el-Askeri'nin doğumunu kabul ettiğini iddia etmişlerdir.²³ Ancak, Ziriklî, daha önceki kaynaklardan aldığı bilgileri aktarmıştır. Ziriklî'nin kul-

²⁰ Heysemî, *es-Sevâiku'l-muhrika*, 2/481-483.

²¹ Mu'min b. Hasan e-Şeblencî, *Nûru'l-ebşâr fi menâkibi Âli'n-Nebîyyi'l-muhtâr* (Kum: Menşûrâtü Dâri'r-Rizâ, ty.), 342.

²² El-Kenci'nin hakikatte Şii olduğu hakkında bkz. Zehebî, *Tezküretü'l-huffâz*, 4/156; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 5/166.

²³ Umaydî, *el-Mehdiyyu'l-muntazar*, 135; Umaydî, *Difâ' 'ani'l-Kâfi*, 1/587; Sâde, *en-Nûru'l-ğâib*, 127.

landığı kaynaklara baktığımızda, bunların İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Ve-feyâtü'l-a'yân*, Şêblencî'nin *Nuru'l-ebşâr*, Ebu'l-Hasan el-Hüseyini el-Musavi el-Amili'nin *Nüzhetü'l-celîs* -ki bunu Muhsîn el-Emîn *A'yanu's-Şîa*²⁴ kitabında zikretmiştir- ve Abbas el-Kummî'nin ve *Sefinetü'l-bihâr* adlı Şii eserler olduğunu görmekteyiz. Ayrıca, Ziriklî, *Minhâcü's-sünne* gibi eserlerde de, Hasan b. Ali el-Askerî'nin (ö. 260/874) soyunun olmadığını belirten tarihçilerin bulunduğunu ifade etmiştir."²⁵ Ziriklî'nin aktardığı bu bilgiler, onun Muhammed b. Hasan'ın doğumunu kabul ettiğini göstermez; aksine, Hasan el-Askerî'nin çocuğu olmadığını belirten rivayetleri de zikretmiştir.

1.2. Ehl-i Sünnet Alimlerinden On İkinci İmamın Doğumunu Zikredip Onun İmamiyye Şîası'nda Mehdi Olduğunu Zikredenler

Bazı tarihçiler, dönemlerindeki önemli şahsiyetleri tanıtarak veya onların şöhretini dile getirerek bu konuda bilgi vermişlerdir. Bu tarihçiler arasında, İmamiyye'nin on ikinci imamını tanıtan ve Şiiler tarafından bu bilgilerin delil olarak kullanıldığı bazı alimler de bulunmaktadır.

İbnü'l-Esîr el-Cezerî (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-Tarih* adlı eserinde, 260 (874) yılında vuku bulan olayları anlatırken şöyle demiştir: "O yıl Hasan b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Musa b. Cafer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib (ra) vefat etti. Ebu Muhammed el-Alevî el-Askerî, İmamiyye'nin on iki imamından biridir ve İmamiyye'ye göre Mehdi olarak kabul edilen Muhammed'in babasıdır."²⁶ Şii alimler, bu ifadeyi on ikinci imamın doğumunu kabul ettiği yönünde yorumlamışlardır.²⁷ Ancak kitabı dikkatlice incelediğimizde, İbnü'l-Esîr'in, Şii İmamiyye'ye göre imamları sırasıyla tanıttığını ve Hasan el-Askerî'yi bu sıralamada ele aldığını görmekteyiz. İbnü'l-Esîr, Muhammed b. Hasan'ı müstakil olarak tanıtmamış, onun varlığını Hasan el-Askerî'nin hayatıyla bağlantılı olarak zikretmiştir. Ayrıca, İbnü'l-Esîr'in kitabında, Muhammed b. Hasan'ın varlığını İmamiyye mezhebinin inancına dayandırdığına dair ifadeler de yer almaktadır.²⁸ Bu durum, İbnü'l-Esîr'in doğrudan Muhammed b. Hasan'ın doğumunu ve varlığını kabul ettiğini değil, sadece Şii İmamiyye'nin inancını ve bu inancın detaylarını naklettiğini göstermektedir.

²⁴ Muhsin Emin, *A'yanu's-Şîa* (Beyrût: Dâru't-ta'âruf, 1403), 7/428.

²⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/79.

²⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/320.

²⁷ Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 16; Sâde, *en-Nâru'l-ğâib*, 126.

²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/320..

Şiiler, on ikinci imamın doğumu konusunda İbn Hallikân (ö. 681/1282) ve diğer bazı alimlerin görüşlerini delil olarak kullanmışlardır. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* adlı eserinde, Muhammed b. Hasan hakkında şöyle demiştir: "Ebu'l-Kasım Muhammed b. Hasan el-Askeri b. Ali el-Hadi b. Muhammed el-Cevâd, İmamiyye'nin inancına göre on ikinci imamdır, el-Hüccet olarak bilinir ve Şiilerin beklediği Mehdi olarak kabul edilir."²⁹ Şiiler, bu ifadeyi İbn Hallikân'ın on ikinci imamın doğumunu kabul ettiğine dair bir delil olarak sunmuşlardır.³⁰

Ancak, İbn Hallikân eserin girişinde belirttiği üzere, o döneminin ünlü şahsiyetlerini ve halk arasında bilinen bilgileri nakletmektedir. Eserinin mukaddimesinde şöyle der: "Bu kısa eseri belirli bir grup için yazmadım; alimler, krallar, emirler, vezirler veya şairler gibi. Aksine, halk arasında tanınmış ve hakkında soru sorulan herkes hakkında bilgi verdim."³¹ Bu ifadeler, İbn Hallikân'ın sadece İmamiyye mezhebine göre bu bilgileri naklettiğini göstermektedir. Ayrıca, İbn Haldun'un kendisinin İmamiyye mezhebinde olduğunu belirten herhangi bir ifadesi bulunmamaktadır.

Şemseddin Muhammed b. Tolun el-Hanefî'nin (ö. 953/1546) ifadeleri de benzer şekilde Şiiler tarafından iddialarına delil olarak kullanılmıştır. İbn Tolun *Şezeratü'z-Zehebiye fi terâcimü'l-eimmeti'l-isnâ aşeriyye* adlı bir eser yazmış,³² eser, Salahuddin el-Müncid tarafından *el-Eimme isnâ aşare* adıyla yayınlanmıştır. İbn Tolun, bu eserinde on iki imamın hayatını anlatmış ve eserine onların faziletlerini anlatan bir kasideyle başlamıştır.³³ Şiiler ise onun, on ikinci imamın doğumunu kabul ettiklerini ileri sürmüşlerdir.³⁴ İbn Tolun, eserinde şöyle der: "Muhammed b. Hasan, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Hasan b. Ali... İmamiyye'nin inancına göre on ikinci imamdır, el-Hüccet olarak bilinir ve Şiilerin beklediği Mehdi olarak kabul edilir."³⁵

Ancak, bu ifadeler, İbn Tolun'nun, Muhammed b. Hasan'ın doğumunu kabul ettiğini göstermez. Zira eserin adı bile bunun İmamiyye mezhebi-

²⁹ Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1971); 4/176.

³⁰ Hâirî, *İlzâmu'n-Nâsib*, 1/338; Sâde, *en-Nûru'l-ğâib*, 126; Umaydî, *Difâ' 'ani'l-Kâfi*, 1/575.

³¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/2.

³² Muhammed b. Ali b. Tolûn, *el-Felekü'l-meşhûn fi ahvâli İbn Tolûn* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1416), 111.

³³ Muhammed b. Ali b. Tolûn, *el-Eimmetü'l-isnâ 'aşara* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1958), 40, 119.

³⁴ Umaydî, *el-Mehdiyyu'l-muntazara*, 139; Umaydî, *Difâ' 'ani'l-Kâfi*, 1/580, 581.

³⁵ İbn Tolûn, *el-Eimmetü'l-isnâ 'aşara*, 117.

nin inancına göre yazıldığını göstermektedir. Ayrıca, Muhammed b. Hasan'ı tanıtırken kullandığı ifadeler de bunu desteklemektedir. Örneğin, "İmamiyye mezhebine göre" veya "Şiilerin iddiasına göre" gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bu durum, b. Tulun'un sadece İmamiyye mezhebinin inancını naklettiğini, ancak kendisinin bu inanca katılmadığını göstermektedir.

Şiiler,³⁶ tarihçi Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yusuf el-Kirmânî el-Hanefî'nin (ö. 1019/1610) sözlerini de delil olarak kullanmışlardır. Kirmânî, Muhammed b. Hasan'ın doğumunu açıkça belirterek şöyle demiştir: "Babası öldüğünde beş yaşındaydı, Allah ona tıpkı Yahya (as) gibi bu yaşta hikmet verdi" Bu ifadeler, Muhammed b. Hasan'ın doğumunu açıkça belirten nadir Sünni kaynaklardan biri olarak kabul edilir. Ancak, Kirmânî ayrıca Şiilerin onun Semarrâ'daki bir yeraltı mahzenine girdiği ve orada kaybolduğunu iddia ettiklerini de belirtmiştir. Ayrıca, Kirmânî, Ehli Sünnet'in bu konudaki görüşünü de belirterek "âlimler, Mehdi'nin zamanın sonunda geleceği konusunda hemfikirler"³⁷ demiştir. Bu ifadelerden, Kirmânî'nin bu meselede kendi görüşünü açıkça belirttiği ve Muhammed b. Hasan'ın doğumunu naklettiği anlaşılabılır. Bu durumlar, Kirmânî gibi alimlerin sözlerinin, Şiilerin iddialarını desteklemek için kullanılsa da, bu alimlerin kendi inançlarına göre farklı bir perspektif sunduklarını göstermektedir.³⁸

1.3. Bazı Sünni âlimlerin Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin Doğumunu ve Onun Mehdi Olduğunu Kabul Ettikleri İddiası

Şii âlim Ali el-Hâirî el-Yezdi (ö. 1333/1915) *İlzâmu'n-nâsib* adlı kitabında, Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin doğumunu kabul ettiklerini ve Sünni âlimler arasında sayıldıklarını iddia ederek bazı isimleri toplamıştır. Ancak yapılan araştırmalar sonucunda, bu kişilerin Sünni olmadıkları, aksine çoğu âlim tarafından Şii İmamiyye mezhebine mensup oldukları ve övgüyle anıldıkları görülmektedir.

Ali el-Hâirî'nin,³⁹ Sünni âlimlerin Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin doğumunu kabul ettiklerini iddia ederken referans aldığı bu âlimlerden biri de Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî'dir (ö. 346/957 veya 358/969). Hasîbî,

³⁶ Umaydî, *el-Mehdiyyu'l-muntazar*, 140.

³⁷ Ebü'l-Abbâs Hamd b. Yûsuf el-Kirmânî, *Ahbâru'd-düvel ve âsâru'l-üvel fi't-târih* (Beyrût: Alemu'l-kütüb, 1412), 1/353, 354.

³⁸ Cemâlüddin eş-Şibrâvî, *el-İthâfu bihubbi'l-eşrâr*, 374, 378.

³⁹ Hâirî, *İlzâmu'n-nâsib*, 1/335, 336; Umaydî, *Difâ' 'ani'l-Kâfi*, 1/570.

Muhammed b. Hasan'ın doğduğunu⁴⁰ ve onun beklenen Mehdi olduğunu belirten birçok rivayet aktarmıştır.⁴¹ Ancak, bu kitabı okuyan biri, çoğu rivayetin Şii kaynaklardan geldiğini görecektir. Ayrıca Hasîbî, Şii İmamiyye mezhebinin on dört masum olduğuna inandığı kişilerin hayatlarını, peygamberin ve imamların mucizelerini açıklamaya çalışmıştır. Bu kitabı yazdıktan sonra Seyfüddevle el-Hamdânî'ye sunmuştur.⁴² Bu durum onun Ehl-i Beyt'e olan ilgisini göstermektedir.

Hasîbî'nin Ehl-i Beyt'e olan ilgisi şaşırtıcı değildir; çünkü Hasîbî, Şii İmamiyye mezhebinin önde gelen isimlerinden biridir ve Ali el-Hâîrî'nin onu Sünni âlimler arasında saymasına rağmen, bazı Şii âlimler onu sapkın mezhebe mensup olarak kabul etmişlerdir. Bunlar arasında Necaşi,⁴³ Hillî⁴⁴ gibi isimler bulunmaktadır. İbnü'l-Gadâîrî ise, onun yalancı olduğunu, lanetlenmiş bir mezhebin mensubu olduğunu ve güvenilir olmadığını belirtmiştir. İbnü'l-Gadâîrî'nin Şii İmamiyye mezhebinde katı bir tutum sergilediği kabul edilse bile,⁴⁵ çağdaş âlimlerden es-Sübhanî,, Hasîbî'nin büyük alevî şeyhlerinden biri olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶ Ayrıca Hasîbî, Sünni âlimler arasında mezhebiyle tanınmış olup, İbn Hacer, Necaşi'den alıntı yaparak onun "karışık bir inanç sahibi olduğunu, Nusayri mezhebinde kitap yazdığını ve bu mezhebe deliller getirdiğini" söylemiştir.⁴⁷

Şiiiler mezkûr iddialarında dayandırdıkları kaynaklardan biri de Şafii fıkıh alimi ve mutasavvıf olan Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) el-*Yevâkît ve'l-Cevâhîr* kitabıdır.⁴⁸ Çünkü Şa'rânî, bu eserinde Muhammed b. Hasan'ın doğumunu ve onu beklenen Mehdi olarak tanıttığını, ayrıca kıyamet alametlerini açıklarken bu durumu belirttiğini ifade etmiştir.⁴⁹ Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde de

⁴⁰ Hasîbî, *el-Hidâyetü'l-kübrâ*, 356, 357, 373

⁴¹ Hasîbî, *el-Hidâyetü'l-kübrâ*, 22/ 286, 332, 348, 384.

⁴² Ca'fer es-Sübhanî, *Buhûs fi'l-mîlel ve'n-nihal* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, ty.), 8/320.

⁴³ Necâşî, *er-Ricâl*, 67.

⁴⁴ Hillî, *er-Ricâl*, 444.

⁴⁵ Ahmed b. Hüseyin el- Gadâîrî, *er-Ricâlu libni'l-Ğadâîrî* (Kum: Dâru'l-hadîs, 1405), 54.

⁴⁶ Sübhanî, *Buhûs fi'l-mîlel ve'n-nihal*, 8/411.

⁴⁷ Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân* (Beyrût: Dâru'l-Beşâîrî'l-İslâmiyye, 2002), 3/158.

⁴⁸ Mîrzâ Hüseyin el-Nûrî et-Tabersî, *Keşfu'l-estâr 'ani vechi'l-ğâib 'ani'l-ebîsâr* (Kum: el-Hayyâm, 1400), 47-50; Hâîrî, *İlzâmu'n-nâsib*, 1/234, 325; Umaydî, *Difâ' 'ani'l-Kâfî*, 1/581, 582.

⁴⁹ Şa'rânî, *el-Yavâkîtu ve'l-cevâhîr*, 562.

bu görüşe yer verdiğini iddia etmektedirler.⁵⁰ Ancak, Şarani'nin düşünce yapısına bakıldığında bu durumu uzak bir ihtimal olarak görülmektedir. Çünkü Şa'rânî, Ehl-i Sünnet'e bağlı, peygamberlerden sonra en faziletli velilerin dört halife olduğunu savunduğu⁵¹ ve bütün sahâbe Ehl-i Sünnet'in ittifakıyla adil olduklarına inanan biri olduğu anlaşılmaktadır.⁵² Dolayısıyla, Şa'rânî'nin Mehdi'nin Muhammed b. Hasan olduğunu kabul etmesi basit bir kabul değildir; zira bu, Şiilerin inancıdır. Bu ifadelerin Şa'rânî'nin kitabına eklenmiş olabileceği söylenebilir, çünkü kendi zamanında kendisine iftira atıldığını ve İslam ümmetinin ittifakından sapan meseleler ve sapık inançlardan dolayı şikayet ettiğini belirtmiştir.⁵³ Ayrıca, Şa'rânî tasavvuf erbabındandı ve *el-Yavâkît ve'l-Cevâhîr* kitabını İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eserinden derlemiştir. Ancak bu, onun eserdeki her şeyi kabul edip inancına dahil ettiği anlamına gelmez.⁵⁴

Bu başlık altında Şiilerin mezkûr iddialarına delil olarak getirdikleri ancak şahısları, görüşleri ve telif ettikleri eserleri incelendiğinde hakikatte bu görüşü savunmayan kişilere tarihçi Ebü'l-Muzaffer Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256),⁵⁵ Ali b. Muhammed b. Ahmed es-Sabbâğ el-Mekkî (ö. 855/1451) de⁵⁶ verilebilir.

2. Ehl-i Sünnet'in On İkinci İmamın Gaybetini Kabul Ettiği İddiası

On İkinci İmam'ın gaybetinin kabulü, doğumunun kabulünden daha önemlidir. Çünkü doğumunun zikredilmesi, Hasan el-Askeri'nin bir oğlunun doğumunun belirtilmesinden öteye geçmeyebilir ve bazı Ehl-i Sünnet alimleri bunu belirtmiş olabilirler. Ancak, imametın akidesine işaret etmediklerini önceki bölümde açıklamıştık. Ancak, gaybetin kabulü imamet akidesine değinebilir; çünkü bir kişinin doğumu doğal bir olaydır, ancak gaybeti ve gaybetten çıkışının beklenmesi doğal olmayan bir durumdur. Bu nedenle, İmamiyye Şiileri, bazı Ehl-i Sünnet alimlerinin On İkinci İmam'ın

⁵⁰ Şa'rânî, *el-Yavâkîtu ve'l-cevâhîr*, 562.

⁵¹ Şa'rânî, *el-Yavâkîtu ve'l-cevâhîr*, 437.

⁵² Şa'rânî, *el-Yavâkîtu ve'l-cevâhîr*, 444.

⁵³ Ebü'l-Mevâhib Abdulvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şa'rânî, *el-Minenü'l-kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty.), 674; Şa'rânî, *el-Yavâkîtu ve'l-cevâhîr*, 23.

⁵⁴ Şa'rânî, *el-Yavâkîtu ve'l-cevâhîr*, 16.

⁵⁵ Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân* (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1434), 15/419.

⁵⁶ Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' liehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1412), 5/283.

gaybetini kabul ettiklerini iddia etmişlerdir ve bu iddialarını akidelerinin doğruluğuna delil olarak göstermişlerdir.

2.1. Şiilerin On İkinci İmam'ın Gaybetini Kabul Ettiği İddiasına Dayandığı Ehl-i Sünnet Alimlerinin Görüşleri

Abbasi halifelerinden olup Mısır'da yaklaşık altmış yıl hüküm süren Ahmed Nâsır Lidinillah (ö. 622/1225) Şiilerin inançlar hususunda istidlal bulundukları kişilerdendir. Şiilerin naklettiğine göre, Nâsır Lidinillah, gaybetten çıkışının beklenmesi için kutsal sığınağın inşasını emretmiş ve o sığınağa işaret eden ahşap bir levha koymuştur. Bazı rivayetler, Nâsır Lidinillah'ın Mehdi'nin gaybetine inandığını göstermektedir.⁵⁷ Ancak, Nâsır Lidinillah'ın bir Ehl-i Sünnet alimi olarak kabul edilmesi gerektiğine dair rivayetleri değerlendirmeliyiz. Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223) Nâsır Lidinillah'ın Şii eğilimlerinin ortaya çıktığını belirtmiştir.⁵⁸ Eyyûbî dönemi tarihçisi (ö. 697) Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim İbn Vâsil (ö. 697/1298) ise, Nâsır Lidinillah'ın atalarından farklı olarak Şii ve İmamîye mezhebine eğilimli olduğunu ifade etmiştir. Allah Resûlü'nden (sav) sonra en üstün kişinin kim olduğu sorulduğunda, Ebû Bekir'i (ra) üstün tutmamış, Allah Resûlü'nün (sav) kızıyla evli olan kişinin en üstün olduğunu söylemiştir.⁵⁹ Bu Şii eğilimler göz önüne alındığında, Nâsır Lidinillah'ın On İkinci İmam'ın doğumunu ve gaybetini kabul etmesi şaşırtıcı değildir.

On İkinci İmam'ın gaybeti ile ilgili rivayetleri aktaranlardan biri de İbrahim b. Muhammed el-Hammûî'dir.(ö. 722/1322). Hammûî, *Ferâidü's-Simtîn*⁶⁰ adlı eserinde On İkinci İmam'ın gaybeti ve şaşkınlığı hakkında rivayetler aktarmıştır. Rivayetlerinde, İmam'ın gaybetinin dönemi boyunca kırmızı kükürtten daha nadir olduğu⁶¹ ve On İkinci İmam'ın gaybet sahibi olduğu belirtilmiştir.⁶² Bu rivayetler sadece Şii kaynaklarında bulunur. Ancak Hammûî, el-Tusi'yi desteklediği ve uydurma hadisleri topladığı, şiddetli bir Şii olduğu için eleştirilmiştir.⁶³

⁵⁷ Hâirî, *İlzâmu'n-nâsıb*, 1/333, 334.

⁵⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 13/686.

⁵⁹ Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 387.

⁶⁰ Hammûî, *Ferâidu's-simtîn*, 2/334, 335, 336.

⁶¹ Sadûk, *Kemâlî'd-dîn*, 1/287; Hazzâr, *Kifâyetü'l-eser*, 66; el-Erbîlî, *Keşfu'l-ğumma*, 2/521.

⁶² Sadûk, *Kemâlî'd-dîn*, 1/287; Erbîlî, *Keşfu'l-ğumma*, 2/521.

⁶³ Sadûk, *Kemâlî'd-dîn*, 2/372; Hazzâr, *Kifâyetü'l-eser*, 275.

Bunlardan biri, Hanefî fakihî Şihâbüddîn Ahmed b. Şemsiddîn b. Ömer ed-Devletâbâdî (ö. 849/1445) olup, "Melikü'l-Ulema olarak tanınır.⁶⁴ Şiiler, On İkinci İmam'ın gaybetini kabul ettiğini iddia etmişlerdir.⁶⁵ Ancak el-Hâirî'den aktarıldığına göre, Devlet Abadi, Ehl-i Sünnet'in dört halifenin hilafetinin nasla sabit olduğunu söylediğini, "Hilafetim otuz yıldır ve Ali ile tamamlandı"⁶⁶ rivayetini aktardıktan sonra Şii kaynaklardan on iki imam hakkında bazı haberler verdiğini belirtmiştir.⁶⁷ Bu rivayetlerin ardından, İmamiyye Şiilerinin imamlarının isimlerini sayarak, dokuzuncu imamın Hüccetullah Kaim İmam Mehdi olduğunu, uzun ömürlü ve gayb olduğunu söylemiştir. Burada Melikü'l-Ulema'nın, hilafet meselesiyle ilgili hem Sünnî hem de İmamiyye Şiilerinin görüşlerini aktardığı ya da Şiilerin bu görüşleri ona atfettiği söylenebilir.

Yine bu bağlamda mutasavvıf Muhammed b. Hoca Parsa (ö. 822/1419),⁶⁸ Ali b. Muhammed b. Ahmed İbnü's-Sabbâğ el-Mâlikî (ö. 855/1451),⁶⁹ tarihçi ve muhaddis Cumâlüddin Atâullah el-Hüseynî (ö. 926/),⁷⁰ Kundûzî (ö. 1294/)⁷¹ zikredilebilir. Ancak bu şahıslar incelendiğinde bunların ya On İkinci İmam'ın gaybetini ve mehdî olduğunu Şiilerin inancında böyle olduğu şeklinde ifade ettikleri ya da bu şahıslarda teşeyyü' bulunduğu görülmektedir.

2.2. On İkinci İmam'ın Gaybetini, Şii İmamiyye Mezhebine Dayanarak Zikreden Bazı Sünnî Âlimler

İmamiyye Şiileri, On İkinci İmam'ın gaybetini kabul ettiklerini belirten bazı Ehl-i Sünnet âlimlerinin sözlerini kendi görüşlerini doğrulamak için delil olarak kullanmışlardır. Ancak, bu âlimler On İkinci İmam'ın gaybetini

⁶⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, Abdulhayy b. Fahrüddîn b. Abdulalî *et-Tâlibî*, *Nüzhëtü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmi' ve-n-nevâzir* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1420), 3/233.

⁶⁵ Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 15; Hâirî, *İlzâmu'n-nâsıb*, 1/330, 2/108; Umaydî, *Difâ' 'ani'l-Kâfi*, 1/578; Tabersî, *en-Necmü's-sâkıb*, 1/405.

⁶⁶ Hâirî, *İlzâmu'n-nâsıb*, 1/330.

⁶⁷ Küleynî, *el-Kâfi*, 2/298; Sadûk, *Men lâ yahduru'l-fakih*, 4/180.

⁶⁸ Emîn, *A'yânu's-Şî'a*, 2/68; Tabersî, *en-Necmü's-sâkıb*, 1/376, 377. Umaydî, *Difâ' 'ani'l-Kâfi*, 1/577, 578; Hâirî, *İlzâmu'n-nâsıb*, 1/339.

⁶⁹ Hâirî, *İlzâmu'n-nâsıb*, 1/232; Umaydî, *el-Mahdiyyu'l-muntazar*, 138; Umaydî, *Difâ' 'ani'l-Kâfi*, 1/578.

⁷⁰ Hâirî, *İlzâmu'n-nâsıb*, 1/327, 328; Emîn, *A'yânu's-Şî'a*, 2/68; Tabersî, *en-Necmü's-sâkıb*, 1/397, 398.

⁷¹ Hâirî, *İlzâmu'n-nâsıb*, 1/334; Umaydî, *el-Mahdiyyu'l-muntazar*, 141.

kabul etmemiş, aksine sadece Şiilerin inançlarını ve görüşlerini aktarmışlardır.

Şemseddin Muhammed b. Tolun el-Hanefî (ö. 953H), hem fıkıh âlimi hem de tarihçidir. Şiiler, b. Tulun'un On İkinci İmam'ın gaybetini kabul ettiğini gösteren bir şiirini delil olarak sunmuşlardır.⁷² Şiirde, (والعسكرى الحسن المطهر -) "Askerî Hasan'ın oğlu Muhammed Mehdi ortaya çıkacak" ifadesi yer almaktadır.⁷³ Ancak, İbn Tolun bu eseri yazarken Ehli Beyt'e olan sevgisinden dolayı böyle yazmıştır.⁷⁴ On İkinci İmam ile ilgili aktardığı bilgileri İmamiyye Şiilerine atfetmiş veya Şiilerin iddialarını yansıtarak belirtmiştir. Dolayısıyla, b. Tulun'un bu sözleri On İkinci İmam'ın gaybetine inandığı anlamına gelmez, sadece Şiilerin bu konudaki görüşlerini aktarmıştır.⁷⁵

Bu alimler arasında bir diğeri de Ali b. Abdulmelik Husameddin İbn-i Kâdı Han'dır (ö. 975/1567). Kendisi, Hindistan'da doğmuş ve Mekke'de vefat etmiş bir hadis âlimidir.⁷⁶ Şii kaynaklar, İbn-i Kadi Han'ın sözlerini delil olarak kullanmışlardır. Mesela, Şii yazar el-Hairi, İbn-i Kâdı Han'ın iki bin hadisini şerh ederken, Şii İmamiyye'nin bu hadisi Ali'den başlayıp, sonuncusu Muhammed b. Hasan el-Mehdi olmak üzere on iki imam olarak yorumladığını belirtmiştir. Ancak İbn-i Kâdı Han, bu yorumu yaparken Şii İmamiyye'nin inançlarını eleştirmiş ve "Rafızilerin bu hadisi kendilerine göre yorumlayarak Ehl-i Sünnet'in Ehl-i Beyt'e düşman olduğunu zannetmeleri yanlışır" demiştir.⁷⁷

Hâirî, İbn-i Kadi Han'ın *el-Burhan fi Alamet-i Mehdi Ahiriz-Zaman* adlı eserinden bazı rivayetler aktarmıştır. Bu rivayetler arasında "Mehdi'nin iki gaybeti vardır"⁷⁸ gibi ifadeler bulunmaktadır. Ancak, İbn-i Kadi Han'ın bu rivayetleri kitabında kullanmadığı belirtilmiştir. Ayrıca, İbn-i Kadi Han, Mehdi'nin soyunu Hasan'a dayandıran rivayetlere de yer vermiştir ve

⁷² Umaydî, *el-Mehdiyyu'l-muntazar*, 139,140.

⁷³ İbn Tolûn, *el-Eimmetü'l-isnâ aşara*, 117.

⁷⁴ Umaydî, *el-Mehdiyyu'l-muntazar*, 139, 140; Umaydî, *Difâ' 'ani'l-Kâfi*, 1/580, 581.

⁷⁵ İbn Tolûn, *el-Eimmetü'l-isnâ aşara*, 117-119.

⁷⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 8/379; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4309; Sıddîk b. Hasan el-Kannûcî, *Ebcedü'l-ulûmi'l-veşyi'l-merkûm fi beyâni ahvâli'l-'ulûm* (Demmâm: Dâru İbn Hazm, 1/1423), 696

⁷⁷ Hâirî, *İlzâmu'n-nâsıb*, 1/331; 2/108.

⁷⁸ Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 172; Tabersî, *el-Ğaybe*, 162.

"Mehdi'nin doğu tarafından, Hasan'ın soyundan bir adam çıkacak, dağlara karşı dursa onları dümdüz eder" gibi rivayetlerle desteklemiştir.⁷⁹ İbn-i Kâdi Han, Mehdi'nin soyunun Hasan'dan gelmesinin, çeşitli soyların birleşmesiyle mümkün olduğunu belirtmiştir.⁸⁰

2.3. Ehl-i Sünnetten Müteşeyyi' Olarak Ya da İlm-i Hurûf ile İlgilenerek On İkinci İmamın Gaybetini İddia Edenler

Bazı Ehl-i Sünnet alimleri, Şii İmamiyye'nin görüşlerini benimseyen veya Ehl-i Sünnet inancına aykırı görüşler dile getiren alimler arasında yer almışlardır. Bu alimler genellikle ya Şii eğilimleriyle tanınmış ya da harf ilmi gibi gizli ilimlerle uğraşmışlardır.

Bu alimlerden biri Kâmilüddin Muhammed b. Talha'dır (ö. 652/1254). Kendisi Şâî mezhebinde fıkıh eğitimi almış ve Ebü'l-Hasan el-Müeyyid et-Tûsî'den hadis dersi almış, Halep ve Şam'da hadis nakletmiştir.⁸¹ Muhammed b. Hasan el-Mehdi'yi *Matalibu's-Su'ul fi Menakibi Âli'r-Resul* adlı eserinde Mehdi, Hüccet ve Muntazar olarak tanıtmış, gaybetine işaret eden şiirler söylemiştir. Mehdi hakkında naklettiği rivayetlerin hepsi Ehl-i Sünnet kaynaklarından olsa da, Muhammed b. Hasan'ın doğumu ve gaybeti konusunda şüphe duyanlara karşı savunma yapmıştır.⁸² Şiiler, Muhammed b. Talha'nın bu ifadelerini, Muhammed b. Hasan'ın doğumu ve gaybetini kabul ettiğinin bir kanıtı olarak kullanmışlardır.⁸³

Muhammed b. Talha'nın ifadelerini yorumlamak mümkün olmasa da, onun durumuyla ilgili değerlendirmelerde, Zehebî'nin onunla ilgili hezeyan ve delaletle kapıldığını, harflerin içine daldığını ve buradan gayb ilmini çıkardığını belirtmiştir. Zehebî ayrıca onun zâhid olduğunu belirtmiştir.⁸⁴ Muhammed b. Talha, *Matalibu's-Su'ul* adlı kitabının önsözünde şöyle demiştir: "Rabbani merhamet, ilahi inayetle bana lütfedildiğinde, dünyanın şanından ve malından yüz çevirdim..."⁸⁵ Bu ifadeler, onun harf ilmi ve gaybî

⁷⁹ Alâuddin Ali b. Hüsamüddin İbn Kâdi Hân, *el-Burhân fî alâmeti Mehdi Âhiri'z-zâmân* (Kum: el-Hayyâm, 1399), 93.

⁸⁰ İbn Kâdi Hân, *el-Burhân*, 93.

⁸¹ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 23/293, 294. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyet'i'l-kübrâ*, 8/63.

⁸² Kemâlü'd-dîn Muhammed b. Talha, *Metâlibü's-su'ul fî menâkibi Âli'r-Resûl* (Beyrût: Müessesetü'l-Belâğ, 1419), 311,319.

⁸³ Umaydî, *el-Mehdiyyu'l-muntazar*, 137; Umaydî, *Difâ' 'ani'-Kâfi*, 1/573; Tabersî, *en-Necmü's-sâkib*, 1/376, 377.

⁸⁴ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 23/294; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/733.

⁸⁵ İbn Talha, *Metâlibü's-su'ul*, 33.

meselelerle meşgul olduktan sonra bu tür beyanlarda bulunduğunu göstermektedir.

Ehl-i Sünnet alimlerinden olup Şii İmamiyye'ye yakın görüşler benimseyen veya harf ilmiyle ilgilenen alimlerden biri de tarihçi Sıbt İbnü'l-Cevzî'dir (ö. 654/1256). Sıbt İbnü'l-Cevzî, İmamiyye'ye göre İmam Muhammed b. Hasan el-Mehdi'yi tanıttıktan sonra Ehl-i Sünnet rivayetlerini getirmiş ve ardından Şii İmamiyye'nin çoğunluğunun Mehdi'nin hayatta olduğuna ve yaşadığına inandığını, ömrünün uzatılması konusunda Hızır ve İlyas'ın uzun yaşamını delil gösterdiklerini belirtmiştir. Kitabında da imamlar hakkında şiirler aktarmış ve İmam Muhammed b. Hasan el-Mehdi hakkında "Muhammed b. Hasan el-meftûk" (kaybolmuş) ifadesini kullanmıştır.⁸⁶ Şii İmamiyye, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin bu ifadelerini İmam Muhammed b. Hasan'ın gaybetini kabul ettiğine delil olarak kullanmıştır.⁸⁷

Ancak Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin bu kabulü, Ehl-i Sünnet açısından bir kabul olarak değerlendirilemez. Zira daha önce de ele aldığımız gibi, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Şii İmamiyye'ye Ehl-i Sünnet'ten daha yakın olduğu anlaşılmaktadır. Muhyiddin es-Sûsî'nin dedesi Sıbt İbnü'l-Cevzî'yi "Rafızî" olarak nitelemiştir.⁸⁸ Ayrıca İbn Teymiyye de Sıbt İbnü'l-Cevzî'yi, insanların amaçlarına göre yazılar yazmakla, Şiilere uygun eserler hazırlayıp onlardan karşılık almakla suçlamıştır.⁸⁹ Bu nedenle, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin İmam Muhammed b. Hasan el-Mehdi'nin gaybetiyle ilgili yazdığı şiirlerin Ehl-i Sünnet tarafından dikkate alınması mümkün değildir.

2.4. Ehl-i Sünnet'ten Olup Kitaplarına İmam Muhammed B. Hasan El-Mehdi'nin Gaybetine Dair İfadeler Eklenen veya Bu İfadelerin Eklendiği İddia Edilen Alimler

Bunlar İbn Arabi (ö. 638/1240) ve Şa'rani'dir (ö. 973/1565). Şii İmamiyye, bu iki alimin sözlerini kullanarak Mehdi'nin on birinci imamın oğlu olduğunu ve gaybetini kabul ettiklerini iddia etmiştir.

Tabersî, *en-Necm'üs-Sakıb* kitabında, İbn Arabi'nin *el-Fütuhâtü'l-Mekkiye* eserinde Mehdi'nin Hasan el-Askeri'nin oğlu olduğunu belirttiğini ileri sürmüştür. Ancak biz, bu ifadeleri *el-Fütuhâtü'l-Mekkiye*'nin iki farklı baskı-

⁸⁶ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Tezkiretü'l-Havâs*, 325-327.

⁸⁷ Hâirî, *İlzâmu'n-nâsıb*, 1/323; Umaydî, *el-Mehdiyyu'l-muntazar*, 137, Umaydî, *Difâ' 'anî'l-Kâfi*, 1/575; Emîn, *A 'yânu's-Şî'a*, 2/65.

⁸⁸ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 4/471.

⁸⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünne*, 4/98, 99

sında bulamadık. İbn Arabî'nin Mehdi konusundaki görüşleri, Ehl-i Sünnet akidesine uygundur.⁹⁰ Ayrıca, Tabersî'nin kitabının müellifi olan Şii araştırmacı Yasin el-Mûsevî, bu ifadelerin basılı versiyonda eksik olduğunu ve Şa'rânî'nin *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir* kitabında *el-Fütuhât el-Mekkiye'*den alıntı yaparak bu ifadeleri içerdiğini belirtmiştir. Şa'rânî'nin eserinde, Mehdi'nin Hasan el-Askerî'nin oğlu olduğu, 15 Şaban 255 tarihinde doğduğu, İsa ile buluşana kadar yaşayacağı ve Mehdi'nin o dönemdeki yaşı gibi bilgiler yer alır.⁹¹

Şa'rânî'nin Ehl-i Sünnet alimlerinden biri olduğu ve Şii İmamiyye akidesine uygun bir şeyi destekleyemeyeceği açıktır.⁹² Bu ifadelerin, Ehl-i Sünnet inancına aykırı ve Şîî İmamiyye'nin önemli bir ilkesini destekleyen bu sözlerin, Şa'rânî'ye ait olmadığı, kitabına eklenmiş olabileceği mümkündür. Şa'rânî, eserlerinde Ahmed b. Hanbel, Gazzâlî ve diğerlerinin kitaplarına yapılan eklemelerden bahsederken, kendisine de böyle bir ekleme yapılabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiye'*de de eklemeler yapılmış olabileceğine dikkat çeker.⁹³ Bazı Ehl-i Sünnet alimleri, İbn Arabî'nin kitabına, batıl inanç ve zındıklık peşinde olan kişilerin uydurmalarını eklediklerini belirtmişlerdir.⁹⁴ Bu nedenle, İbn Arabî ve Şa'rânî'nin, Şii İmamiyye'ye destekleyen bu tür ifadelerden muaf olduklarını söyleyebiliriz.

Sonuç

Şii İmamiyye'nin kendi inançlarının doğruluğunu savunmak için bazı Sünnî âlimlerin on ikinci imamın doğumu ve gaybeti ile ilgili dile getirdikleri ifadelerle dayandıkları iddiası, bu çalışmanın ana konularından birini teşkil etmektedir.

Bu ifadeleri aktaran âlimler, dönemin meşhur şahsiyetlerini kayıt altına alan tarihçiler veya o şahısları doğrudan gören ya da haberlerini alan kimseler olabilir. Ayrıca, bu âlimlerin Sünnî olmaktan ziyade, Şii İmamiyye'ye mensup olup Şii ilim geleneğinde biyografileri yazılan ve övgüyle bahsedilen

⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiye* (Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-sekâfe, 2013), 9/61; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiye* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ty.), 3/327.

⁹¹ Şa'rânî, *el-Yevâkitü ve'l-cevâhir*, 562.

⁹² Şa'rânî, *el-Yevâkitü ve'l-cevâhir*, 562. 437, 444. 562

⁹³ Şa'rânî, *el-Yevâkitü ve'l-cevâhir*, 23; Muhammed b. Resûl el-Berzencî, *el-İş'âtü li eş'râti's-sâ'a* (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 1426), 177.

⁹⁴ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulazîz İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-dürri'l-muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1412), 4/238.

len kişiler oldukları da muhtemeldir. Diğer taraftan, Sünni olan bazı âlimler de on ikinci imamın doğumu ve gaybeti hakkında görüşler dile getirip, bu açıklamaları doğrudan kabul etme niyetinde olmaksızın, Şii mezhebini açıklamak amacıyla yapmış oldukları görülmüştür. Şii İmamiyye ise, bu tür görüşlerden kendi inanç sistemine uygun olanları benimsemiş oldukları muhtemeldir. Ayrıca, bu âlimlerin, Sünni çevrelerde Şii olduğu bilinen veya Şii eğilimleri olduğu düşünülen kimseler olma ihtimali de bulunmaktadır. Son olarak, Sünni âlimlere ait bazı eserlerde bu görüşlerin eklenmiş olduğu veya eklenmiş olduğu iddiası da göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.

Sünni âlimlerin eserlerinde yer alan on ikinci imamın doğumu ve gaybeti ile ilgili bazı rivayetlerin, Şii kaynaklardan alınıp herhangi bir atıf yapılmaksızın eklenmiş olabileceği ileri sürülmektedir. Bu rivayetleri eserlerine dâhil eden Sünni âlimler hakkında, Şii eğilimli oldukları, Rafizî meyllere sahip oldukları veya hadis ilminde yeterli yetkinliğe sahip olmadıkları yönünde eleştiriler getirilmiştir. Bu tür ithamlar, genellikle ilgili âlimlerin Şii doktrinlerine yakın durdukları ya da Şii menşei bilgilere eserlere dâhil ederken, ilmî objektiflikten uzaklaştıkları iddiasına dayanmaktadır. Söz konusu eleştiriler, bu âlimlerin hadis ilmindeki güvenilirliklerini sorgulamak amacıyla ortaya atılmış olabilir.

Kaynakça

- Berzencî, Muhammed b. Resûl. *el-İş'âtu li eşrâti's-sâ'a*. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 1426.
- Hurr Amilî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *İsbâtu'l-hudâti bi'n-nusûsi ve'l-mu'cizât*. Beyrût: el-A'lemî, 1425.
- İbn Abidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulazîz. *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-dürri'l-muhtâr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1412.
- İbn Hacer, Muhammed İbn Hacer el-Askalânî el-Askalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1971.
- İbn Kâdî Hân, Alâuddîn Ali b. Hüsamüddîn. *el-Burhân fî alâmeti Mehdi Âhiri'z-zâmân*. Kum: el-Hayyâm, 1399.
- İbn Talha, Kemâlü'd-dîn Muhammed. *Metâlibü's-suûl fî menâkibi Âli'r-Resûl*. Beyrût: Müessesetü'l-Belâğ, 1419.
- İbn Tolûn, Muhammed b. Ali. *el-Eimettü'l-isnâ 'aşara*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1958.
- İbn Tolûn, Muhammed b. Ali. *el-Felekü'l-meşhûn fî ahvâli İbn Tolûn*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1416.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ty.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*. Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-sekâfe, 2013.
- İnayet, Aydın, *Eğitim ve öğretimde etik*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.
- Kannûcî, Sıddîk b. Hasan. *Ebcedü'l-ulûmi'l-veşyi'l-merkûm fi beyânî ahvâli'l-'ulûm*. Demmâm: Dâru İbn Hazm, 1/1423.
- Karatay, Mahmut. Akademik Etik. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/1 (2022).
- Kırmânî, Ebü'l-Abbâs Hamd b. Yûsuf. *Ahbâru'd-düvel ve âsâru'l-üvel fi't-târih*. Beyrût: Alemu'l-kütüb, 1412.
- Larousse, Librairie. Etik. *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*. İstanbul: Interpress Basın ve Yayıncılık A.Ş. (1986).
- Sâde, Müctebâ. *en-Nûru'l-ğâib*. Beyrût: Merkezü'l-ğadîr, 1415.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'u'l-lâmî' liehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1412.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1434.
- Stroll, A. A., Long, A. A., Bourke V. J. ve Campell, R. *Etik Kuramları*. (Der. ve Çev. Mehmet TÜRKERİ). Ankara: Lotus Yayınları, 2017.
- Sübhânî, Ca'fer. *Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, ty.
- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib Abdulvehhâb b. Ahmed b. Ali. *el-Minenü'l-kübrâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Tabersî, Mîrzâ Hüseyin el-Nûrî. *Keşfu'l-estâr 'ani vechi'l-ğâib 'ani'l-ebşâr*. Kum: el-Hayyâm, 1400.
- Tâlibî Abdulhayy b. Fahrüddîn b. Abdulalî, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve-n-nevâzir*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1420.
- Umaydî, Hâşim. *Mehdîyyu'l-muntazar fi'l-fikri'l-İslâmî*. Kum: Merkezü'r-risâle, 1425.
- Vâsıtî, er-Ricâlu libni'l-Ğadâirî. Kum: Dâru'l-hadîs, 1405.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman *el-İ'ber fi haberi men ğuber*. Beyrût Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1405.
- Zerendî Cemâlüddin Muhammed Yûsuf b. Hasan. *Ma'âricu'l-vusûl ilâ ma'rifeti fadli'r-resûl ve'l-betûl*. Kum: Mecma'u ihyâi's-sekâfeti'l-İslâmîyye, 1425.

AHLÂKÎ NORM VE DEĞERLERİN TEŞEKKÜLÜ İLE BUNLARIN PRATİK HAYATA AKTARIMINDA DİNİN ETKİSİ

Prof. Dr. Hüseyin DOĞAN

Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sinop/Türkiye
huseyindogan5555@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3509-5340

Giriş

Ahlâk, bir ilkeler bütünüdür. İnsanların doğal olarak kendisine uygun olarak bir yaşam tarzı belirledikleri kanunu ifade etmektedir. Ahlâkın, bireysel yönünden bahsedileceği gibi, bir toplum ahlâkından, meslek ahlâkından hatta aile ve ticaret ahlâkından da bahsetmek mümkündür. Ahlâk, bir davranış veya eylemin niteliğini ifade ederken, ahlâk felsefesi ise bu davranış veya eylemin doğruluğunu veya yanlışlığını, iyiliğini ya da kötülüğünü konu edinmektedir.¹

Bilindiği üzere kuramsal akıl, nesnel dünyada gerçekleşen olayların doğruluğunu veya geçerliliğini incelemeyi kendisine özne edinen bir alandır. Pratik veya eylemsel akıl ise, nesnel alanda meydana gelen eylem ve davranışlar hakkında amaç ve hedefler belirleyen bir akıllı teşkil etmektedir.² Ahlâkla ilişkisi konusunda pratik akıl, ahlâkî davranış ve eylemlerimizi doğrudan yöneten bir akıldır. Dolayısıyla eylem veya davranışın apriori olarak sadece zihinde tasarlanması yeterli değildir; bunun yanında onun tasarlanarak ve planlanarak gündelik hayata aktarımı son derece önem arz etmektedir. Herhangi bir toplulukta yaşayan insanların bir şeyi doğru veya yanlış

¹ Fethi Kerim Kazanç, "Dinden Ahlâka Doğru: Ahlâkî Değerlerin Teşekkülü ve Gerçekleştirilmesinde Dinin Yeri", *Modern Çağda Ahlâk Sempozyumu* 07-08 Mayıs 2010, 2012: 93.

² Hüseyin Doğan, *İslâm Kelâmında Cedel Anlayışı –Eş'arî Abdülkâhîr el-Bağdâdî Örneği-* (İstanbul: Rağbet Yay., 2015), 52.

bulmaları yahut da iyi veya kötü olarak değerlendirmeleri ahlâkî kabul ve yargılarıyla bağlantılı bir durumdur.³

Ahlâkî davranış veya eylemlerin kabullerinde, insanların içinde yaşadıkları toplumlarının hazır oluşları ile onay durumları son derece önemlidir. İnsanlar ahlâkî davranış ve eylemleri gerçekleştirirken veya onları onaylarken, toplumların kabul etmiş oldukları dinî, ahlâkî ve kültürel yargıları ön planda tutarlar.⁴ Burada ağır basan temel unsur, dinî yargı, hüküm ve kabullerin daha belirleyici olduğudur. İnsanın davranış veya eyleminin belirleniminde, içinde yaşanan toplumun beklenti ve hedefleri etkili olduğu kadar, diğer yandan da dinî norm ve kuralların etkisi de en az ilki kadar değerlidir. Bu anlamda her ahlâk ilkesi aslında bir anayasa durumundadır ve bu açıdan mutlak suretle kendisine itaat edilip bağlanılmasını ister. Olaya bu nokta-i nazardan bakıldığında aslında, din ve ahlâk birbirlerini tamlayan veya bütünü oluşturan iki eşit parça konumundadır.⁵ Dinî inanç, algı ve anlayışla hareket eden bir kişinin gerçekte daha düzgün ve ahlâkî tutum ve davranışlar ortaya koyması bu çerçevede ideal olandır. Ancak nevar ki, bu durum nesnel ve somut dünyada her zaman bu şekilde gerçekleşmemekte, dinî anlayış ve erdemlerle dolu ve bu anlayışı kabul etmiş olan kimselerin tam zıttı davranış ve eylemler ortaya koyduklarına tanıklık etmek mümkündür. Bu istikamette gerçekte doğru olanın dinî ilke, norm ve kuralların, kişilerin bireysel ve toplumsal ahlâkî tutum, davranış ve erdemlerini belirlemesi gerektiğinin söylenmesinin lüzumu vardır.

1. Dinî Ahlâk Türleri

1.1. Normatif Ahlâk

Aslında bütün ahlâk türlerinin normatif ve emir buyurucu karakterde olduğunu söylemek mümkündür. Sözelimi, *“Büyüklerin karşısında ayakların uzatmayacaksın”*, *“Adalet güzeldir”*, *“Haz iyidir”* veya *“İnsanlara sadaka vermek iyidir”* gibi dinî ve ahlâkî yargı ve önermeler buna örnek verilebilir. Bu önermelerin yapısı incelendiğinde bunların, bir toplumda belirlenen ideal nitelikte özelliğe sahip oldukları ortaya çıkmaktadır.⁶ Bu açıdan bakıldığın-

³ Coşkun Can Aktan, *Ahlâk ve Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Arı Düşünce ve Toplumsal Gelişim Derneği Yay., 1999), 27.

⁴ Fethi Kerim Kazanç, *“Dinden Ahlâka Doğru: Ahlâkî Değerlerin Teşekkülü ve Gerçekleştirilmesinde Dinin Yeri”*, 93-94.

⁵ Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995), 12.

⁶ Hüseyin Doğan, *İslâm Kelâmında Cedel Anlayışı –Eş’arî Abdülkâhir el-Bağdâdî Örneği-*, 68-71.

da normatif ahlâk, insanlar için bir toplumdaki anlayış ve yaşam tarzını ifade eden ahlâktır. Anlaşıldığı üzere bu ahlâkın doğasında emirler, buyruklar, yasaklar, gereklilik ve ödevler bulunmaktadır. Normatif ahlâk, insanlardan dinî emir, yasak ve buyruklara mutlak suretle uyulmasını istemekte ve bunu bireylere bir ödev olarak yüklemektedir. Diğer bir deyimle, dinî emir, hüküm, yasak ve burukların bireyler tarafından mutlak suretle ve koşulsuz olarak yerine getirilmesini beklemektedir.

Dinî metinlerde geçen, *“Yalan konuşmayacaksın!”*, *“Hırsızlık etmeyeceksin!”*, *“Adam öldürmeyeceksin!”*, *“Zina etmeyeceksin!”*, *“Yalancı şahitlik etmeyeceksin!”*, *“Komşunun evine veya malına tamahta bulunmayacaksın!”* şeklindeki ifade tarzları doğrudan normatif ahlâk statüsünde değerlendirmek ve kabul etmek mümkündür.⁷ Bu anlamda, dinî ifade ve söz dizgelerinin bir emir, buyruk ve öğüt olarak ahlâkî normların teşekkülündede belirleyici olduklarını söylemek mümkündür. Ayrıca peygamberlerin ve diğer önderlerin de kendi dönemlerinde ortaya koydukları uygulamaları (Sünnet), nasihatleri ve öğütleri (Hadisler) de, bir toplumdaki normatif ahlâk ve kuralların belirleniminde doğrudan etkili olduğu kabul edilmelidir. Anlaşılan o ki, bu ahlâk türünde esas otorite ve yetkili makam Allah’tır. Allah’ın vaz etmiş olduğu emir ve yasaklar, ilâhî emir ve hükümler, normatif ahlâk anlayışının teşekkülünde doğrudan etkendir. Bu ahlâk anlayışında, Allah’ın onay ve emri son derece önem taşımaktadır. Allah, bir şeyi emretmişse, o mutlaka iyidir; Allah, bir şeyi yasaklamış ve emen etmişse, o da mutlaka kötü ve çirkindir. Eşyanın veya maddenin iyiliğini veya kötülüğünü belirleyen ve ortaya koyan bir arguman bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında normatif ahlâkta kesinlikle Allah’ın otoritesinin ve hükümranlığının kabul edilmesi bir zorunluluktur. Allah’ın emrettiği veya yasakladığı şeyler yahut da O’nun vaz etmiş olduğu hüküm ve buyrukların kesinkes doğruluğu gerekeğinden bunların eleştirisiz veya itirazsız kabul edilmesi gerekir. Çünkü Allah’ın emrettiği veya yasakladığı bir şeyin tartışılacak bir tarafı bulunmamaktadır.

Normatif ahlâkta birey, Allah’ın mutlak otorite ve hâkimiyetini kabul etmiş olduğundan, emredilen şeylerin mutlaka iyi ve yararlı olduğuna, yasaklanmış olan şeylerin de kötü ve zararlı olduğuna inanması gerekir. Hatta

⁷ Fethi Kerim Kazanç, “Dinden Ahlâka Doğru: Ahlâkî Değerlerin Teşekkülü ve Gerçekleştirilmesinde Dinin Yeri”, 95.

kişi bu inanç ve kabulünü öyle bir noktaya taşımalıdır ki, bu kâmil bir imân düzeyine çıkarılmalıdır. Bu imân bağı, kendi içinde hiçbir şüphe ve tereddütü içermeyen kesin bir bağ olmalıdır. Kâmil imân düzeyinde kabul edilen bu anlayış ve tutum, insanın bilişsel ve duyuşsal bütün yönlerini harekete geçiren içsel (kalbî) bir tepkidir. Çünkü bu tür inanç ve imânda, kalp aygıtı merkezi bir önem ve değere sahiptir. Çünkü “*tasdik*” veya “*onaylama*” denilen merkezi eylemin odak merkezi kalptir. Dolayısıyla insanın bilişsel ve duyuşsal dünyasıyla bütünleşmiş ve harekete geçmiş bir imân telakkisinin normatif ahlâk anlayışı ile daha uyumlu ve kanalize olmuş olduğunu söylemek mümkündür. Bunun aksini iddia etmek ya da aksi yönde tez geliştirmek, Allah’ın âli ve kemâl isim ve sıfatlarını anlayamamak veya hakkıyla takdir edememekle ilgili bir husustur.

1.2. Kuramsal Ahlâk

Kuramsal ahlâk anlayışı, ideal olan ahlâkî yaşam koşullarını ve kurallarını kapsamaktadır. Kuramsal ahlâk anlayışı, yapılması gerekli olan veya yapılmamaması gerekli olan dizgeler bütünü ve kurallarını ifade etmektedir.⁸ İlkçağ ve orataçağ süresince etkisini farklı düzeyde hissettirmiş olan kuramsal ahlâk, modern dünyada genelde meta-etik doğrultusunda şekillenmiştir. Eleştirel ahlâk veya çözümleyici ahlâk olarak da adlandırılan meta-etik kuramlar, herhangi bir normatif öneri, nasihat, öğüt veya değer yargısı yerine, epistemolojik ve alambilim türünden soru ve eleştirilere daha rahat ve kolay çözümler bulmaya çalışmaktadır. Bu açıdan bakıldığında kuramsal etik, iyi bir ahlâkî yaşam tarzının ilke ve esaslarını belirleyerek ideal örnekler sunmaya gayret göstermektedir.

Kuramsal ahlâk anlayışının önemli bir yönünü oluşturan ilâhî öznelcilik, eylem veya davranışların değerinin sadece tek bir gözlemcinin inanç, değer ve tutumlarıyla belirlenmiş olduğunu savunan bir kuramı ifade etmektedir. Zira toplumsal değer ve yargılar toplumdan topluma, milletten millete hatta insandan insana değişmektedir. İlkçağda Sofistlerden itibaren etkili olan bu kuram, mutlak gerçeklik ve doğruluğun Allah’ın belirlediği ilke ve kurallara göre tayin edilmiş olduğu varsayımına dayanmaktadır. Dolayısıyla bu kuramda geçerli mutlak husus, bütün değer ve ilkelerin, neyin iyi ve kötü, neyin adaletli ve haksız olduğuna karar veren otorite doğrudan Allah’ın

⁸ Fethi Kerim Kazanç, “Dinden Ahlâka Doğru: Ahlâkî Değerlerin Teşekkülü ve Gerekleştirilmesinde Dinin Yeri”, 97.

emir ve buyruklarıdır. İslâm düşüncesinde genelde Eş'arî kelâmcılarca savunusu yapılan bu kuram, evrende olup biten ve nesnel alanda gerçekleşen bütün davranış ve tutumların kaynağını doğrudan Allah'a dayandırmıştır. Onlara göre Allah, yapıp etmelerinde veya evrenle ilgili tedbirâtında mutlak kudret, irâde ve bilgiye sahip olduğundan, ahlâkî eylem ve davranışların doğruluğunu veya yanlışlığını sorgulamak yerine, son tahlilde bunların mutlak doğru ve geçerli olduğuna inanmak ve öylece kabul etmek gerekmektedir.⁹ Allah, arzında ve arşında mutlak bir hâkimiyet ve güce sahip olduğundan, insanın bireysel olarak bir söz hakkı bulunmamaktadır. Dolayısıyla onlara göre doğrunun ve iyinin mutlaka bir "amacı" olduğu gibi, yanlış ve kötünün de bir "hikmeti" bulunmaktadır.

İlâhî öznelciliğin tam karşısında şekillenen ilâhî nesnelcilik ise, herhangi bir otorite veya gözlemcinin arzu ve düşüncesini hesaba katmaksızın iyi, kötü ya da fayda ve zararlı gibi değerlerin belli eşyaların özünde gerçek bir varlığa sahip olduklarını savunan bir anlayışı temsil etmektedir.¹⁰ Doğuştan ve yaratılış olarak fitrî bazı özellik ve niteliklere sahip olan bireyler, özlcrini krudukları sürece veya bu doğal yaratılışa zarar vermedikleri müddetçe, eşyanın özündeki iyilik ve kötülüğü fark edebilecek kapasiteye sahiptirler. Söz konusu bu iyilik ve kötülüğün belirleniminde, herhangi bir otorite veya gözlemcinin tayin etmesi ve emir buyurması yerine, aklın temel ilkelerinin önceliği söz konusudur.

İlkçağdan itibaren Sokrates ve Eflatun gibi filozoflarca kabul edilen ve savunulan bu nesnelci anlayışın temelinde, "anımsama" mantığı yatmaktadır.¹¹ Özellikle de Aristocu filozoflar, eşyanın özündeki iyilik ile kötülüğün tespiti veya fayda ile zararın ayrımı noktasında birey sarîh bir akılla zihnî keşiflerini gerçekleştirerek anımsama ve hatırlama yöntemiyle gerçeği keşfedebilmektedir. Ortaçağ İslâm dünyasında bu anlayışın temel savunucuları

⁹ Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn* (Beyrut: Dârü's-sâdır, 2006), 9-11; Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü dâri't-tûrâs, 2007), 15-29; Ebu'l-Feth 'Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-kütibi'l-ilmiyye, ts.), 1: 7-32; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fıkîhî Mezhepler Tarihi*, trc. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Şura Yayınları, 1996), 20-40.

¹⁰ Fethi Kerim Kazanç, "Dinden Ahlâka Doğru: Ahlâkî Değerlerin Teşekkülü ve Gerçekleştirilmesinde Dinin Yeri", 99-100.

¹¹ Hüseyin Doğan, *İslâm Kelâmında Cedel Anlayışı –Eş'arî Abdülkâhir el-Bağdâdî Örneği-*, 38.

özellikle de Mu'tezîlî kelâmcılar olmuşlardır. Sonradan aynı çizgi ve düşünce sistemi Mâtürîdîler tarafından devam ettirilmiştir.¹² Özellikle de Mu'tezîlî kelâmcılar, Allah'ın evrendeki sistemini "adalet" sıfatıyla kurgulamış olduğunu, evrendeki tedbirâtında bu adalet duygusuyla hareket ettiğini ve asla Allah'ın bunun aksine davranmayacağını savunmuşlardır. Mu'tezîlî kelâmcılar, evren ve âlemdaki ahlâkî ilke ve değerlerin varlık nedeninin başlangıçta, yani insanın ruhu yaratılırken (zerr-i evvel) hem eşyanın özüne hem de insanın fitratına kodlandığını kabul etmişlerdir. Bu sebeple de Allah'ın başlangıçta eşya ve nesnelerin özüne iyilik ve kötülüğü yerleştirdiğini, bu istikamette sarîh ve sağlam akıl ile yeterli organ ve uzuvlara sahip olan her bireyin bu ahlâkî değer ve tutumları fark edebileceğini kabul etmişlerdir. İyilik, kötülük, doğruluk, yanlışlık, cesaret, adalet ve erdem gibi değerlerin Allah da dâhil olmak üzere her türlü otorite ve gözlemcinin istenci ve yorumundan tamamen uzak olduğunu savunan bu anlayış nesnelcilik kuramı olarak tanımlanmıştır.

2. Ahlâkî Değerlerin Teşekkülünde Dinî Hükümlerin Yeri ve Önemi

İslâm düşüncesinde ahlâkın kaynağının ne olduğu veya ne olması gerektiği hususu uzun sürelerce tartışılmıştır. Bu meyanda dinden ahlâka mı yoksa ahlâktan dine mi gidilmesi gerektiği sorunsalı zihinleri fazlasıyla meşgul etmiştir. Bu tartışmalar bağlamında ağırlık kazanmış olan görüş ise, ahlâkın kaynağının din olduğu yönündeki kanaattir. İslâm düşüncesinin genel süreci iyice irdelendiğinde dinden ahlâka doğru gidiş yönteminin ağır bastığı bir vakiadır. Dinî metinlerin genel hükümleri ile bu metinleri tebliğ etmekle sorumlu olan peygamberler, ahlâkın teşekkülü ile bireylerin yönlendirilmesi hususunda baskın olmuşlardır. Dinî ahkâmın asıl kaynağı olan Kur'ân'ın temel ilkeleri ile onun ışığında şekillenmiş olan Sünnet'in sunumları istikametinde ahlâkî değer ve normların oluştuğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla da, İslâm kültüründe bu iki kaynak, yani Kur'ân ve Sünnet dinî ve dünyevî hayatın genel çerçevesini belirlemiş ve bireyin tatbik edeceği amelî ilkeleri tespit etmiştir.

Kur'ân'ın ahlâkî ilke ve kurallarına bakıldığında sistematik ve organize manzumeler sıralamak yerine, spesifik tarzda nasihat ve öğütlerini sunmuş-

¹² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, nşr. Fethullâh Huleyf (Beyrut: 1970), 373-374; Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 56.

tur. Nitekim Kur'ân'da ifade edilen takvâ, ihsân, inâyet, sadâkat, istikamet, sıdk ve salih amel şeklinde doğrudan ahlâkî açıdan iyilik ve erdeme yönlendiren kavramlar ve söz dizimleri olduğu gibi fahşâ, münker, hevâ, fısk, fücür ve seyyie gibi direkt ahlâkî kötülüğe işaret eden kavram ve söz dizgeleri de yer almaktadır. İnsanın gündelik ve nesnel hayatına yön veren Kur'ân'ın hem emredici hem de yasaklayıcı beyan ve ahkâmının bulunması, bireylerin ahlâkî kabul ve yaşantılarının temelini oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bireylerin hayatlarına hükümleriyle müdahalede bulunmuş olan Kur'ân'ın ahlâkî ilke ve kurallarının belirleyici nitelikte olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Kur'ân'da belirtildiği üzere *“zinaya yaklaşmayın!”* veya *“Allah'ın öldürülmesini haram kıldığı bir nefsi katletmeyin!”* şeklindeki emir ve yasaklar, bireylerin ahlâkî anlayış ve kabullerinin belirlenmesinde başat etmendir. Ahlâkî anlayış ve kabullerini dinî emir, yasak ve buyruklara dayandıran bireyin değer duyguları daha güçlü kalır ve dinî değerleri pratik hayata aktarımında kolaylık sağlar.

Aynı durum Hz. Muhammed'in Sünnetinin, Müslümanların pratik ve güncel hayatlarına aktarımında da karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in, Müslümanların pratik hayatına ilişkin Kur'ân eksenli ortaya koyduğu davranışları ve sözleri, ahlâkî değer ve normların kabulünde etkili olmuştur. Çünkü o, bir ahlâk insanıdır ve onun ahlâkının Kur'ân'dan beslendiğini ortaya koyan dinî ahkâm, bireylerin ahlâkî değerlerinin oluşumunda da onun örnek alınmasını gerekli kılmıştır.

Dinî ahlâk, insanların gündelik ve pratik hayatlarında ahlâkî değerlerin uygulanması noktasında uyarı ve teşvik edici özellikte faaliyet göstermektedir. Bu ahkâm ve emirler sayesinde insanlar ödevlerini hatırlamakta ve değer bilinçlerinin gelişimine doğrudan katkıda bulunmaktadırlar. Bütün semâvî dinlerde olduğu gibi İslâm'da da dinî emir ve buyrukların, insanların irade ve isteklerini şekillendirme bağlamında etkili olduğunu kabul etmek gerekir. Zira söz konusu bu emir ve yasakların sonucundaki ceza ve mükafaat durumuna göre davranışların hatta karakterlerin etkilendiğini ve şekillendiğini belirtmek gerekir. Öyle ki Cennet ve Cehennem olgusu da, söz konusu bu ahlâkî erdem ve davranışların uygulamadaki boyutuna göre insanlığa sunulan ebedî hayat çeşitleridir.

3. Bireysel Ahlâkın Gerçekleştirilmesinde Etkili Olan Bazı Dinî-Ahlâkî İlkeler

3.1. Amel-i Sâlih

Kur'ân'da üzerinde en çok durulan temel ahlâkî ilkelerin en önemlisi olarak amel-i sâlih zikredilebilir. Bir Müslümanın dünyevî yaşam ve hayatında kâmil imândan sonra edinmesi gereken en önemli görevinin salih amel olduğu dinî ayetlerle sabittir. Kur'ân bu hususta sürekli insanları teşvik etmekte olup, amel-i salih işleyenlerin hem dünyada hem de âhirette mutlaka ödüllendirileceği beyan edilmektedir. Amel-i sâlih işleyenlerin, bu sayede diğer yön ve davranışlarını da güzelleştirileceği ifade edilerek, esasında her türlü iyi ve güzel eylem ve davranışın amel-i sâlihten başladığına vurgu yapılmaktadır.¹³ Çünkü Kur'ân'da, iyi, güzel ve faydalı amel ve davranış olarak zikredilen anne-babaya iyilik etmek, yoksula yardım etmek, yetimi gözetmek, cimrilik yapmamak, sadaka vermek, sözünde durmak, sosyal düzeni korumaya çalışmak gibi dinî ve ahlâkî açıdan faydalı birçok davranış amel-i sâlih kategorisinde sayılarak insanlara nasihatte bulunulmuştur.¹⁴

Kur'ân'ın amel-i sâlihle alakalı açık/sarih âyetleri dikkate alındığında, bir Müslümanın dünya ve âhiret hayatına tesir edecek nitelikte öğüt ve nasihatte bulunduğu bir gerçektir.¹⁵ Kur'ân, inananları sürekli amel-i sâlihe teşvik ederek veya amel-i salihde kalmalarını özendirerek, bir nevi ahlâkî bir değer ve olgunluk kazandırmanın gayretindedir. Kur'ân'a inanan veya ona kulak veren insanlar da, bu dinî ve ahlâkî ilkeyi dikkate alarak hayatlarını ona göre idame ettirmeye çalışmaktadırlar.

3.2. Tedebbür ve Tefekkür

Kur'ân âyetlerine bakıldığında, bir kişiyi dinî ve ahlâkî açıdan dengede tutma veya onu bu istikamette olgunlaştırmaya en çok kapı aralayan temel ilke ve kurallardan birisi de tedebbür ve tefekkür olgusudur. Kur'ân'ın genelinde ve özellikle de Kur'ân kıssaları iyice değerlendirildiğinde, gerek insanın yaratılışı, gerek evren ve âlemlerin yaratılışı gerekse de insan dışındaki diğer mahlukâtın bütün yaratılış serüveni insanı dinî ve ahlâkî açıdan olgunlaştırmaya yönelik olduğunu söylemek mümkündür.¹⁶

¹³ en-Nahl 16/90.

¹⁴ en-Nahl 16/91-96; el-Ahkâf 46/15-16.

¹⁵ el-'Asr 103/1-3.

¹⁶ el-'A'lâ 87/1-5; el-Câsiye 45/4-5.

İnsanın yaratılış serüveninin anlatıldığı Kur'ân âyetleri, başından sonuna kadar insanın ne şekilde ve nasıl olarak yaratıldığını, var edildiğini; yaşam sürecinde kendisini nasıl fizyolojik, biyolojik ve psikolojik bir sürecin beklediğini hatta ölüm sonrası yaşamını dahi konu edinmiştir. Aynı şekilde insanın içinde yaşamış olduğu büyük ve yüce evrenin nasıl bir yaratılış ve varrediliş sürecinin olduğunu beyan ederek, gerçekte insanın dikkat ve hayretini cezbederek düşünce, tedebür ve tefekkür noktasında dinî ve ahlâkî bir yetkinlik kazandırmak niyetindedir.¹⁷ Çünkü insan, yapıp etmeleri ve iradesini kullanma noktasında çoğu kere âcizlik ve pişmanlık içine düşebilmektedir. Bundan sebep, kendi yaratılış sürecinin hikmetini dahi anlamaktan âciz olan insan, kendi dışındaki diğer âlemler ile varlıkların yaratılış serüvenini tedebbür ettikçe dinî ve ahlâkî olgunluk yetkinliğine erişmektedir.

3.3. Nimet-i Şükr

İnsan yaratılışı itibariyle nankör davranmaya fazlasıyla meyilli bir psikolojiye sahip olarak var edilmiştir. Öyle ki Kur'ân'ın pek çok âyet-i kerimesinde, inanın duygusal bir varlık olarak yaratıldığına, yaptıklarından ve çevresinden fazlasıyla etkilendiğine; kendisine bir iyilik dokunduğunda bunu mutlaka kendisinden bildiğine ancak, kendisine bir kötülük ve zarar geldiğinde ise bunun sebeplerini mutlaka kendi hâricinde aramaya çalıştığına ve sürekli yanı başında bir suçlu aradığına dikkat çekilmiştir.¹⁸ İnsan yaratılış itibariyle hem iyilik ve faydalıya hem de kötülük ve zararlıya müsait yapıda bir varlıktır. Evrende ve nesnel dünyada yaşanan ve meydana gelen binbir türlü olay ve hâdiseye rağmen, Allah'ın rahmân sıfatı gereği bütün insanlığa nimette bulunduğuna vurgu yapılmıştır.¹⁹ İnsan âciz bir varlık olarak bunları düşündüğünde, kendini yaratana ve kendi hayatını devam ettiren Yüce Yaratıcıya karşı sürekli nimet-i şükr içinde davranmaktadır. İnsanın, hem bedensel yaratılışında kendisine verilen nimetler hem de çevresinde istifadesine sunulan sayısız diğer nimetlerin tamamı da insanın faydasına olan şeylerdir. İnsanın bunları inkâr etmesi ve dışlaması, her şeyden öte kendi varlığına ihanetle ilgili bir durumdur.

Nimet-i küfr, sağlıklı ve yeterli düzeyde dinî ve ahlâkî olgunluğa erişmiş olan sağlıklı bir Müslümanın vasfı ve davranışı olamaz. Kur'ân, her seferin-

¹⁷ el-Kâf 50/6-11; el-Yâsîn 36/33-40.

¹⁸ er-Rûm 30/30.

¹⁹ el-Kehf 18/28.

de insanlığın başlangıcından itibaren yaşanan bütün olumsuzluk ve kötülüklerle rağmen, insanlığın Allah tarafından nimetlendirildiğine ve rızıklandırıldığına dikkati çekmiştir.²⁰ Bu sebeple, bir Müslüman açısından sürekli olarak nimet-i şükr içinde bulunmak ya da Allah'ın rıza ve inâyetine uygun tarzda davranış ortaya koymak ahlâkî bir değer özelliğini kazandırmaktadır. Çünkü bu davranış insanın "fitratında" vardır ve insan sürekli olarak yaşamında bu arayışın içinde bulunmaktadır.²¹ İşte insanın fitrat ve bilincinde var olan bu doğal duygu ve kabul, Yaratanına karşı sürekli olarak bir şükür duygusu içinde olmasını zorunlu kılmaktadır.

3.4. Ölçülü Davranış (Adalet) ve Sabr-ı Cemîl

İnsanın hemen hemen bütün psikolojik yapısı Kur'an'a yansımıştır. İnsan, sosyal bir varlık olarak bir toplumda diğer insanlarla iletişim kuran ve kurduğu sosyal ilişkiler ağına göre o toplumda kendisine değer biçen bir yapıda işlerlik göstermektedir. Kur'ânda, insan için bahsedilen en önemli dinî-ahlâkî ilkelerin başında mutedil davranış şekli ile sabır ve metanet davranışı gelmektedir. Çünkü bir toplumda insanın diğer insanlarla ve bireylerle ilişkilerinde Kur'an'ın dikkat çektiği ve üzerinde durduğu en önemli ilkerden birisini ölçülü davranış (adalet) şekli oluşturmaktadır.²² Esasında bu ölçülü ve mutedil davranış sadece ilişkilerin belli bir düzeyde ve seviyede tutulması olarak algılamamak gerekir Bunun dışında insanın diğer insanlarla olan alış verişi veya yapmış olduğu ticaretinde de orta yolu ve adaleti gözetmesi istenmektedir.²³ Görüldüğü üzere Kur'an'ın, dünya hayatında kişinin ölçülü davranmakla (adalet) alakalı açık ve sarîh beyanlarının onun ahlâkî anlayış ve yaşantısına doğrudan etkide bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu hususta Hz. Peygamber'in sosyal ve ticarî hayata ilişkin somut örnekliğini de ayrıca anmakta yarar vardır.

Diğer taraftan Kur'an'ın insanın başına gelen veya insanın başından geçen olaylara karşı her seferinde sabrı ve metaneti salık verip öğütlemesi, insanın bireysel olarak ahlâkî olgunluğa erişmesinde veya bunu gerçekleştirmesinde doğrudan etkili olan bir başka ilkedir.²⁴ Öyle ki dünya hayatında

²⁰ el-Mülk 67/23.

²¹ el-A'râf 7/172.

²² el-En'âm 6/152.

²³ el-A'râf 7/85; er-Rahmân 55/7-9.

²⁴ el-Lokmân 31/17; el-Fussilet 41/34-35; eş-Şûrâ 42/43.

insanın başına gelebilecek her türlü belâ ve sıkıntının, aslında insanın birer imtihanı olarak anlaşılması gerektiği kâmil imânın en önemli unsurlarından birisini oluşturmaktadır. Nitekim İslâm Peygamberin de, her seferinde insana mutlaka güzel sabrı tavsiye etmesi bu anlamda kayda değerdir. Başından geçen herhangi bir olayın ilk etapta içriğine tamamen vukufiyet sağlama âcizliğine yenik düşen insan, bir süre sonra sabrın sonucunda gerçekte o olaya veya durumun çoğu kere hayırla sonuçlandığına şahit olmuştur. Bu sebeple, Kur'ân'ın sabır ve metaneti ön plana çıkaran ve her seferinde tavsiye eden söylem ve beyanları, ahlâkî olgunluğa erişme ve bu yetkinliği edinme noktasında kendisine büyük bir değer katmaktadır. Bu nedenle, en başta Kur'ân'ın ölçülü davranış (adalet) ve sabırla ilgili açık ve sarîh beyanları ve özellikle de Hz. Peygamber'in bu istikametteki tutum ve telkin ve söylemleri, insanın dünya hayatında ve gündelik yaşamında ahlâkî tutum ve değerleri edinmesinde doğrudan belirleyici olmuştur. İnsan iradeli bir varlık olduğundan, hem dinî ifade biçimleri yoluyla hem de bunları insanlığa öğretmek ve anlatmakla yükümlü olan peygamberlerin diliyle bunu teyit etmek insanlığın faydasına bir durumdur.

Sonuç ve Değerlendirme

İnsan, hem bireysel hem de toplumsal özellikte yaratılmış bir varlıktır. Bu nedenle insan, bireysel yöndeki davranış ve tavırlarına yön verip değer kazandıracağı gibi, sosyal ve toplumsal yöndeki davranış ve tavırlarına da erdem ve değer kazandırmalıdır. İnsan yaşantısında, kendi karakterini ortaya koyacak ve onu kendi benliği ile ortaya çıkaracak değer ve normları kendi bünyesinde edinmesi gerekmektedir.

Dinî değer ve ilkelerin, insanın ahlâkî yönünü takviye edip güçlendirdiği ve buna göre insana bir hayat felsefesi sunduğu/hazırladığı vakiydir. Dinî ahlâkın, başat kaynağı ise ilâhî metinler ile bu metinleri insanlığa bildirmekle görevli kimseler peygamberlerdir. Dinî veya ilâhî metinler, kendi bünyesinde barındırdıkları ilâhî emir, yasak, buyruk ve hükümlerle onlara inanan insanların ahlâkî karakterlerinin teşekkülünde doğrudan rol oynamaktadır. Öyle anlaşıyor ki, dini-ahlâkî değer ve normların teşekkülünde belirleyici ana unsur dinî metinler, bir başka deyimle, onları insanlığa gönderen Allah'tır.

Allah, mutlak otorite ve hâkimiyeti temsil etmektedir. Bir toplumda kabul gören dinî-ahlâkî değer yargıları ile ilkelerinin kabulü de mutlak anlamda otorite olan Allah'ın iradesi, gücü ve kudretiyle ilgili bir durumdur.

Bu sebeple, dinî ahlâkın teşekkülünde Allah'ın mutlak otorite ve güç sahibi olduğuna ilişkin inancın etkisi büyüktür. Bu manada hem Kur'an'ın salık verdiği ve vaz etmiş olduğu temel ilkeleri hem de bu ilkeleri insanlığa ulaştırmak ve bildirmekle yükümlü olan Hz. Peygamberin ortaya koyduğu davranışları ile beyan etmiş olduğu sözlerinin ciddi bir katkısı söz konusudur.

Ahlâkın kaynağının mutlak suretle dine dayandırılması düşüncesi, her şeyden önce ön bir kabul ve inanışla ilgili bir durum olsa da, insan sahip olduğu iradesi, eğilimleri ve yaratılıştan getirdiği donanım ve aklî kabiliyeti ile eşyadaki iyilik, kötülük, fayda ve zararın farkına varabilecek yeterliliktedir. Aslında bu durum birbirinin tenakuzu veya çıkmazı gibi gösterilmekten çok, normalde birbirini tamamlayıcı iki ayrı bakış açısı olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla insanın doğuştan getirdiği fitrî birtakım özellikleriyle yapabileceği ve üstesinden geleceği durumlar söz konusu olabileceği gibi, zaman zaman anlamakla âciz kaldığı veya içiçe durumu doğrudan ifade edemediği/edemeyeceği hususlar da gün yüzüne çıkabilir.

Kaynakça

- Aktan, Coşkun Can. *Ahlâk ve Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Arı Düşünce ve Toplumsal Gelişim Derneği Yayınları, 1999.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 2007.
- Doğan, Hüseyin. *İslâm Kelâmında Cedel Anlayışı –Eş'arî Abdülkâhir el-Bağdâdî Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber*. trc. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*. trc. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Şura Yayınları, 1996.
- el-Eş'ârî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*. c. I-II. Beyrut: Dâru's-sâdır, 2006.
- Güngör, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Dinden Ahlâka Doğru: Ahlâkî Değerlerin Teşekkülü ve Gerçekleştirilmesinde Dinin Yeri", *Modern Çağda Ahlâk Sempozyumu*, 7-8 Mayıs 2010, 2012: 93-105.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. nşr. Fethullâh Hu-leyf. Beyrut: 1970.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth 'Abdikerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Muhammed Fehmi Muhammed. c. I-II. Beyrut: Dâru'l-kütibi'l-ilmîyye, ts.

TASAVVUFTA AHLÂKIN İNANÇ VE İBADETLE İLİŞKİSİ (GAZÂLÎ ÖRNEĞİ)

Dr. Öğr. Üyesi Ali KARAKOYUNLUOĞLU

Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Konya/Türkiye
ali.karakoyunluoglu@selcuk.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-5463-9446

Giriş

Tasavvufu ahlâktan soyutlamak pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim bunu ilk döneme ait bazı önemli sûfilerin tasavvuf tariflerinde görmek mümkündür. Reynold A. Nicholson tarafından kronolojik sıralamayla bir araya getirilen tasavvufa ilişkin yetmiş sekiz tanım incelendiğinde, sûfilerin, doğrudan ya da dolaylı biçimde, dikkatleri, en çok ahlâkta toplamaya çalıştıkları söylenebilir. Bu tanımların bir kısmı, ahlâkı –huluk sözcüğüyle– doğrudan, bir kısmı da dolaylı biçimde vurgulamaktadır. Ahlâkın dolaylı biçimde vurgulandığı tanımlar da kendi içinde ikiye ayrılıp, bunların bir kısmında tasavvuf kalp saflığı ve temizliği, bir kısmında da bazı ahlâkî nite-likler üzerinden anlatılmaktadır.

Tasavvufun güzel ahlâkı edinmekten ibaret olduğunu düşünen sûfilerden biri Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'dir (ö. 295/908) ki, tasavvufun ilim veya şekil (resm) değil ahlâktan ibaret olduğunu, bu ahlâkın da Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak mânasına geldiğini söylemiştir.¹ Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933), kendisine tasavvufun ne olduğu sorulduğunda, “Yüce huyların tamamını edinmek ve alçak huyları da terk etmektir” diyerek en-Nûrî'nin tanımına benzer bir tanım yapmıştır.² Tasavvufun huydan (huluk) ibaret olduğunu, ahlâkça ileri olanın saflıkta da ileri olacağını söyleyerek tasavvufi

¹ Ethem Cebecioğlu, “Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, s. 393.

² Cebecioğlu, “Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, s. 398.

yolculukta güzel ahlâkın önemine dikkat çeken bir diğer sûfî de Ebû Bekr el-Kettânî'dir (ö. 322/933).³ Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) gibi, tasavvufu bütünüyle edepten ibaret gören sûfiler de vardır⁴ ki, bu tanımlar da ahlâkı merkeze alan tasavvuf tanımlarına dâhil edilebilir.

Bişr el-Hâfî (ö. 227/841), Ebû Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859), Sehl b. Abdullâh et-Tüsterî (ö. 283/896), Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890 [?]), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ali b. Sehl el-İsfahânî (ö. 307/919) ve Ebû Bekr el-Kettânî'nin tasavvufu –esasında, ahlâkî bir iyileşme anlamına gelen– kalp tasfiyesiyle tanımladıkları; başka pek çok sûfînin de tasavvufu sükûn, îsâr, özgürlük, cömertlik, tevazu, iftikâr, murâkabe ve Hakk'a inkıyat gibi bazı ahlâkî niteliklerle tanımlamaya çalıştıkları anlaşılmaktadır.⁵

Bilindiği üzere ahlâk, Gazâlî için sadece ilmî-fikrî değil, aynı zamanda şahsî-dinî bir meseledir. Bunu, bu kesinlikte söyleyebilmeyi, özellikle, onun otobiyografik eseri olan *el-Munkız mine'd-dalâl*'ine borçluyuz. Orada o, Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi sûfî müelliflerin kitaplarından tasavvuf hakkında yeterince bilgi edindiğini, fakat kalbî sıfatların değişimi ile ulaşılabilen bir hal olan tasavvufu bu şekilde tahsil etmenin mümkün olmadığını söyler. Tasavvuf tahsili için asıl yapılması gereken, kendini tamamen Hakk'a vererek mal ve makam sevgisinden yüz çevirmektir. Oysa kendisi, kalbine baktığında mal, makam ve şöhret arzusundan başka bir şey görememektedir.⁶ Bu da onu Nişâbur'daki Nizamiye medresesinde hocalık görevine başlayıncaya kadar yaklaşık on bir yıl sürececek bir inzivaya çekilmesine yol açar –bunun yaklaşık iki yılı ailesinden uzak memleketlerde geçer– ki, *İhyâu ulûmi'd-dîn*'i bu inziva döneminde telif etmiştir.⁷

1. Ahlâkın Mâhiyeti, İmkânı ve Islâhı

Ahlâk Nedir?

Gazâlî, ahlâkın neliğine ilişkin düşüncelerini, en derli toplu şekilde, *İhyâu ulûmi'd-dîn*'in *Riyâdatü'n-nefs* bölümünde ortaya koyar. Onun bu

³ Cebecioğlu, "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", s. 399.

⁴ Cebecioğlu, "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", s. 390-391.

⁵ Bu tanımlar için bkz. Cebecioğlu, "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", s. 387-406.

⁶ Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, s. 594-595.

⁷ W. Montgomery Watt Watt, *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), s. 162-163.

amaçla attığı başlık, “Güzel Huyun ve Çirkin Huyun Hakikatinin Beyânı”dır. Huy anlamına gelen ve çoğulu “ahlâk” olan “huluk” kelimesi, ona göre genellikle “halk” kelimesiyle birlikte kullanılmaktadır. Sözgelimi, “Falan kişinin *huluku* ve *halkı* güzeldir” denildiğinde, “halk” ile kastedilen o kişinin zâhir suretiyken “huluk” ile kastedilen bâtın suretidir. Nitekim insan, baş gözü (basar) ile idrak edilen bir ceset ve kalp gözü (basîret) ile idrak edilen bir ruhtan (nefs) meydana gelmektedir. Bu bakımdan o, sadece bedeniy-le değil, ruhuyla da çirkin yahut güzel bir hey’et ve surete sahip olabilmektedir.⁸ “Ahlâk” diye ruhu saran işte bu güzel ve/veya çirkin suretlere denilmektedir.

“Kalp gözü” ile idrak edilebilen bir mahiyete sahip olması dışında ruhun bedenden farklı olmasını sağlayan bir niteliği daha vardır ki, o da üstünlüğüdür. Gazâlî’nin insan ruhunun, insan bedeninden çok daha üstün ve değerli olduğu konusunda hiç kuşkusuz yoktur. Nitekim Allah, Kur’ân-ı Kerîm’de, “nefis emri”ni kendine izafe etmektedir: “Hani Rabbin meleklerle şöyle demişti: Ben çamurdan bir beşer yaratacağım. Ona en uygun şekli verip de *ruhundan* üflediğim zaman ona secdeye kapanın.”⁹ Bedenin çamura, ruhun da Allah’a nispet edilmesi, ruhun bedenden üstün ve değerli olduğunu açık biçimde göstermektedir.¹⁰ Belirtmek gerekir ki burada “ruh” ile “nefis” aynı anlamda kullanılmaktadır.¹¹ Şu halde “huy”dan, âyette sözü edilen nefse adeta kök salarak onunla bütünleşen hey’et anlaşılmalıdır. Ahlâkîlikle nitelediğimiz davranışların insandan tereddütsüz ve kolayca sadır olması bu hey’et sayesinde mümkün olmaktadır. Eğer bu hey’et güzel ise ondan akıl ve şeriat tarafından övülen fiiller, çirkin ise akıl ve şeriatçe yerilen fiiller meydana gelmektedir.¹²

“Huy” diye, ne fiile ne güce ne de bilgiye denilmektedir. Huy, fiilden ibaret olamaz çünkü malı olmadığı veya bir engelden dolayı iyilik yapamadığı halde cömert olan insanlar olduğu gibi, riyadan veya başka bir nedenden dolayı infakta bulunduğu halde cimri sayılması gereken insanlar da

⁸ Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 3/934.

⁹ Sâd 71-72.

¹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 3/934.

¹¹ Gazâlî, bu iki kelimeyi, burada, “insanın bilen ve idrak eden latîfesi” anlamında kullanılmaktadır. O, bu anlam için, sadece “ruh” ve “nefis”i değil, “kalp” ve “akl”ı da kullanabilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Gazâlî, *İhyâ*, 3/934. Nitekim çalışmamızın ilerleyen sayfalarında bilhassa “kalb”in de bu anlamda kullanıldığı görülecektir.

¹² Gazâlî, *İhyâ*, 3/934.

vardır. Huy, güçten de ibaret değildir çünkü gücün eli sıkı olmaya ve eli açık olmaya nispeti birdir; o ne cimrilik huyunu ne de cömertlik huyunu gerektirmektedir. Huy, bilgiden de ibaret olamaz zira bilginin güzel ve çirkinle alâkası eşit düzeydedir. Dolayısıyla “huy” deyince, nefsin iyi ve kötü davranışlara istidadından başka bir şey anlaşılmamalıdır. Buna göre kişi, bir davranış, isteksizce ve kendini zorlayarak sergilemekteyse o davranış onda henüz bir huy haline gelmemiş demektir. Sözelimi, cömert davranışları isteksizce ve kendini zorlayarak ortaya koyan bir kimsenin cömertlik huyunu taşıdığı söylenemez. Bunun için kişi, malından hiç tereddüt etmeden ve kolayca verebiliyor olması gerekir.¹³

İnsanın bânında dört temel dayanağın (rükn) bulunduğunu belirten Gazâlî, tam bir ahlâkî güzellik için bunların tamamının güzel olması gerektiğini söyler. Bu temel dayanaklar *bilgi*, *öfke*, *arzu* ve *adalettir*. Kişinin ahlâken kemâle ermesi, bunların kalbe itidal ve birbiriyle uyumlu biçimde yerleşmiş olmasına bağlıdır. Sözü doğru ile yalanını, inancın hak olanı ile batılını ve fiilin de güzeli ile çirkinini ayırt etmeyi kolaylaştıran bilgi, iyi ve güzel bir bilgidir. Böyle bir bilgiden hikmet doğar, hikmet ise güzel ahlâkın başıdır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de, “Kendisine hikmet verilene birçok hayır verilmiştir”¹⁴ buyurulmaktadır. Öfke ve arzu güçleri ise hikmetin –yani akıl ve şeriatin– iktiza ettiği ölçüye göre kabarıp büzülüyorsa iyi ve güzeldir. Hikmete ters düşecek kadar kabarıp büzülen bir öfkenin veya bir arzunun iyi ve güzel olması düşünülemez. Öfke ve arzu güçleri, akıl ve şeriatin gereklerine göre zaptedildiğinde adalet gücü meydana gelir. Ahlâkî güzellik için kişinin bu hasletlerin tamamını taşıması gerekmektedir.¹⁵

Bu hasletlerden bir kısmına sahip olan bir kimsenin, sadece o kısmına nispetle ahlâken iyi ve güzel olduğu söylenebilir. Öfke gücünün itidal ve güzelliğine “şecâat”, arzu gücünün itidal ve güzelliğine ise “ıffet” denilir. Öfke gücü itidalden ziyade tarafına meylettğinde “saldırganlık”, zayıf ve noksan tarafa meylettğinde “korkaklık” adını alır. Arzu gücü ise ziyade ta-

¹³ Gazâlî, *İhyâ*, 3/934-935.

¹⁴ Bakara 2/269.

¹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 3/935; Gazâlî, insanın, Allah’ın el-Adl isminden payına düşen bir sıfatın bulunduğunu ve bunun da adalet (adl) sıfatı olduğunu düşünür. Ona göre bu sıfat edinmenin yolu, her şeyden önce nefsin arzu ve öfke sıfatlarını akıl ve dinin hükmü altına almaktır. Akıl eğer arzu ve öfke güçlerine boyun eğerse kişi kendine zulmetmiş olur. Bkz. Gazâlî, *el-Maksadü’l-esnâ fî şerhi esmâillahi’l-hüsna*, s. 91; Ayrıca bkz. Sabri Orman, *Gazâlî, Adalet ve Sosyal Adalet*, 31.

rafına meylettiğinde “açgözlülük”, noksan tarafa meylettiğinde “donukluk” olarak adlandırılır. Övülen ve üstün olan, vasat yani ortada olmaktır. Her iki taraf ise rezilliktir ve bu nedenle de yerilmektedir. Adaletin ziyade ve noksan tarafları yoktur, ama bir zıddı vardır ki ona “zulüm” denilir. Hikmete gelince, ifrâdı –bozuk maksatlar için kullanıldığında– “kötülük”, tefrîdi ise “ahmaklık” adını alır.¹⁶

Anlaşıldığı üzere ahlâk temelde şu dört hasletten ibarettir: hikmet, iffet, şecâat ve adalet. Hikmet, bütün ihtiyarî fiillerde doğruyu yanlıştan ayırt etmeye yarayan nefsî bir haldir. Nefse ait bir hal ve güç olan adalet ise arzu ve öfkeyi hikmetin gereğine göre zapt ve idare etmeyi sağlamaktadır. Akıl ve şeriate boyun eğdirilerek gereğince kullanılan öfke gücünden şecâat, akıl ve şeriatle terbiye edilen arzu gücünden ise iffet meydana gelmektedir. Bu dört asıl tamamen itidale kavuşmadıkça tam bir ahlâk güzelliğinden söz edilemez.¹⁷

Gazâlî, güzel ahlâkın, “peygamberlerin efendisi” diye nitelediği Hz. Muhammed’in sıfatı ve siddîkların da en yüksek başarıları olduğunu söyler.¹⁸ Ona göre bu dört asıl tam bir itidale (kemâlü’l-i’tidâl) sadece Hz. Peygamber’de ulaşmıştır. Diğer insanlar ise itidal bakımından kemâle yakınlık ve uzaklıklarına göre çeşit çeşittir. Kişi, bu huyların itidalinde Hz. Peygamber’e yaklaştığı ölçüde Allah’a da yaklaşmış olur. Bu huyların tamamını kendinde toplayan, halkın tabi olduğu bir hükümdar olmaya layıktır. Bu huyların zıtlarıyla muttasıf olanların ise toplumdan soyutlanıp sürülmeleri gerekir. Birinciler mukarrep meleğe benzedikleri için kendilerine uyulmayı, ikinciler ise şeytana benzedikleri için kovulup sürülmeyi hak etmektedirler.¹⁹

Bu huylar bilindiği üzere Eflatun’un ünlü dört erdemidir. Hucûrât suresinin 15. âyeti, Gazâlî’ye göre bu erdemlere işaret etmektedir. Bu âyette sözü edilen müminlerin sahip oldukları iman ve yakîn gücü, onların aklın semeresini elde edip hikmetin son noktasına vardıklarını; mallarla yaptıkları mücâhede, arzu gücünün zaptıyla hâsıl olan cömertlik huyuna sahip olduklarını; canlarını feda ederek yaptıkları mücâhede ise öfke güçlerini akıllı ve itidalli bir şekilde kullandıklarını ifade etmektedir. Sahabîlerin kafirlere

¹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 3/935.

¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 3/936.

¹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 3/929.

¹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/936.

karşı sert, birbirlerine karşı merhametli olduklarını bildiren âyette²⁰ de gerek sertliğin gerekse merhametin belli bir yeri ve makamı olduğuna, dolayısıyla ahlâkî kemâlin her hal ve şartta sertlikte yahut merhamette bulunmadığına dikkat çekilmektedir.²¹

Kötü Ahlâkî İyileştirmek Mümkün müdür?

Gazâlî, kötü huyları iyileriyle değiştirmenin mümkün olmadığını, zira insan doğasının böyle bir değişimi kabul etmeyeceği iddiasını kesin bir dille reddeder. Ona göre bu iddia, bu iş için gereken çabayı göstermekten âciz olan tembel insanlar tarafından dile getirilmektedir. Ahlâken düzelememelerinin, eksiklik ve yetersizliklerinden, niyetlerindeki bozukluktan kaynaklandığını anlamalarına nefisleri engel olmuş ve bu da onları ahlâkî düzeltmenin mümkün olmadığını zira insan doğasının böyle bir dönüşümü kabul etmeyeceği inancına sürüklemiştir. Bu kimseler bu inançlarını iki biçimde kanıtlamaya çalışmışlardır. Biri şu şekildedir: Yaratılış (halk) zâhirin sureti, huy ise bâtının suretidir. Nasıl ki yaratılışı değiştirmek mümkün değilse huyu değiştirmek de mümkün değildir. Sözelimi, ne kısa boylu biri boyunu uzatabilir ne de uzun boylu biri boyunu kısaltabilir. Diğer delilleri ise şöyledir: İnsanın ahlâken düzelebilmesi arzu ve öfke güçlerine hâkim olmasına bağlıdır. Arzu ve öfke ise mizaç ve doğanın gereğidir; insandan asla ayrılmaz. Bu nedenle, onları değiştirmeye çalışmak zamanı boşa harcamak demektir.²²

Gazâlî'ye göre ahlâk, dönüşümü kabul etmeseydi vasiyet, öğüt ve tediplerin tamamı bâtil olur ve Hz. Peygamber de insanları ahlâklarını iyileştirmeye davet etmezdi. Öte yandan, bazı hayvanların huylarının değiştirilebildiği gözlenmektedir. Sözelimi, vahşi bir şahin evcilleştirilebilmekte ve obur bir köpek de avlanan hayvanı sahibine yemeden getirebilecek kadar eğitilebilmektedir. Bu tür eğitimler esasında ahlâkî değiştirip dönüştürmekten başka bir şey değildir.²³ Ayrıca, insanı en güzel şekilde yaratan Allah, ahlâkını iyileştirmeyi onun çaba ve azmine bırakmış; onu korkutup sakındırarak ahlâkını düzeltmeye teşvik etmiştir.²⁴

²⁰ Fetih 48/29.

²¹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/936-937.

²² Gazâlî, *İhyâ*, 3/937.

²³ Gazâlî, *İhyâ*, 3/937.

²⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 3/929.

Varlıkların bir kısmını gök, yıldızlar, canlıların iç ve dış organları gibi insanın hiçbir dahli ve ihtiyarının bulunmadığı kâmil varlıklar; diğer kısmını ise eksik bir şekilde var olan ve vakti geldiğinde kemâli kabul edecek güce erişen varlıklar oluşturmaktadır. Eksik varlıkların kemâli kabul edecek seviyeye gelmesinde, insanın ihtiyarı etkili olabilmektedir. Meselâ ne elma ne de hurma olan hurma çekirdeği, gerekli bakım yapıldıktan sonra hurmaya dönüşebilecek bir hilkatte yaratılmıştır. O asla bir elma olamaz, hiçbir bakım bunu sağlayamaz. Buna göre hurma çekirdeği, bazı halleri kabul edip bazılarını kabul etmeyecek kadar ihtiyarın etkisi altında bulunmaktadır. Arzu ve öfke de böyledir; onlara kendilerinden hiçbir iz kalmayınca ya değin hâkim olmak istenirse buna güç yetirilemez.²⁵ Ama onlara riyazet ve mücâhedeyle hâkim olmak istendiğinde bunu gerçekleştirmek mümkündür.²⁶

Cibilletlerin çeşit çeşit olduğunu belirten Gazâlî'ye göre bu çeşitliliğin iki sebebi vardır. Bunlardan biri, yaratılışın (cibillet) aslında bulunan melekenin (ğarîze) gücü ve yaratılışın varlık süresidir. İnsanda bulunan arzu, öfke ve tekebbürden değişime en çok direneni arzu gücüdür. Bunun nedeni onun daha önce var olmasıdır; çocukta ilkin arzu, yedi yaşından sonra öfke, ardından da temyiz gücü yaratılır. Diğer sebep ise bir huy oluşurken onun ne ölçüde önemsenip önemsenmediğidir. İnsanlar bu noktada dört mertebe üzeredirler. 1. Hak ile bâtılı, güzel ile çirkini temyiz edemeyen, hattâ bütün itikatlardan hâli bir şekilde yaratıldığı üzere kalan ve henüz bayağı zevklere bağlanmamış olan. Böyleleri ahlâkî tedaviyi hızlı bir biçimde kabul ederler; bunun için bir hoca ve mürşidin yanı sıra kendilerini mücâhedeye sevk edecek içten gelen bir sebebin (bâ'is) bulunması yeterlidir. 2. Çirkinin çirkinliğinin farkında olmakla beraber, iyi amellere değil de kötü amellere alışkanlık kesbedenler. Arzularına bağlanmış ve doğru görüşten uzaklaşmış bir şekilde kötü amellerle meşgul olan bu insanlar, amelleri bakımından eksik ve yetersiz olduklarının farkındadırlar. Bunların, bir yandan nefislerinde kök salan kötü huyu söküp atarken diğer yandan da iyi huyu nefislerine yerleştirmeleri gerekir. Bu ise ancak sıkı bir riyazetle mümkün olabilir. 3. Çirkin huyların meşru, gerekli, doğru ve güzel olduğuna inanan ve bu huyları terbiyeyle kazananlar. Bunların tedavisi neredeyse imkânsızdır; onlardan

²⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 3/937.

²⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 3/938.

ahlâklarını düzeltenler çok azdır. 4. Gençlik dönemlerinden itibaren bozuk görüşlerle yetiştirilip terbiye edilenler. Bunlar, faziletin çokça şer işlemekte olduğuna inanır ve bu inançlarıyla da övünürler. Tedavisi en güç olanlar bunlardır.²⁷

Anlaşıldığı üzere, Gazâlî'ye göre ahlâken iyileşmekten maksat arzu ve öfkeyi bütünüyle yok etmek değildir. Çünkü arzu gücü, hayatı son derece yakından ilgilendiren bazı faydalardan hâli değildir. Yeme arzusu kesilecek olsa kişi helak olur; yine, cinsel arzunun kesilmesi neslin kesilmesine yol açacaktır. Öfke de böyledir; tamamen yok olması halinde tehdit ve tehlikelere karşı harekete geçmek mümkün olmaz. Öfke sıfatında aranan hamiyet güzelliğidir ki bunun için saldırganlık ve korkaklıktan hâli olmak gerekir. Nitekim peygamberler de arzu ve öfkeyi, tamamen yok etmeyi değil sadece itidale kavuşturmayı amaçlamışlardır. Bu ise –çok sayıda âyet ve hadisin yanı sıra tecrübe ve gözlemlerden de anlaşılacağı üzere– gayet mümkündür. Dolayısıyla ahlakî güzelliğinden, arzu ve öfkenin akla boyun eğdirilerek ahlâkta vasat ve itidale erişmekten başka bir şey anlaşılmamalıdır.²⁸

Ahlâken İyi Olmanın Yolu Nedir?

Gazâlî'ye göre eğer kişi riya, haset gibi kalbî hastalıklardan kurtulamıyorsa, bunun için ihtiyaç duyulan bilgileri edinmek onun üzerine farzdır. Bu ise ancak o hastalıkların sınıflarını, sebeplerini, alametlerini ve tedavilerini bilmek suretiyle mümkün olabilir. Nitekim şerri tanımayan şer işlemekten korunamaz. Bu tür kalbî hastalıklardan kurtulmak için onlara zıtlarıyla mukabele etmek gerekir. Hastalığın sebeplerini bilmedikçe ise bunu gerçekleştirmek mümkün değildir. *İhyâ'*nın "Rub'u'l-mühlikât" başlıklı cildinde anlatılanların çoğu farz-ı ayn olan bu tür bilgileri içermektedir. Ne var ki insanların geneli mânasız iş ve sözlerle meşgul olduğu için orada anlatılan bilgileri edinmekten sarfınazar etmektedir.²⁹

Gazâlî, iyi bir ahlâkın ancak akıl, arzu ve öfke güçlerinin itidaliyle gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Ona göre bu itidal iki yolla meydana gelir. Birincisi, arzu ve öfkenin hükümranlılığına karşı duracak kadar yetkin bir akıl ve güzel bir ahlâkla yaratılmış olmaktır. Bu itidalin sebebi ilahî cömertlik ve fitrî yetkinliktir. Bazı insanların arzu ve öfkeleri doğuştan itidalli yani

²⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 3/938.

²⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 3/938-939.

²⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 1/23.

akıl ve şeriatle uyumludur. Nitekim bazı çocukların, herhangi bir eğitim almadıkları halde oldukça güzel bir lehçeyle konuşabildikleri gözlenmektedir. Dolayısıyla kimilerinin çalışarak edindiği bir huyu, bazı insanların fıtrat ve doğalarında hazır halde bulması uzak bir ihtimal değildir.³⁰

Ahlâken itidalli olmanın diğer yolu ise riyazet ve mücâhededir. Şeriat tarafından övülen her bir huyu bu yolla elde etmek mümkündür. Meselâ cömertlik huyunu kazanmak isteyen birinin başkalarına malından bolca vermesi icap eder. Başlangıçta nefse ağır gelen bu harcamalar, defalarca tekrar edildikten sonra o ağırlığını yitirecektir. Kişi, bir davranıştan haz almaya başlamışsa o davranış onda bir huy haline gelmiş demektir. Bundan dolayı cömert, malını hoşnutsuz biçimde harcayan değil, malını harcarken bundan haz alan kimsedir. Dinî huyların nefiste kök salabilmesi için, kötü fiilleri terk edip iyi fiillere alışmak, çirkin fiillerden nefretle kaçınıp güzel fiillere iştiaqla yönelmek gerekir.³¹

Gazâlî'ye göre alışkanlığa (âdet) dönüşmüş bir ibadet alışkanlığa dönüşmemiş bir ibadetten her zaman daha fazla haz verir. Bu, kumarbazın kumarı büyük bir zevkle oynamasına benzer. Kumarbazlar, kumar yüzünden mallarının tamamını kaybetse bile ondan yine de vazgeçemez, yenisinden oynamanın çarelerini ararlar. Onlara bunu yaptıran, kumardan aldıkları zevkten başka bir şey değildir. Bu zevkin kaynağı ise uzun bir müddet boyunca defalarca oynayarak ona alışmış olmalarıdır. Nitekim alışkanlık kazandıkları için çamur yemekte bile lezzet bulan insanlar vardır.³²

Anlaşılabacağı üzere Gazâlî, güzel ahlâka doğuştan ve yaratılıştan sahip olmayanların onu riyazetle elde edebileceğini düşünmektedir. Ona göre insana zor gelen davranışlar, riyazetle kolay ve tabîî hale gelebilir. Bu, kalp ile organlar –yani nefis ile beden– arasındaki ilginç alâkalardan biridir.³³ Kalpte beliren her sıfatın eseri organlara yayılır ve sonunda organlar o sıfata uygun biçimde hareket etmeye başlar. Öte yandan, organlarda ortaya çıkan bu fiiller kalbe etki ederek güzel ahlâkın orada daha fazla tutunmasını sağlar. Açık ki burada bir devir bulunmaktadır. Meselâ hattat olmak isteyen bir kimse bir hattatı defalarca taklit etmelidir. Bu taklit, hattatlık onun nefsinde kök salmış bir sıfat haline gelinceye kadar devam eder. Güzel hat eserleri,

³⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 3/940.

³¹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/940.

³² Gazâlî, *İhyâ*, 3/941.

³³ Gazâlî, *İhyâ*, 3/941.

ondan ancak bundan sonra kolay ve doğal bir şekilde sudûr etmeye başlar. Burada dikkati çeken üç husus bulunmaktadır. Bunlar *insan doğası, alışkanlık* ve *öğrenimdir*.³⁴

Gazâlî'ye göre ahlâken itidale ermiş bir nefis sağlıklı, ahlâkî itidalden yoksun bir nefis ise hastadır. Bu, beden mizacındaki itidalin sağlık, bu itidalden uzaklaşmanın ise hastalık oluşuna benzer. Dolayısıyla hasta bir bedenin olduğu gibi, hasta bir nefsin de tedaviye ihtiyacı vardır. Nefsin tedavisi, kötü huylardan arındırılıp iyi huylarla bezenmesi demektir. Bilkuvve kâmil olan nefis, ahlâkî terbiye ve ilim tahsiliyle bilfiil kâmil hale gelir. Eğer nefis iyileşmiş ise bu takdirde yapılması gereken onun bu halini sürdürmektir. Gazâlî, nefsin tedavisi için örnek olarak bedenin tedavisinde izlenen yolu gösterir. Ona göre hastalık her ne ise nefse ilaç olarak onun zıddı verilmelidir. Sözelimi cehalet hastalığı öğrenimle, cimrilik hastalığı cömertlikle, kibir hastalığı tevazu ile tedavi edilir. Ayrıca, hasta bedenlerin tedavisi için ilacın acı olmasına ve arzu duyulan şeylerden sakınmaya tahammül etmek gerektiği gibi, hasta nefsin tedavisi için de bütün güçlüğüne rağmen sabır ve mücâhedeye sıkıca tutunmak gerekir. Şu da var ki nefsin tedavisi bedenin tedavisinden daha önemlidir; zira insan, beden hastalıklarından nihayetinde ölümle kurtulabilecekken manevî hastalıklardan kurtulması ilelebet mümkün olmayabilir.³⁵

Bedenî hastalıkların tedavisinde kullanılan ilacın kendisi kadar dozunun da önemli olduğunu belirten Gazâlî, edinilmek istenen iyi huy için başvuru- lan amelde de ölçünün kaçırılmaması gerektiğine dikkat çeker. Şeyh ayrıca bir riyazete yönlendirmeden önce müridinin ne tür bir ahlâkî hastalığa yakalanmış olduğunu belirlemelidir. Bu, tabibin hastasını muayene etmeden önce onun hakkında bazı bilgiler edinmesine benzer. Yine, nasıl ki iyi bir tabip her hastasını tek bir ilaçla tedavi etmiyorsa şeyh de her müridini tek bir riyazet biçimiyle iyileştirmeye kalkışmamalıdır. O, müridin hastalığına, haline, yaşına ve mizacına bakıp ona göre bir riyazet belirlemelidir. Eğer mürit, henüz yolun başındaysa ve şeriatın sınırlarını da bilmiyorsa, ona ilkin abdest ve namaz gibi ibadetlerin öğretilmesi icap eder. Haram malla uğraşıyor veya bir günahla içli dışlı yaşıyorsa ona öncelikle onu terk etmesi öğütlenmelidir.³⁶

³⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 3/942.

³⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 3/942.

³⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 3/942.

Gazâlî'ye göre riyazette dikkat edilmesi gereken bir diğer husus şudur: Mürit, kötü bir huyu kolayca terk edemiyor ve onun zıddını meydana getirecek ameli bir defada sıkıntı duymaksızın yapamıyorsa, ona düşen bu kötü huyu daha hafif başka bir kötü huyla değiştirmektir. Meselâ bir defada, sıkıntı duymaksızın, gönülden mevki talebini terk edemeyen bir müridin ondan daha hafif bir mevki talebine geçmesi sağlanmalıdır.³⁷ Bütün bunlardan anlaşılan o ki Gazâlî, ahlâkî iyileşmenin, çoğu insan için bilgeliğin (hikmet) de eşlik ettiği uzun ve yorucu bir çabayı gerektirdiğini düşünmektedir.

2. Ahlâkın Kalple İlişkisi

Kalbi aynaya benzeten Gazâlî, tıpkı aynanın silinip paklanması gibi kalbin de kötü niteliklerden arındırılarak iyi niteliklerle donatılması gerektiğini vurgular. Ona göre iyi nitelikler kalpte hakikatin inkişafını sağlarken, kötü nitelikler onu Allah'tan tamamen perdeler. "Önceki sahiplerinden sonra yeryüzüne varis olanlara şu gerçek apaçık belli olmadı mı ki, biz dileydik onları da (öncekiler gibi) günahları yüzünden cezalandırırdık. Biz onların kalplerini mühürleriz de onlar hakkı işitmezler."³⁸ mealindeki âyetle kalbin işitmemesine dikkat çekildiği gibi, bunun nedeni olarak da kalbin günahlarla mühürlenmiş olması gösterilmektedir. Buna göre günahlar biriktikçe kalp, hakkı ve dinin salâhını idrâk edemez hale gelmekte, yani adeta kör olmaktadır.³⁹

Gazâlî, insanın hilkat ve terkinde bulunan dört vasıftan, yırtıcılık, hayvanlık, şeytanlık ve rabbânîlik vasıflarından söz eder. İnsana öfke gücü musallat olduğunda ondan saldırganlık gibi yırtıcı hayvanlarınkine benzer fiiller, arzu gücü musallat olduğunda ise oburluk ve cinsel doyumsuzluk gibi hayvanî fiiller ortaya çıkar. O, "De ki, ruh, Rabbimin emrindendir"⁴⁰ âyetinde sözü edilen rabbânî emirden dolayı ise kendisinde rubûbiyet görmeye başlar ve her işinde istibdada başvurur. Hayvanlarda da bulunan arzu ve öfke güçlerinin yanı sıra temyiz yetisine de sahip olan insanda şeytanlık vasfı meydana gelir. Bu onun şerli bir yaratık olması demektir, çünkü çeşitli kötülöklere yol bulurken temyiz vasfını kullanır ki bu şeytanların ahlâkıdır.⁴¹

³⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 3/944.

³⁸ A'râf 7/100.

³⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/887.

⁴⁰ İsrâ 17/85.

⁴¹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/885.

Bu dört vasıf (asl) her insanda mezcedilmiş bir halde bulunmaktadır. Hepsi kalpte toplanmıştır, öyle ki insan derisinde sanki bir domuz, bir köpek, bir şeytan ve bir de hakîm vardır. Burada domuzla arzunun, köpeklerle öfkenin temsil edildiği; kötülüğe eğilimin şeytana, aklın ise ehl-i hikmete benzetildiği açıktır. Şeytana karşı koyacak olan akıldır; o, şeytanın hile ve tuzaklarını defetmekle, nüfuz edici basireti ve parıldayan nuruyla şeytanın kalpte meydana getirdiği bulanıklık ve karışıklığı gidermekle vazifelidir. Ayrıca, hem köpeği domuzun başına sararak domuzun açgözlülüğünü hem de domuzu köpeğe musallat ederek köpeğin saldırganlığını ortadan kaldırmaktadır.⁴²

Beden memleketinin adaletle yönetilmesinin aklın bu güçlere hâkim olmasına bağlı olduğunu belirten Gazâlî'ye göre, bunu başaramayan akıl, çaresiz, domuzu doyurmak ve köpeği hoşnut etmek için hileler kurup fikirler düzecektir. İnsanların çoğu bu haldedir; çünkü bütün çabaları mideye, ferce ve hasımlarla rekabete yönelmiştir. Putlara tapınmayı reddeden bu insanlar, gerçekte bir domuzun veya bir köpeğin önünde adeta secde ve rüku eder bir haldedirler. Dolayısıyla öfke ve arzuya ibadet ederken aslında şeytana ibadet etmiş olmaktadırlar. Bu, zulmün nihai noktasıdır zira efendiliğe layık *akıl*, arzu ve öfke güçlerinin kölesi haline gelmiştir. Bunun sonucu ise bazı kötü sıfatların kalbe sirayet ederek bir tür mizaca dönüşmesidir.⁴³

Arzu domuzla benzer, ona uyup hayatlarını ona göre sürdürenlerde arsızlık, savurganlık, cimrilik, ikiyüzlülük, açgözlülük, dalkavukluk, çekememezlik gibi çirkin huylar meydana gelir. Köpeğe benzeyen öfke gücünden ise ihtiyatsızlık, tantana, tekebbür, ucu, istihza, istihfaf gibi huylar doğar. Arzu ve öfkenin ikisine birden itaat eden kişide ise düzenbazlık, kurnazlık, cüretkârlık, fitne ve dolandırıcılık gibi şeytanî huy ve nitelikler hâsıl olur. Şayet bu iki güç rabbanî siyasetin hükmü altına girerse kalpte ilim, hikmet, yakîn, eşyayı hakikatleriyle kuşatıp mahiyetleriyle bilme gibi rabbanî nitelikler yerleşir. Arzu domuzu zaptedilip itidal sınırına döndürüldüğünde kalbe iffet, kanaat, sükûnet, zühd, vera, takva, haya, zarafet ve yardımlaşma gibi üstün nitelikler; öfke gücünü zaptedip itidale döndürünce ise şecaat, cömertlik, sabır, hilm, tahammül, af, sebat ve vakar gibi övülen nitelikler tutunur.⁴⁴

⁴² Gazâlî, *İhyâ*, 3/885-886.

⁴³ Gazâlî, *İhyâ*, 3/886.

⁴⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 3/886.

Kalbin parlaklığını sürdürmenin yolu, Gazâlî'ye göre bir yandan arzulara karşı koyup diğer yandan Allah'a itaat etmektir. Eğer bir kötülük işlenmişse derhal bir iyilik yaparak o kötülüğün kalbi karartmasına engel olunmalıdır. Ne var ki bu yapılan iyilik, o kötülüğün tesirini tamamen yok edemeyeceği için kalp nurunun azalmasına engel olamaz. Böyle bir kalp, hohlandıktan sonra silinen aynaya benzer; yani bulanıklaşmaktan kurtulamaz.⁴⁵ Kalpleri ilim nurlarından yoksun bırakan şey, kişinin kötülükler işlemesi ve mâsivâyla gereğinden fazla meşgul olmasıdır. Kalp kaba benzer; suyla dolu bir kaba hava doldurulamayacağı gibi mâsivâyla uğraşan bir kalbe de mârifetler giremez.⁴⁶

3. Kalbin Bilgiyle İlişkisi

Gazâlî'ye göre kalp lafzı, göğsün sol tarafında bulunan et parçasına olduğu gibi, insanın hakikati olan rabbânî ve ruhânî latife için de kullanılmaktadır. İnsanın eşyayı idrak etmesi ve bilip tanınması bu latifeyle mümkün olmaktadır.⁴⁷ İnsanı diğer yaratıklardan üstün kılan şey de kalbinin Allah'ın mârifetine olan bu istîdâdıdır. O, Allah'ı kalbiyle bilir ve O'na kalbiyle yaklaşır. Allah için yapıp eylerken aslında kalbiyle yapıp eyler. Allah katındaki bilgileri de onunla keşfeder. Fakat bütün bunların gerçekleşmesi, onun mâsivâdan tamamen arındırılmasına bağlıdır.⁴⁸

Allah'a tâat ve ibadet eden aslında kalptir. Kalpteki ilahî nurlar ibadetler yoluyla organlara yayılır. Öte yandan, Allah'a karşı inat ve isyan edip kötü davranışlara kaynaklık eden de yine kalptir. Sonuçta "kap, içinde ne varsa dışına onu sızdırır." Kalp, bedene ait organları, efendinin kölelerini kullandığı gibi kullanır. "Sürüye nispetle çoban, âletlere nispetle usta ne ise organlara nispetle kalp de odur."⁴⁹ Kalbin iki ordusu olduğunu belirten Gazâlî, bu ordulardan birinin baş gözüyle (basar), diğerinin ise kalp gözüyle (basîret) görülebileceğini söyler. Ona göre kalp hükümdar, bu ordular ise onun hizmetçi ve yardımcıları gibidir. Kalbin gözle görülen ordusu, el, ayak, göz, kulak, dil ve diğer dış ve iç organlardır. Bütün bu organlar adeta kalbin hizmetkârlarıdır. Onlar fitratları gereği kalbe itimat edip inat ve is-

⁴⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 3/887.

⁴⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 3/883-884.

⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 3/887.

⁴⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 3/876.

⁴⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/876.

yana kalkışmazlar.⁵⁰ Kalp, sözgelimi, göze açılmasını emrettiğinde göz açılır; ayağa hareket etmesini emrettiğinde ayak hareket eder; dile konuşmasını emrettiğinde dil konuşur.⁵¹

Sadece bu dünya hayatında yapılan yolculuklar için değil Allah'a yapılan yolculuklar için de binek ve azığa ihtiyaç vardır. Kalbin yaptığı bu yolculukta beden bineğe, ilim de azığa benzer. Bu bakımdan yolcu, ilim talebiyle yetinmeyip beden sağlığı için de çabalamalıdır. Dünya âhiretin tarlası, hidayet menzillerinden bir menzildir. Kalbin dünyadan gıdasını alabilmesi, bedeninin korunup gözetilmesine bağlıdır.⁵² Allah'a vusul yolunda yolcuya yardımı dokunmayacak hiçbir duyu ve organ yoktur. Bu yolculukta duyu ve organlarından yardım alan muvaffak olur, almayan ise ziyana uğrar. Dolayısıyla kişi, dünyayı menzil, bedenini binek ve organlarını da birer hizmetçi bilmelidir.⁵³

Gazâlî'ye göre kalp, gıdasını elde ederken iki orduya ihtiyaç duyar. Bunlardan biri, bâtin ordusudur ki kastedilen arzudur. Diğeri ise el ve ayak gibi gıdanın temininde yardımına başvurulacak organlardan oluşan zâhir ordusudur. Kalp, kendisine zarar verebilecek şeyleri (mühlikât) uzaklaştırmak için de iki orduya ihtiyaç duyar. Bunlardan biri, zararlı huy ve nitelikleri uzaklaştırmaya yarayan öfke gücünden ibaret olan bâtin ordusudur. Diğeri ise zâhir ordusudur ki kastedilen, öfkenin gerektirdiği işleri yapan el ve ayak gibi organlardır. Gıdaya ihtiyaç duyanın onu tanıması gerekir, aksi takdirde gıda arzusu ona fayda sağlamaz. Kalp, gıdayı bilip tanımak için de iki orduya ihtiyaç duyar. Bu ordulardan biri işitme, görme, koklama, dokunma ve tatma duyularından oluşan bâtin ordusu, diğeri ise göz, kulak, burun ve diğer organlardan teşekkül eden zâhir ordusudur.⁵⁴

Gazâlî, kalbin bütün ordularını şu şekilde sınıflandırır: Birincisi, faydalı ve uygun olanı celbeden arzu ve zararlı olanı defeden öfkeden oluşan teşvik edici sınıftır. Bu sınıfa "irade" de denilmektedir. İkincisi, maksatları elde etmek için organları harekete geçiren kudret sınıfıdır. Üçüncüsü ise eşyayı tanıyıp idrak eden sınıftır. Görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularından oluşan ve istihbarat teşkilatını andıran bu sınıfa "ilim" ve "id-

⁵⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 3/879.

⁵¹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/880.

⁵² Gazâlî, *İhyâ*, 3/880.

⁵³ Gazâlî, *İhyâ*, 3/884.

⁵⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 3/880.

rak” denilmektedir. Bu sınıf, bedenın zâhirinde yerleşik olanlar ve bâtınında yerleşik olanlar şeklinde ikiye ayrılır. Zahirde yerleşik olanlarla kastedilen beş dış duyuudur. Bâtında yerleşik olanlarla kastedilen ise dimağda bulunan beş iç duyuudur. Bunlar hayâl, hâfıza, tefekkür, tezekkür ve ortak duyuudur.⁵⁵

Beynin ön kısmında bulunan hayâl gücü postacıya benzer. Zira duyulurların haberleri onda toplanır. Dimağın arka kısmında bulunan hâfıza gücü hazinedâr gibidir. Dil hükümdarın tercümanı, hareketli organlar hükümdarın kâtipleri ve beş duyu da hükümdarın farklı bölgelerden haberler getiren casusları mesabesindedir. Renkler âlemi gözün, sesler âlemi kulağın, kokular âlemi burnun sorumluluğundadır. Öteki duyular da ilgili oldukları âlemlerden getirdikleri haberleri hayal gücüne taşır. Hayal, onları, hazinedâr olan hâfızaya teslim eder ve o da bu bilgileri hükümdara yani kalbe arz eder.⁵⁶

Bedeni nefsin bineği olarak gören Gazâlî, nefsi ilmin mahalli ve ilmi de insanın maksudu ve ayırt edici özelliği sayar. İnsan, sözelimi atla bazı niteliklerde ortakken, bazılarında ondan ayrılır. Onu ondan ayrı kılan şey, onun ilim ve mârifet özelliğidir ki bu özellik âlemlerin rabbine yakın bulunan meleklerin sıfatlarındandır. En şerefli ilim türü Allah’ın, sıfat ve fiillerinin bilgisidir. İnsan bu bilgiyle kemâle erer.⁵⁷ Gazâlî, başka bir yerde, ilimle birlikte iradedden de insanın ayırt edici özelliği olarak söz eder. Ona göre insan, buluş çağına erişinceye kadar her iki nitelikten de yoksun yaşar. Bulûğdan önce onda sadece arzu, öfke, iç ve dış duyular vardır.⁵⁸

Bilgiler insanda iki aşamada meydana gelir. Birinci aşamayı, çocuğun kalbinin evvelî-zarurî bilgileri içine alıp ihata ettiği aşama oluşturur. Bu aşamada nazarî bilgilerin edinimi, imkân dairesine girer; burada kişi, sadece divitleri, kalemi ve tek tek harfleri bilen ama yazmayı bilmeyen yazıcıya benzer; yazmaya yakın olmakla beraber henüz yazamamaktadır. İkinci aşama ise müktesep bilgilerin fikir ve tecrübeyle elde edildiği aşamadır. Bu aşamada insan, bilfiil yazmadığı anlarda bile kendisinden “yazıcı” diye söz edilen usta yazıcıya benzer. İnsanlık nihai mertebesine bu aşamada ulaşır. Fakat bunda sayılamayacak kadar çok insanlık derecesi vardır.⁵⁹

⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 3/880.

⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 3/884.

⁵⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 3/884.

⁵⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 3/882-883.

⁵⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/883.

Gazâlî'ye göre bu nihai mertebeye erişmiş olanlar, sahip oldukları bilgilerin azlığı ve çokluğuna göre farklılaşırlar. Zira bu bilgiler, bazı kalplerde mükâşefe yoluyla ilahî bir ilhamla, bazılarında ise kazanım ve öğrenimle hâsıl olur. Bilgiler, kiminde hızlı kimindeyse yavaş meydana gelir. Bu makamda âlimler, hakîmler, nebiler ve veliler menzilleri itibariyle farklılaşırlar. Mâlumların bir sonu olmadığı için terakki derecelerine bir sınır koymak mümkün değildir. Kesin olan şudur ki, en yüksek mertebe peygamberlerinkidir, zira hakikatlerin hepsi veya çoğu onların kalbinde çalışıp çabalamaya gereksinim duyulmaksızın inkişaf eder ve dahası, ilahî bir keşifle son derece hızlı biçimde meydana gelir. Onlar, bu saadette, Allah'a sıfat ve hakikat itibariyle çokça yakınlaşırlar.⁶⁰

4. Bilginin İnanç ve İbadetle İlişkisi

Bilindiği üzere Gazâlî, âhîret ilmini ikiye ayırır. Bunlar muâmele ve mükâşefe ilimleridir. Mükâşefe ilmi malumu keşfetmeyi, muâmele ilmi ise hem keşif hem de amel etmeyi sağlar.⁶¹ Gazâlî'ye göre mükâşefe ve muâmele ilimleri, tıpkı bir ağacın kökü (asl) ile dalı (fer') gibi birbirine bağlı ilimlerdir; mertebeleri itibariyle ayrışsalar da biri öbüründen bağımsız değildir.⁶²

"Mârifet ilmi" diye de adlandırılan mükâşefe ilmiyle Allah'ın ve sıfatlarının bilgisine ulaşılır. Muâmele ilmiyle ise neyin helal neyin haram olduğu, hangi huyların yerilip hangilerinin övüldüğü, hasta nefsin nasıl tedavi edileceği gibi meselelere dair bilgiler edinilir. Bu tür bilgiler ancak amel için talep edilir. Şayet amele ihtiyaç duyulmasaydı bu bilgilerin hiçbir kıymeti olmazdı.⁶³

İnsanın sâlih amele ihtiyacı vardır, çünkü kalp dünyaya duyduğu ilgi ve sevgiden onunla kurtulur ve bu saf halini sürdürmeye onunla muvaffak olur. Kalp mârifetlerle ancak bundan sonra dolabilir. Şu halde manevî yolculuğun başı da sonu da ilim olmaktadır. Başka deyişle, yolculuğun başında başvurulmuş ilim muâmele ilmiyken sonunda elde edilen ilim mükâşefe ilmidir. Muâmeleyle amaçlanan, mârifet/mükâşefe ilmi için kalbi saflaştırarak hazır hale getirmektir.⁶⁴ Eğer kişi, amelin bilgisini edinip de amelin

⁶⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 3/883.

⁶¹ Gazâlî, *İhyâ*, 1/10. Burada, tek bir keşiften değil, iki ayrı keşiften söz edildiğini zira bu ilimlerin malumları itibariyle birbirinden farklı olduğunu belirtmeliyim.

⁶² Gazâlî, *İhyâ*, 1/4/1342.

⁶³ Gazâlî, *İhyâ*, 1/3/1306.

⁶⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 1/1681.

kendisini terk edecekse o bilgiyi tahsil etmemesi etmesinden daha iyidir. İşte bu yüzden kötü bir âlimin göreceği azap, kötü bir câhilin göreceği azaptan daha şiddetli olacaktır.⁶⁵

Gazâlî, *İhyâ'*yı bu iki ilimden sadece muâmele ilmini anlatmak üzere telif ettiğini, çünkü mükâşefe ilmini halka anlatmaya ruhsatın bulunmadığını söyler.⁶⁶ Ona göre muâmele ilmi, talibi mükâşefe ilmine götüren bir yoldur. Nitekim peygamberler, insanlara sadece muâmele ilmini anlatmışlar, mükâşefe ilminden ise –onun insanların geneli tarafından anlaşılmayacağını bildikleri için– ancak îmâ ve remizlerle bahsetmişlerdir. Dolayısıyla peygamberlerin varisleri olan âlimlere düşen de bu yolu takip etmektir.⁶⁷

Muâmele ilmini zâhir ilmi ve bâtın ilmi olarak ikiye ayıran Gazâlî'ye göre, ilki organlara ait amellerin ilmi, ikincisi ise kalplere ait amellerin ilmidir. Organlarda cari olan ameller ya âdettir ya da ibadettir. Melekût âleminde kalplere gelenler ise ya övülen ya da yerilen amellerdir. Şu halde muâmele ilmi, biri zâhir diğeri de bâtın olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Organlara taalluk eden ilk kısım âdet ve ibadet, kalbe taalluk eden ikinci kısım ise yerilen huylar ve övülen huylar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁶⁸ Âdet ve ibadetler muâmele ilminin zâhir kısmını, yerilen ve övülen ahlâk ise muâmele ilminin bâtın kısmını oluşturmaktadır.

Gazâlî'ye göre "İlim talebi her müslümana farzdır"⁶⁹ hadisinde sözü edilen ilim muâmele ilmidir.⁷⁰ Buna göre farz-ı ayn olan ilim muâmele ilmidir. Gazâlî, bulûğa eren akıl sahibi birinin amel etmekle mükellef olduğu üç tür muâmeleden söz eder. Bunlar *itikât*, *fiil* ve *terk* türünden muâmelelerdir. Sözelimi, ergenliğe yeni giren birine ilk farz olan şey, "Allah'tan başka ilâh yoktur, Muhammed O'nun elçisidir" sözünü mânasıyla birlikte öğrenmektir. Onun, bu söz üzerine bolca düşünüp araştırmalara girişmek yerine, şüphe ve tereddüt etmeksizin kesin biçimde tasdik ve itikat etmesi yeterlidir. Nitekim Hz. Peygamber, bedevî Araplardan tasdik ve ikrardan ötesini istememiştir. Dolayısıyla, o kişiye, o vakitte farz-ı ayn olan ilim, kelime-i

⁶⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 1/1342.

⁶⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 1/10.; Gazâlî, *İhyâ*, 3/1188.

⁶⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 1/10.

⁶⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 1/10.

⁶⁹ İbn Mâce, *Sünen*, "Mukaddime", 224.

⁷⁰ Gazâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye* adlı eserinde hadiste sözü edilen ilmin "tevhid ilmi" olduğunu söyler. Bkz. Ebû Hâmid Gazâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 27.

şehâdetin –mânasıyla birlikte– bilgisidir; onun, o sırada, bundan daha fazlasına ihtiyacı yoktur. Bu nedenle o, bu tasdik ve takririnden sonra ölürse, Allah’a itaat eden bir kul olarak ölmüş olur.⁷¹

Gazâlî, fiilî muâmeleleri namaz, oruç gibi bazı ibadetler üzerinden örneklendirir. Ona göre meselâ kuşluk vaktinde müslüman olan bir kişinin, öğle vaktinin girişiyle beraber vaktin namazını kılmak kendisine farz olacağından, öncelikle namazın nasıl edileceğiyle ilgili hükümleri öğrenmesi gerekir. Başka deyişle, o vakte girildiği andan itibaren namaz kılmak gibi –hatta ondan daha önce– namaz bilgisini edinmek de onun üzerine farz olur.⁷² Yine, Ramazan ayına yetişmesi halinde, orucu hangi vakitler arasında tutmakla ve bu süre zarfında nelerden uzak durmakla yükümlü olacağı gibi bilgileri edinmek de ona farzdır. Gazâlî, bu yaklaşımını hac ve zekât ibadetleriyle de örneklendirir.⁷³

O, birer terkten ibaret olan muâmelelerin ise kişinin haline göre değişiklik arz edeceğini söyler. Ona göre sözgelimi, bir dilsizin dile getirilmesi haram olan sözlerin neler olduğunu öğrenmesi farz olmadığı gibi, bir âmânın da bakılması haram olan görüntülerin neler olduğunu öğrenmesi farz değildir. Eğer kişi, ipekten elbise giyiyor ise ona bu yaptığının haram olduğunu öğretmek farzdır. İpekli elbiseyi o değil de başkaları giyiyor ve o da onlarla bir arada yaşıyorsa, bu takdirde o, onlara bu yaptıklarının haram olduğunu bildirmekle mükelleftir. Bütün bunların öğretilmesi farz olduğuna göre öğrenilmesi de farzdır.⁷⁴

İtikadî ve kalbî muamelelere gelince, Gazâlî bu tür amellerin ilminin hâtırlara göre farz olacağını düşünür. Eğer kişi, kelime-i şehâdetin delalet ettiği mânalarla ilgili bir kuşkuyla kapılırsa bu kuşkuyu ortadan kaldıracak bilgiyi edinmek onun için farzdır. Eğer o, böyle bir şüpheye kapılmadan ve Allah’ın kelâmının kadim olduğu, O’nun görüleceği, hâdislere mahal olmadığı gibi hususlara itikat etmeden ölürse, müslüman olarak ölmüş demektir. Ne var ki itikatları gerektiren bu hâtırların bir kısmı doğal yolla, bir kısmı da o memleket halkından işitme yoluyla akla gelir. Eğer o, o sözün yaygın olduğu ve halkının bid’atlerle konuştuğu bir memlekette yaşıyorsa,

⁷¹ Gazâlî, *İhyâ*, 1/22.

⁷² Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Gazâlî, *İhyâ*, 1/22.

⁷³ Gazâlî, *İhyâ*, 1/22; Gazâlî’nin, zekatın ve haccın, kişiye, farz oluşuna ilişkin açıklamaları için bkz. Gazâlî, *İhyâ* 1/22.

⁷⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 1/23.

bulûğunun başlangıcından itibaren onu onlardan hakkı telkin etmek suretiyle korumak gerekir. Eğer o, bâtil bir inanca meyletmişse kalbinden o inancı gidermek –ne denli zor olsa da– ona farz olur.⁷⁵

Cennet, cehennem, haşır ve neşre iman, kelime-i şehâdetin tetimmesinden olduğu için kişinin, Hz. Peygamber'in bir resul olduğunu tasdik ettikten sonra onun tebliğ ettiği risaleti, yani Allah'a ve elçisine itaat edenin cennetlik, onlara isyan edenin ise cehennemlik olduğunu öğrenmesi onun için farzdır.⁷⁶ Burada tedricî bir yaklaşım vardır ve en doğrusu da budur. İlim talebinin her müslümana farz olduğunu bildiren hadiste geçen ilim lafzıyla, vecihleri müslümanlar arasında meşhur olan amelin ilminin –başkasını değil– kastedildiği anlaşılırsa, tedricin yönü ve farz oluşunun vakti de açıklığa kavuşmuş olacaktır.⁷⁷

Sonuç

Anlaşıldığı üzere ahlâkî en temelde hikmet, iffet, şecâat ve adalet hasletlerinden ibaret gören Gazâlî, insanların ahlâkî itidale iki şekilde erişebileceğini düşünmektedir. Birisi, arzu ve öfkenin hükümlanlığına karşı duracak denli yetkin bir akıl ve güzel bir ahlâkla yaratılmış olmaktır. Diğerisi ise riyazet ve mücâhededir. Riyazet ve mücâhedeyle kalp, yerilen huylardan arınarak övülen huylarla bezenir ki bu da onda hakikatlerin inkişafını sağlar. Arzu gücü terbiye edilmediğinde ondan cimrilik, açgözlülük; öfke gücü terbiye edilmediğinde kibir, ucu gibi kötü huylar meydana gelir. Arzu ve öfkenin ikisine birden uyan kişide ise düzenbazlık, kurnazlık gibi şeytanî huy ve nitelikler ortaya çıkar. Arzu zaptedilip itidale kavuşturulduğunda kalpte iffet, kanaat, zühd, takva gibi övülen nitelikler; öfke gücü zaptedilip itidale döndürüldüğünde ise şecaat, cömertlik, sabır, vakar gibi övülen nitelikler oluşur. Bu iki güç rabbânî bir yolla yönetildiğinde kalpte ilim, hikmet, yakîn gibi rabbânî nitelikler meydana gelir. Unutmamak gerekir ki Gazâlî, kalbin rabbânî ve ruhânî bir latife olduğunu ve insanın ilahî hakikatleri onunla bilip tanıdığını düşünmektedir.

İlim talebinin her müslümana farz olduğunu bildiren hadiste sözü edilen ilim, Gazâlî'ye göre muâmele ilmidir. Şu halde Gazâlî, muâmele ilmini

⁷⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 1/23.

⁷⁶ Gazâlî, *İhyâ* 1/22-23.

⁷⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 1/24.

farz-ı ayn olan ilim olarak görmektedir. Ona göre bulûğa eren akıl sahibi birinin amel etmekle mükellef olduğu üç tür muâmele vardır. Bunlar *itikât*, *fiil* ve *terktir*. Fiilî muâmeleler namaz, oruç, hac gibi ibadetlerdir. Birer terkten ibaret olan muâmeleler ise kişinin haline göre değişiklik arz etmektedir. İtikadî ve kalbî muamelelere gelince, Gazâlî bu tür amellerin ilminin hâırlara göre farz olacağını düşünür. Eğer kişi, kelime-i şehâdetin delalet ettiği mânalarla ilgili bir kuşkuyla kapılırsa bu kuşkuyu ortadan kaldıracak bilgiyi edinmek onun için farzdır. Eğer kişi riya ve haset gibi kötü huylara sahipse, bunun için ihtiyaç duyulan bilgileri edinmek ona farz olur. Bu ise onun, bu huyların sınıflarını, sebeplerini, alametlerini ve tedavilerini öğrenmesi demektir.

Araştırmamıza göre ahlâkın inanç ve ibadetle ilişkisini Gazâlî’de başlı başına bir mesele olarak bulmak zordur. O, *İhyâ’*ı muâmele ilmine hasretmiş ve bunun için de kalbin önemine dikkat çekmiştir. Muâmele ilmi ancak kalp ile tahsil edilebildiğine göre, kalbin buna hazır hale getirilmesi gerekir ki tasavvufta bunu anlatan terimlerden biri *tasfiye*dir. Kalp tasfiyesi, şeriatçe yerilen huy ve sıfatların kalpten kazınıp yerine övülen huy ve sıfatların yerleştirilmesi mânasına gelmektedir. Ahlâkî dönüşüm başlamadığı takdirde, ne sahîh inancın ne de hâlis ibadetin bilgisine yol bulunabilir ve bu da zorunlu olarak kişide inanç ve ibadetle beklenen dinî dönüşümü imkânsız kılar. Anlaşılacağı üzere Gazâlî, kalp ve bilgi kavramları üzerinden de olsa, ahlâkla inanç ve ibadet arasında sıkı bir bağ kurmaktadır.

Sonuç olarak, Gazâlî’ye göre gerek sağlam bir inanç dünyası gerekse iyi bir ibadet hayatı için bilgiye, bilgi için de ahlâken iyileşmeye gereksinim vardır. Diğer bir deyişle kişi, ahlâken iyileştiği ölçüde inanç ve ibadetlere ilişkin bilgilerini arttırabilmekte ve bu da onun giderek sağlam bir inanç dünyasına ve saf bir ibadet hayatına erişmesini sağlamaktadır. Bu arada, inanç ve ibadetin ahlâkî dönüşüme katkısı da unutulmamalıdır. Yine unutulmamalıdır ki ahlâkî dönüşüm, insanların çoğu için uzun, sürekli ve yorucu bir çabayı gerektirmektedir.

Kaynakça

- Cebecioğlu, Ethem. “Prof. Nîcholson’un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1-4 (01 Eylül 1987), 387-406.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Maksadü’l-esnâ fî şerhi esmâillahi’l-hüsnâ*. thk. Muhammed Osman el-Huşî. Kahire: Mektebetü’l-Kur’ân, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkız mine’d-dalâl* (Mecmûatü resâil içinde). thk. İbrahim Emîn Muhammed. Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *er-Risâletü’l-ledünniyye*. Kahire: Dârü’l-Maktum, 1435.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi’d-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2005.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts.
- Orman, Sabri. *Gazâlî, Adalet ve Sosyal Adalet*. İstanbul: İktisat Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Watt, W. Montgomery. *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*. çev. Hanifi Özcan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

EBÛ MANSÛR MÂTÜRÎDÎ'DE İMANIN AHLÂKÎ BOYUTU

Dr. Esra ÇELİK

Diyanet İşleri Başkanlığı, Elazığ/Türkiye
esracelik2323@hotmail.com, ORCID ID: 0009-0006-6130-7921

Giriş

Ahlâk; iyi olduğu düşünülen ya da bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kurallarıdır. Bu bağlamda bir kimsenin iyi niteliklerini ifade eden davranışlarına ahlâklılık, insanların kendilerine göre yaşadıkları ve rehber aldıkları kurallar bütününe ise huy denir. Dolayısıyla ahlâk insanların başka varlıklarla belli normlara göre oluşan ilişkiler bütünü, davranışları anlamlandıran ilke ve değerler toplamıdır.¹ Arapça'da ahlâk kavramı pürüzsüz ve sağlam² anlamında halk ve hulk/huluk kelimelerinin çoğuludur. Hulk/huluk; din, tabiat ve seciyye anlamında insanın içsel yapısına, halk ise; insanın zâhiri/dış yapısına ilişkin iyi ve kötü olarak tanımlanan nitelik ve anlamları ifade eder.³ Bu tanımlamaya bağlı olarak bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu nitelerken, bu niteliklerin değerlendirilmesinde ahlâkî inançlar temel alınır. Ahlâkî inançların, ahlâkî gerçeklere dayandığı varsayılır. Ahlâkî gerçeklerin dayanakları olarak ise akıl, duygu, bireysel ve toplumsal fayda, Tanrı, evrim, idealar, toplumsal sözleşmeler gibi çeşitli düşüncelerin kabul edildiği görülmektedir.⁴ Ahlâkî inançların temelinde çeşitli düşünce sistemleri bulunmaktadır. Ancak bu çalışmanın konusu İslâm dini özelinde Mâtürîdî'nin düşüncesi açısından imanın ahlâkî boyutta etkisi olacaktır.

¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2000) 5.

² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh: Tâci'ül-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1987), 4/1472.

³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab "hlk"* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 10/86.

⁴ Cemre Demirel, *Ahlak Felsefesinde Tanrı Nerede* (İstanbul: İstanbul Yay., 2024), 57-58.

İmân kavramı sözlükte, emn ve emân kökünden türemiş olup emân-emânet/güven-emniyet aynı anlamda kök kavramlardır. Güvenmek ve inanmak gibi kök manalarına ilaveten iman tasdik anlamına gelmektedir.⁵ İman genel manada ise, bir dinin temel prensiplerini onaylama ve onlara bağlanma⁶ olarak tarif edilmektedir. Bu yönüyle imanın, hem inanç hem de ahlâkî değerler sistemiyle bütünleşen eylem olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla iman, zihinsel bir onay olmasının yanı sıra bu inanca uygun bir yaşam tarzını benimsemeyi de kapsayan bir olgudur. İmanın genel tanımının dışında birçok kelâmcı tarafından da çeşitli iman tanımlamaları yapılmıştır. Ama her mezhep teolojik yaklaşımlarına göre kendi düşünce sistemi doğrultusunda iman kavramını açıklamıştır. Bu tanımlamalar birbirinden farklı olduğu için kelâmcılar arasında süregelen tartışmaların meydana gelmesine sebep olmuştur. Genelde tartışmaların odak noktası ise imanın benimsenmesi noktasında amelin etkisi yani teolojik bir tartışma halini alan imanın amelden bir cüz olup olmadığı konusudur. Bu tartışma bir inanç meselesi olarak insanın hem dünyevî hayatında ahlâkî davranışlarını ve sorumluluk bilincini şekillendirmekte hem de uhrevî hayatında günahlarının affedilip affedilmemesi problemine yol açmaktadır. Konumuz itibariyle insanın uhrevî hayatında affedilip affedilmemesinden daha çok Mâtürîdî'nin iman tanımından hareketle imanın ahlâkî boyutta bireye etkilerini incelemek önem arz etmektedir.

1. Kalbî Bir Olgu Olarak İman

İman; Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre kalp ile tasdik, dil ile ikrardır. İmam Şâfiî'ye göre iman dil ile ikrar, kalp ile tasdik, rukûnlarıyla amel etmektir.⁷ Kerrâmiye'ye göre iman kalbî tasdik ve diğer amellere gerek olmaksızın sadece dille ikrar etmektir.⁸ Onlara göre, kişi sadece sözle Müslüman olduğunu beyan ettiği takdirde iman etmiş sayılır. Mâtürîdî bu düşünün-

⁵ el-Cevherî, *eş-Şîhâh: Tâcü'l-luğa ve şîhâhu'l-'Arabîyye*, 5/2071.

⁶ Mahmut Ay -Engin Erdem, *İlahiyat Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 69.

⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, thk. Yusuf Ahmet (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 77-78.

⁸ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1388), 1/113; Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 78.

ceyi hem naklî hem de aklî delillerle eleştirmekte; iman kavramında kalbi esas almaktadır.⁹

Mâtürîdî dil ile ifade etmenin imanın bir koşulu olmadığını savunur. Mâtürîdî'ye göre âyetle geçen *Ey iman edenler* ifadesinin dilleriyle iman edenlere hitaben kalplerinizle *iman edin*¹⁰ beyanı gelmiştir.¹¹ Nitekim ona göre, iman için söylem şart olsaydı âyetle ağızlarıyla iman edenler yerine “*Kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla “iman ettik”*”¹² şeklinde bir ifade kullanılmazdı. Bu bağlamda o, imanın kalbin tasdiki olduğunu, dilin ise kalbi ifade ettiğini belirtir. Ona göre *kalpleri inanmadığı halde* ifadesi de bu düşünciyi teyit eder.¹³ Buna ilaveten Mâtürîdî iman için sadece sözel ifadelerin yeterli olmadığını,¹⁴ kalbî iman etmeyip yalnızca dille ifade edenleri Allah'ın cezalandıracağını,¹⁵ onların bu hallerinin aldatmaca olduğunu,¹⁶ bu şekilde bir tavrın ise iman değil inkâr ve yalan olduğunu¹⁷ bildiren âyetlere dikkat çeker. O imanın söz konusu bu niteliklerde bulunmasının mümkün olmadığını savunur.¹⁸

Mâtürîdî imanın kalbî bir konu olduğuna ilişkin savıyla kalbin durumu ve niyeti üzerine odaklanan bir ilke ortaya koyar. O bu savını ise “*kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna*”¹⁹ âyetiyle destekler. Bu bağlamda o kalbi imanla mutmain olduğu halde inkâra zorlanan kimsenin küfür kelimesini sadece söylediği için kâfir olduğuna hükmedilmeyeceğini dolayısıyla imanda asllanın dilden öte kalp olduğunu iddia eder. Çünkü o, ikrahın/baskı yapma kalp üzerinde rolünün olamayacağını, baskı yapan kimsenin baskı yaptığı kişinin kalbini etkileyemeyeceğini açık-

⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semarkandî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yay., 2003), 601.

¹⁰ *Kur'ân Yolu* (Erişim 16 Haziran 2024), en-Nisâ 4/136.

¹¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semarkandî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne, Tefsîru'l-Mâtürîdî*, thk. Dr. Mecdi Basellum (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1426/2005), 3/386.

¹² el-Mâide 5/41; el-Hucurât 49/14, 17.

¹³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/520.

¹⁴ el-Mümtehine 60/10; et-Tevbe 9/56; el-Bakara 2/8.

¹⁵ en-Nisâ 4/145.

¹⁶ el-Bakara 2/9.

¹⁷ el-Münâfikûn 63/1,6; et-Tevbe 9/54,80; el-Mücâdele 58/18.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 601-604.

¹⁹ en-Nahl 16/106.

lar ve kalbin başkalarının etkisinden uzak bireyin kendisine ait bir alan olduğunu vurgular. Ancak o, kalbi küfürle mutmain olan kimsenin kâfir olduğuna hükmedileceğini ifade eder.²⁰ Mâtürîdî'nin imanı sadece bireyin inisiyatifinde kalbin bir işlevi olarak vurgulaması, baskı ve zorlama gibi her türlü ahlâkî olmayan tavırların etkisinden imanı uzak tutma çabasıdır. Mâtürîdî'nin imanı özellikle kalbe konumlandırması imana yaklaşımında ahlâkî şeffaflığa verdiği önemi göstermesi bakımından altı çizilmesi gereken bir durumdur.

Mâtürîdî inkâr gibi imana zorlamayı da aynı statüde değerlendirmekle birlikte inanmayanlarla cizye verinceye kadar savaşılmamasına²¹ ilişkin âyeti inanmayanları İslâm'a çağırma ve onlarda İslâm'a karşı bir istek oluşturma, onların delillerine karşı kesin delillerle mukabele etme ve savaşla imtihan anlamında yorumlar. Buna ilaveten o, dünyanın birçok yerinde bulunan inanmayanların bir araya geldiğinde İslâma mensup kişilerin onlara karşı ayakta kalıp savaşamayacaklarını dile getirir. Böylece Mâtürîdî, Müslümanların zarar göreceği aşikâr olan bir duruma binaen âyette zikredilen durumun gerçekleştiğini ifade eder. Dolayısıyla Mâtürîdî savaşın inkâra karşı bir tepki olarak değil, Müslümanların güvenliği gibi amaca yönelik bir durum nedeniyle gerektiğini iddia eder.²² Ayrıca o imanın kalbî bir hakikat olmasına rağmen iman ettiğini sadece dile getiren kişilerle savaşılmayacağını ifade ederek²³ imanı dile getirmenin bir takım müeyyideler açısından önemine işaret eder. Nitekim Mâtürîdî Peygamber'in (a.s.) Allah'tan başka ilâh olmadığını deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolunduğuna dair²⁴ rivayetinde insanların sadece şehadeti dile getirmelerinin aslında imanlarına bir gerçeklik kazandırmayacağını zikreder. Ancak o, şehadeti söylemenin öldürülmeye engel teşkil ettiğini vurgular.²⁵ İmanın dışsal beyanına ilişkin Mâtürîdî'nin yaklaşımı bireysel haklar ve toplumsal düzeni sağlama amacına yönelik bir değer olarak ifade edilebilir. Aynı zamanda dil ile ikrarın in-

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/24; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, 605.

²¹ et-Tevbe 9/29.

²² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/338-354; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, 606.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 607.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsr, (Beyrut: Dâru Tavki'n-necât, 1422/2001), "Salât", 28 (No. 392).

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 607.

sanlar arası tüm ilişkilere yön vermesi nedeniyle ahlâkî işlevselliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Mâtürîdî imanın kalbî gerçeklik olduğunu aklî delillerle de destekler. O inançların prensiplerine inanmanın kaynağının kalp olduğunu ifade eder. Ona göre baskı altında ya da fizikî olarak konuşamayan kimsenin dış beyanı verememesi halinde bile imanına hükmedilmesi onun özünde kalbî bir durum olduğunu kanıtlar. Mâtürîdî, dış beyanın olmaması halinde birtakım bireysel ve toplumsal aksaklıkların söz konusu olacağını ancak iman ve imanın getirdiği sorumlulukların sürekliliğini sağlamanın kalbi imanla mümkün olduğuna dikkat çeker. Yani Mâtürîdî göre birey imanını dile getirmese de kalbindeki inancı sürdürdüğünde imanının gerçekliğini korumuş olur. Ayrıca o, Allah'ın imanı en yüce mertebe haline getirmesi, iyilikler için bir vasıta kılması ve ibadetlerin yerine getirilmesi için varlığını gerekli kılmasına bağlı olarak bu nitelikleri dilin değil kalbin yükümlü olması halinde gerçekleştirebileceğini vurgular.²⁶ Mâtürîdî yaklaşımda kalben bir sorumluluk üstlenildiğinde ancak iman en üst seviyeye ulaşmakta ve böyle bir iman insanın ibadetlerine ve ahlâkî eylemlerine değer katıp yön vermektedir.

Mâtürîdî'nin iman, akıl ve dil bağlamında yaptığı analiz, imanla yükümlü olmanın ve iman bilincinin aklî ve düşünsel bir gerçeklik olarak kalbî bir eylem olduğunu ortaya koyar. O Allah'ın dinde zorlama olmadığına²⁷ ilişkin beyanına dayanarak imanın dil gibi baskı altında tutulabilen bir organa atfedilmesine karşı çıkar. Mâtürîdî âyetten geçen *ey iman edenler*²⁸ hitabındaki muhatapların da mümin olduklarını dolayısıyla onların kalbî imanlarına yönelik bir hitap olduğuna dikkat çeker.²⁹ Mâtürîdî imanın kalbî bir eylem olduğu savunusundaki kalbi akıl ve kavrayış olarak tanımlar.³⁰ Nitekim Mâtürîdî düşüncenin öncüsü Ebû Hanife de imanın aklî bir kavrayış olduğunu düşünür. Ebû Hanife'ye göre Allah insanları iman ve küfürden bağımsız akıl sahibi varlık olarak yaratmasına bağlı olarak onlara iman etmeyi emredip inkâr etmeyi yasaklamıştır. Dolayısıyla o, inkâr eden kişinin temiz yaratılış doğasını değiştirmiş olacağını, iman eden ve onaylayan kişinin ise

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 607-608.

²⁷ el-Bakara 2/256.

²⁸ el-Bakara 2/183.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 608-609.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/429.

kararlılık ve süreklilik göstermiş olacağını savunur.³¹ Ebû Hanife aklı imanla yükümlü olmanın şartı olarak ön plana çıkartır. Ona göre iman, insanın hem aklî hem de yaratılışı gereği oluşan doğal bir sonuç, inkâr ise insanın hem doğal yapısından hem de aklının göstermiş olduğu doğru yoldan sapması olarak vurgulanır.

Mâtürîdî imanın Allah'a verilmiş bir söz³² olarak iki türünden bahseder: Birincisi; insanın yaratılışının sözüdür. Zira o, her bir insanın yaratılışının Rabb'in birliğine tanıklık ettiğini ve bunun da âyetlerle³³ sabit olduğunu zikreder. Mâtürîdî'ye göre; kendi varlığına bakıp düşünen insan, kendisinin bir yaratıcısı olduğunu ve O'nun da tek olup ortağı bulunmadığını idrak eder. İkincisi; *"Ben sizinle beraberim. Eğer namazı dosdoğru kılarsanız, zekâtı verirseniz, peygamberlerime iman eder ve onları desteklerseniz"*³⁴ ve *"Allah, kendilerine kitap verilenlerden sağlam söz almıştı"*³⁵ âyetlerinde ifade edildiği üzere peygamberlerin ve elçilerin dilleriyle iletilen haberin/risalet sözüdür. Ancak söz konusu insanlar hem yaratılış hem de habere/risalet ilişkin sözlerine riayet etmemişlerdir.³⁶ Mâtürîdî'nin bu anlayışı fitrî olarak insanın akıl yürüttüğünde Allah'ın varlığını ve birliğini idrak edebilecek kapasitede olduğunu vurgular. Ayrıca Mâtürîdî insanların Allah'a vermiş oldukları sözün gereği olarak ahlâkî sorumluluklarına dikkat çekmekle birlikte onların Allah'ın peygamberler aracılığıyla ulaştırdığı ilâhi mesajı onaylamakla da yükümlü olduklarının altını çizer. Buna ilaveten Mâtürîdî imanı aklî bir olguya bağlamasına rağmen dinî yükümlülüklerin yerine getirilmesi noktasında peygamberlerin tebliğ ettiği haberin de gerekli olduğunu vurgular.

2. Tasdik Olarak İman

Tasdik, haber verenin emrine itaat etme, onu kabul etmek ve doğru kılmaktır. Bu bağlamda "emn" kökünden türeyen *iman* ya da *ona iman etti* demek onu yalanlamaktan ve ona karşı gelmekten emin kıldı demektir. Tasdik

³¹ Ebû Hanife Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 31.

³² *"Onlar ki, iyice pekiştirdikten sonra da Allah'a verdikleri sözden dönerler, Allah'ın birleştirilmesini emrettiğini ayırırlar, yeryüzünde fesat çıkarırlar; işte sonunda zararlı çıkacak olanlar da yalnız bunlardır."* el-Bakara 2/27.

³³ *"Hatta kendinizde de. Hiç görmüyor musunuz?"* ez-Zâriyât 51/21; *"Kendi kendilerine bir düşünmezler mi?"* er-Rûm 30/8.

³⁴ el-Mâide 5/12.

³⁵ Âl-i İmrân 3/187.

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/408.

hakikatte sadece itaat etme ve benimseme olmaksızın habere ve haberi verene kalben doğruluk isnat etmek değil bununla birlikte teslimiyetin gerçekleşeceği bir itaat etme ve benimsemedir.³⁷

Mâtürîdî, iman kavramını sözlük anlamıyla ele alarak tasdik olarak açıklar ve imanı tasdik üzerine inşa eder.³⁸ Mâtürîdî'nin imanın tasdik anlamı üzerinde durması dikkate değerdir. Zira o, dilbilimcilerin de imanın tasdik anlamı üzerinde ittifak ettiklerini ifade etmiştir.³⁹ Aynı zamanda dilbilimciler tasdik etmeyi tekzip etme olarak zıddıyla açıklamışlardır.⁴⁰ Mâtürîdî bu minvalde imanın zıddının tekzip, tekzibin zıddının da tasdik olması gerektiğini ve *kalpleri inanmadığı halde* ifadesiyle belirtildiği üzere tasdik kalple olacağını belirtir.⁴¹ Ona göre; dil gönülden geçeni tabir eder ve insanlar arasında kalbe tercüman olur. Bu aynı zamanda imanın marifet/bilme olmadığına delil teşkil eder. Zira iman marifet/bilme olsaydı, zıddının cehl/bilme olması gerekirdi. Dolayısıyla imanın zıddı tekzîb olduğu için, tekzibin zıddının ise tasdik olması gerekir. Nitekim tasdik ve iman lügat açısından aynıdır. Buna ilaveten marifetin/bilme eyleme dönüşmeksizin kalpte olması mümkündür.⁴²

Bilmenin iman anlamına gelmeyeceğini savunan Mâtürîdî'ye göre gerçek manada bilgisizlik cahilmiş gibi davranıp bildikleriyle amel etmeyenler yani bildiklerini hayata geçirmeyenlerdir. Nitekim ona göre Allah'ın bilgilerini nefyettiği kimseler⁴³ de bildikleriyle amel etmeyenlerdir. Benzer şekilde insanlar kulak, dil, göz ve akıl gibi tüm duyu ve uzuvlara sahip olsalar bile bunları gerektiği gibi kullanmadıklarında Allah yok saymıştır. O halde istifade edilmediğinde bilginin de yok sayılması mümkündür.⁴⁴ Mâtürîdî bilgileri olmasına rağmen bilgilerini gereği gibi kullanmayanları bilgisiz olarak

³⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Nesefî*, thk. Ali Kemal, (Beyrut: Dâru İhya'i-Türâsî'l-Arabî, 2014), 113.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 604; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/520.

³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* "emn", 13/23; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mecmûatü mine'l-muhakkikîn, "emn" (Mısır: Dâru'l-hidaye, 1431), 34/186.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* "sdk", 10/193; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, "sdk" 26/5-13.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/520.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/520; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, 612.

⁴³ en-Neml 27/61.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/127.

nitelemektedir. Ona göre duyusal ve zihinsel yetilerin varlığı da ancak bu yetilerin doğru bir amaç için kullanılması halinde anlam kazanmaktadır. Mâtürîdî'nin bu anlayışı, bilginin değer kazanması bilginin sadece teorik kavrama değil, pratiğe dökülmesine bağlı olduğunu vurgular. Dolayısıyla asıl önemli olan bilgi sahibi olmak değil, var olan bilgiden istifade ederek doğru ve ahlâkî davranışlar sergilemektir.

Peygamber'i (a.s) ve onun okuduğu Kur'an'ı dinlediği halde iman etmeyen insanların⁴⁵ varlığından bahseden âyeti, Mâtürîdî dinleyen herkesin dinlediği şeyden aynı şekilde istifade etmediği ya da dinlediği şey üzerinde düşünüp anlamadığı şeklinde tefsir eder. O, herkesin amacı ve ihtiyacı oranında aklederek dinlediğiyle istifade edeceğini vurgular.⁴⁶ Mâtürîdî'nin bu düşüncesine göre bireyin niyeti ve aklıyla paralel ilerleyen ilâhî mesajı dinleme süreci dinlediği hakikatlerden faydalanıp faydalanmayacağını belirler. Dolayısıyla ona göre hakîkate iman etmek ne sadece bilmekle ne de dinlemekle olur. O iman hâlis bir niyet ve aklî selim bir şekilde düşünmekle gerçekleşeceğini vurgular.

Mâtürîdî'ye göre tasdik zıddı olan tekzibin terk edilmesiyle elde edilir. Yani tasdik mutlaka iktisabla/kazanım meydana gelir. Bu nedenle iman marifet/bilme değil tasdiktir.⁴⁷ Mâtürîdî yaklaşımında tasdik epistemik yönünün yanı sıra ahlâkî olarak bireyin davranışlarını kontrol eden, onu yönlendiren ve ona hükmeden bir güce teslimiyet, onay ve kabûlü ifade eder.⁴⁸

Mâtürîdî, imanının tekzibi reddetmekle mümkün olacağını savunur. Ona göre tasdik, kalbin bilinçli bir şekilde onayı yani bilginin ötesinde bir kavram olup, bilginin doğruluğunu onaylama anlamı taşır. Mâtürîdî'nin bu anlayışında, iman bilmek ile sınırlandırılmayacağı önemli bir husus olarak öne çıkar. Ona göre, iman zıddı cehalet değil aksine tekzip olduğuna göre, iman bilmekle değil tasdik etmekle gerçeklik kazanan bir olgudur. Onun bu düşüncesi, iman kalbî bir eylem olarak görülmesi gerektiğini vurgular. İman sürecinde tasdik bilginin doğruluğunu kabul edip yalanlamayı reddetmek anlamına gelir. Bunların yanı sıra Mâtürîdî'nin iman düşüncesinde iktisap kavramı yani kazanım dikkat çeker. Ona göre iman bir

⁴⁵ Yûnus 10/42.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/45-46.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/520.

⁴⁸ J. Meric Pessagno "Maturidiye Göre Akıl Ve Dini Tasdik", çev. İlhami Güler, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1-4 (1996), 434.

kazanım süreci olarak tekzibin zıddı olan tasdik, bilinçle ve özgür iradeyle elde edilen bir durumdur. Bu nedenle iman iradî bir tasdik yani kişinin bilinçli ve iradî bir şekilde kalbî ve fiilî onay vermesi demektir. Mâtürîdî'nin tasdik anlayışı sözlük anlamının ötesinde derinlik içeren bir kavram olarak öne çıkar ve bu bağlamda birçok ahlâkî ilkeyi ihtiva eder.

2.1. Bütünsel Olarak İmanı Tasdik

Mâtürîdî'nin imanın tasdik olduğu vurgusu mantıksal bir zemine dayalı olarak analiz edildiğinde tasdikın boyutları daha net ve sistematik bir şekilde anlaşılabilir. Bu bağlamda mantıkta doğru ya da doğruluğu kabul edilen bir çıkarım için işlev gören beyan ve sonucu temellendiren önermelere öncül; ifade edilen yargı ya da inanca ise önerme denir.⁴⁹ Buna göre *Allah'ım günahlarımı affet* ifadesi doğru ya da yanlış olarak değerlendirilemezken, *hava açıktır* ifadesi doğru ya da yanlış olarak değerlendirilen bir önerme olur. Bir önermedeki sözün doğru ya da yanlış olması ise, o sözün bir şeyi tasdik ya da inkârını gerektirir.⁵⁰ O halde sözün hüküm olması gerekir yani önermeler hükmün ifadesidir. Hükümler de zihnî bir işlevle ortaya çıkar.⁵¹ Buna bağlı olarak Aristo'nun mantık kuramına göre her önerme ya bir tasdik ya da bir inkârdır şayet o bir inkâr değilse, onun bir tasdik olduğu apaçıktır. Aristo, tasdik ya da inkâr edilen bu sözün bütüncül, bölümcül ya da belirsiz olmak üzere üç türünden söz eder: Bütüncül; bütün halinde alınan bir konuya yüklemeye ya da yüklememeye, bölümcül; bir bölüm halinde alınan ya da bütün halinde alınmayan bir konuya yüklemeye ya da yüklememeye, belirsiz; bütüncülük ya da bölümcülük olmadan yapılan yüklemeye ya da yüklememeye denir.⁵² Bir terimin, bir başka terimin bütünlüğü içinde bulunduğunu ya da bütüncül alınan terime yüklendiğini söylemek aynı anlamdadır. Bir konuda öteki terimin tasdik olunmayacağı bölüm bulunmadığında bir terimin bütüncül tasdik edildiği söylenir.⁵³ Dolayısıyla Aristo'ya göre bütüncül tasdik bir şeyin doğruluğunu oluşturan tüm parçaların bir bütün halinde değerlendirilerek belirleme yöntemidir. Bu bağlamda bir

⁴⁹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 255.

⁵⁰ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991), 45.

⁵¹ Öner, *Klasik Mantık*, 45.

⁵² Aristoteles (Aristo), *Organon III, Birinci Analitikler*, trc. H. Ragıp Atademir (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1996), 3-4.

⁵³ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, 5.

önermenin bütün parçaları aynı ölçüde doğrulanır ve hiçbir parça eksik bırakılamaz ya da inkâr edilemez.

Aristo'nun mantıksal çıkarımlarıyla Mâtürîdî'nin iman anlayışı arasında tasdik açısından bir bağ kurulduğunda Mâtürîdî'ye göre iman bir ya da birkaç inanç esasını tasdik etmek değil, inanç esaslarının tamamını bir bütün olarak tasdik etmektir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin tasdik yaklaşımı Aristo'nun kategorisinde bölümcül ya da belirsiz tasdikle değil, bütüncül tasdikle örtüşmektedir. Mâtürîdî Aristo'nun bütüncül tasdik tanımına benzer biçimde parçalar arasında fark gözetmeyen ve tümünü onaylayan bir tasdik öngörür.

Mâtürîdî iman edenlere yönelik *Allah'a ve peygamberine iman etmeleri*⁵⁴ talebini, onların peygamberlerin bir kısmına değil, müminlerin yaptığı gibi peygamberlerin hepsine iman etmesi gerektiği şeklinde açıklar. Nitekim o, âyetlerde ifade edilen iman edenlerden peygamberlerin hiçbirini ayırt etmeyenlerin⁵⁵ ya da onların bir kısmına inanıp bir kısmına inanmayanların⁵⁶ olduğunu zikreder.⁵⁷ Mâtürîdî aynı zamanda peygamberlik verilmeden önce Muhammed'e (a.s.) inananların, peygamberlik verildiğinde ona inanmadıklarını bu nedenle önceki gibi ona inanmaları gerektiğini vurgular. Nitekim bu durum "*daha önce kâfirlere karşı zafer isterlerken işte şimdi bilip tanudıkları (Kur'an) kendilerine gelince onu inkâr ettiler*"⁵⁸ âyette de ifade edilmektedir.⁵⁹ Aynı şekilde o, peygamberine indirdiği kitabın da Muhammed'e (a.s.) indirilen kitap olduğunu zikreder. Mâtürîdî daha önce indirilen kitap ile Allah tarafından indirilmiş semavî kitapların kastedildiğini ve onlara da iman edilmesi gerektiğini savunur.⁶⁰

Mâtürîdî bu açıklamalarına ilaveten hakikaten Allah'a inanmanın aynı zamanda kitapların ve peygamberlerin hepsine de inanmak anlamına geleceği vurgusunu yapar. O, her peygamberin bunların hepsine inanmaya davet ettiğini aynı şekilde tüm semâvî kitaplarda da hepsine inanmaya davet bulunduğunu ifade eder. Mâtürîdî bu hakikatin paralelinde bunlardan biri-

⁵⁴ en-Nisâ 4/136.

⁵⁵ el-Bakara 2/136.

⁵⁶ en-Nisâ 4/150.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/387.

⁵⁸ el-Bakara 2/89.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/387.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/387.

ni inkârın ise Allah'ı, kitapların ve peygamberlerin hepsini ve söz konusu edilen ilkeleri inkâr anlamına geleceğinin altını çizer. Nitekim o, âyetin devamının söz konusu edilen iman esaslarını inkâr edenlerin durumu hakkında bilgi verdiğini⁶¹ ifade eder. Bu bağlamda o, âyetin sözü edilen iman esaslarını inkâr eden kimselerin doğru yoldan uzaklaşacağını bildirmesini kendi düşüncesini desteklediği yönünde yorumlar. Dolayısıyla Mâtürîdî, Allah'ı, melekleri, kitapları, peygamberleri, âhiret gününü hatta âyetlerden birini inkâr eden kimsenin hepsini inkâr etmiş olacağını belirtir.⁶² Nitekim Ebû Hanîfe de tevhidin özü ve inancı geçerli kılan şeyi; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, elçilerine, ölümden sonra dirilişe, kaderin yani hayır ve şerrin Allah'tan olmasına, hesap ve mîzâna, cennet ve cehenneme ve tüm bunların hakikat olduğuna bireyin iman etmesi olarak açıklar.⁶³

Mâtürîdî'nin iman esaslarını birbirinden ayırmaksızın bütün olarak tasdik etme anlayışı, ahlâkî çerçevede önemli etkileri barındırır. Onun bu iman anlayışı zihinsel kabulde birlikte bireyin belli hususlarda değil tüm hususlarda bütüncül ve tutarlı bir sorumluluk üstlenmesini gerekli kılar. Zira Mâtürîdî'ye göre bir ya da birkaç inanç esasının ihlal edilmesi ahlâkî olmayan bir tutum olmakla birlikte bireyi ahlâkî olandan da uzaklaştırabilir. İman esaslarını bütünüyle tasdik eden kişi, bu esasların taşıdığı ahlâkî yükümlülükleri de tasdik etmiş olur. Ayrıca iman esaslarını bütünüyle tasdik, ahlâkî davranışların birbiriyle alakalı, tutarlı ve bütüncül bir yapıda olmasını sağlar. Dolayısıyla ahlâkî tutarlılığın, bireyin bütüncül iman anlayışının doğal bir sonucu olduğu söylenebilir.

2.2. Şüpheli İhtiva Etmemesi Açısından İmanı Tasdik

Tasdik kavramı öncelikle mantık ilminde önemli bir yere sahiptir. Önergelerin doğruluğunu onaylamayı ifade eden⁶⁴ tasdik iki olgu arasında bir ilişki kurulması sonucunda aklın hüküm vermesi anlamına gelir. Bu bağlamda aklın, bilginin kaynağı ile gerçeğe uygunluğu arasında tercih yapmasının dört farklı tasdik türü bulunur:⁶⁵ 1. Yakîn/kesin bilgi; aklın se-

⁶¹ en-Nisâ 4/136.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/387.

⁶³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 5-13.

⁶³ el-En'âm 6/158.

⁶⁴ Öner, *Klasik Mantık*, 45.

⁶⁵ Ahmed Cevdet Paşa *Mi'yâr-ı Sedâd* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1293), 99-100; Öner, *Klasik Mantık*, 181-182.

çiminde kararlı ve seçilen tarafın gerçeğe uygun olmasıdır. Mesela, âlemin hâdis oluşunu doğru kanıtlarla kesin bir şekilde tasdik etmek, 2. Cehl-i mürekkeb; aklın seçiminde kararlı olması ama seçilen tarafın gerçeğe uygun olmamasıdır. Mesela, yanlış kanıtlarla âlemin başlangıcının olmadığını kesin olarak tasdik etmek, 3. Taklit; aklın seçim yapması ama seçimin sağlam delillere dayanmamasıdır. Mesela, sadece bilim adamlarının fikrini esas alarak âlemin başlangıcı olduğunu tasdik edenin bilgisidir. 4. Zan; aklın seçiminde kesinlik olmaması yani bir tarafı seçmekle birlikte karşı tarafa ihtimal tanınmasıdır. Mesela, karanlıkta dolaşan birinin hırsız olduğunu söylemek kesin değil ihtimaldir. Önergelerin tasdik açısından bu şekilde tasnif edilmesinde bilginin kaynağı ve hakikat değeri ölçüt olarak alınmıştır.⁶⁶ Klasik mantık ilminin onaylama yöntemleriyle Mâtürîdî'nin sisteminde yer alan onaylama yöntemleri kıyaslandığında önemli ölçüde benzerlikler görülmektedir.

Bu bağlamda Mâtürîdî, insanların bir dine ya da doktrine inanma yollarını üç başlıkta analiz eder:

1. Taklit; kişi başkasını kendisinden daha basiretli, daha yetkin ve daha bilgili görüp kendisi de bu seviyeye ulaşamadığında onu taklit eder. Taklit ile birey o kişinin anlayış, bilgi ve görüşündeki faziletleri kabul etmiş olur.⁶⁷

2. Şüphe; bireyin bir doktrine karşı şüphe duymasıyla başlar. Daha sonra bu şüphe ona hakikat gibi görüldüğünde o doktrine inanma gerçekleşir.⁶⁸

3. Hakikatin keşfi; hakikatin bireyin kendisi tarafından keşfedilmesiyle inanma gerçekleşir.⁶⁹

Mâtürîdî, söz konusu bu üç yöntemle inancın gerçekleşeceğini zikretmekle birlikte bireyin bir doktrine körü körüne inanmasının da kabul edilemez olduğunun altını çizer. O, iman ya da inkârın bireyin kendi seçimiyle/ihtiyar olacağının savunur.⁷⁰ Mâtürîdî bilginin kaynağı ve hakikat değeri açısından klasik mantık ilminde de yer alan düşünüp taşınmadan taklit ve şüphe üzerine kurulu bir iman doğru bulmaz. Onun önerdiği inanma yöntemi klasik mantıkta yakîn/kesin bilgi ile karşılığını bulan hakikatin bizzat birey tarafından elde edilmesidir. Ayrıca taklîdî tasdik sadece aklın istidlâl

⁶⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 99-101; Öner, *Klasik Mantık*, 182.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/575.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/575.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/575.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/575.

ihtiyaç duymadan kesin hüküm verdiği ve tasdik ettiği bir meseledir. Bu tasdik aklın bir delil vasıtasıyla kesin hüküm verdiği ve tasdik ettiği bir mesele olmadığı yani bir delil ile sabit olmadığı için bir kişi taklid ile onu şüpheye düşürerek itikadını bozabilir.⁷¹ Bu nedenle Mâtürîdî'nin anlayışında bireyin kendinden emin ve kesin bir bilgi üzerine imanını tesis etmesi vurgulanmaktadır. Bu konu imanda istisna yani inşallah demenin bireyin imanda şüpheyi ifade edip etmediği konusu olarak işlenmekle birlikte temelde imanın şüphe içeren bir ifadeyle örtüşüp örtüşmediği meselesidir.

Mâtürîdî'nin iman anlayışında iman üzerinde kararlılık göstermek önemli bir husustur.⁷² Mâtürîdî, *insanların sadece Allah'a kulluk edeceklerini*⁷³ bildiren ilâhi mesajın bunu söyle anlamında gizli bir emir içerdiğini dolayısıyla bu sözün imanda istisnanın aksine yükümlülük gerektiren bir söz ifade ettiğini savunur. Bu durumda Mâtürîdî'ye göre istisnanın iki yönü bulunur: Bunlardan birincisi, kullanılacak ifade kişinin kendi durumu hakkında habere atıf yapmasıdır. Bu anlamda kişinin tevhid konusunda istisna yapmaması gerekir. Çünkü istisna yapan kişi istisna/inşallah ifadesiyle şüphesini dile getirmiş olur. Nitekim Allah müminleri Allah'a ve Resûl'üne inanıp şüphe duymayanlar⁷⁴ olarak nitelemiştir. Buna ilaveten peygamberin (a.s.) içinde şüphe barındırmayan imanın, amellerin en faziletlisi⁷⁵ olduğuna ilişkin sözü de imanda şüpheyi anımsatacak sözlerin uygun olmadığını gösterir.⁷⁶ İkincisi, istisnanın tereddüt edilen durumları ifade etmesidir. Ancak bu tür bir istisna belirli bir mezhebin itikadî konuları üzerine ise böyle itikadî bir konuda şüphe etmek caiz değildir. Çünkü mezheplerin inanç konusu belirli zamanlara yönelik değil süreklilik arz eder. Bu nedenle böyle bir konuda istisna hiçbir zaman caiz değildir.⁷⁷ Mâtürîdî bir Müslümanın istisna etmeksizin kesin bir dille ve mutlak bir ifadeyle imanını söylemesi gerek-

⁷¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 101-102.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/386.

⁷³ el-Fâtîha 1/5.

⁷⁴ el-Hucurât 49/15.

⁷⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût- Âdil Mürşid, vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 12/482 (7511), 14/243. (8580), 14/437 (9700); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915), *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Zekât", 5/58 (2526).

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/362.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/363.

tiğini belirtir. O, *Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın elçisidir* gibi sözlerle ya da *âhiret, melekler, peygamberler ve kitaplar* gibi imana ilişkin konularla birlikte inşallah demenin doğru olmadığını vurgular. Çünkü kesin olmayan türdeki bu ifadelerin iman olgusunun tam anlamıyla gerçekleşmesine engel oluşturacağını savunur.⁷⁸

Mâtürîdî iman konusuyla benzer şekilde itiraf, sözleşme, vade gibi hukuksal alanda istisna ifadesinin kullanılmasının da beyanın geçerliliğine engel oluşturacağını belirtir.⁷⁹ Mâtürîdî geleceğe yönelik durumlarda insanlara inşallah demelerini “*Allah izin verirse demeden hiçbir şey için, “Şu işi yarın yapacağım” deme!*” ve “*İnşallah sen beni sabreder bulacaksın*”⁸⁰ öğütleyen âyetlerin ise, verilen sözün bağlayıcılığını kaldırmadığını dolayısıyla sözün sadakatten vazgeçme anlamı taşımadığını ifade eder.⁸¹

Mâtürîdî insanların inşallah ifadesini genelde bildiği ve âşına olduğu konularda kullanmadığını, kullansa da tepki göreceğini ifade eder. O, insanların şüphe ve zan içeren durumlar için inşallah dediklerini dolayısıyla iman için böyle bir ifadenin kullanılmasının doğru olmayacağını savunur. Mâtürîdî bu savını da Allah'ın insanları “*sonra şüpheye düşmeyen*”⁸² uyardığı beyanıyla destekler. O kullanımının uygun olmadığı her konuda *sanırım, şüpheliyim* gibi tereddüt içeren ifadelerin doğru olmadığını vurgular.⁸³

Mâtürîdî Allah'ın iman edilmesine yönelik beyanlarının⁸⁴ herkes için şüpheye mahal vermeyecek şekilde geçerli olduğunu zikreder. O imanın Allah'ın insana olan lütfu, nimeti, rahmeti⁸⁵ olması nedeniyle insanın bu konuda tereddüt içeren bir ifade kullanmasının Allah'a karşı da nankörce bir tutum olduğunun altını çizer. Mâtürîdî sıkıntılı durumlarda uzaklaşma için istisna ifadelerinin kullanıldığını ancak burada uzaklaşmanın konusu iman olduğu için bireyin küfrüne de sebep olabileceğine dikkat çeker.⁸⁶

Mâtürîdî doğruluğunu bilen, imanından emin olan, imanın gereklerini bilen ve yerine getiren bir kimsenin, Allah'ın ihsanına karşı şükür olarak

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 624.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 624.

⁸⁰ el-Kehf 18/23-24, 69.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 624.

⁸² el-Hucurât 49/15

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 624-625.

⁸⁴ el-Bakara 2/136,285.

⁸⁵ el-Fâtiha 1/7; el-Hucurât 49/7,17; en-Nûr 24/21.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 625-626.

hakikaten ben müminim demesi gerektiğini savunur. O, böyle bir söylemin kendini yüceltme anlamına da gelmeyeceğini zira imanın herkes için aynı şekilde gerçekleşmesi gerektiğini söyler. Buna ilaveten Mâtürîdî, imanın çerçevesinin bilineceğinden hareketle kendinden emin bir şekilde iman edip yükümlülüğünü bilen kimsenin mümin ismini Allah'ın hak edene verdiği- nin farkına varacağını düşünür.⁸⁷ Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, bireyin imanındaki samimiyeti ve Allah'a olan bağlılığını vurgulamaya yöneliktir. Aynı zamanda o, imanın insan için bir ihsan olması nedeniyle de şükürün göstergesi olarak kendinden emin, kesin ve şuurlu bir şekilde imanı şart kılar. Mâtürîdî'nin yaklaşımında imanın tereddüte yer bırakmayan ahlâkî bir şuur ve kararlılık içinde olması gerektiğine dikkat çekilmektedir.

3. Davranış Açısından İman

İman, sadece zihinsel onay ya da duygusal bir olgudan ibaret değil, bireyin dinî ve sosyal yaşamında ahlâkî tutum ve davranışlarını da şekillendiren bir olgudur. Davranışlar, imanın bir nevi dışa vurum hali olarak ortaya çıkar. Zira insanın hayata bakış açısı, algısı, yorumu ve davranışının temelinde inandığı değerler bulunmaktadır. Dolayısıyla iman eden bir kimsenin ahlâkî tutum ve davranışları inandığı değerlerle paralel seyreder. Bu bağlamda Mâtürîdî imanı takip edilecek bir yol, benimsenecek bir din, tercih edilecek bir öğreti ve bağlanılacak bir akîde olarak yorumlar. Buna ilaveten o, imanın sahibi için iyi ve hayır olduğunu, ona doğru yolu gösterip güzellik katacağını ifade eder.⁸⁸ Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı imanın, bireyin ahlâkî ve manevî gelişiminde nasıl merkezi bir rol edindiğini vurgular. Ona göre birey tercih edip onayladığı imanına bağlılık göstererek imanı doğrultusunda tüm yaşamını şekillendirmelidir. Zira Mâtürîdî'nin anlayışında iman insana ahlâkî değerler kazandıran, hayatına yön veren bu nedenle insanın dünya görüşünü büyük ölçüde etkileyen en önemli temel unsurdur. Bu nedenle iman birey kadar toplumsal açıdan da önemli bir olgudur.

Mâtürîdî, tevhid üzerine kurulu bir iman ve amelin gerçek anlamda Allah'a kulluk olduğunu; sadece Allah'a kulluk edilmesi ve yapılan her itaatin/amelin tevhid üzerine olması gerektiğini vurgular. Ona göre her ibadetin temeli tek olan Allah'a dayanmalıdır. Mâtürîdî kulun her ibadette Allah'ı birlemesi, ibadetlerinde kimseyi Allah'a ortak koşmaması ve ibadettele-

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 630.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 622-623.

rini Ona özgü kılması durumunda inanç ve ibadetlerini bütünüyle Allah'ı birleyerek yapmış olacağını vurgular.⁸⁹ Mâtürîdî'nin bu yaklaşımında iman bilişsel ve amelî tüm boyutlarında tevhid esas unsur olarak öne çıkar. Tevhid esasına göre kulluk bilinci ve ibadet anlayışı, kulun sadece Allah'a ve O'nun rızasına yönelmesini, başka bir güç ya da otoriteyi itaat ve ibadet nesnesi yapmamasını gerektirir.

Mâtürîdî'ye göre iman bir defaya mahsus dile getirilmiş bir kabul değil, bireyin tüm davranışlarına akseden ve süreklilik gerektiren ahlâkî boyutu bulunmaktadır. O imanı, onun zıddı olan davranışları uzaklaştırıcı bir olgu olarak yorumlamaktadır. Ona göre bireyin her defasında imanı, onun zıddı olan bir davranışı ondan iter.⁹⁰ Bu bağlamda iman her seferinde tazelenen, bireyin bulunduğu duruma göre kendini gösteren ve imana aykırı davranışları iten bir güç konumundadır. Birey imanını her defasında hatırladıkça ve yaşadıkça, bu iman onu ahlâk dışı davranışlardan uzaklaştıracaktır. Nitekim o, Allah'ın, *“Ey iman edenler! Allah'a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin”*⁹¹ şeklindeki hitaplarını da bu bağlamda değerlendirir. Mâtürîdî'ye göre, iman edenlere yönelik âyette geçen bu çağrıyla müminlerden inançlarını önceki bir zamanla sınırlı tutmayıp sonraki zamanda da inançlarını sürdürmeleri, imanları doğrultusunda sağlam bir duruş sergilemeleri ve imanı söylemle değil bir kavrayış olarak benimsemeleri istenmektedir.⁹² O halde iman devamlılık gerektiren dinamik bir yapı taşı olmakla birlikte bireyin ahlâkî davranışlarına yön vermek ve kötü davranışlarına karşı koruyucu bir işlev görmektedir. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, imanın bireyin hayatında kesintisiz bir dönüşüm ve inkişaf süreci olduğunu vurgular.

Mâtürîdî'nin anlayışında iman bireye ahlâkî bir sorumluluk getirmekle birlikte imanın amellerin kendisi olmadığına da dikkat çekilir. Bu bağlamda Mâtürîdî, iman ve amelin birbirinden ayrı kavramlar olduğunu savunmuş ve bu savını temellendirmiştir. O bu bağlamda iman etmeleri sebebiyle kulların İslâmî kaidelerden mükellef tutulduğunu,⁹³ yani Allah'ın ibadetleri müminlere özgü kıldığını ve onların mümin olmayanlara vacip olmadığını

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/363.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/366.

⁹¹ en-Nisâ 4/136.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/386.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 619.

dile getirmiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre iman fiiller olduğu için değil, iman olduğu için fiiller gerekli olur. Nitekim Mâtürîdî oruç ibadetinin farz kılındığı âyette "*ey iman edenler*"⁹⁴ hitabının kullanılmasını da amelin imandan bir parça olmadığına ilişkin kanıt olarak sunmaktadır. Nitekim o, bu ve benzeri bütün ibadetleri yerine getirmeme nedeniyle kulların mümin vasfından çıkmadıklarını ve söz konusu ibadetleri yapmadıklarında müminlerde bu hitabın dışında kaldıklarına dair zannın oluşmadığını ifade eder.⁹⁵ Mâtürîdî bu bağlamda bütün salih amellerin isminin iman olduğu şeklindeki bir düşünceye de karşıdır. Zira Mâtürîdî'ye göre *ey iman edenler* hitabı birtakım farzları terk edenlere yönelik olarak gelmiştir. Ayrıca iman bütün salih amellerin ismi olsaydı söz konusu kişilere *ey bazı iman edenler* ya da *ey bazı şeylere iman edenler* diye hitap edilmesi gerekirdi. Dolayısıyla o imanın tüm salih amellerin ismi olmadığını, imanın kalbî bir amel olan tasdike özgü bir isim olduğunu savunur.⁹⁶ Matürîdî imanın amelden ayrı bir olgu olduğunu ve amelin imanın bir türü olmadığını söyleyerek aslında insanın hürriyet alanına vurgu yapmaktadır. O, insanın amel etme ya da etmeme özgürlüğünün bulunduğu itikadî bir sonuç olarak ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Matürîdî imanı ile ameli uygulamada ve dini hayatta birbirleriyle kaynaşmış olarak sunmaktadır. O, ideal olan imanın amel ile pratikte iç içe olduğunu belirterek ahlâkî bir sonuç ortaya koymuştur.⁹⁷ Mâtürîdî, iman eden kişilerin ibadet ve salih amellerle sorumlu olduklarını, ancak bu sorumluluklara uymadıklarında ya da terk ettiklerinde söz konusu sorumluluklar imanın kendisi olmadığı için imanlarını kaybetmeyeceklerini vurgular.

Mâtürîdî iman gibi inkârın da insanın ahlâkî tutum ve davranışlarına yansıdığını ifade eder. Mâtürîdî, Allah'ın kalplerini daralttığı,⁹⁸ sağır ve dilsiz olarak nitelediği⁹⁹ insanların kalp, dil, kulak gibi algılama imkânlarını kendisine kazanç sağlayacak şekilde kullanmamasından kaynaklandığını söylemektedir. O, diri ve ölü nitelemelerinin¹⁰⁰ de bu bağlamda olduğunu; hayatı kendisine kazanç sağlayan mümine diri ancak hayatı kendisine ka-

⁹⁴ el-Bakara 2/183.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/26.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 610.

⁹⁷ Hanifi Özcan, "Matürîdî'ye Göre İman-İslam-İhsan ve Küfrün İlişkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1994), 184-185.

⁹⁸ el-En'âm 6/125.

⁹⁹ en-Neml 27/81-82.

¹⁰⁰ er-Rûm 30/51.

zanç sağlamayan kâfire de ölü nitelemesinin yapıldığını ifade eder.¹⁰¹ Buna ilaveten Mâtürîdî'ye göre, ölü nitelemesi onların Allah'a kulluk hususunda gayret göstermemeleri ve bahsi geçen duyu verilerini O'na itaat için kullanmamaları nedeniyledir. O, ahlâkî bir eylem olarak insanların hakikati işitip kabullenmediklerinde sağır, konuşup dile getirmediklerinde dilsiz, görmediklerinde kör olduklarına ve güçlerini hakikat konusunda kullanmadıklarında ölüden farkları olmadıklarına vurgu yapar. Aslında bahsi geçen insanlar hakikati bulmak ve yerine getirmek için tüm yeteneklere sahip olmalarına rağmen bu yeteneklerden gereği gibi istifade etmedikleri için bu nitelikler onlarda yokmuş gibi bahsedilmektedir.¹⁰² Ayrıca Mâtürîdî'ye göre küfür göz, kulak ve dil gibi duyuların nüfuzunu kapattığı için söz konusu duyular doğru ve hakikat olmayan şeyi görür, duyar, söyler ve tüm uzuvlar bu şekilde hareket eder.¹⁰³ Mâtürîdî küfür ve imanın, bireyin duysal ve zihinsel algıları üzerinde etkileri olduğunu dile getirmektedir. O, bu bağlamda küfrü hakikati görmeyi, duymayı ve anlamayı engelleyen bir perde, imanı ise hakikatin önündeki bütün engelleri ortadan kaldıran bir güç olarak tasvir etmektedir. Böylelikle iman, insanı doğruya yönlendirip hakikati ortaya çıkarırken, küfür insanı yanlışla yönlendirip karanlığa sevk eder. Onun iman ve küfre dair bu tasvirlerinde imanın ve küfrün bireyin yaşamında ruhen ve ahlâken etkilerine dikkat çektiği görülmektedir.

Mâtürîdî'ye göre iman tüm örtü ve perdeleri açar, kaldırır, bütün gizlenen şeyleri ve şüpheleri aydınlatır.¹⁰⁴ Mümin hakikati görür, duyar ve her türlü iyiliği anlayıp farkına varır. Müminin bu hali nedeniyle o, Allah'ın kendisine vermiş olduğu nur ile insanların içinde yürür.¹⁰⁵ Aynı zamanda müminin etrafında iyiliğe ve doğru yola davet eden arkadaşları bulunmaktadır. Oysa iyiliği görmeyen, işitmeyen ve anlamayan kâfirin salih amele ve doğru yola davet eden arkadaşları da bulunmamaktadır.¹⁰⁶ Mümin ile kâfir öz varlığı itibarıyla aynı canlılar olmasına rağmen mümin, kendisini ebedî canlandıracak olan ilmi, Kur'an'ı ve imanı kazanım edinirken, kâfir bunlardan hiçbir kazanım edinmediği için hakikati görmeyen, işitmeyen ve fark

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/254.

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/135.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/358.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/358.

¹⁰⁵ el-En'âm 6/122.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/248.

etmeyen ölü gibidir. Ayrıca dünyada iyi ve erdemli davranışları kazanım edinen müminin, kazandığı ameller ahirette kendisine ışık olurken, kâfirin iyiliklerden hiçbir kazanımı olmadığı için ahirette karanlıklar içinde kalır. Bu bağlamda o gün kâfire bir ışık bul denmesinin¹⁰⁷ nedeni de kâfirin kendisini azaptan kurtaracak bir amel arayışıdır.¹⁰⁸ Ancak o gün gelmeden önce kendisini kurtaracak ameller yapmadığı için kâfir bu şekilde kınanmaktadır.¹⁰⁹

Mâtürîdî'ye göre iman hem dünyada hem de ahirette sürekli devam edecek bir olgu olduğu için insanın kendisi için en hayırlı şey iman etmesidir. O, insanın inkâr etmesi durumunda da göklerin ve yerin mâliki Allah'ın hiçbir menfaat ve ihtiyacı bulunmadığının altını çizer. Dolayısıyla Mâtürîdî insanın ihtiyaç ve menfaatleri olduğu için emir ve yasaklara riayet etmesi gerektiğini belirtir.¹¹⁰ Zira ihtiyaç sahibi insan olduğu için inkâr sadece bireyin kendisine zarar vermektedir. Mâtürîdî'ye göre birey için imanın en hayırlı şey olmasının nedeni onun varoluşsal ihtiyaçlarını karşılaması ve ahirette de onu kurtuluşa götürmesidir. Dolayısıyla iman, bireyin kendi iyiliği ve selameti için gereklidir.

3.1. Özgür Bir Seçim Olarak İman

Dinin akıl sahibi insanların kendi özgür seçimleriyle mevcut durumda doğruya, gelecekte de felaha götüren ilâhî bir konuma sahip; inanç ve eylemlerden oluştuğuna ilişkin bir tanımlama yapılmıştır.¹¹¹ Dini tanımlamada yapılan özgür iradeye yapılan vurguyu Mâtürîdî de yinelemekle birlikte o bilişsel çabanın olması gerektiğini de savunmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî Allah'ın birliğini idrak etme, O'na ve O'nun elçilerine iman etme konusunda takip edilecek yolu çaba sarfetme/ictihâd ve çıkarımda bulunmaya/istidlâl dayandırmaktadır. Dolayısıyla o, imanı ve imanla ilişkili tüm ilkeleri bireyin özgür iradesiyle ve bilişsel çabasıyla gerçekleştireceği bir olgu olarak belirlemektedir.¹¹² Bireyin bilişsel çabasıyla elde ettiği çıkarım so-

¹⁰⁷ el-Hadîd 57/13.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/249.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/521.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/423-424.

¹¹¹ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 1/814.

¹¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 460.

nucu iman; dayatma ve zorlamanın aksine onun özgür iradesiyle yaptığı bir seçim olarak ön koşul ve ahlâkî ilke konumundadır. Buradan hareketle Mâtürîdî'nin bilişsel çaba ve aklî çıkarımı iman etme konusunda gereklilik olarak ileri sürmesi, bireyin söz konusu imkânı kullanması ona ahlâkî bir sorumluluk getirmesi anlamını taşır.

Mâtürîdî makbul bir iman ve tövbenin ahlâkî bir ilke olan bireyin gönüllü ve istemli tercihiyle gerçekleşeceğini belirtir. Bu bağlamda ona göre, kâfir mecbur kaldığı için ya da belayı savuşturma gayesiyle tövbe ederse onun tövbesi kabul edilmez ancak kâfir tövbesini ihtiyarıyla/seçim yaparsa tövbesi kabul edilir. Aynı şekilde *“Daha önce inanmamış kimseye, rabbinden bazı işaretler geldiği gün iman etmesi fayda sağlamaz.”*¹¹³ âyette haber verildiği üzere kâfir azabı müşahade ettiğinde belayı savuşturma ya da mecbur kaldığı için iman ettiği takdirde imanı kabul olmaz. Firavun'un *“Firavun boğulmak üzereyken şöyle dedi: “Elhak inandım ki, İsrâîloğulları'nın iman ettiğinden başka tanrı yokmuş!”*¹¹⁴ mecbur kalması ve belayı uzaklaştırma amacıyla iman etmesinde olduğu gibi imanı kabul edilmez. O halde iman *“Dehşetli cezamızı gördüklerinde, “Allah'ın birliğine inandık” derler”*¹¹⁵ âyette de bildirildiği üzere azabı görünce mecburiyet ve belayı uzaklaştırma için olduğunda kabul edilmeyecektir.¹¹⁶ Ayrıca Mâtürîdî azabı ve sıkıntıyı gördüklerinde iman edenlerin gerçekte de iman etmeleri durumunda imanlarının geçerli olacağını söyler.¹¹⁷ O halde Mâtürîdî hakîki bir iman ve tövbenin herhangi bir zorlama olmadan, korku ya da bir çıkar amacı gözetmeden özgür iradeye dayalı bir seçimle gerçekleşeceğini dile getirir.

Mâtürîdî'ye göre imanla ilişkili olarak bireyin ahlâkî davranışlarında da onun özgür iradesi sorumludur. Allah bireyin seçimlerine göre onları tercihlerinde muvaffak kılmakta yani doğru ya da yanlış yolu tercih eden birey, tercihiğine göre hak ettiği sonuca ulaşmaktadır. Birey özgür iradeyle seçtiğinin dışında bir sonuçla karşılaşmaz.¹¹⁸ Mâtürîdî, insanın özgür iradesini temel alarak ahlâkî seçimlerinde sorumluluğunun önemini vurgular.

¹¹³ el-En'âm 6/158.

¹¹⁴ Yûnus 10/90.

¹¹⁵ el-Mü'min 40/84.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/80.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/387.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/502.

Mâtürîdî imanın insanın sorumluluğunda gerçekleşen bir fiil ve amel olduğunu savunur. O bu doğrultuda insanın aklen Allah'ın birliğine şahitlik etmesi, peygamberlerine iman etmesi ve buna mutabakat göstermesi gerekliliğini vurgular.¹¹⁹ Mâtürîdî imanın zıddı olan küfrün de tercih ve kabulü açısından aynı şartlara sahip olduğuna yani bireyin ahlâkî sorumluluğuna dikkat çeker.¹²⁰ Ayrıca Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı dinî öğretilerin akıl yürütmeyle kanıtlamayacağını dolayısıyla hakikatin doğrudan imana dayandığını iddia eden fideist düşünceden¹²¹ farklıdır. İmanı salt bir inanç meselesi olarak savunan fideist düşüncenin aksine onun iman anlayışı insanın düşünsel ve iradî çabasıyla gerçekleşen bir eylemdir. Mâtürîdî'nin insanın bu süreci bilinçli bir sorumluluk olarak kabul etmesi ve bu bilinçle inanması gerektiği düşüncesi onun iman anlayışına ahlâkî bir zemin kazandırır. Dolayısıyla Allah'ı bilme ve O'na inanmanın ahlâkî bir sorumluluğu bulunmaktadır.

3.2. İmtihan Açısından İman

Dünya hayatı bir imtihan yeri olarak kabul edildiği için insanların çeşitli sıkıntı, zorluk, felaket ve musibetlerle karşılaşması imtihanın bir parçası olarak değerlendirilir. İmtihanlar karşısında insanın ahlâkî tutum ve davranışları aynı zamanda onun imanının da sınanması anlamına gelir. Mâtürîdî'ye göre iman, doğru söz ve hakikatin bilgisi olduğu için varoluşu açısından imanın zor bir yönü bulunmamaktadır. Ancak iman, çeşitli sıkıntılarla karşılaşınca insanın tabiatı ve arzularıyla çatışır hale gelir. Buna bağlı olarak o, iman edenlerin zorluk ve sıkıntıları mutlaka deneyimleyeceği kaçınılmaz bir aşamanın olduğunu ve insanın bu sıkıntılarla denenmeden cennete giremeyeceğine¹²² dair ilâhi mesajı zikreder.¹²³ Mâtürîdî Kur'an'da geçen, "insanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, "iman ettik" demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar?"¹²⁴ soru ifadesinin Allah'a hiçbir şeyin gizli olmadığını dolayısıyla bu ifadenin sabitleşmiş bir duruma yani insanların yalnızca inandık demekle sınanmadan bırakılacaklarına dair yanlış algısına eleştiri olduğunu düşünür. Buna göre o, âyeti insanların iman ettiklerini sa-

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 619-620.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 622.

¹²¹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 134.

¹²² el-Bakara 2/214.

¹²³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/111.

¹²⁴ el-Ankebût 29/2.

dece söylemekle imanlarının kabul görüp, denenmeden bırakılacaklarını düşünmemeleri gerektiği şeklinde yorumlar.¹²⁵

Mâtürîdî'ye göre imtihan içinde sıkıntıyı barındırmakla birlikte Allah insanların imanındaki samimiyetine ya da yalanlamasına karşı bir emare olarak kullarını zaman zaman sıkıntı, ferahlık ve ibadet türleri gibi çeşitli durumlarla denemektedir. Mâtürîdî bu şekilde Allah'a inandığını söyleyen her insanın imanının sözde kalıp kalmadığının yani samimiyetinin ve yalancılığının bilineceğini belirtir. O, iman ettiğini söyleyen kişilerin yalancı çıkma ihtimalinin bulunduğunu bu nedenle onların samimiyetleri ya da yalancılıklarının bilinmesi için Allah'ın amelleri sebep kıldığını böylece onların imanlarında ne kadar samimi olduklarının ortaya çıkacağını ileri sürer. Mâtürîdî'ye göre özellikle zorluklarla karşılaştığında insanın imanını sürdürüp sürdürememesi, imanındaki samimiyetini gösterir. Zira rahatlık insanın nefsî istekleri ve tabiatıyla uyum içerisinde olduğu için bu durumlarda kişinin imanındaki samimiyeti, büyük ölçüde test edilemez. Bu nedenle Mâtürîdî, kişinin tabiatına ters düşen ve nefsini zorlayıcı olan durumlarda imanındaki samimiyetinin test edileceğini savunur.¹²⁶

Mâtürîdî insanın tabiatının esasında iyi olmasa bile arzu edilen ve zevk veren şeylere istek duyduğunu; aklının ise farklı bir işleyişe sahip olduğunu, aklın bir şeyin esasen iyi olması, emir olması ya da sonucunun övülmesi durumlarında o şeye yönelik istek geliştirdiğini belirtir. Bunun yanı sıra o, insanın tamamen arzularına dayalı bu doğal eğilimine karşı aklın devreye girdiğini ve tabiatının isteklerine yönelik bir engel teşkil ettiğini söyler. Zira Mâtürîdî'ye göre, insan tabiatı gereği daima kendisine daha kolay ve daha zevk verici gelen şeye yönelip ona zarar veren ve onu inciten şeyden hoşlanmaz; insan tabiatının aksine akıl ise esasen iyi olan şeyi ister, kötü olan şeyden hoşlanmaz.¹²⁷ Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre akıl, insanın tabiatının arzuladığı zevk ve kolaylık arayışına karşı, belki daha zor ama erdemli olan şeyi seçmesini sağlar. O, Allah'ın insanları tabiatlarının süsleyip püslediklerini terk edip, aklen iyi ve güzel olanı seçmeleri için akıllarının kontrolü noktasında imtihan ettiğini vurgular; yükümlülük ve muhatap kılınmanın temelini de bu ilkeye dayandırır.¹²⁸ Mâtürîdî'nin tabiat ve akıl olarak tasvir

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/207-208.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/207-208.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/322.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/323.

ettiği bu ikili yapı arasında bir denge ya da çatışma olasıdır. Ancak ona göre insanın tabiatı ile aklı arasında bir denge kurarak seçim yapması istenmektedir. Yani insanın tabiatını cezbeden şeyler her zaman doğru ya da güzel olmasa bile akıl, sorumluluk bilinciyle doğru olan şeyi seçmeye yönlendirmelidir. Mâtürîdî'nin insanın sadece içgüdüleriyle değil, aklıyla hareket etmesi gerektiğini savunan bu düşüncesi, ahlâkî bir duruşa işaret etmekte aynı zamanda insanın ahlâkî yükümlülüklerinin ve iradî tercihlerinin temeli olmaktadır. Buna bağlı olarak imtihan sürecinde insanın tabiatının isteklerine mi uyacağı yoksa aklın rehberliğine uyup daha doğru ve erdemli olanı mı seçeceğine ilişkin nasıl karar vereceğini belirler. Dolayısıyla imtihan, bu tercihler doğrultusunda şekillenir ve samimi iman da bu tercihler üzerinden ortaya çıkar.

Sonuç

Ebû Mansûr Mâtürîdî, inanç sistemini aklî temellere dayandırarak imanın kalben onaylanması gereken bir olgu olduğunu savunur. Mâtürîdî'nin anlayışında kalp, duyuşsal ve düşünsel çıkarımların birleştiği, imanın kabul sürecinin yaşandığı bir merkez olarak yorumlanmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî insanın duyuşsal ve düşünsel çıkarımlarıyla iman edebilecek yetkinlikte olduğunu vurgular. O bireyin elde ettiği bilginin her zaman imana dönüşmeyeceğine ancak bilginin imanın oluşumuna katkı sunacağına dikkat çeker. Mâtürîdî bilginin imana dönüşebilmesi için bireyin elde ettiği bilgiyi içselleştirmesi yani kalben onaylanması gerektiğini savunur.

Mâtürîdî'nin yaklaşımında imanın gerçeklik kazanmasını sağlayan unsurlar olarak kalp, tasdik, özgür irade vurgusu öne çıkmakta bu da imanın ahlâkî boyut kazanmasına olanak tanımaktadır. Bu doğrultuda Mâtürîdî'ye göre iman taklit ve zandan uzak bir şekilde rasyonel bir yöntemle elde edilen hakikat bilgisinin, tamamen bireyin kendi istek ve özgür iradesiyle kabulü ve onayıdır. Ona göre birey iman sürecinde dış baskı ve zorlamalara maruz kalmamalı kendi isteğiyle hakikati kabul etmelidir. Nitekim Mâtürîdî bu süreçte yapılan baskı ve zorlama durumunda kişinin inkâr söylemiyle imanının geçerliliğini yitirmeyeceğini; aynı şekilde bireyin sıkıntılı bir durumdan kendini kurtarmak için iman söylemiyle de imanının geçerlilik kazanmayacağını savunur. Onun bu yaklaşımında salt bir inancın ötesinde bulunan iman ahlâkî bir duruşun yansımasıdır.

Mâtürîdî'nin iman anlayışında tasdik içeriği itibarıyla bilişsel bir kabulün yanı sıra ahlâkî ilke ve değerleri barındıran bir kavram olarak belirir. Bu

bağlamda o bireyin hür iradesi ve hakikati kendi idrakiyle görmesi sonucu gerçekleşen bir tasdiki önceler. Mâtürîdî yaklaşımında bireyin inancının gerektirdiği değerlerin bir kısmını kabul edip bir kısmını reddeden bir tasdik değil, bütünüyle kabulden oluşan ve ahlâkî tutarlılığı olan bir tasdik vurgulanır. Yine ona göre tasdik bütün tereddüt ve şüpheleri öteleyen kesin bir karar ve onayı ifade eder. Mâtürîdî, iman sürecinde bilgiyi önemseyip, iman rasyonel temeller üzerine kurulmasını vurgulamakla birlikte cahil bir kimsenin imanını da geçerli kılar. Ancak o, iman ya da inkârın kararı olarak tasdikte bireyin net olmasını şart koşar. Aynı zamanda bireyin inandığı değerler konusunda net olması ona ahlâkî tutum ve davranışlarında da sağlam bir yapı sağlar. Dolayısıyla tasdik etmek hakikatlerin gerektirdiği sorumlulukları ihtiva eder.

Mâtürîdî'nin düşüncesinde iman insanın tüm yaşantısına ve davranışlarına rehberlik eden bir olgu olarak vurgulanır. Bu bağlamda o imanın her an insanın gündeminde ve zihninde bir değer olarak var olduğuna dikkat çeker. Mâtürîdî'ye göre insanın karşılaştığı durum ve olaylar karşısında geliştirdiği ahlâkî tutum ve davranışlar tamamen inandığı değerlere göre şekillenir. Ona göre özellikle bireyin hoşlanmadığı ya da zorlandığı durumlar karşısında takındığı tavrı imanındaki samimiyetin ölçüsü olarak vurgulanır. Aynı zamanda Mâtürîdî bireyin sağlam bir imana sahip olması halinde, imanının onu ahlâkî olmayan davranışlardan uzaklaştıracağını; bireyi erdemli bir yaşam sürmeye yönlendireceğini ve onun ahlâkî değerlerini korumasına yardımcı olacağını savunur.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût- Âdil Mürşid vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Mi'yâr-ı Sedâd*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1293/1876.
- Aristoteles. *Organon III, Birinci Analitikler*. trc. H. Ragıp Atademir. 7 cilt İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1996.
- Ay, Mahmut – Erdem, Engin. *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi 'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsr. 9 cilt Beyrut: Dâru Tavki'n-necât, 1422/2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh: Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 2000.
- Demirel, Cemre. *Ahlak Felsefesinde Tanrı Nerede*. İstanbul: İstanbul Yay., 2024.

- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber*. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân, 1999.
- Fârûkî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî. *Keşşâfû ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 cilt Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensâfî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- J. Meric Pessagno. "Maturidiye Göre Akıl Ve Dini Tasdik". çev. İlhami Güler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1-4 (1996), 425-436.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 16 Haziran 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semarkandî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yay., 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semarkandî. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne, Tefsiru'l-Mâtürîdî*. thk. Dr. Mecdi Basellum. 10 cilt Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1426/2005.
- Nesâî Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Bahrü'l-Kelâm*. thk. Yusuf Ahmet. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991.
- Özcan, Hanifi. "Matürîdî'ye Göre İman-İslam-İhsan ve Küfrün İlişkisi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 (1994), 179-205.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. 3 cilt Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1388.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Nesefî*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru İhya'i-Türâsi'l-Arabî, 2014.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrez-zâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-ğamûs*. thk. Mecmûatü mine'l-muhakkikîn, 40 cilt Mısır: Dâru'l-Hidâye, 1431.

V. BÖLÜM
NEBEVÎ AHLÂK

NEBEVÎ AHLAKIN İNSANLIĞA YANSITILMASI İLE İLGİLİ BİR HADİSİN DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

Prof. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Şırnak/Türkiye
nurullahagitoglu@sirnak.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4507-5300

Giriş

Toplumların şekillenmesinde din faktörünün önemli olduğu malumdur. Bu durum, toplumların âdeta ömrünü belirleyen etkenler içerisinde dinin başat rol oynadığını göstermektedir. Din denildiğinde de temelde inanç noktaları öne çıkmaktadır. İmanî bir altyapısı olmayan kişinin ibadet ve ahlak alanına geçiş yapması çok zordur.

İmân, kalbin tasdiki şeklinde anlaşılmaktaysa da gaye bakımından yalnız vicdanî bir inanıştan oluşmamaktadır. İmân, esasında Yaratıcı'ya karşı bir şeyleri ispatlamayı gerektirir. Kişinin kalbinde veya vicdanında meydana getirdiği değişiklikleri 'amel' şeklinde ortaya koyması amaçtır. Bu yüzden iman ile amel arasında bir denge vardır. Müslümanlar, yaratılış gayesiyle ilişkilendirilen 'salih amel'i yapmaya ısrarla teşvik edilmiştir. Davranışların meydana gelmesine imkân veren şuuru imanımız üretir. Salih amelle desteklendiğinde bu şuur, güzel ahlâk şeklinde tezahür eder. Aslında güzel davranışlar ve ahlaki meziyetler, vahyin hayata yansması ve imanun meyvesidir. Zira mü'min 'kendisi insanlarla kaynaşan ve insanların da kendisi ile kaynaşabildiği kimse' olarak nitelendirilmiştir.¹ İmân bakımından en hayırlı olan, ahlâk bakımından en iyi olan şekilde tavsif edilmiştir.² Bu şekilde, imanun hayata teza-

¹ Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat*, (Kahire: Dârü'l-haremeyn, ts.), 6/58.

² Bkz. Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *Sünen*, Thk. A. M. Şakir, (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), "Rada" 11.

hür etmesi sonucu güzel ahlâk, kardeşlik, doğruluk ve sevgi gibi değerler kendini gösterme imkânı bulur.³

İman ve amelle birlikte, bunların daha çok günlük hayata ve topluma bakan yönü diyebileceğimiz ahlak olgusu dikkat çeker. Ahlak, yaratılıştan gelen doğal özelliklerin korunarak, Yaratıcı'nın istediği şekilde hareket edilmesi şeklinde tanımlanabilir. Günümüz tabiriyle insanın 'fabrika ayarlarını' yani fıtratı koruyabilme yetisidir. Bu yüzden ahlak kavramı üzerinde daima durulmuştur.

Ahlak, esasında, felsefî yönü ağır basan bir alana da işaret eder. Ahlak üzerinde birçok teori geliştirilmiştir. Örneğin 'erdem ahlak teorisi' erdemlerin sahip olunan kuvvelerin düzgün işletilmesiyle oluştuğunu söyler. Bu kurama göre, rezilet veya erdemsizlik, ifrat veya tefrit durumlarında ortaya çıkar. Nefs nazariyesine bağlı erdem ahlakında, kişinin elindeki üç kuvveye dair birer erdemle beraber ikişer erdemsizliğin mevcudiyeti var sayılır. Bu durumda, hikmet aklın erdemi, iffet şehvi kuvvenin erdemi, yigîtlik de gazabî kuvvenin erdemi olarak tezahür eder. Adalet erdeminin oluşması için mezkûr üç erdemin tam anlamıyla gerçekleşmesi gerekir. Buna göre bütün erdemlerin yetkinliği adalet erdeminin meydana gelmesi sonucunu verir. Dolayısıyla adalet erdemi tüm erdemlerin yetkinliğini ifade eder. Adalet erdeminin elde etmiş birinden bir haksızlık veya kötülüğün gelme ihtimali düşüktür. İslam ahlak düşünürlerine göre dört asıl erdem, diğer erdemlerin üst şemsiyesi mesabesinde. Nitekim İslam ahlakında da mezkûr erdemlerin büyük çoğunluğunu nassa dayalı olarak tespit etmek mümkündür. Nitekim sabır, merhamet, tevazu, dürüstlük, cömertlik vb. davranışların hem İslam'da öngörülen güzel ameller hem de erdem ahlaki kapsamında örtüştüğünü görmekteyiz.⁴

İlahî dinlerin ortak sayılabilecek önemli amaçlarından önemli birisi, mensuplarını ahlaklı bireyler olarak yetiştirmektir. Ahlaklı topluma giden yol ahlaklı fertlerden geçer. Müslümanlar açısından bu konunun ayrı bir yeri vardır. Zira İslam'ın üç temel ayağından birinin ahlak olduğu bilinmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in (sas) yakın çevresinden başlamak üzere insanlara dinin akaid ve amel kısımlarıyla ilgili bilgiler verirken ahlaka dair davranışla-

³ Osman Oral, "İmânın Sosyal Hayatta Tezâhürleri –Doğruluk, Güzel Ahlak, Sevgi ve Kardeşlik-" *Bilimname* XXVII, 2014/2, 159-175, 172.

⁴ Muhammed, Karakaya, "Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2019 (5), s. 88-120, 117.

rı da bizzat yaşayarak gösterdiği bir gerçektir. O, ibadetleri nasıl bizzat ümetine öğretmişse, ahlak noktasında da numune olmuştur.

Hız. Peygamber, risalet görevi boyunca faziletli bir toplum meydana getirmeye çalışmıştır. Müslümanlara ahlaki güzellikleri aşılama noktasında müthiş bir çaba sarf eden Resulullah, bu hususta, değişik metotlar takip etmiştir. Getirdiği dinin, yalnızca itikat ve ibadetten oluşmadığını, bunların yanı sıra güzel ahlakın da önemsenerek uygulanmasını her fırsatta dile getirmeyi önemsemiştir. Kimilerine göre inanç ve ibadet prensiplerinin tatbikiyle ahlaki güzelliklere erişilebilir. Ancak umumiyetle ahlaki ilkelerin başlı başına ele alınıp önemsendiği de unutulmamalıdır.⁵

Güzel ahlak, Sünnetin temel esaslarından olduğu gibi, onun ana hadis kaynaklarında nebevi ilke ve prensipler bağlamında ciddi oranda yer aldığı da bir gerçektir. Güzel ahlaka hayatında önemli oranda ağırlık veren bir Peygamber'in (sas) yaşam tarzı olan sünnetinin adetâ çıktıkları olan hadisler içerisinde bu tür rivayetlerin ağırlığını da doğal karşılamak lazımdır.

Söz konusu hadislerden dikkat çeken bir tanesi şöyledir: *"Nerede olursan ol, Allah'a karşı sorumluluğunun bilincinde ol! Kötülüğün peşinden iyi bir şey yap ki onu yok etsin. İnsanlara da güzel ahlâka uygun biçimde davran!"*⁶ Zamana ve şartlara bakmadan bulunulan her yerde sorumluluk bilinciyle hareket edilmesini emreden, iyilik yapılmasını ve sadece müminlere değil bütün insanlara güzel ahlakla davranılmasını tavsiye eden bu hadis dikkat çekmektedir.

Yukarıda bahsi geçen prensiplere göre hareket eden müminlerin asr-ı saadetten bu yana insanlığa örnek olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda ahlakî güzellikleri tamamlamak üzere gönderildiğini⁷ vurgulayan bir Peygamberi takip edenler olarak inananların, dünyaya farklarını gösterdiklerini söylemek mümkündür.

Dünyada değişik coğrafyalarda, özellikle de Gazze'de, Müslüman Filistinlilerin uğradığı zulüm ve kıyımlar, bu zulmü gerçekleştirenlerin ahlakî değerlerden ne kadar uzak olduğunu göstermektedir. Dünyanın büyük oranda seyirci kaldığı ve hiçbir insanî değer tanınmadığı böylesi bir savaşta bile Gaz-

⁵ Ünal Kılıç, "Hz. Peygamber'in Ahlak'ı ve Güzel Ahlaka Verdiği Önem", C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII/1- 2009, 79-97, 80.

⁶ Tirmizî, "Birr" 55.

⁷ Mâlik b. Enes, *Muvatta*, 2 cilt, Tahk. M. F. Abdalbaki, (Mısır: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), "Husnül Halk", 8.

zeli Müslümanların insanî ve İslâmî meziyetlerden ödün vermeden mücadele etmesi, nebevî ahlak çizgisine ne kadar riayet ettiklerini göstermektedir. Bu misal de Hz. Peygamber'in 'güzel ahlak projesi'nin modern hayata nasıl yansıtıldığını gösteren nadir örneklerdendir.

Çalışmamıza böyle bir giriş yaptıktan sonra, birinci bölümde İslam ahlakı ve savaş hukuku, ikinci bölümde Hz. Peygamber'in güzel ahlakı ve üçüncü bölümde ise bir hadis bağlamında nebevî ahlakın Gazzeli Müslümanlar tarafından bütün dünyaya yansıtılması üzerinde durulacaktır.

1. İslam Ahlakı ve Savaş Hukuku

İslam dini, insanı önceleyen ilahî bir sistemdir. İnsanın dini, nesli, aklı, canı ve malı muhafaza edilmesi gereken değerler şeklinde tavsif edilmiş, mezkûr değerlerin muhafazası için önleyici tedbirler konulmuştur. Öyle ki İslam, haksız yere adam öldürmeyi, tüm insanları öldürmek gibi saymış, bir canı kurtarmayı da bütün insanları kurtarma gibi nitelendirmiştir.⁸

İnsanı merkeze alan ve onun dünya-ahiret saadetini hedefleyen İslam, insanların hayatında yönlendirici ve şekillendirici bir etkiye sahip değilse, başka bir deyişle; inanç, ibadet ve muamelata dair ahkamıyla yaşanıyor, ancak mensuplarında bazı ahlakî zafiyetlerin mevcudiyeti hâlâ devam ediyorsa burada durup düşünmek gerekir. Bu durumda yanlışın nerede olduğunu tespit ihtiyacı ortaya çıkar. Yüce dinimiz tarafından çerçevesi belirlenmiş olan güzel ahlakın esnek bir özelliğinin de bulunduğu unutulmamalıdır. Şöyle ki; maruf ve münker gibi kavramlarla güzel ahlakın sınırları şartlara ve zamana göre değişime açık tutulmuştur. Bireylerin de iyi veya kötü davranışlar ile ahlakî güzelliklerin belirlenmesinde etkili olmalarına fırsat verilmiştir.⁹

Güzel ahlakı insanî ve İslâmî bir değer olarak gören Müslümanların diğer devletlerle ilişkilerinde takip ettikleri prensip ve ilkelerin temeli, Medine devrine dayanmakla birlikte, esas olarak savaş ve sulh ile ilgili klasik İslam öğretisi, Abbasiler döneminde istikrar bulmuştur. Bu öğretinin temelleri cihad, sulh antlaşmaları vb. genel kurallarla ilgili olduğu gibi arazi vergisi, siyer vb. gibi özel bahislerde yatmaktadır.¹⁰

⁸ el-Mâide 5/32.

⁹ Kılıç, "Hz. Peygamber'in Ahlak'ı ve Güzel Ahlakı Verdiği Önem", 96.

¹⁰ Sâfi, Lüey M. "İslâm'da Savaş ve Barış", çeviren: Safiye Morçay, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, 1995, cilt: III, sayı: 1, s. 57-84. 57.

Hayatın her alanında güzel ahlakı ön görmesinin yanında, insanla karşılıklı bir ilişki ve etkileşim içerisinde bulunan dinin, bir gerçeklik olarak karşımızda duran savaş olgusuna bakışı da iyi incelenmelidir. Merhamet ve şefkat temelleri üzerinde yükselen ve Yaratıcı'nın istediği programı takip edecek ahlaklı bireyler yetiştirmeyi esas alan İslam'ın, hayatın her alanına dair söz söylemiş olması doğaldır. Bu bağlamda dinin savaş gerçeği hususunda da bazı prensip ve ilkelerinin olması gerekir. Nitekim tarih boyunca ve günümüzde uluslararası ilişkilerin odak noktasını bölgesel çatışmalar ve savaşlar oluşturmuştur. Esasında barış dini olduğu bilinen İslamiyet, harp gerçeğini kabul etmekle beraber, onu hukukî temellere dayandırarak sınırlandırma yoluna gitmiştir. Karşı tarafta potansiyel veya fiilî bir tehdit bulunmadığı sürece savaşı ilk başlatan taraf olmamıştır. İslam, savaşı felsefî açıdan amaç değil, barışı sağlayacak bir durum olarak görür. Ayrıca Müslümanların savaş anlayışı veya cihadın hiçbir şekilde terörle ve Batı'daki kullanımıyla kutsal savaşla bir benzerliği ve alakasının olmadığını da belirtmek gerekir.¹¹

Dünya hayatının bir gerçeği olan savaşlar, esasında, son çare olarak görülmeli, bütün diplomatik uğraşlar tüketilmeden ve her yol denenmeden insanlık adına dramatik sonuçlara yol açan savaşa başvurulmamalıdır. Şayet savaş kaçınılmaz hale gelirse, kurallarına uygun ve ahlaklı bir çatışma şeklinde gerçekleştirilmeli, insancıl prensip ve ilkeler takip edilmelidir. Katliam yapılması, tahribatın sınırlı tutulması, zaruri olmayan öldürmelerden kaçınılması, savaşı ve sivil farkının gözetilmesi, savaşa katılmayan din adamı, kadın, sağlık uzmanı, çocuk vb. bireylerin hedef alınmaması, esirlere insanca muamele, işkenceden kaçınılması, tabiatın muhafaza edilmesi, kısaca insancıl ve ahlaklı bir harbin devam ettirilmesi hem İslam hukukunun hem de çağdaş hukukun öngördüğü son derece önemli hususlardandır.¹²

İslam hukuku ahkamına bakıldığında tarih boyunca güncelliğini korumuş insanî ve vicdanî prensiplerin daima göz önünde tutulduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, harp hukuku anlamında, savaş sırasında ve sonrasında yapıla-

¹¹ Murat Şimşek, "İslam-Savaş-Barış -Batı'da Hz. Peygamber'in Askerî Kişiliği Üzerinden İslam'a Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.17, 2011, s. 263-282, 280.

¹² Recep Çiğdem, "İslâm Hukuku Savaş Hukuku ve Ahlakı (İnsancıl Hukuk)", *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Tebliğleri*, Şanlıurfa, Aralık 2016, 409; Rıza Karabağ, "Savaş ve Barış Ahlakı: Dinî Metinler, Uluslararası Hukuk ve Sivil Toplum Örgütleri Zemininde Bir Yaklaşım". *Mütefekkir* 10/20 (2023), 483-513, 508.

bilecekler ve yapılması yasak olan şeyler detaylı bir şekilde belirtilmiştir. İslam hukuk sisteminde savaş ve merhamet kavramları birlikte kullanılabilir. Bu husus, İslam'a ve Müslümanlara özgü bir özelliktir.¹³

Savaş ahlaki ve hukuku noktasında da Hz. Peygamber'in dünyaya örnek olacak ilke ve esaslarının olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber'in harp hukukuna dair prensiplerinin daha sonraki bazı yöneticiler tarafından da uygulandığını ifade edebiliriz. Bâhusus Raşid Halifeler devrinde Hz. Peygamber'in ilke ve prensiplerinin uygulanması hususunda hassasiyet gösterilmiştir. Nitekim daha sonrasında da birlikte yaşama bakımından Hz. Peygamber'in (sas) söz ve davranışları hukuksal boyut kazanmıştır. Buna bağlı olarak zimmi hukuku şekillenmiş ve umumiyetle gayri müslimlerin huzur ve güven içinde Müslümanlarla iç içe yaşam sürmeleri sağlanmıştır.¹⁴

Tarih boyunca uygulanmış şekliyle hâkim savaş olgusuna rağmen, Müslümanlar kendileri gibi inanmayanlarla hukukî altyapıya sahip bir toplumsal zeminde, bir arada yaşamayı başarmış yeryüzü medeniyetinin ilk temsilcileridir.¹⁵

İslam hukukunun savaş ve ona müteallık mevzular hususunda iyi bir müktesebatının olduğunu söyleyebiliriz. Hiç şüphesiz İslam hukuku, savaş esnasında kişilere ve eşyaya yönelik işlenen suçları önlemek hususunda esaslı bir teori kurmuştur. Pozitif hukuk kurallarına göre daha tesirli olan bu teori, insancıl ilkeleri esas almıştır. Diğer taraftan cezayı hem dünyevî hem de uhrevî olarak düzenleyen İslam hukuku, söz konusu prensipleri beşerî hukuk ilkelerinden daha önce ortaya koymuştur. Bu durum Müslümanların bu prensiplere karşı inanç açısından da bir sorumluluk hissetmelerini beraberinde getirmiştir.¹⁶

Savaş hukuku denilince akla gelen en önemli konulardan biri şüphesiz esirler konusudur. Bu meseleyi taahhüt altına alan Cenevre Sözleşmesi'nde

¹³ Hasan Doğan, "İslam Hukuku Açısından Müslümanlar ve Müslüman Olmayanlar Arasındaki İlişkinin Dayandığı Esaslar Işığında Savaş-Bariş Kavramları" *Muhafazakâr Düşünce*, 2018, cilt: XIV, sayı: 53, s. 97-118, 115.

¹⁴ Ali Dadan, "Hz. Peygamber'in Savaş Hukukuna Dair Tavsiyeleri Sonraki Dönemlerde Yerine Getirildi Mi?", *Dini Araştırmalar ve Küresel Bariş* (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016), 488.

¹⁵ Talip Türcan, "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad (Savaşta Bariş Doğru Bir Evrilme)", *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, 2016, s. 281-308, 308.

¹⁶ Saad Lagoun, "İslam Ceza Hukuku ve Uluslararası İnsancıl Hukukta Savaş Suçları", çeviren Osman Güman, *İslam Ceza Hukuku*, 2017, cilt: II, s. 774-793, 788.

bulunan esaslara bakıldığında, esirlerle alakalı tüm insanî değerlerin aslında İslam devletler hukukunun garantisi altına alındığı görülür. Müslüman hukukçularca ele alınmayan ve bir kısmını günümüz şartlarının ortaya çıkardığı kimi detayları ise uluslararası taahhüt ve antlaşmalar ışığında kabul etmek de İslam esaslarına uygun düşecektir.¹⁷

Savaşların meydana getirdiği en mühim sorunlardan biri esirler ve tarafların esirlere uyguladıkları muamelelerdir. Dünya tarihi birçok savaşa sahne olmuş, eski devirlerden bu yana esirlerin durumu hususunda insanlık onuruna en münasip muameleye doğru olumlu bir gelişmenin izlendiği de unutulmamalıdır.¹⁸

Ancak milletlerarası münasebetlerde, maalesef, hukukun yerini kaba kuvvetin almasıyla, büyük umutlar bağlanan Cenevre Sözleşmesi'nin de gerçek manada tatbik edilmesi engellenmiştir. Sözleşme hükümleri pek uygulanamamış, savaşlarda insan hakları ihlal edilmiş, zayıf ve mazlumlara yönelik aşırı muameleler de bazı göstermelik kınamalarla geçiştirilmiştir. İsrail'in kuruluşunu müteakip meydana gelen harplerde Filistin, Suriye, Ürdün ve Mısır ordularından esir alınan askerlere de maalesef Cenevre Sözleşmesi hükümleri uygulanmamıştır. Esirlerin birçoğuna işkence ile muamele edilmesine ve bu durumun Uluslararası Kızılhaç Komitesi tarafından tespit edilmesine rağmen bir şey yapılamamıştır. Keza Hindistan-Pakistan arasında 1965 ve 1971'de meydana gelen savaşlarda da Hindistan, Pakistanlı esirlere aynı muameleyi reva görmüştür. Etiyopya ile Eritre arasında patlak veren savaşlarda da Eritreli esirlere çeşitli işkencelerin yapıldığı, çocuk ve kadınların boğazlandığı kaydedilmektedir. Hatta Filipinler'de 'Müslümana ait bir organ getirene mükafat verildiği' uygulaması tarihin sayfalarına kara bir leke olarak düşmüştür.¹⁹

Toplumsal gerçekleri de göz önünde tutan İslam, olası niza ve çatışma hallerinde mümkün mertebe savaşın değil, barışın seçilmesi gerektiğini vurgulamış,²⁰ ancak haklı sebeplerle savaşı meşru görmüştür. Kur'ân-ı Kerim'in böylesi durumlar için "Harb" ve "Kıtal" terimlerini kullandığı görülür. Nite-

¹⁷ Ahmet Özel, "İslam'da ve Günümüz Devletler Hukukunda Savaş Esirleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, 2003, s. 105-122, 122.

¹⁸ Ahmet Özel, "Tarih boyunca savaş esirleri ve hukuk", *İnsan Hakları Araştırmaları*, 2(3), 2004, s.81-104, 82.

¹⁹ Özel, "Tarih boyunca savaş esirleri ve hukuk", 100.

²⁰ en-Nisâ 4/90; el-Enfâl 8/61.

kim cihad kavramı da genel anlamıyla bu durumu anlatır. İslam hukukunda, İ'lâyı Kelimetullah uğrunda nefis, mal, dil vb. değişik araçlarla gayret göstermek şeklinde gerçekleşen cihad, İslam ve Müslümanların izzetini korumak için önemli bir müessesedir. O, aynı zamanda insanlık için de bir güvence sunar.²¹

Müslümanların savaşlarda insanî yöne daima dikkat ettikleri bilinmektedir. Ayrıca İslâm'da savaş, savaşa katılanlarla sınırlıdır. Günümüz ifadesiyle sivillerin katledilmesi kesinlikle nehyedilmiştir. İnsanlığın yararına olan genel kullanım alanları, tarım arazileri, bitkiler vb. unsurların -askerî maslahat ve zaruret durumları hariç- yok edilmesi katiyen uygun görülmemektedir.²²

2. Hz. Peygamber (sas) ve Ahlakî Güzellikleri

Toplum hayatında insanlar, model insan arayışına girerler. Model insan; hayatıyla örnektir. Model insan, dinî, ailevî, sosyolojik, sosyal psikolojik, iletişim, eğitimsel, vb. açıdan bir toplumsal gerçekliğe işaret eder. Model insanların hayatlarına bakıldığında güzel ahlakın bunların en önemli özelliklerinden olduğu görülür. İslâm'da model insan dendiğinde ilk olarak Peygamberler ve özellikle son Peygamber olan Rahmet Elçisi (sas) akla gelir.²³

Kişiyi olgun mümin seviyesine çıkaran ve kıyamette diğer amellere göre daha ağır gelecek olan güzel ahlak, aslında İslâmî esasların künhünü meydana getirmektedir. Nitekim Resulullah'ın (sas) devamlı surette kavli ve fiili olarak, güzel ahlakı en üst derecede temsil ettiği bilinir. Onun her fırsatta, Yüce Allah'tan kendisini kötü ahlaktan uzaklaştırmasını ve güzel ahlaka kavuşturmasını dilediği²⁴ görülmektedir.²⁵

Resulullah'ın yüce ahlakının bizzat Allah Teala tarafından Kur'an'da övüldüğünü görmekteyiz. "Şüphesiz ki sen çok yüce bir ahlak üzeresin/ve

²¹ Alimcan Buğda, "İslam Hukuk Literatüründe Savaş Kavramları ve Cihad", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 37 (2021), 195-213, 196.

²² Abdurrahim Arslan, "İslâm'da Savaş ve Savaş Ahlakı", 2. *International Symposium On War Studies*, 20-21 May 2022/ Ankara, 203.

²³ Ejder Okumuş, "İslâm'da Model İnsanda Güzeli Ahlakın Toplum İçin Hayatiliği", *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu*, 26-28 Nisan 2018-Kahramanmaraş, 2018, cilt: I, s. 51-73, 70.

²⁴ Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmiü's-sahîh*. (Beyrut: Dârü'l-cil, ts), "Müsafirîn", 201.

²⁵ Necmettin Ergül, "İnsan-ı Kâmil- Güzeli Ahlak İlişkisi", *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science*, Number: 35, p. 259-270, Summer I 2015, 268-269.

inneke le alâ hulukin azim” ayetinde ان ve ل tekit edatlarıyla ve عظيم sıfatıyla onun ahlakının yüceliğine işaret edilmiştir. Meşhur tefsir âlimi Zemahşeri (ö.538/1143) Resulullah’ın (sas) ahlakının yüceliğini şöyle açıklamıştır: “Düşman tarafından çok büyük işkence ve sıkıntı yaşamasına rağmen buna tahammül etmesi, olanlara güzel tepki verip kötü karşılık vermemesi ve onları güzel idare etmesidir.”²⁶ Hz. Peygamber düşmandan eziyet, sıkıntı ve acı çekmiş, fakat yettiği ilahî terbiye icabı muhataplarıyla en güzel mücadele metodu ne ise onunla mücadele etmiş, en güzel muamele yöntemi ne ise onunla muamele etmiştir.²⁷

Hz. Peygamber’in rahmet elçisi olmasının gereği mecbur kalmadığı sürece savaş seçeneğine başvurmamış bilinmektedir. Ancak, eğer savaş kaçınılmaz olmuşsa, burada cihad olgusu karşımıza çıkmaktadır. Cihad kavramının dinî tebliğle direkt alakalı olduğunu söylemek mümkündür. Zira o, Resulullah’ın iyiliği yaygınlaştırma ve kötülüğe mâni olma maksadıyla dine davet uğrunda karşısına çıkan engelleri aşma ameliyesidir. Hz. Peygamber’in Mekke döneminde şirke karşı mücadeleye başlaması ve Mekke yöneticilerinin bazı icraatlarını eleştirmesi, müşriklerin Müslümanlara karşı muhalefet ve düşmanlığına yol açmış, bu durum, özellikle zayıf ve kimsesiz müminlere işkence yapılmasına neden olmuştur. Hz. Peygamber ve müminler bu baskılara göğüs gererek ve sabrederek cihad etmiştir. Daha sonra bu mevzular daha da katlanılmaz hale gelince müminler hicret ederek cihada devam etmişlerdir. Yani Resulullah’ın (sas) daveti Mekke’de ekseriyetle Kur’ân ile olmuş, müminlerin cihadı da bazen sabır, gerektiğinde de hicret şeklinde meydana gelmiştir. Mekke cihadının Kur’ân ile yapılan, sabrın beslediği davet ve tebliğ cihadı olduğu söylenebilir.²⁸

İnsanlara rahmet olarak gönderilmiş olan Resulullah’ın cihad anlayışında dikkat çeken önemli diğer bir husus ise esirler konusu olmuştur. Hz. Peygamber, Bedir harbi neticesinde esir düşen düşmanlara evvela iyi muamele edilmesini tavsiye etmiş, sonrasında da esir alınan müşrikler tarihte benzeri görülmemiş yöntemlerle serbest bırakılmıştır. Oysa müşrikler Uhud harbinde şehid ettikleri Müslümanların bedenlerini tanınmaz hale sokmuşlardı. Bu du-

²⁶ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûni’l-akâvîl fi vücihi’t-te’vîl*, (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.), 4/590.

²⁷ Erdoğan Baş, “Kur’an’da Güzel İnsan Modeli”, *Geçmişten Geleceğe Ahlak*, Bartın Üniversitesi Yayınları, (2015), 295-296.

²⁸ İsmail Kurt, *Kurân’da Cihad*, Doktora Tezi, DEÜSBE, İzmir, 2019, 317.

rum da Müslümanlarla müşriklerin insanî değerler noktasında birbirlerinden ne kadar farklı noktalarda yer aldıklarını göstermektedir. Misalen yirmi yıla yakın bir süre Müslümanlara kan kusturan müşrikler, Mekke'nin fethedilmesi ile Müslümanların eline geçtiğinde; kimileri kendilerinden intikam alınacağı düşüncesindeyken, Rahmet Elçisi (sas), geçmişte olan biteni bir kenara bırakıp onları serbest bırakma erdemini göstermiştir.²⁹ Yaşanan bu olaylar onun, ahlakî güzelliği tamamlama misyonunu hakkıyla eda ettiğini göstermekte ve asıl amaç olan İ'lay-ı Kelimetullah'ın cihana yayılmasının önündeki engellerin daha kolay kalktığını kanıtlamaktadır. Bu durum neticesinde insanların gönüllerine İslâm'ın ilahî nurunun derinden derine nasıl nüfuz ettiği çok daha iyi anlaşılmaktadır.

3. Gazze'de Yaşayan Mazlum Müslümanlar Bağlamında Nebvî Ahlakın İnsanlığa Yansıtılması ile İlgili Bir Hadisin Düşündürdükleri

Nebvî ahlakın güzelliğini gösteren çok sayıda hadis bulmak mümkündür. Biz bu bölümde, günümüz dünyasında Gazze'de yaşayan mazlum Müslümanların, çektikleri insanlık dışı zulüm ve soykırıma rağmen, Müslümanlıklarının gereği olan Nebvî ahlaka dayalı duruşlarına kaynaklık ettiğini düşündüğümüz hadislerden birini ele alacağız.

Söz konusu rivayet şu şekildedir: Ebû Zerr'in aktardığına göre, Hz. Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: *"Nerede olursan ol, Allah'a karşı muttaki/sorumluluğunun bilincinde ol! Kötülüğün peşinden iyi bir şey yap ki onu yok etsin. İnsanlara da güzel ahlâka uygun biçimde davran!"*³⁰

Daima Yüce Yaratıcının kontrolünde olduğunu düşünen bir mümin, takva ve sorumluluk bilinciyle hareket ederek kulluk şuuruna ulaşacağını bilir. Hz. Peygamber, *"Nerede olursan ol, Allah'a karşı sorumluluğunun bilincinde ol!"*³¹ hususunu buyururken, Müslümanın her durum ve koşulda takvadan ayrılmaması gerektiğine işaret etmiştir. Zira onun *"Ameller kap (içindeki sıvı) gibidir. Altı iyi olursa, üstü de iyi; altı bozuk olursa, üstü de bozuk olur."*³² ifadesi de bu durumu vurgulamaktadır. Buna göre, kişi yalnızca niyeti ve ameliyle muttaki bir insan olabilir. İçinde bulunduğu şartlara göre tavır değiştiren kişinin yap-

²⁹ Hilal Ağalday, *Hz. Peygamber'in Cihad ve Savaş Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Mardin Art.Ü.S.B.E., Mardin, 2018, 118.

³⁰ Tirmizî, "Birr", 55; Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman Ebû Muhammed, *Sünenü'd-Dârimî*, (Beyrut: Dârü'l-kitabî'l-Arabî, 1407), Rikâk, 74.

³¹ Tirmizî, "Birr" 55.

³² İbn Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, 2 cilt, (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.), "Züh'd" 20.

tığı şey nifaktır, ikiyüzlülüktür. Nitekim Resulullah, “İslâm açıktan, iman ise kalpte (gizli) olur.” buyurduktan sonra eliyle göğsüne işaret ederek üç kere, “İşte takva buradadır.”³³ diye buyurmuştur.³⁴

Nerede ve ne durumda olunursa olunsun takvaya sarılmak Hz. Peygamber’in “ihsan” şeklinde tanımladığı, Allah’ı görüyormuşçasına kulluk etmeyi³⁵ beraberinde getirecektir. Böyle bir hassasiyet içerisinde olan bir Müslümandan kimseye zarar gelmeyeceği izahtan varestedir.³⁶

‘Hal dili, kâl dilinden evladır’ vecizesi gereği, İslâm’ın da hâl yani davranışla temsil edilip anlatılması şüphesiz daha etkilidir. Müslüman’ın her işinde İslâm’a uygun hareket etmesi, bir bakıma İslâm’ın canlı numunesi şekline dönüşmesine vesile olur. Böyle bir mümin, Müslümanlara nispet edilen yanlış imajların yok edilmesinde de mühim rol oynayacaktır.³⁷

Tirmizî’nin hasen olarak değerlendirdiği (bazı nüshalarda da hasen-sahih olduğu geçen) bu hadisin İmam Nevevî (ö. 676/1277) tarafından da seçilerek *Erbaûn* adlı eserine alındığı bildirilmektedir. Bu rivayette Hz. Peygamber’in (sas) üç büyük tavsiyede bulunduğu vurgulanmıştır. Birincisi, Allah’a karşı saygılı olma ve sorumluluk bilinciyle hareket etme şeklinde tarif edilebilecek olan takvadır ki, esasî emirlere riayet ve haramlardan kaçınmaktır. Bu davranış tarzının ihlas ve samimiyet içerisinde hareket etmenin yanı sıra Resulullah’ın sünnetine ittiba etmekle süslenmesi gereklidir. Takvanın ortaya konacağı ilk yerler de dinin temel ibadetleri olan namaz, hac ve zekât gibi kulluk görevleridir. Bunların edasına hâle ve noksanlık getirecek davranışlardan uzak durulması da bir gerekliliktir. İkinci tavsiye, günahattan sonra bir iyilik işlenmesidir ki o günahı silsin. Hasenâtın günahları sileceği hususu Kur’ân’da da vurgulanmaktadır.³⁸ Nitekim tövbe eyleminin bizzat kendisi en hayırlı ve faziletli hasenâtın sayılmaktadır. Zira Allah tövbe edenleri sevdiğini bildirmektedir.³⁹ Burada vurgulanan üçüncü tavsiye ise insanlarla güzel geçinmektir. İlk iki tavsiye Yaratıcıya yönelik iken üçüncü tavsiyenin kullara yönelik olduğu görülmektedir. Güzel geçinmek de elbette güler yüzlü, doğru sözlü ve hoş muamele

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Kahire: Dârü’l-hadîs, 1995), III, 134.

³⁴ Heyet, *Hadislerle İslam*, 7.cilt, (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 3/160.

³⁵ Müslim, “İman” 1.

³⁶ Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/161.

³⁷ Heyet, *Hadislerle İslam*, 4/710.

³⁸ Hûd, 11/114.

³⁹ el-Bakara, 2/222.

sahibi olmak gibi davranışlarla gerçekleşecektir. Güzel ahlak sahibi olmak güzel bir yol olduğu gibi sahibini de toplumda sevilen bir kişi haline dönüştürür. Hz. Peygamber'in birçok hadisinde güzel ahlakı övdüğü ve güzel ahlak sahibi olanların erişeceği manevi derecelerden bahsettiği bilinmektedir.⁴⁰

Takva sahibi olmaktan maksat, Allah'ın emirlerini yerine getirip yasakladığı şeylerden de kaçınmaktır. Burada 'nerede olursan ol' kaydı dikkat çekmektedir. Bulunulan mekân ve şartlar nasıl olursa olsun, takva ölçüleri içerisinde hareket etmek esastır. İnsan ne çok sevinçli olduğu zamanlarda şımararak, kendinden geçerek takvayı bırakmalı; ne de zor ve sıkıntılı zamanlarda iman ve teslimiyetten vazgeçmelidir. Hadisin bu vurgusu çok önemlidir. Marifet ve duruş sahibi olmak da bunu gerektirir. Sevinç veya üzüntü zamanında kendine hâkim olamamak bir Müslümana yakışmaz.⁴¹ Nitekim bu husus, akla gelebilecek bir hadiste şöyle geçmektedir: "Hz. Peygamber, bir gün bir kısım ashabıyla Medine'de dolaşıyordu. Mezarlığın civarından geçtikleri sırada, çocuğunun mezarında ağlayıp feryat eden bir kadına rastlar. Ciğerparesinin acısına tahammül edemeyen kadının bu durumunu gören Resulullah (sas) ona, sabretmesini tavsiye eder. Çektiği acıdan Hz. Peygamber'i tanıyamayan kadın, "Benim başıma geleni bilemezsin, rahat konuşuyorsun, bana karışma" diye cevap verince, yanındakiler, konuşan kişinin Peygamber olduğunu belirterek onu ikaz ederler. Hatasını anlayan acılı kadın öziir dilemek için Resulullah'ın kapısına gider ve "Beni affet, Resulullah olduğunu bilemedim" ifadeleriyle öziir beyan eder. Hz. Peygamber ise şöyle buyurur: "Esas sabır musibetin ilk başa geldiği anda gösterilmelidir."⁴² Mümin, özellikle musibetle ilk karşılaşma anında metanetini korumalı, musibetler karşısında sabırlı olmalıdır.

İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), bu hadisin sair ahkam-ı şer'iyeyi içine alacak bir özellikte olduğunu belirtmiştir. Zira emir ve nehiy konusu âdeta bütün ahkâmın omurgasını teşkil etmektedir. Esasında bu hadis, Cibril hadisinin⁴³ tazammun ettiği iman, İslâm ve ihsan prensiplerini öne çıkarmaktadır.⁴⁴

⁴⁰ Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed, *Şerhu Riyâdî's-sâlihîn*, 6 cilt, (Riyad: Dârü'l-vatan, 1426), 1/484-487.

⁴¹ Muhsin, Abdullah b. Sâlih, *el-Ehâdîsü'l-Erbâine'n-Nevevîyye maa mâ zâde aleyha İbn Receb ve aleyha's-şerhu'l-mûcezü'l-müfîd*, (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1984), 1/35-36.

⁴² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Cenâiz", 31.

⁴³ Bkz. Buhârî, "İman" 1; Müslim, "İman" 1.

⁴⁴ <https://www.alukah.net/sharia/0/100129/> شرح-حديث-اتق-الله-حينما-كنت-الربيعون-النوية / Erişim: 25.07.2024.

Yaşadıkları insanlık dışı muamele, katliam, hatta soykırıma rağmen, Gazze Müslümanlarının, nebevî ahlak esaslı duruşlarına geçmeden şu noktaya tekrar vurgu yapmakta fayda bulunmaktadır. Günümüzde meydana gelen kimi şiddet olaylarından yola çıkarak İslâm dininin şiddet ve terörle özdeşleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Oysa Müslümanlar arasında terör şebekelerinin türemesinin ekonomik yoksulluk, siyasî ve ictimai çözümler, kültürel manadaki bozulmalar vb. birçok menfi sebepleri bulunmaktadır. Bu yüzden, böylesi eylemlerin cihadla ilişkilendirilmesi kabul edilemez. Zira malum olduğu üzere İslâm hukukunda cihadın kendine göre kuralları bulunur. Kur'an ve Sünnet eksenli bu prensipler göz önünde bulundurulmadan meydana getirilen mücadele ve çatışmalar katiyen cihad kavramı ile irtibatlandırılmaz.⁴⁵

Bir kişinin bir kişiye ya da bir topluluğun diğer bir topluluğa kötülük ve yahut eziyet etmesi, zulüm, baskı ve işkence kelimeleriyle dile getirilir.⁴⁶ Esasında her çeşit adaletsizlik ve haksızlık zulümdür. Bir insana karşı maddi olsun manevi olsun reva görülen şiddetli eziyete de işkence denir.⁴⁷ Dünyanın birçok yerinde özellikle Müslümanların savaş, katliam vb. olumsuzluklar içinde yaşadığını üzümlere görmekteyiz. Elbette ki savaşlar, zulümler ve olumsuzlukların tamamı Müslümanların başına gelmemektedir. Ancak, maa-lesef, söz konusu İslâm ümmeti olduğunda dünyadaki güçlü devletlerin ve uluslararası kuruluşların, deyim yerindeyse, üç maymunu oynadıklarını görürüz. Bu konudaki en çarpıcı örneklerden biri şüphesiz İsrail'in Gazze'deki mazlum Müslümanlara reva gördüğü insanlık dışı muamele, işkence ve soykırımdır.

Gazze'de insanlık dışı savaş suçlarını işleyen İsrail, her konuda insanî değerleri ayaklar altına almakta, esirler mevzusunda da aynı davranmaktadır. Yahudi esirlere karşı Filistinlilerin iyi muamelesi bütün dünyaca müşahade edilirken, Filistin vatandaşı esirlerin ise İsrail'de kötü muamelelere maruz kaldığı⁴⁸ dünya kamuoyu tarafından açıkça izlenmektedir.

⁴⁵ Veysel Nargül, *Kur'an ve Hz. Peygamber'in Uygulamaları Işığında Cihad*, Doktora Tezi, Erzurum: 2005, 221.

⁴⁶ TDK Sözlük, "İşkence" md., <https://sozluk.gov.tr/Erişim:29.07.2024>

⁴⁷ Mehmet Fatih İldeş, *Kur'an-ı Kerim'in Cihad ve Teröre Bakışı*, Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara, 2008, 79.

⁴⁸ İsrail'deki Walla gazetesi, Gazze'de operasyonlara başlanılan günden bu tarafa tutuklanan kişilere yönelik kötü muamelenin görüntülerine yer verdi. İsraili askerlerce

Basın ve medyada yer alan haberlere göre; Gazzelilerin anlaşma çerçevesinde esir tuttuğu İsrailileri Uluslararası Kızılhaç görevlilerine teslim ettiklerine dair görüntülerde İsrail vatandaşı esirlerin Gazzeli görevlilere teşekkür edip el sallayarak vedalaştıkları görülmüştür. Bu durum Filistinlilerin esirlere karşı insani tutumunu net bir şekilde göstermiştir.⁴⁹

Gazzelilerce serbest bırakılan 85 yaşındaki İsraili kadın esirin anlattıkları da bu konuda dikkatlerimizi çekmektedir: “Bütün ihtiyaçlarımızı gidermek suretiyle bize iyi muamelede bulundular. Evvela büyükçe bir salona alındık, burada 25 kişi toplanmıştı. Daha sonra gruplar halinde değişik odalara alındık. Bizimle ilgilenen bir doktor bile görevlendirilmişti. Belli periyotlarla bizi tıbbi kontrole gelen doktor, gerektiğinde ilaç da getirmekteydi. Ayrı alındığımız yerde 5 kişi idik. Bize karşı iyi davranıyorlardı. Kur’ân’a iman etmiş ve gönül vermiş kişiler olduklarını ve bizlere asla zarar verme düşüncesinde olmadıklarını belirttiler. Tünellerde yaşadıkları şartların aynısını bize de temin ettiler. Onlarla ortak bir şekilde beyaz peynir, salatalık ve ekmekle beslendik.”⁵⁰

Hastane bombalayıp savaş suçu işleyen İsrail’e karşı, Gazzeliler’in İsraili esirlere nazik davrandıkları hatta tedavilerini dahi aksatmayarak insanlığa örnek oldukları görülmektedir. Daha evvel tedavisi Filistinlilerce yapılan İsraili esir Mia Schem, özgürlüğüne kavuştuktan sonra Uluslararası Kızılhaç Örgütü’ne ait araçta yaşadıklarını anlatmıştı. Schem, yaptığı açıklamada; “Bana karşı çok iyi, çok nazik davrandılar.” dedi. Verilen yemeklerin de güzel olduğunu ifade eden 21 yaşındaki Mia Schem, “Her şey güzeldi.” demişti. 16 Ekim’de çatışmaların ilk gününde esir alınan ve yaralı olan Mia Schem’in koluna yapılan müdahaleye ait anlar da paylaşılmıştı. Schem yaptığı açıklamada, “Gazze’deyim, benimle ilgileniyorlar, ilaç veriyorlar, her şey yolunda”

tartaklanan Filistinli esirlerin zincire vurulduğu görüldü. 7 Ekim’den bu yana çok sayıda savaş suçuna imza atan İsrail’in esirlere yönelik yaptıklarının da ‘savaş suçu’ olduğu vurgulanmaktadır. Uluslararası mevzuata göre, esirlerin kötü muameleye maruz bırakılması veya rehinelerin öldürülmesi vb. fiiller savaş suçu sayılmaktadır. Hamas’ın İsrail ile yaptığı anlaşma gereğince Gazze’den 60’ın üzerinde İsraili esir, serbest bırakıldı. <https://www.haber7.com/dunya/haber/3385648-israilden-filistinli-esirlere-insanlik-disi-muamele> Erişim: 30.07.2024

⁴⁹ <https://www.haber7.com/dunya/haber/3385648-israilden-filistinli-esirlere-insanlik-disi-muamele> Erişim: 30.07.2024

⁵⁰ <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/hamas-in-serbest-biraktigi-85-yasindaki-israilli-kadin-esir-bize-cok-iyi-davrandilar-tum- ihtiyaclarimizi-karsiladilar/3030983> Erişim:30.07.2024

ifadelerini kullanmış, “Bir an önce evime, ailemin, annemin, babamın, kardeşlerimin yanına dönmeyi istiyorum.” şeklinde konuşmuştu.⁵¹

Şüphesiz yukarıdaki örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. Dünya medyasına düşen bu tür haberlerden de anlaşılmaktadır ki; çektikleri bunca işkence, zulüm, katliam ve hatta soykırıma rağmen insanî değerlerden vazgeçmeden hareket etmeleri, Gazzeli Müslümanların nebevî ahlakla bezenmiş imanlarına ve en zor şartlar altında dahi evini, barkını yok eden, yurdunu işgal eden, çocukluğunu bombalarla paramparça eden kısacası ne savaş hukuku ne de hiçbir insanî değer tanımayan düşmanlarına karşı Müslümanca ve insanca bir duruş sergilediklerini göstermektedir. İşte hadiste de vurgulanan ‘nerede (ve hangi şartlarda) bulunulursa bulunulsun, Allah’a karşı saygı ve sorumluluk bilinciyle hareket etme’ prensibinin hayata yansıtılması noktasında en güzel temsil böyle ortaya çıkmaktadır. “Savaş ölünce değil, düşmana benzeyince kaybedilir.”⁵² bilincini kendilerine aşıl原因an gücü, onların, on dört asır önceden, tüm zamanlara üsve-i hasene⁵³ olan Hz. Peygamber’den aldıklarını söylemek mümkündür.

Sonuç

Ahlak, fitrî olanı muhafaza ederek hareket etmektir. Günümüz tabiriyle insanın ‘fabrika ayarlarını’ korumasıdır, denilebilir. Bu yüzden Hz. Peygamber, risalet görevi boyunca faziletli ve ahlaklı bir toplum meydana getirmeye çalışmıştır. Müslümanlara ahlaki güzellikleri aşılama noktasında müthiş bir çaba sarf eden Resulullah, bu hususta, değişik metotlar takip etmiştir. Temsil ettiği dinin, yalnızca itikat ve ibadetten oluşmadığını, bunların yanı sıra güzel ahlakın da önemsenerek uygulanmasını her fırsatta dile getirmeyi önemsemiştir.

Sünnetin ana konularından birini teşkil eden güzel ahlak, temel hadis kaynaklarında önemli oranda bulunmaktadır. Bu bağlamda “*Nerede olursan ol, Allah’a karşı sorumluluğunun bilincinde ol! Kötülüğün peşinden iyi bir şey yap ki onu yok etsin. İnsanlara da güzel ahlâka uygun biçimde davran!*” hadisi dikkat çekmektedir. Zamana ve şartlara bakmadan bulunulan her yerde sorumluluk

⁵¹ <https://www.yeniakit.com.tr/haber/israil-hastane-bombaliyor-hamas-esirleri-teravi-edip-nazik-davraniyor-iste-aradaki-fark-bu-1809436.html> Erişim: 30.07.2024

⁵² Savaş ahlakının altın kurallarından sayılan bu vecizenin sahibi Aliya İzzetbegoviç’tir. Bkz. Kudret Bülbül, *Aliya: Ricat Zamanı İzzet*, <https://www.trt.net.tr/azerbaycan/proqram/2018/10/24/aliya-ricat-zamani-izzet-1074161> Erişim: 31.07.2024

⁵³ el-Ahzâb 33/21.

bilinciyle hareket edilmesini emreden, iyilik yapılmasını ve sadece inananlara değil bütün insanlara güzel ahlakla davranılmasını tavsiye eden bu hadis çerçevesinde yaptığımız bu çalışmamız sonucunda şu tespitlerin yapılabileceği ortaya çıkmaktadır.

Daima Yüce Yaratıcı'nın kontrolünde olduğunu düşünen bir mümin, takva ve sorumluluk bilinciyle hareket ederek kulluk şuuruna ulaşacağını bilir. Nerede ve ne durumda olunursa olunsun takvaya sarılmak Hz. Peygamber'in "ihsan" şeklinde tanımladığı, Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmeyi beraberinde getirecektir. Böyle bir hassasiyet içerisinde olan bir Müslüman'dan kimseye zarar gelmeyeceği izahtan varestedir.

'Hal dili, kâl dilinden evladır' vecizesi gereği, İslâm'ın da hâl yani davranışla temsil edilip anlatılması şüphesiz daha etkilidir. Müslüman'ın her işinde İslâm'a uygun hareket etmesi, bir bakıma İslâm'ın canlı numunesi şekline dönüşmesine vesile olur. Böyle bir mümin, Müslümanlara nispet edilen yanlış imajların yok edilmesinde de mühim rol oynayacaktır.

Bu bilinçle hareket eden müminlerin asr-ı saadetten bu yana insanlığa örnek olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda ahlakî güzellikleri tamamlamak üzere gönderildiğini vurgulayan bir Peygamberi takip edenler olarak inananların, dünyaya farklarını gösterdiklerini söylemek mümkündür. Dünyada değişik coğrafyalarda, özellikle de Gazze'de, Müslüman Filistinlilerin uğradığı zulüm ve kıyımlar, bu zulmü gerçekleştirenlerin ahlakî değerlerden ne kadar uzak olduğunu göstermektedir. Dünyanın büyük oranda seyirci kaldığı ve hiçbir insanî değer tanınmadığı bu tür bir savaşta bile Gazzeli Müslümanların, insanî ve İslâmî değerlerden ödün vermeden mücadele etmesi de nebevi ahlak çizgisine ne kadar riayet ettiklerini göstermektedir. Bu misal de Resulullah'ın 'güzel ahlak projesi'nin hayata nasıl yansıtıldığını gösteren nadir örneklerdendir.

İnsan takatının tahammül etmekte çaresiz kaldığı bu zor zamanlarda bile Hz. Peygamber'in çizgisinden ödün vermeyen İslâmî ve insanî duruşu en güzel biçimde gösteren Gazzeli müminlerin ve yeryüzündeki bütün mazlum Müslüman kardeşlerimizin kurtuluşunu Yüce Rabbimiz'den temenni ve niyaz ediyoruz.

Kaynakça

- Ağalday, Hilal. Hz. Peygamber'in Cihad ve Savaş Anlayışı. Mardin: Artuklu Ü.S.B.E Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Kahire: Dârü'l-hadîs, 1995.
- Arslan, Abdurrahim. "İslâm'da Savaş ve Savaş Ahlâkı". 2. *International Symposium On War Studies*. Ankara: 20-21 May 2022.
- Baş, Erdoğan. "Kur'an'da Güzel İnsan Modeli". Geçmişten Geleceğe Ahlak, Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015, 295-296.
- Buğda, Alimcan. "İslam Hukuk Literatüründe Savaş Kavramları ve Cihad". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37. sayı (2021), 195-213.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Çiğdem, Recep. "İslâm Hukuku Savaş Hukuku ve Ahlakı (İnsancıl Hukuk)". *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Tebliğleri*. Şanlıurfa: Aralık 2016.
- Dadan, Ali. "Hz. Peygamber'in Savaş Hukukuna Dair Tavsiyeleri Sonraki Dönemlerde Yerine Getirildi Mi?", *Dini Araştırmalar ve Küresel Barış*, Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman Ebû Muhammed. *Sünenü'd-Dârimî*, Beyrut: Dârü'l-kitabî'l-Arabî, 1407.
- Doğan, Hasan. "İslam Hukuku Açısından Müslümanlar ve Müslüman Olmayanlar Arasındaki İlişkinin Dayandığı Esaslar Işığında Savaş-Barış Kavramları". *Muhafazakâr Düşünce* XIV / 53 (2018), 97-118.
- Ergül, Necmettin. "İnsan-ı Kâmil- Güzel Ahlak İlişkisi", *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science* 35 (Summer I 2015), 259-270.
- Hadislerle İslam, 7.cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2014. <https://www.alukah.net/sharia/0/100129>. "شرح-حديث-اتق-الله-حيثما-كنت-الأربعون-النوبة". Erişim 25.07.2024.
- <https://www.aa.com.tr>. "dunya/hamas-in-serbest-biraktigi-85-yasindaki-israilli-kadin-esir-bize-cok-iyi-davrandilar-tum- ihtiyaclarimizi-karsiladilar/3030983". Erişim 30.07.2024.
- <https://www.yeniakit.com.tr/haber/>. "israil-hastane-bombaliyor-hamas-esirleri-tedavi-edip-nazik-davraniyor-iste-aradaki-fark-bu-1809436". Erişim 30.07.2024.
- <https://www.haber7.com/dunya/haber/3385648>. "israilden-filistinli-esirlere-insanlik-disi- muamele". Erişim 30.07.2024.
- İbn Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- İldeş, Mehmet Fatih. *Kur'an-ı Kerim'in Cihad ve Teröre Bakışı*. Ankara: AÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Karabağ, Rıza. "Savaş ve Barış Ahlâkı: Dinî Metinler, Uluslararası Hukuk ve Sivil Toplum Örgütleri Zemininde Bir Yaklaşım". *Mütefekkir* 10/20 (2023), 483-513.
- Karakaya, Muhammed. "Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum". *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 5 (2019), 88-120.

- Kılıç, Ünal. "Hz. Peygamber'in Ahlak'ı ve Güzel Ahlaka Verdiği Önem". C. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/1 (2009), 79-97.
- Kurt, İsmail. *Kurân'da Cihad*. İzmir: DEÜSBE, Doktora Tezi, 2019.
- Lagoun, Saad. "İslam Ceza Hukuku ve Uluslararası İnsancıl Hukukta Savaş Suçları", çev.Osman Güman. *İslam Ceza Hukuk* II (2017), 774-793.
- Lüey Sâfi, M. "İslâm'da Savaş ve Barış", çev. Safiye Morçay. *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* III/I, (1995) 57-84.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta*. 2 cilt. Tahk. M. F. Abdalbaki, Mısır: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Muhsin, Abdullah b. Sâlih. *el-Ehâdisü'l-Erbâine'n-Neveviyye maa mâ zâde aleyha İbn Receb ve aleyha's-Şerhu'l-mûcezü'l-müfîd*, Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1984.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmiü's-sahîh*. Beyrut: Dârü'l-cil, ts.
- Nargül, Veysel. *Kur'ân ve Hz. Peygamber'in Uygulamaları Işığında Cihad*. Erzurum, Doktora Tezi, 2005.
- Okumuş, Ejder "İslâm'da Model İnsanda Güzel Ahlâkın Toplum İçin Hayatiliği". *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu*. 1/51-73. Kahramanmaraş: 26-28 Nisan 2018.
- Oral, Osman. "İmânın Sosyal Hayatta Tezâhürleri –Doğruluk, Güzel Ahlak, Sevgi ve Kardeşlik". *Bilimname* XXVII/2 (2014) ,159-175.
- Özel, Ahmet. "İslam'da ve Günümüz Devletler Hukukunda Savaş Esirleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 105-122.
- Özel, Ahmet. "Tarih boyunca savaş esirleri ve hukuk", *İnsan Hakları Araştırmaları* 2 /3, (2004), 81-104.
- Şimşek, Murat. "İslam-Savaş-Barış -Batı'da Hz. Peygamber'in Askerî Kişiliği Üzerinden İslam'a Bakış". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17, (2011), 263-282.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat*, Kahire: Dârü'l-haremeyn, ts.
- TDK Sözlük. Erişim 29.07.2024. "İşkence" md., <https://sozluk.gov.tr>
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, Thk. A. M. Şakir, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Türcan, Talip "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad (Savaştan Barışa Doğru Bir Evrilme)". *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*,(2016), 281-308.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed, *Şerhu Riyâdi's-sâlihîn*, 6 cilt, Riyad: Dârü'l-vatan, 1426.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

ÜSTÜN AHLAKIN HEDEFLERİNİ BELİRLEYEN KUR'AN VE GÜZEL AHLAKI TAMAMLAMAK İÇİN GÖNDERİLEN HZ. MUHAMMED (AS)

Dr. Sehal Deniz VARLIK

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye
sehaldeniz@mersin.edu.tr ORCID ID: 0000-0002-3247-7490

Giriş

Semavi dinlere göre insan, yaratılışının ilk anında değerli kılınmıştır. Kendisine yaratıcısı tarafından bahşedilen değer, yapısına ilahi bir öz, nefes katılmasıyla sembolize edilir. İnsanın yaratılışına tanrının bir parçasının yani değerli bir özün katılması anlayışı, eski inançların dini anlatıları olan mitolojilerde de mevcuttur.¹ Öyle ki onun bir bileşeni haline gelen bu özün çekip alamaz, insanı değersiz sayamazsınız.² Yeter ki o, kendisine yabancılaşıp aşağıların aşağısına düşmesin. Bu düşüş, aslen Yüce Yaratıcısı dışında hiçbir varlık kendisinden üstün değilken sahte ilahlar edinmesi ya da nefsi arzularına kul köle olması şeklinde olabilir. Değerli kılınmanın tehlikelerinden biri, kendi değerini abartılı algılamak ve aynı nitelikteki diğer insanları değersiz görmektir. Kendilerine güç ve iktidar verilmişlerin bu yanılgıya düşmesi daha olasıdır. Tanrı tarafından seçilmeleri ve özel nitelikleri nedeniyle dünyalık nimetlere ulaştıklarını ve kimseye hesap vermeyeceğini sanıp, kendilerini gördükleri dev aynasında "Şu altımdan akan ırmaklar benim değil mi? Görmüyor musunuz? Onlar, karşıma çıkma cüretini gösteren beyinsizler, ne dediği anlaşılmayacak kadar barbarlarken; ben medeni, üstün değil miyim?" diye haykırabilirler.³ İşte kendini tanrı sanma ya da tanrı

¹ Sehal Deniz Varlık, *Din ve Mitoloji Bağlamında İnsanın Yaratılışı*, ed. Aslan Bilkay (İstanbul: Beyan Yayınları, 2023), 37-52.

² Varlık, *İnsanın Yaratılışı*, 37-68, 139-144.

³ Firavun'un Kur'an'da anlatılan ve yerilen tavrı. Bkz. ez-Zuhruf, 43/51-52.

gibi dilediğini yapabileceğini düşünme yanılığında olan bu geçici güç sahipleri, karşılarında durma cesaretini gösterenlere insanlık dışı, barbar, kökü kazınması gerekenler diyebilir. Gerekliğini düşündüğü kazımayı yapmak içinse elinden geleni ardına koymayabilir. Hâlbuki yalancı aynada gördüğünün aksine, ahlakını yetirip gurura kapılarak insanlıktan çıkan kendisidir. Zira insanın değeri, değer vermeyi bildiği kadardır.⁴ Gücünden korkarak ya da iktidarın nimetinden faydalanmayı umarak, sınır tanımayan azgın güç sahiplerinin peşinden giden veya onlara boyun eğenler de liderleriyle aynı kaderi paylaşmaya mahkûmdur. Ahlaksızlaşma ve insanlığını yitirme. Artık modern Firavunların peşlerine taktıkları ordularla hangi denizde, ne zaman boğulacaklarını zaman gösterecektir.

Natenyahu, İsrail'in 7 Ekim 2023 tarihinde başlayan çatışmaların ardından, dünya kamuoyunun gözü önünde Filistinli sivil halka karşı sürdürdüğü soykırım niteliğindeki saldırılara devam etmekteki kararlılığını göstermek ve destek almak amacıyla 24 Temmuz 2024'te ABD kongresinde bir konuşma yaptı. Kongre binasında bulunanların, protesto ederek toplantıya katılmayanlar ve elinde taşıdığı 'Soykırım suçlusu' yazılı dolar pankartı taşıyan üye hariç; defalarca keserek dakikalarca ayakta alkışladıkları konuşmada, hiç sivil öldürmedikleri ve barbarlarla savaşan medeniler, ölüme karşı hayatı savunanlar oldukları gibi saçma iddialarda bulundu.⁵ Aleyhlerine açılan uluslararası davaya,⁶ sunulan kanıtlara dayalı dava kararlarına,⁷ yayınlanan sayısız haber ve videolara, muhtemelen gerçeğin çok altında olan, 25 Temmuz 2024 itibarıyla, yaklaşık 40.000 ölü 100.000 yaralı sayısına,⁸ yakılıp yıkılmış Filistin görüntülerine⁹ rağmen yüzsüzce konuşması ve insafsızca alkışlanması, İsrail lobisi ve yandaşlarının taşıdığı üstünlük kompleksinin büyüklüğünü bir kere daha kanıtladı. Tarihte, bugün kendi yaptıkları hak-

⁴ Sehal Deniz Varlık, "Sünnete Uygun Bir Ahlak Modeli Olarak 'Değer Verme' Davranışını Hayata Taşıma Projesi", *İslam ve Medeniyet Serisi: 2 İhyâ* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), 1/155-165.

⁵ A Haber (ahaber) "Gündem, 2024/07/24" (Erişim 26 Temmuz 2024); The New York Times (nytimes) "Live, World, 2024/07/24" (Erişim 26 Temmuz 2024)

⁶ Reuters (reuters) "World, Meadle East, 2024/01/26" (Erişim 26 Temmuz 2024); Euro News (euronews) "Dünya, 2024/01/26" (Erişim 26 Temmuz 2024)

⁷ Reuters, "World, Meadle East, 2024/07/19" (Erişim 26 Temmuz 2024); Sabah (sabah) "Gündem, 2024/07/19" (Erişim 26 Temmuz 2024)

⁸ TRT Haber (trthaber) "Dünya, 2024/07/25" (Erişim 26 Temmuz 2024)

⁹ trthaber, "Videolar, 2024/06/06" (Erişim 26 Temmuz 2024); nytimes, "Articles, 2024/04/29" (Erişim 26 Temmuz 2024)

sızlıklara birden fazla kez maruz kalmış bir ırkın mensupları, düşmanlarının ahlak ve stratejisini tamamen benimsemiş gözüküyor. İşte çalışmamı yazarken dünya kamuoyunun gündemine giren bu konuşma, üstün ahlaktan bahsetmeden önce ahlaksız, vicdansız, insanlıktan uzak bir tutumun nasıl belli bir gurubun genel davranışı haline gelebildiğine değinme ihtiyacı hissettirdi.

Ahlaki ve insani değerlerin çöküşü ardından kötülüğün sıradanlaşmasının sebepleri üzerine yapılan bir araştırmada, beş aşamalı bir sürecin işlediği sonucuna ulaşılmıştır.¹⁰ İlki "Özdeşleşme: gurup içi birlik oluşturma".¹¹ Yani "Biz: Gurubumuza dâhil olanlar; birliktir, haklıdır, güçlüdür, üstündür, değerlidir." İkincisi "Dışlama: Bizden olmayanlar dışımızdadır."¹² Yani "Onlar: Gurubumuza dâhil olmayanlar; haksızdır, zayıftır, alçaktır, değersizdir. Barbar, terörist, hayvan vb. isimlendirmelere layıktırlar." Üçüncü adım: "Tehdit: Bizi ve haklı davamızı tehdit edenler bizim dışımızdakilerdir. Biz onları yok etmezsek onlar bizi yok eder."¹³ Dördüncü adım: "Erdem: İyi, ahlaklı, medeni vb. insani vasıflara sahip olan sadece bizim iç gurubumuzdur."¹⁴ Beşinci adım: "Kutlama: Yaptığımız eylemler, dış gurup için insanlık dışı görülse bile bizim açımızdan hedefe ilerlememizi sağlayan adımlardır, erdemdir, kutlanmaya layıktır."¹⁵ Aslında araştırma, gurup psikolojisinde şeytani tavırların erdeme çevrilip yüceltilmesinin aşamalarını saymıştır. Sonuç; şeytan insana değer vermeyi nasıl kabul etmedi, secde emrini yerine getirmediyse şeytani davranışı benimsemiş gurup psikolojisindekiler de insana insan muamelesi yapmayı reddeder. Yaptığı tüm kötülükleri de sıradanlaştırıp kendini savunma davranışı olarak açıklar. Bu beş aşamanın İsrail'in Gazze soykırımında sürdürdüğü davranışlarla ne kadar örtüştüğü bir makalede örneklerle açıklanmaktadır.¹⁶ Böylece, yaşananları seyredip dehşete kapılan ahlakını yetirmemiş kişilerin "İnsanlığın bittiği yer burası!"

¹⁰ Stephen Reicher vd., "Making a Virtue of Evil: A Five-Step Social Identity Model of the Development of Collective Hate", *Social and Personality Psychology Compass* 2/3 (Mayıs 2008), 1323-1326.

¹¹ Reicher vd., "Making a Virtue of Evil", 1327-1328.

¹² Reicher vd., "Making a Virtue of Evil", 1328-1329.

¹³ Reicher vd., "Making a Virtue of Evil", 1131-1134.

¹⁴ Reicher vd., "Making a Virtue of Evil", 1134-1135.

¹⁵ Reicher vd., "Making a Virtue of Evil", 1136-1137.

¹⁶ Orhan Gürsu, "Kötülüğün Sıradanlaştırılması: Gazze Soykırımı Bağlamında Psikolojik Bir Analiz", *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 133-146.

dediği masum çocukların bilerek, kalp ve başları keskin nişancılar tarafından hedef alınarak,¹⁷ üzerine sayısız kurşun yağdırılarak¹⁸ öldürülmesi; şeytani psikolojiyi benimsemiş İsraililerin 'Yarın okul olamayacak, çünkü Gazze'de çocuk olmayacak' diye bağırdığı bir kutlamaya dönüşmektedir.¹⁹

Aslen Kur'an'ın içeriğine vakıf olanlara bu aşamalar yabancı değildir. Başta Firavun olmak üzere peygamberine karşı gelen kavimlerin kendilerine verilen güçle sarhoş olmuş zalim liderlerinin aynı yolda yürüdükleri ayetlerle anlatılmaktadır. "Biz, üstün, seçkin, güçlü, haklı olanız." "Siz, ayak takımı, aklı ermez, düşük seviyeli, kölelerimizsiniz." "Siz, bizi çekemiyor, kurduğumuz; bizim üstünlüğümüzü ve refahımızı sağlayan düzeni tehdit ediyorsunuz." "Bütün güzel ve övgüye layık nitelikler, bizim koyduğumuz düzendedir." "Siz, sırf kıskançlık ve çekememe yüzünden bizim düzenimizi bozmak istiyorsunuz. Bu durumda haklı davamızın üstünlüğünü sağlamak için yaptığımız her şey doğru, kutsal ve övülmeye layıktır." Firavunu yıllarca köleleştirdiği, erkeklerini öldürüp kadınlarını sağ bırakarak soykırım uyguladığı İsrailoğullarını, ülkesinden çıkmak istediklerinde bile rahat bırakmayan, ordusunu toplayıp peşlerine düşüren, Salih (as) kavmine Allah'ın imtihan vesilesi kıldığı deveyi hunharca katletme cesareti veren, Lut (as) kavmine gelen yakışıklı delikanlı görünümündeki meleklerle zorla istediklerini yapabileceklerini, Şuayb (as) kavmine ticarette, sahip oldukları mal-mülkte kimseye hesap vermeden dilediklerince davranabileceklerini düşündüren, hep bu mantık silsilesidir. Şeytani işleri haklı ve doğru gösteren düşünce yapısının işleyişi aynıdır.

Sosyal psikolojinin teorilerinden "Törer Yönetimi Kuramı" da İsrail'in insanlık dışı davranışlarının nedenini bir yönden aydınlatmaktadır. Teori, iki basit gözleme dayanmaktadır. İlkine göre insan, yaşamda kalmasını ve kendini korumasını sağlayacak sistemlere doğuştan sahiptir. Oysa ikincisine göre bilişsel yetenekleri ve benlik farkındalığıyla "ölüm"ün kaçınılmazlığının bilincindedir. Bu durum onda yoğun kaygı, dehşet/törer oluşturur. O da kültürel dünya görüşüne sığınarak bu açmazdan sıyrılmaya çalışır. "Kültürel dünya görüşü; gerçekliğe dair, insanlar tarafından üretilen ve grup

¹⁷ CBS News (cbsnews) "News, 2024/2/21" (Erişim 26 Temmuz 2024); YeniŞafak (yenişafak) "Dünya 2024/07/24" (Erişim 26 Temmuz 2024)

¹⁸ ALJAZEERA (aljazeera) "News, 2024/2/26" (Erişim 26 Temmuz 2024)

¹⁹ Gürsu, "Kötülüğün Sıradanlaştırılması: Gazze Soykırımı Bağlamında Psikolojik Bir Analiz", 144.

üyeleri tarafından paylaşılan inançlardır."²⁰ Böylelikle ölüme karşı literal; ahiret inancı, ruhun ölümsüzlüğü gibi, ya da sembolik; ölümü aşan kimliğe sığınma, yok olmayacak eser bırakma, zenginleşme²¹ gibi, bir savunma geliştirir. Yahudi lobisinin bugün ulaştıkları zenginlik, bir önceki yüzyıl yaşadıkları ölüm korkusunu bertaraf etmek için sarıldıkları savunması mekanizmasının, dünyalık elde etme oluşuyla ilişkilendirilebilir. Kuramla ilgili yapılan deneysel çalışmalarının konumuza dair ulaştığı sonuçlardan biri şöyledir: ölümün belirginleştirildiği kişilerin, yani ölüm korkusunu tetikleyecek, ölümü hatırlatacak uyarılara maruz kalanların; gurup içi kenetlenme, lider ve ideolojiye bağlılık, körü körüne itaat etme davranışı ve farklı diğerlerine düşmanlıkları, biz iyiyiz onlar kötü inançları, zulümlerin meşru olduğu düşünceleri artmaktadır.²² İşte bu sonuç ışığında, saldırılarını gittikçe arttırmak, Filistin topraklarını kana boğmak isteyen Natenyahu'nun ne yaptığı ve nasıl alkışlandığı biraz açıklık kazanır. Başında olduğu terör devletinde terörün dozunu arttırarak insanları ölüm sahneleri, zorbalık, zulüm seyirciliğine mahkûm etmektedir. Bu durumda ölüm korkuları bilinçaltında devamlı tetiklenen Siyonistlerin ve destekçilerinin, sapkın ideolojilerine ve zalim liderliğine bağlılıklarının artacağını ummaktadır. Şimdilik umduğunu da bir miktar elde etmiştir. Hesaba katmadığıysa dış guruptaki insanlık değerlerini yetirmemiş seyircilerin aynı sahneleri izledikleri ve onların geliştirecekleri savunmaların da sonuçları olacağıdır.

İnsanın değerinin yerlerde süründürüldüğü bir zamanda, ahlaktan bahsetmek zordur. Fakat bir o kadar da gereklidir. Hangi maskeyle maskelenirse maskelensin: insana değer vermeyen, zulmeden, kendini üstün gören her kişi ve gurup ahlaksızdır, insanlıktan uzaklaşmış, şeytani bir yola girmiştir. Her şey zıddıyla bilinir kuralına göre, ahlaksızlığın ne olduğu bilinince ahlakın ne olduğunu anlamak kolaylaşır. Kur'an ve sünnet ahlakının temelinde insanın değerli oluşu vardır. Öyleyse sosyal ilişkilerde en genel İslami prensip, insana değer vermektir. Fıtratında bulunan değer görme ihtiyacını karşılayacağı muameleyi gören insan, değer vermeyi öğrenir. Kendi değerinin içsel farkındalığını yaşayıp bunu çevresine yansıtır yani *ahlaklı* bir birey olur.

²⁰ Gürsu, "Kötülüğün Sıradanlaştırılması: Gazze Soykırımı Bağlamında Psikolojik Bir Analiz", 104.

²¹ Ferdi Kırac, "Terör Yönetimi Kuramı Işığında Yasak Ağaç", *İnsan ve Toplum* 8/3 (2018), 108-109.

²² Kırac, "Terör Yönetimi Kuramı Işığında Yasak Ağaç", 108-109.

1. Kur'an ve Hz. Peygamber'in Ortak Tavrı: Ahlaklı Olmanın Üst Hedefini Tavsiye Etmek ama Durulması Gereken Son Alt Sınırı da Belirlemek

Felsefi manada *ahlakın* tanımı etrafında bir hayli tartışma olsa da, bu çalışma çerçevesinde *ahlakı*; Kur'an ve Hz. Peygamber tarafından tavsiye edilen iyi, doğru, insana toplumsal ve ferdi boyutta fayda sağlayan davranış modeli manasında kullanacağız.

Kur'an ve sünnetin müslüman bireye gösterdiği ahlaki üst hedef, ideal olup ulaşılabilecek son noktadır. Oysa ismine bile yansıyan unutkanlık,²³ yanılma,²⁴ acelecilik,²⁵ nefsi arzularına yenilme²⁶ gibi özellikleriyle zayıf olarak yaratılan insanın,²⁷ her zaman gerçek hedefe ulaşması mümkün olmayabilir. O yüzden ideal ahlaki tavır belirtildikten sonra ahlaklılık sınırından çıkılmadan durulması gereken alt sınır da ayet ve hadislerle belirtilir. Zira alt sınırın dışına çıkan davranışlar, ahlaka ve insan olmanın onuruna uygun değildir. Maalesef o noktada şeytanın insanları sapıtacağına dair ettiği yemini²⁸ doğrulayan bir tutum takınılmıştır.

Mesela Kur'an, kötülüğe iyilikle karşılık vermeyi erdemliliğin üstün hedefine koyar. "İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü en güzel bir şekilde sav. Bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir."²⁹ Müfessirler, bu ayetteki tavsiyenin, öncelikle Hz.

²³ İlhan Kutluer, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/320.

²⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 7/62 (No. 34216); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 20/244 (No. 13049); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Süleym Esed (Cidde: Daru'l-Muğni, 2000), Rikâk, 18 (No.2769); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1952), Züh'd, 30 (No. 4251); Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd (Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1998), Sıfatu'l-Kıyame, 49 (No.2499). Kur'an-ı Kerîm, el-Bakara, 2/286.

²⁵ *el-İsrâ*, 17/11; *el-Enbiyâ*, 21/37.

²⁶ eş-Şems, 91/7-10.

²⁷ en-Nisâ, 4/28.

²⁸ en-Nisâ, 4/118; el-Hicr, 15/39; Sâd, 38/82.

²⁹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), Fussilet, 41/34.

Peygamber'e, Mekkeli müşriklerin şahsına ağır hakaretler edip aşağılamaları, tebliğ ettiği hakikatleriye alaya alıp ve engellemeye çalışmalarına karşısında verildiği yorumu yapmışlardır.³⁰ Yani yüklenilen bir görev sebebiyle insanları kurtarmaya çalışırken yapılan kötülüğe iyilikle karşılık verilmesi tavsiye edilmektedir. Öyleyse şahsi bir meselede ziyadesiyle müsamahakâr olmak gerekir. Bu olgun ahlaki tavrı sürdürenin karşısındaki kişiler, vicdanlarını tamamen yetirmedilerse zamanla hatalarını anlar, düşmanlıklarını dostluğa çevirirler. Kalpleri hiçbir şekilde yumuşamayacak kadar sertleşenlerse zaten hiçbir şekilde hakikate teslim olmazlar. Devamında gelen ayetse bu hedefe ulaşabileceklerin kimler olduğunu belirtir. "Bu güzel davranışa ancak sabredenler kavuşturulur. Buna ancak (hayırdan ve olgunluktan) büyük payı olanlar kavuşturulur."³¹ Sabır, insanın karşılaştığı bir davranışı değerlendirip nasıl tepki vereceğini seçebilmesini sağlayacak erdemdir. Ahlaki olgunlaşmaya giden yolun da yapı taşıdır. Ahlakın üst hedefindeki tüm davranışlar, sabırlı olmayı gerektirir. Gittikçe hızlanan modern hayat tarzında, insanlar sabretme kabiliyetlerini kaybettiği oranda, üstün ahlaka ulaşmaları da zorlaşmaktadır. Ayrıca büyük pay sahibi olunması gereken şey, "akıl ve erdim"dir yorumu yapılmaktadır.³² Zira başka bir ayet gurbunda da temiz, selim akıl ve sağduyu sahipleri anlamındaki "ülû'l-elbâb"ın vasıfları sayılırken "kötülüğü iyilikle savan kimseler" oldukları da belirtilmektedir.³³

Kur'an'ın kötülüğü karşı iyilik olgunluğunu göstermeye davetinin bir örneği de şu ayetlerde: "İçinizden yardım sever ve zengin olanlar akrabaya, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere artık bir şey vermeyeceğiz diye yemin etmesinler. Bağışlasınlar, hoş görsünler; Allah'ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir."³⁴ Bu ayetin nüzul sebebi hakkındaki bilgi, İslam tarihinde "İfk Hadisesi" denilen Hz. Âişe'ye iftira atılmasıyla ilgilidir. Atılan iftirayı yayanlardan biri de Hz. Ebû Bekir'in her zaman gözetip maddi yardımda bulunduğu halasının

³⁰ *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman, vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4/708-710.

³¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Fussilet, 41/34.

³² *Kur'an Yolu*, 3/709.

³³ *Kur'an Yolu*, 3/284-28; er-Ra'd, 13/19-22.

³⁴ Nûr, 24/22.

oğlu Mistah'tır.³⁵ Kızı hakkında söylenenlerin iftira olduğu, Müslümanlara dedikoduyu duyduklarında "Bu apaçık bir iftiradır" demeleri gerektiğini bildiren ayetler³⁶ inmiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, yeminle artık Mistah'a hiçbir şey vermeyeceğini söyler, ardından da bu ayet iner. Hz. Peygamber onu çağırıp ayetleri okuduktan sonra "Allah'ın seni affetmesini istemez misin?" diye sorar. O ise "Evet" dedikten sonra önceden verdiği gibi vermeye devam edeceğine dair yemin eder.³⁷ İftira ile temiz bir adın lekelmesi, kötülük bakımından üst düzey bir örnektir. Birde yardım ettiğin, koruyup gözettiğin bir akrabanın bu kötülüğe katılması onu daha da kötüleştirir. İşte kötülüğün kötüsüne iyilikle karşılık vermek, bir kişinin yaptığı kötülük sebebiyle iyiliklerini silip atmamak, İslam'ın üst ahlak hedeflerindendir.

Hz. Peygamber'de aynı minvalde tavsiyelerde bulunmuştur. Cahiliye kültüründe intikam almak şeref ve adalet için zorunlu görülürdü. Yapılan kötülüğü, zararı affetmekse zayıflık alametiydi.³⁸ Allah Resulü, toplumsal huzuru bozan, bitmez öç ve kan davalarını tetikleyen bu anlayışın yanlışlığını, "Allah, affeden bir kulunun ancak şerefini artırır"³⁹ hakikatini açıklayarak düzeltmiştir. En faziletli davranışın akrabalık bağlarını kesenle ilişkiyi sürdürmek, vermeyene vermek, kötü söz söyleyeni bağışlamak olduğunu söyleyerek⁴⁰ sosyal hayatta kötülüğe nasıl iyilikle karşılık verileceğini örneklemiştir. Kendisine gelip akrabaları hakkında "Ben onlarla görüşüyorum, onlar benimle ilişkiyi kesiyorlar. Ben iyilik yapıyorum, onlar bana

³⁵ *Kur'an Yolu*, 4/63.

³⁶ *Nûr*, 24/11-20.

³⁷ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî Yahyâ b. Sellâm, *et-Tefsîru Yahyâ b. Sellâm* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2004), 1/435; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Müessesetü'l-risâle, 2000), 19/127.

³⁸ Feriha Özmen, "Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Câhiliye Araplarında Ahlak", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/3 (Eylül 2012), 321.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/552 (No.9008); Dârimî, *Sünen*, Zekat, 36 (No. 1718); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956), Birr, 69 (No.2588); Tirmizî, *Sünen*, Birr, 82 (No. 2029).

⁴⁰ Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, thk. el-A'zamî Habîbürrahmân (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 11/172 (No. 20237); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/383 (No. 15618); Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Zeynüddîn Mahfûzu'r-rahmân vd. (Medine: Mektetebetü'l-ulûm ve'l-hikme, 2009), 11/161 (No. 2727); 15/219 (No. 8635).

kötülük yapıyorlar. Ben onlara güzel davranıyorum onlar bana kaba davranıyorlar" diyerek şikâyet eden kişiye, eğer durum dediği gibiyse akrabalarının zarar ettiğini, bu tavrını sürdürdükçe Allah'ın onu destekleyeceğini bildirmiştir.⁴¹ Ayrıca Allah'ın emrettiği akrabalık bağına korumanın, kişinin akrabaları kendisine iyilik yaptığında karşılık vermesiyle sınırlı olmadığını, asıl yapılması gerekenin akraba iyilik yapmayı bırakıp bağları kestiğinde de iyiliğe devam etmek olduğunu belirtmiştir.⁴² En hayırlı sadakayı kindar, düşmanlık gösteren akrabaya verilen olarak vasıflandırmıştır.⁴³ İnsanlar iyilik yapınca iyilik yapıp zulmedince zulmeden bir kavmin zayıf olduğunu, Müslümanların yapması gerekenin iyiliğe iyilikle, kötülüğe zulmetmeden karşılık vermek olduğunu vurgulamıştır.⁴⁴ Sünnet, özellikle pratik davranışlara yönelik bir rehber olduğundan, sosyal ilişkilerdeki yakınlık nedeniyle kötülüğün geleceği kişi olma ihtimali artan akrabalara iyilik yapma teşvikini çoğaltmıştır. Hz. Peygamber'in açıklama ve yönlendirmeleri, Kur'an'ın belirlediği üstün ahlakın gündelik hayata nasıl aktarılacağı somutlaştırmıştır.

Kötülüğe karşı iyilik yapmanın önündeki en büyük engel, bu tavrı gösteren kişinin değersiz görüldüğü veya olduğu duygusuna kapılmasıdır. Aslında şeytanın secde emrine uymayı kabul etmemesi de bundan dolayıdır. Kendisi ateşten, Âdem ise topraktan yaratılmışken nasıl ona secde etmesi gerekebilir? Ateş daha üstün, daha değerli değil midir?⁴⁵ İnsana saygı ve

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/372 (No. 7992); 15/198 (No. 9344); 16/196 (No. 10284); Müslim, *Sahih*, Birr, 22.

⁴² Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *el-Müsned*, thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî (Dimaşk: Dârü's-Sekâ, 1996), 1/505 (No. 605); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/218 (No. 25396); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/77 (No. 6524), 394 (No. 6785), 487 (No. 6817); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Züheyr (Beyrut: Dâru Tavkî'n-necât, 2001), Edeb, 15; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhiddin (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), Zekât, 45; Tirmizî, *Sünen*, Birr, 10.

⁴³ Humeydî, *Müsned*, 1/327 (No. 330); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/511 (No. 23530); Hâris b. Ebû Üsâme, *Buğyetü'l-bâhiş 'an zevâ'idü Müsnedi'l-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî, ed. Ebû'l-Hasen Nûrüdîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî (Medîne: Merkezü Hidmeti's-Sünne, 1992), 1/296 (No.301); Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme İbn Huzeyme, *Şahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1975), 4/77 (No. 2386); Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 3/202 (No. 3126), 4/137 (No. 3923), 183 (No. 4051), 25/80 (No. 204).

⁴⁴ Tirmizî, *Sünen*, Birr, 63 (No. 2007); Bezzâr, *el-Müsned*, 7/229 (No. 2802).

⁴⁵ el-A'râf 7/12; Sâd, 38/76.

değer vermeyi ifade eden secde edilmesi emrine uymaya,⁴⁶ üstünlüğüne gölge düşürmeme adına karşı çıkmıştır. Çoğu insan da kendisine kötülük yapıldığında karşılık vermezse değerini düşüreceği, küçümseceği, zayıf görüleceği endişesini taşır ya da bu duyguları kendi benliğinde hisseder. Oysa istenilen, karşılaştığı kötülüğün yapan kişinin ahlaki zaafından kaynaklandığı bilinciyle, gönlünde bir daralma hissetmeden affetmesi, kişisel ahlakına uyduğundan iyilik yapmayı sürdürmesidir. Bu ahlaki seviyeye ulaşmış kişide değerli olduğu duygusu içten bir farkındalıkla sağlamdır, dıştan gelen etkilerle sarsılmaz. Nihayetinde kötülüğe iyilikle karşılık vermek bir zorunluluk değildir, tavsiyedir. Gönül ferahlığıyla, içten gelerek yapılmalıdır.

Kötülüğe iyilikle karşılık vermek ahlaki üst hedeftir ama ayetlerde de belirtildiği üzere bu ideale seçkin kişiler ulaşabilir. Genel insanların davranışına belirlenen ahlaki alt sınırsa, kendine yapılan kötülüğün dengiyle karşılık vermektir. Aşırı gitmek yasaklanmıştır. "Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayı düzeltirse, onun mükâfatı Allah'a aittir. Şüphesiz O, zâlimleri sevmez. Zulme uğradıktan sonra, kendini savunup hakkını alan kimseye (ceza vermek için) bir yol yoktur. Ceza yolu ancak insanlara zulmedenler ve yeryüzünde haksız yere taşkınlık edenler içindir. İşte onlar için elem dolu bir azap vardır. Her kim de sabreder ve bağışlarsa, işte bu elbette azmedilecek işlerdendir."⁴⁷ Kendine yapılan kötülüğe aynı miktarda bir kötülükle karşılık vermek, İslam ahlakında tavsiye edilen tavır değilse de kınan da değildir. Gayet insani bir duruştur. Tehlike, verilen karşılıkta aşırıya gidilmesidir ki bu da bir çeşit zulümdür. Kötülüğe misliyle karşılık verme hakkından bahsedilirken baş ve sonda affetmenin, düzeltmenin, sabretmenin övülmesiyle üst hedefin tekrar hatırlatılmasıdır. Başka bir ayette aynı mesajı vermektedir "Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabreder-seniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır."⁴⁸ Yani cezalandırmak zorunlu değildir, ama ceza verilecekse anca suça mukabil olabilir. Suçu aşan bir ceza, zulümdür. Sabretmekse üstün olandır.

Kötülüğe iyilikle karşılık vermeyi zulme sessiz kalmakla karıştırmamalıdır. Biri zulmün kaldırılması yolundaki bir erdem, diğeri zulmü örtbas etme

⁴⁶ Varlık, "‘Değer Verme’ Davranışını Hayata Taşıma", 1/309-310.

⁴⁷ eş-Şûrâ, 42/40-43.

⁴⁸ en-Nahl, 16/126.

aracıdır. Sürüp giden birçok haksızlığın kaynağı, hakkını arayanın vereceği karşılıkta denklik gözetmemesi veya kendisine göre eşit miktarda uyguladığı cezanın karşı tarafça kabul edilmemesidir. Böylelikle karşılıklı düşmanlık ve mücadele, dozunu arttırarak sürüp gider. Affedip aranın düzeltilmesi, bunun önüne geçer. Zulme sessiz kalmaksa zalimin cesaretini arttırıp kendisini haklı görmesine imkân tanır, zulmün yaygınlaşmasını ve artmasını sağlar.

Allah Resulü, bir kişide bulunduğu münafıklık alameti olan dört özellikten birini, "düşmanlıkta aşırı gitmek" olarak açıklamıştır.⁴⁹ Kişi bu huyunu terk etmedikçe nifaktan kurtulamaz. Kendisine getirilen bir cinayet davasında öldürülenin velisine affetmesini önermiş, kabul etmeyince diyet teklif etmiş, onu da reddedince katilin öldürülmesini mi istediğini üç kez sormuştur. Her seferinde "evet" diyen veliye "Eğer affedersen, öldürülenin günahı öldürene yüklenir" diyerek affetmeye ikna etmiştir.⁵⁰ Zaten kendisine kısas gerektiren bir dava geldiğinde her zaman affı tavsiye ettiği aktarılmaktadır.⁵¹ Görüldüğü üzere sünnet de kötülüğe misliyle karşılık verme hakkını tanımakta fakat affı tavsiye etmekte, illa ceza verilecekse suça eşit olması gerektiğini, düşmanlıkta aşırılığın yasaklandığını vurgulamaktadır.

Kur'an ve sünnetin tavsiye ettiği insana değer verme temeline dayalı üstün ahlakın önündeki engel "şeytan" ile sembolize edilir. Çünkü Allah rızasına uygun olan, insanın derecesini yücelten amellerin yapılmasını istemeyen o dur. Zira insandan üstün olduğu iddiasını ancak insanı alçalttığı, ahlak ve insanlık sınırlarından çıkarttığı zaman doğrulayabilir.

2. Üstün Ahlaka Ulaşma Yolunun Önündeki Engel "Şeytan"

Şeytan "hak ve hayırdan ayrılmak, uzaklaşmak, muhalefet etmek" veya "öfkесinden yanıp tutuşmak" manasına gelen bir kökten türetildiği ve "iyilik ve rahmetten uzaklaşmış yaratık, yanıp helâk olmuş varlık" anlamına gel-

⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/236 (No. 25610); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/380 (No. 6768), 449 (No. 6864); Buhârî, *Sahih*, İymân, 22, Mezâlim, 18, Cizye, 17; Müslim, *Sahih*, İymân, 106; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Sünne, 16; Tirmizî, *Sünen*, İymân, 14; Ebû Abdîr-rahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebu Gudde (Halep: Mektebetu'l-matbûâtu'l-İslâmiyye, 1986), İymân, 21.

⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/463 (No. 27997); Dârimî, *Sünen*, Diyât, 9; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Diyât, 3; Nesâî, *Sünen*, Kasâme, 5 (No. 4723), 6 (No. 4724), Âdâbu'l-Kazâ, 26 (No. 5415).

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/437 (No. 13220), 21/235 (No. 13644); İbn Mâce, *Sünen*, Diyât, 35 (No. 2692); Ebû Dâvûd, *Sünen*, Diyât, 3 (No. 4497); Bezzâr, *el-Müsned*, 13/521 (No. 7372).

mektedir.⁵² Aslen tanımla ilgili birçok tartışma olsa da, çalışmamız çerçevesinde verdiğimiz genel anlam yeterlidir.

Kur'an, üstün ahlaki tavrının benimsenmesi tavsiyesinin ardından şeytandan da Allah'a sığınılmasını hatırlatmaktadır. "Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir. Eğer şeytandan bir kışkırtma seni dürtirse, hemen Allah'a sığın. Şüphesiz O, hakkıyla iştir, hakkıyla bilendir. Şüphesiz yok ki Allah'a karşı gelmekten sakınanlar, kendilerine şeytandan bir vesvese dokunduğu zaman iyice düşünürler (derhal Allah'ı hatırlarlar da) sonra hemen gözlerini açarlar."⁵³

Ayette geçen *af*, "kolaylık, en yeni ve en saf olan, kolaylıkla verilebilen" gibi anlamalar ve ahlak terimi olarak "kötülük veya haksızlık yapanı, suç veya günah işleyeni bağışlamak, cezalandırmamak" demektir.⁵⁴ Yani kötülüğe kötülükle karşılık vermemeyi tavsiye eden ayetlerdendir. Zaten bağışlamanın ardından iyiliği emretmenin gelmesi de iyilik yap demekle birdir. Çünkü Müslümanların kendi yapmadıkları bir şeyi başkasına söylemeleri yasaklanmıştır.⁵⁵ Başkalarına tavsiye ettiğini kendisi yapmayanlar, kınama ve cezalandırılmayı hak ederler.⁵⁶ Cahillik bu ayetin bağlamında bilgisizlikten ziyade zulüm, barbarlık, haksızlık, saldırganlık, inatçılık ve küstahlık gibi ahlaksız tavırları sürdürmek anlamındadır.⁵⁷

İnsan bu prensiplere uymak istediğinde birdenbire kendisini zihninden veya etrafındaki insanlardan gelen vesveselerle karşı karşıya bulur. Öfke, tepkisellik, acelecilik gibi zaaflarıyla veya etrafındakilerin "altta kalma, sen enayi misin, kendini ezdirme vb." teşviklerinin etkisinde kalarak, karşısındaki kişinin kötülüğüne kötülükle, cahilliğine cahillikle cevaplayacak gibi olabilir. İşte bu durumda gerçek takva sahipleri düşünür, hakikati hatırlar, şeytandan Allah'a sığınır ahlaklı davranışını sürdürür.

Kötülükle iyiliğin bir olmadığını açıklayan, kötülüğü iyilikle savmayı tavsiye eden ve bu davranışın düşmanları sıcak bir dosta çevirebileceğine işaret eden Fussilet Suresi 34-35. ayetlerden sonra da aynı uyarı gelmektedir. "Eğer şeytandan gelen kötü bir düşünce seni dürtecek olursa, hemen

⁵² İlyas Çelebi, "Şeytan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/101.

⁵³ el-A'râf, 7/199-201.

⁵⁴ *Kur'an Yolu*, el-A'râf, 7/199.

⁵⁵ el-Bakara, 2/44; es-Saf, 61/1-3.

⁵⁶ Buhârî, Bed'ü'l-halk, 10; Müslim, Zühd, 51

⁵⁷ *Kur'an Yolu*, el-A'râf, 7/199.

Allah'a sığın. Çünkü O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."⁵⁸ İslam ahlakını içselleştiren birey; kötülüğe kötülükle karşılık vermesini, affetmemesini hele hele iyilikle asla karşılık vermemesini söyleyen her türlü iç ve dış sesin şeytana hizmet ettiğini fark etmelidir. Bu vesveseleri aşmak için şeytandan Allah'a sığınmalıdır. Gönlüne kötülüğe iyilikle mukabeleyi sindiremezse de, kötülüğe ancak misliyle karşılık verebilir. Bunun ötesine geçmenin dürtmesinden Rabbine iltica ettiği şeytanın boyunduruğuna girmek olacağının bilincine ulaşmalıdır.

Şeytandan vesvese dokunmasının veya bir düşüncenin dürtmesinin, insanın zihnine gelebilecek her türlü olumsuz, kötü düşünce olduğunu Hz. Peygamber'in şu olaydaki kullanımından anlıyoruz: Bir gece, mescitte itikâftayken kendisini ziyarete gelmiş eşini geçirmektedir. Yolda Ensardan iki kişiyle karşılaşırlar. O ikisi, Resûlullah'ı görünce adımlarını hızlandırırlar. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Durun!" der ve onlara yaklaşıp, "Bu yanımdaki kişi (eşim) Safiyye bnt. Huyey'dir." deyince, sahâbiler, "Sühbânallâh! Biz sizin hakkınızda nasıl kötü düşünebiliriz?" derler. İşte bunun üzerine Hz. Peygamber, "Şeytan insanın damarlarında kanın dolaştığı gibi dolaşır" cevabını verir.⁵⁹ İnsanın damarlarında kan, nasıl fark etmese bile yaşadığı her an dolaşıyorsa, olumsuz kötü düşüncelerde zihnine üşüşe bilir. Düşüncelerin gelmesini engelleyemese de onların zihnini ele geçirerek şeytanın hoşlanacağı söz, tavır ve davranışlara sürüklemesine fırsat vermemelidir. Yanlış anlaşılabilirliği bir durumda kalırsa da, açıklamayla şüpheyi gidermelidir.

İslam ahlakının üst hedef tavsiyelerini unutmamak, birbirine hatırlatmak Müslümanların sorumluluğudur. Allah'ın gösterdiği hedeften saptırmaya yönelik her türlü düşünce, fikir, teklif ve telkinin şeytanın hoşnutluğuna hizmet edeceği unutulmamalı, akla geldikleri veya duyuldukları anda Allah'a sığınmalıdır. Yine de hayırlı olana tercih edemediğinde mubah sınırından çıkmamaya dikkat etmelidir. Ceza, suçtan ağır olamaz. Kötülüğe de mislin-den fazlasıyla karşılık verilmez. Düşmanlıktan aşırı giden, zulmetmiş olur.

⁵⁸ Fussilet, 41/36.

⁵⁹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982), 4/360 (No. 8065); Abdullah b. Mübarek, *el-Müsned*, çev. İshak Doğan (Konya: Hüner Yayınevi, 2012), 44/432-433 (No. 26863); Buhârî, *Sahih*, İ'tikâf, 11, (No. 2038), Bedi'l-halk, 11 (No. 3681); Müslim, *Sahih*, Selâm, 23, 24; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Savm, 79 (No. 2470).

Hız. Peygamber'in, kişiye g n h olarak yeteceğini belirttiği davranışlar da ahlakı yitirmenin insana değer vermemekle ilişkisini vurgulamaktadır.

3. İnsana Onur ve Değerine Yakışmayacak şekilde Davranmak Kişiye Günâh Olarak Yeter

İslam ahlakında, insana karşı ahlaklı davranışların temel prensibinin değer vermek olduğu açıktır. Bu prensibin hayata ve sosyal ilişkilere taşınması noktasında rehberse sünnettir. Hız. Peygamber, fiilleriyle insana nasıl değer verileceğini gösterdiği gibi sözleriyle de bunun önemini vurgulamıştır. Onun insanları söz ve tavırlarıyla asla k   msememesi, topluluk i indeyen kendisine ayrıcalık gösterilmesini kabul etmemesi, konuşup anlatmaktan çok dinleyip yol göstermesi, yanlış yapanı değil yanlışı eleştirmesi, tüm sorumluluklarına rağmen aile ve akrabalarını ihmal etmemesi ve başka bir çok davranışı bu prensibe dayanır. Söz ve tavsiyeleriyle de ümmetine konunun önemini açıkça vurgulamıştır. Bu  alışmadaysa onun "kişiye g n h olarak yeter" dediği sözlerinde, insanın onurlu ve değerli oluşuna yakışmayan davranışları sayması üzerinde duracağız.

İnsanı ilk hakir, değersiz, kendinden aşağı görenin şeytan olduğuna dikkat çekmiştik. İşte şeytani ahlaki reddedip uzaklaşmak için bir kişi öncelikle, her insanın yaratıcısı tarafından verilmiş, çekip alınamayan, görmezden gelinemeyecek onur ve değere sahip olduğunu kabul etmelidir. Her zaman ve durumda, nasıl kendisine değerli bir birey muamelesi yapılmasını bekliyorsa, karşısındaki bireyinde aynı hakka sahip olduğunu hatırlamalıdır. Bu hakikatten uzaklaşmanın sebebi, muhatabı k   msemektir. Allah Resulü *"Kişiye Müslüman kardeşini küçük görmesi k   l k olarak yeter."*⁶⁰ uyarısıyla ah-laksız davranışa götürecek yolu kesmiştir.

Toplumsal yapıda insanın en yakın ilişkide olduğu birim ailesidir. Aile bağları insana hayatta kalma gücü verir. Özellikle bebeklik ve çocukluk döneminde kendi başına var olması imkânsız, ihtiyaçlarının karşılanması gereklidir. Maddi manevi gelişimini tamamlamasında en yakınında olanların yani ailesinin veya ailesinin görevini yüklenenlerin etkisi büyüktür. Sorumluluklarının çokluğuna rağmen aile bireylerini ihmal etmeyen Hız. Mu-

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, 13/159, 467 (No. 7727, 8103), 14/339 (No. 8722); Müslim, Birr, 32; İbn Mâce, Zühd, 23; Eb  Dav d, Edeb, 41.

hammed,⁶¹ davranışıyla olduğu gibi uyarılarıyla da aileye karşı sorumlulukları yerine getirmenin zorunluluğunu vurgulamıştır. Kendisi değer verme ahlakını öncelikle aile bireylerine göstermiş ve *“Bakmakla yükümlü olduğu kimseleri ihmal etmesi, kişiye günah olarak yeter.”*⁶² diyerek ümmetini de aile bireylerine karşı sorumluluklarını yerine getirmeye yönlendirmiştir.

Herhangi bir dönem ve coğrafyada toplumsal yapı ırk, zenginlik, mevki, soy benzeri etkenlerle sınıflara ayrılmış olabilir. Nitekim Kur'an'ın nüzul ortamında da toplumda sınıf farklılığı vardır ve en belirgin köle ile hürler arasındadır. Allah Resûlü, hor görülüp insani haklarından mahrum edilen kölelerin haklarını tanımıştır. Bu yönde emir ve tavsiyelerinden biri de *“Sahibi olduğu kölenin azığını kısmak, kişiye günah olarak yeter.”*⁶³ sözüdür. Öyleyse sosyal tabakanın en düşüğünde olan bir kişi de insan olmanın değeri taşır, ona yapılan haksızlığın da bedeli ağırdır.

Sosyal hayatta problemlerin en yaygın sebeplerinden biri de doğruluğu kesin olmayan bilgilerin taşınmasıdır. Bazen olayı abartmaya, bazen manayı saptırmaya, bazen yanlış anlamaya hatta iftira atmaya varabilen sonuçlar doğuran duyduğunu araştırmadan yayma alışkanlığı İslam dininde yasaklanmıştır. İnsanın özel hayatına dair bilgilerin yayılması, hata veya eksiklerinin ifşa edilmesi, yanlış anlaşılması ya da iftiraya uğraması gibi ahlaksız davranışlara maruz kalması, sözün sorumsuzca aktarılmasıyla bağlantılıdır. Birey ve topluma büyük zarar verme potansiyeline sahip bu davranışın tehlikesine Hz. Peygamber *“Kişiye günah/yalan olarak her duyduğunu söylemesi yeter.”*⁶⁴ diyerek dikkat çekmiştir.

İnsana değer ve onuruna yakışmayacak şekilde davranmanın günah olduğunu özlü ve açık şekilde anlatan bir rivayet ise şöyledir: Üsâme b. Şerîk (ra) anlatıyor: Hz. Peygamber'e gelerek *“Şunu yaparsak günah var mıdır? Bunu yaparsak günah var mıdır?”* diye zararı olmayan şeyleri soran bedevîler gördüm. Hz. Peygamber onlara şöyle buyurdu: *“Ey Allah'ın kulları, (bakın)! Allah, (kullarının üzerinden) zorluğu kaldırmıştır. Ancak bir kul, ne zaman ki kar-*

⁶¹ Sehal Deniz Varlık Kotan, “Aile Birliğini Güçlendiren Sünnet Ahlakına Uygun Davranış Modeli: Değer Verme”, *Uluslararası Aile Sempozyumu Aile Kurumunun Bekasına Yönelik Çağdaş Fırsatlar/Tehditler Bildiriler Kitabı Cilt-II* (Sinop: Sinop Üniversitesi, 2020), 2/671-673.

⁶² Ebû Dâvûd, Zekât, 45; İbn Hanbel, 2/161 (No. 6495)

⁶³ Müslim, Zekât, 40.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, Edeb, 80 (No. 4992) ; Müslim, Mukaddime, 5.

deşinin ırzına (şeref ve şahsiyetine) dokunacak bir iş yaparsa, işte asıl günah ve helak budur."⁶⁵ Dini doğru anlayıp yaşamak adına ayrıntılı sorgulanması gereken önemsiz şeylerin günah olup olmadığı değildir. Günahtan kaçınmanın yolu insan haysiyetine dokunacak davranışlardan uzak durmaktır. Yoksa şeytanın insanları azdıracağına dair yaptığı yemin⁶⁶ gerçekleşir.

Sonuç

İnsanın var oluş maddesinde değerli bir özün olduğu inancı, yaratılış kıssasında başlar. Din ve mitolojilerde bu kabul ortaktır. Özüne katılmış bu değerle insan, değer görmeye programlanmıştır. İslam ahlakının temelini insana, sahip olduğu değer ve onura yaraşır şekilde davranılması oluşturur. Aynı zamanda onun zaaf sahibi, hata yapmaya meyilli, aceleci, unutkan olma gibi eksik yönleri de göz önünde bulundurulur. Ahlaki davranışta mükemmellik, örneğin affedip kötülüğe iyilikle karşılık verme, hedef gösterilir ama alt sınırdan insanın değerini düşürmeyecek seviyede, kötülüğe misliyle karşılık vermek gibi, çekilir. Sınırı aşmaksa; mesela düşmanlıkta aşırılık, kötülüğe kat kat fazlasıyla karşılık vermek, yasaklanır. Hz. Peygamber, davranışlarıyla ahlakın hayata nasıl aktarılacağını gösterir. Sözleriyle de ahlaksızlığa sürüklenmenin önünü keser.

İnsanın değerini ilk kabul etmeyen, kendisini üstün görerek ona saygılı davranmaya yanaşmayan Şeytandır. Kendi iddiasını doğru çıkarmak amacıyla, insanı değerini yetireceği yollara çekmeye çabalar. Eksiklik ve zaaf sahibi insanlardan kandırıp ahlaksızlığa sürüklediği bir gurubu da genelde bulur. İşte ahlaksızlığın temelini oluşturan yanlış tutumların tümü, insanın şeref ve haysiyetinin hiçe sayılması esasına dayanır. Genelde de bir gurubun veya bireyin kendini; Tanrının seçilmiş milleti, haklı davanın tek savunucusu yerine koyup diğerlerinden üstün olduğu inancıyla, yaptığı her türlü şeytani/ahlaksız iş ve eylemi meşru saymasıyla açığa çıkar. Özellikle güç ve iktidar sahiplerinin bu azgın tavra sürüklenmesi olasıdır. Zira üstün imkânlarla sahip olmak, zulüm vasıta ve araçlarına erişimi sağlar. Ahlaksızlığın bir örneği de çağımızın şahitliğinde sergilenen, teknik ve kapital güç sahiplerinin desteklediği İsrail terörüyle Filistin halkına soykırım uygulamasıdır. Siyonist ideoloji Filistin'de yaşayan halkı insan kabul etmeye, onur-

⁶⁵ Humeydî, *el-Müsned*, 2/72 (No. 845); İbn Ebî Şeyne, *el-Musannef*, 5/230 (No. 25542), İbn Mâce, *Tıb*, 1 (No. 3436); Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 87 (No. 2015).

⁶⁶ Sâd, 38/82.

lu ve şerefli saymaya, hak ve hukuk sahibi görmeye asla yanaşmamaktadır. Çünkü onları insan saydığı anda kendi varlığı ve haksız ideolojisi sorgulanıp mahkûm edilecektir,

Ahlâkın temelinin sarsıldığı, ahlaksızlığın dünya kamuoyu gözünde meşrulaştırılmaya çalışıldığı bir zamanda ahlaktan bahsetmek ne kadar zor-
sa o kadar da gereklidir. Hakikatten uzaklaşıldığı oranda onu hatırlatmaya
olan ihtiyaç artmaktadır. Vicdan ve sağduyusunu kaybetmemiş kişilerin
sonuçta doğruya yönelecekleri umulur. İncamız ahlâkın; her insanın de-
ğerli ve onurlu sayıldığı, bir gurubun üstün görülmediği anlayışın üstün ge-
leceği yönündedir. Aksi felaket ve düşüş dışında bir kazanç getirmeyecek-
tir.

Kaynakça

- Abdullah b. Mübârek. *el-Müsned*. çev. İshak Doğan. Konya: Hüner Yayınevi, 2012.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbur-
rahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982.
- A Haber (ahaber) " Gündem, 2024/07/24" (Erişim 26 Temmuz 2024) <https://www.ahaber.com.tr/gundem/2024/07/24/turkiyeden-abd-kongresindeki-katil-netenyahu-alkislarina-utandirici-teveccuh-endise-vericidir>
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî. *el-Müsned*. thk. Şu-
ayb el-Arnâut, Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- ALJAZEERA (aljazeera) "News, 2024/2/26" (Erişim 26 Temmuz 2024) <https://www.aljazeera.com/news/2024/2/26/hind-rajab-were-israeli-troops-in-the-area-where-6-year-old-was-killed>
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altıntaş, Şahin Muzaffer. Ankara: Diyanet İşleri Başkan-
lığı, 4. Basım, 2009.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-. *el-Müsned*. thk. Zeynüddîn Mahfûzu'r-rahmân vd.
Medine: Mektetebetü'l-ulûm ve'l-hikme, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zü-
heyr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-necât, 2001.
- CBS News (cbsnews) "News, 2024/2/21" (Erişim 26 Temmuz 2024) <https://www.cbs-news.com/news/children-of-gaza/?intcid=CNM-00-10abd1h>
- Çelebî, İlyas. "Şeytan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/101-103. İstanbul:
TDV Yayınları, 2010.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Süleym
Esed. 4 Cilt. Cidde: Daru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhiddin. 4
Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.

- Euro News (euronews) "Dünya, 2024/01/26" (Erişim 26 Temmuz 2024) <https://tr.euronews.com/2024/01/26/uluslararası-adalet-divanı-israile-karsı-soykırım-davasında-ihtiyati-tedbir-kararını-acıkl>
- Gürsu, Orhan. "Kötülüğün Sıradanlaştırılması: Gazze Soykırımı Bağlamında Psikolojik Bir Analiz". *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 130-149. <https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1476096>
- Hâris b. Ebû Üsâme. *Buğyetü'l-bâhiş 'an zevâ'idü Müsnedi'l-Hâriş*. ed. Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî. 2 Cilt. Medîne: Merkezü Hidmeti's-Sünne, 1992.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-. *el-Müsned*. thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme. *Şahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1975.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1952.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman, vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kıraç, Ferdi. "Terör Yönetimi Kuramı Işığında Yasak Ağaç". *İnsan ve Toplum* 8/3 (2018), 93-125.
- Kutluer, İlhan. "İnsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/320-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. thk. el-A'zamî Habîbürrahmân. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebu Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye, 1986.
- Özmen, Feriha. "Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Cähiliye Araplarında Ahlak". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/3 (Eylül 2012), 300-328.
- Reicher, Stephen vd. "Making a Virtue of Evil: A Five-Step Social Identity Model of the Development of Collective Hate". *Social and Personality Psychology Compass* 2/3 (Mayıs 2008), 1313-1344. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2008.00113.x>
- Reuters (reuters) "World, Meadle East, 2024/01/26" (Erişim 26 Temmuz 2024) <https://www.reuters.com/world/middle-east/key-takeaways-world-court-decision-israeli-genocide-case-2024-01-26/> "World, Meadle East, 2024/07/19" (Erişim 26 Temmuz 2024) <https://www.reuters.com/world/middle-east/top-un-court-deliver-opinion-israels-occupation-palestinian-territories-2024-07-19/>
- Sabah (sabah) "Gündem, 2024/07/19" (Erişim 26 Temmuz 2024) <https://www.sabah.com.tr/gundem/2024/07/19/son-dakika-uadden-israil-filistinde-igalci-guctur-karari-disisleri-israil-igali-bir-an-once-sona-ermeli>

- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-risâle, 2000.
- The New York Times (nytimes) "Live, World, 2024/07/24" (Erişim 26 Temmuz 2024) <https://www.nytimes.com/live/2024/07/24/world/israel-gaza-war-hamas-netanyahu> nytimes, "Articles, 2024/04/29" (Erişim 26 Temmuz 2024) <https://www.nytimes.com/article/israel-gaza-hamas-photos.html>
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- TRT Haber (trthaber) "Dünya, 2024/07/25" (Erişim 26 Temmuz 2024) <https://www.trthaber.com/haber/dunya/israilin-saldirdigi-gazgede-can-kaybi-39-bin-175e-yukseldi-870126.html> trthaber, "Videolar, 2024/06/06" (Erişim 26 Temmuz 2024) <https://www.trthaber.com/videolar/israilin-cibaliyede-biraktigi-yikim-havadan-goruntulendi-72892.html>
- Varlık, Sehal Deniz. *Din ve Mitoloji Bağlamında İnsanın Yaratılışı*. ed. Aslan Bilkay. İstanbul: Beyan Yayınları, 2023.
- Varlık, Sehal Deniz. "Sünnete Uygun Bir Ahlak Modeli Olarak 'Değer Verme' Davranışını Hayata Taşıma Projesi". *İslam ve Medeniyet Serisi: 2 İhyâ*. 1/301-326. İstanbul: Kitap Dünyası, 2022.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *et-Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2004.
- YeniŞafak (yenişafak) "Dünya 2024/07/24" (Erişim 26 Temmuz 2024) <https://www.yenisafak.com/dunya/gazzeli-cocuklari-kasten-vuruyorlar-4634688>

AHLÂKÎ ÇÖKÜŞ KARŞISINDA HZ. MUHAMMED

Dr. Şule SOYAL ŞENOL

Diyaret İşleri Başkanlığı, İl Müftülüğü, Bartın/Türkiye
bisenol@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-9726-9924

Giriş

Bu çalışma, İslam dini içerisinde ahlâkî değerlerin önemine odaklanarak hadislerdeki ahlâkî vurguları incelemeyi amaçlamaktadır. İslam'ın üç temel ögesi iman, ibadet ve ahlâktır. Kur'an'ın ifadesiyle “kulluk etsinler diye” yaratılan insanların tek gayesi ibadet etmek değildir. İnsanın iman ile başlayan kulluk yolculuğu ibadet ve ahlâk ile devam etmektedir.

İslam öncesi cahiliye dönemi, asabiyet anlayışı ile hareket edilen, gücün ve barbarlığın hüküm sürdüğü, adaletten yoksun, daima güçlünün haklı olduğu, ahlâkî çöküntünün yaşadığı bir dönemdi. İşte böyle bir zamanda, uzun yıllar birlikte yaşadıkları, güvenilirlik, doğruluk ve dürüstlük gibi üstün ahlâkî özelliklere sahip olan ve el-Emîn olarak bilinen bir kişi, peygamber olarak seçildi. Hz. Muhammed, Risâlet'inin başından itibaren toplumu ahlâkî çöküntüden kurtarmaya çalışmış ve insanları namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerden önce şirkten arınarak iman etmeye ve güzel ahlâklı olmaya davet etmiştir. O, güzel ahlâkın günlük hayatın her alanında yaşaması gereken bir bütün olduğunu vurgulamıştır. Doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik, fedakârlık, affedici olmak gibi birçok erdemli davranışı teşvik etmiş, yalan söylemek, gıybet yapmak, haset etmek, cimrilik etmek, iftira atmak, kibir lenmek, zalimlerden yana olmak gibi sosyal yapıyı çöküntüye götüren unsurlardan men etmiştir. Hadisler, bu ahlâkî değerleri anlamlandırmak ve günlük hayatta uygulamak için kılavuz niteliğindedir.

Bu çalışmada Müslüman toplumların ahlâkî anlamda yaşadığı çöküşe karşı Hz. Peygamber'in çözüm olarak sunduğu evrensel ahlâkî kurallar incelenmiş ve Onun sahip olduğu ahlâkî değerlerin ve verdiği mücadelenin

günümüz insanına örnek olması hedeflenmiştir. Kısaca ahlâkın tarifi yapılarak kaynağı ve ahlâkın motive gücü ele alınmıştır. Cahiliye döneminde doğmuş, büyümüş ve peygamber olarak görevlendirilmiş bir insan olarak Hz. Peygamber'in ahlâkının ne olduğu açıklandıktan sonra câhiliye dönemi hakkında bilgi verilmiştir. Câhiliye dönemi ile bağlantılı bir kavram olarak ahlâkî çöküntü kavramı açıklandıktan sonra ahlâkî çöküntü karşısında Hz. Peygamber'in tutumu anlaşılmaya çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in mücadelesi ömür boyu sürmüştür. Bu sebeple örnekler, Mekke döneminin başlangıcı ve Medine döneminin sonu olarak sınırlandırılmıştır. Onun içinde doğduğu, büyüdüğü ve nübüvvet görevine başladığı dönemdeki yozlaşma unsurlarını ortadan kaldırmaya çalışması bir yenilenme süreci olarak değerlendirilmelidir. Onun bu döneme ait eleştirileri, ahlâkî çöküntü karşısındaki ilk girişimleri olarak kabul edilmiştir. Ahlâkî dönüşümün uzun zaman aldığı ve insanın eskiye dönme eğilimine sahip olduğunu bilen Hz. Peygamber, risâlet görevi boyunca insanları uyarmaya devam etmiştir. Ümmetine vasiyetini bildirdiği, tebliğ görevinin özeti mesabesindeki Veda Hutbesi'ndeki sözleri son uyarıları olarak incelenmiştir. Hz. Peygamber erdemli ve âdil bir toplum inşa etmeye çalışırken hadislerinde Kur'ân'a paralel olarak iman, ibadet ve ahlâk bütünlüğünü vurgulamıştır. Onun bu bütünlüğü vurguladığı hadislerden örnekler verilmiş, son olarak ahlâkla ilgili rivâyetlerin hadis kaynaklarındaki dağılımı tartışılmış ve bir tablo ile gösterilmiştir.

Ahlâkî vurguların yer aldığı hadisler, toplumun sosyal ve ahlâkî gelişimine önemli katkılarda bulunmaktadır. Bu hadisleri anlamak ve günlük hayatta uygulamak, ahlâkî yaşam için önemli bir adımdır. İslam ahlâkı, bireylerin karakterini geliştirmelerine, daha iyi ve adil bir toplum inşa etmelerine yardımcı olmaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

Konuya çalışmada yer alan kavramları tanımlayarak, anlamlandırarak ve birbiriyle olan ilişkilerini ortaya koyarak başlamak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

1.1. Ahlâkın Tarifi

Ahlâk kelimesinin kökeni Arapça olup hulk veya hulukun çoğuludur. Kelime anlamı olarak hulk, huy ve karakter gibi anlamlar ihtiva etmektedir

ve insanın manevi yapısı, iç dünyası, sahip olduğu özellikler için kullanılmaktadır.¹

Kur'an'da huluk kelimesi iki ayette² tekil olarak geçmektedir. "(Ey Peygamber!) *Sen şüphesiz ulvi bir huluk üzeresin.*" ayetinde müşriklerin ithamlarına cevap niteliğinde Hz. Peygamber'in vasfı olarak kullanılmıştır.

Ayet ve hadisler ışığında ahlâkın çeşitli tanımları yapılmıştır. İslam filozofları ahlâkı, fikri ve irâdî zorlama olmadan fiilleri rahatça ortaya çıkaran, nefsi mesken tutmuş bir yeti olarak tanımlamışlardır.³

1.2. İslam Ahlâkının Kaynağı

İslam ahlâkının temel unsurları Kur'an ve Sünnet; tali unsurları kültür, örf, adet ve geleneklerdir.⁴ Kur'an iman, ibadet, ahlâk ve sosyal hayatı düzenleyen muamelattan oluşmaktadır.⁵ Ancak Kur'an diğerleri gibi ahlâk konularını da bütününe yayarak eksiksiz bir sistem oluşturacak şekilde hem teorik ahlâka ait ilke ve prensipleri ortaya koymuş, hem de pratik ahlâka ait kuralları zikretmiştir. Kur'an sadece ahlâkî ilke ve kurallarla yetinmemiş, bireysel ve toplumsal hayatta karşılaşılması muhtemel sorunlara işaret eden örnekler ve kıssalara da yer vermiştir. ⁶ Kur'an, İslam ahlâkının ilk ve asli kaynağı, Kur'an ahlâkının insanın gündelik hayatında uygulamasını pratize eden Hz. Peygamber'in Sünneti de İslam ahlâkının ikinci kaynağıdır. Nitekim bizzat Kur'an'da bu kutsal kitabı yaşayarak tebliğ ve temsil eden Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'an olduğu ifade edilmiştir.⁷

¹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.) 10/ 86; ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz M. Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs: Şerhu'l-Kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Matbaâtü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1989), 25/257; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an* (Mekke: Mektebetü Nezâr el-Bâz), 210; Mustafa Çağrı, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1.

² Şuara, 26/137; Kalem, 68/4.

³ Mehmet Aydın, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/10.

⁴ Mustafa Türkgölü, "Ahlakın Kaynağı Tartışmaları ve Ortaya Çıkan Ahlak Telakkileri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 304; Hüseyin Karaman, "İslam Ahlakının Kaynakları", *İslam Ahlakı: Temel Konular Güncel Yorumlar*, Komisyon (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 52.

⁵ M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1999), 3.

⁶ Çağrı, "Ahlak", 2/1; Karaman, "İslam Ahlakının Kaynakları", 57.

⁷ Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), "Müsâfirîn", 139.

1.3. İslam Ahlâkının Motive Gücü

Ahlâkî ilkelerin tespit edilip bilinmesi kadar hayata taşınması da önemlidir. Çünkü özellikle bilgi çağındaki en büyük eksiklik bilmemek değil doğru bilgiyi uygulamamaktır. Öncelikle uygulama için doğruların bilinmesi gerekli olsa da yeterli değildir. Ahlâk, yapısı gereği normatiftir. Dayandığı kaynak ne kadar yüce olursa yaptırım gücü o kadar artar.⁸ Bu durumda insanı iyi davranışlara yönlendirecek, kötü davranışlar yapmaktan alıkoyacak bir motivasyona ihtiyaç vardır. En yüksek motivasyon Allah rızasını kazanmak olmuş,⁹ iyilere cennet vaad edilmiş, kötüler de cehennemle tehdit edilmiştir.¹⁰ İslam, insana sorumluluklarını öğretirken ahirete vurgu yapmış ve ahlâkî görevleri uhrevî müeyyidelere bağlamıştır.¹¹ Hz. Peygamber'e, "İnsanların cennete girmesine en fazla vesile olan davranış hangisidir?" diye sorulduğunda O, "*Takva ve güzel ahlâk*" cevabını vermiştir.¹² Hz. Peygamber ahlâkın iç dinamiği olan vicdanları harekete geçirmeye çalışmış ve "*İnsanlar sana fetva verseler de yine de sen kalbine sor.*"¹³ buyurmuştur. İnsan nefsinin kendisine sürekli olarak kötülük ve çirkinlik telkin eden kovulmuş şeytanın negatif etkisi altında olması sebebiyle vicdanın hükümleri bile ihtiyatla karşılanmıştır.¹⁴ Din, hem ahlâkî bilginin kesinlik kazanmasını sağlamış hem de ahlâkî değerlerin davranışa dönüştürülmesinde psikolojik bir isteklendirme kaynağı olmuştur.¹⁵

⁸ Mehmet Görmez, "Ahlak ve Hadis", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 578.

⁹ Bakara 2/265; Mâide 5/119; Tevbe 9/72; Talak 65/3, 4.

¹⁰ A'raf 7/96; Tevbe 9/111; Nahl 16/41, 128; Ankebût 29/40, 69; Secde 32/20-21; Ahzâb 33/70-71; Müddesir 74/27-29, 33-37; Hümeze 104/4-9; Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, sad. Ali Arslan Aydın (İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2006), 133-143.

¹¹ Tâhâ 20/15; Câsiye 45/28-29; Kasas 28/83-84.

¹² İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), "Zühd", 29.

¹³ Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî-Hâlid es-Seb' el-Alemî (Beyrût: Kadîmî Kutub Hâne, 1987), Büyû', 2.

¹⁴ el-Bakara 2/169.

¹⁵ Recep Kılıç, "Bunalım Dönemlerinde Ahlakın Dini Temelinin Önemi", *Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları Sempozyumu*, ed. Keith Ward vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 56.

1.4. Hz. Peygamber'in Ahlâkı

Alemlere rahmet olarak gönderilen¹⁶ Allah Resulü'nün ahlâkı, övülmüş¹⁷ ve kendisi, “*Ben mekârim-ı ahlâkı (ahlâkî değerleri, güzellikleri) tamamlamak üzere gönderildim.*” buyurmuştur.¹⁸ Allah Resûlü bu sözüyle Hz. Âdem'den başlayan insanları güzel ahlâka davet etme görevinin en mükemmel şeklini göstermek üzere görevlendirildiğini ifade ederken aynı zamanda risâletin temelinde insanlara ahlâkî güzelliklerin kazandırılması olduğunu vurgulamıştır.

İnkarcılar, Hz. Peygamber'in hayatın içinden, hayatın içinde yaşayan erdemli ve faziletli davranışlarıyla tanınan bir insan olarak karşılarına çıktığında ne yapacaklarını bilemediler. Çünkü o kendilerinin ifadesiyle hiç yalan söylemiş bir kimse değildi.¹⁹ Hz. Peygamber'e şair, mecnun, kâhin şeklinde iftiralar atılmasına rağmen hiçbir şekilde ahlâkî zafiyeti söz konusu olmamıştır. Mekkeliler onu el-Emîn²⁰ olarak biliyorlardı ve Hz. Peygambere karşı mağlubiyetlerinin başlangıcı bu olmuştur.²¹

1.5. Câhiliye Dönemi

İslâm'dan sonra özel olarak kullanılan olan câhiliye kelimesi, Arapların Müslüman olmadan önceki toplumsal yaşantılarına işaret etmek maksadıyla kullanılan bir terimdir. O dönemdeki insanların Allah'a şirkten arınmış olarak hakkıyla iman etmemeleri, ferdî ve sosyal hayatta bilgidenden, düzenden, barıştan uzak olmaları, adaletten yoksun bir şekilde asil ve güçlü olanların her zaman haklı olmaları, mazlumların ezilmesi, barbarlık ve vahşetin hüküm sürmesi sebebiyle bu döneme câhiliye dönemi denilmiştir. Câhiliye terimi Kur'ân'da dört ayette zikredilmektedir. Bu ayetlerde bazı münafıkların Allah tasavvurlarının câhiliye zannına benzetildiği,²² Hz. Peygamber'in

¹⁶ Enbiyâ 21/107.

¹⁷ Kalem 68/4.

¹⁸ İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî, *el-Muvaṭṭa'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1985), “Husnû'l-huluk”, 8.

¹⁹ Müslim, “İmân”, 355.

²⁰ İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1990), 1/224.

²¹ İsmail Lütfi Çakan, “İnsan ve Değerler Eğitim Açısından Hz. Peygamber ve Ahlak”, *Son Dönem Osmanlı Ahlak Terbiyecileri ve Ahlak Terbiyesi*, ed. M. Faruk Bayraktar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 34.

²² Âl-i İmrân 3/154.

eşlerinin, “Câhiliye dönemindeki kadınlar gibi açılmayın”²³ ifadeleriyle uyarıldığı, câhiliye çağıının Arapların uzlaşmasız karakterine, taassup ve barbarlığına²⁴ ve câhiliye döneminin haksız ve zalim idaresine²⁵ dikkat çekildiği görülmektedir.²⁶ Bu dört kelimenin geçtiği dört sûrenin Medenî olması, köklü bir değişim yaşamış ve yaşamaya devam eden İslam toplumunun fertlerinin tekrar eskiye dönme eğilimlerine bir ikazdır. İnsanların eskiden beri var olan düşünce ve davranışlarını değiştirerek dönüştürmek çok zordur. Hz. Peygamber bunu başarmış ancak câhiliye dönemindeki anlayışlarının uygun zaman ve zeminde tekrar ortaya çıkabileceğini düşünerek uyarılarda bulunmuştur.²⁷ O halde câhiliye ahlâk ve düşünce yapısı her çağda ortaya çıkabilir.²⁸

1.6. Ahlâkî Çöküntü (Ahlâkî Yozlaşma/Ahlâkî Bozulma/Ahlâkî Buhran)

Çöküş, sözlükte “yıkılma” anlamında olup mecazen, “devletlerin veya uygarlıkların son bulması, mahvolması” anlamlarına gelmektedir. Yozlaşmak ise “kişi veya toplumun özündeki değerleri bazı dış etkenler yüzünden yitirmek, dejenere olmak,²⁹ bozulma, bozukluk, ahlâk bozukluğu ve ahlâksızlık”³⁰ anlamlarındadır. Olumsuz nitelemeleri kapsayan çöküş ve yozlaşma kelimeleri yakın anlamlıdır. Bu çerçevede ahlâkî yozlaşma belirli bir ahlâkî şekil almış insanın bu kimliğini kaybedip, ondan uzaklaşması veya bozulmaya uğramasıdır.³¹ Yozlaşma; toplumsal,³² siyasal, politik, idarî, ku-

²³ el-Ahzâb 33/33.

²⁴ Fetih 48/26.

²⁵ Mâide 5/50.

²⁶ Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17.

²⁷ Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l- Buhârî* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Cenâiz”, 39, 40, “İman”, 22; Müslim, “Cenâiz”, 934; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/197.

²⁸ Fayda, “Câhiliye”, 7/18-19.

²⁹ Türk Dil Kurumu, “Türk Dil Kurumu Sözlükleri” (Erişim 15 Haziran 2024). <https://sozluk.gov.tr/>

³⁰ Cüneyt Özata, “David Hare’in Bakış Açısıyla Stuff Happens Oyununda Yozlaşmanın Uluslararası Boyutu”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi* 19 (2011) 9.

³¹ İbrahim Çetintaş, “Ahlâkî Yozlaşma ile Aksiyolojik (Değersel) Verimlilik Arasındaki İlişki”, *Adam Akademi* 5/2 (2015), 8; Harun Tepe, “Etik Bakış Açısından Yozlaşma”, *Felsefelogos* 33–34 (2007), 18.

³² Ejder Okumuş, “Kur’an’da Toplumsal Çöküş”, *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (2010), 63-94.

rumsal,³³ kültürel³⁴ ve ahlâkî yozlaşma gibi başlıklar altında ele alınmaktadır. Ahlâkî çöküntü, ahlâkî değerlerden uzaklaşılması ve bu değerlerin içeriğinin boşaltılması sebebiyle yaşanmaktadır.³⁵ Bireysel hayatta başlayan çöküntü, eğitim, siyaset ve sosyal hayat gibi tüm toplumsal alanları kuşatarak toplumsal bozulmaya da sebep olmaktadır. Bu anlamda yavaş ve sürekli bir çöküşün yaşandığı gözlenmektedir.³⁶

2. Ahlâkî Çöküntü Karşısında Hz. Peygamber

Hız. Peygamber, insan haklarının ihlal edildiğı, kadınların fuhşâ zorlandığı, kimsesizlerin mallarının ellerinden alındığı, faiz, vurgunculuk, içki, kumar gibi kötü alışkanlıkların toplumu tehdit ettiğı kısacası zulüm ve haksızlıkların hüküm sürdüğü bir zamanda risâlet görevine başlamıştır. Bu görevi yirmi üç yıl başarıyla sürdürerek yerine getirmiş, asr-ı câhiliyeden asr-ı saadete evrilen bir toplum inşa etmiştir. Aslında Hız. Peygamber'in ahlâkî çöküşe karşı verdiğı mücadelenin başlangıcı, gençlik yıllarına kadar götürülebilir. O, çeşitli sebeplerle Mekke şehrine gelen güçsüz kimselere yapılan zulme karşı durarak adaleti tesis etmek için yapılmış olan "*Hilfû'l-fudûl*" adı verilen antlaşmaya katılmıştır.³⁷

Hız. Peygamber'in câhiliye insanına karşı takındığı tutum dikkat çekicidir. O yumuşak davranması sayesinde insanları etrafında topladıktan sonra³⁸ bir Müslümanda bulunması gereken özellikleri zamana yayarak anlatmış ve ideal insan (kâmil insan) modelini çizmiştir. İlk nâzil olan ayet ve surelerde, Kur'ân'ın insanlığa ilk ve öncelikli mesajları açıktır. İniş sırasına göre 2. sırada nâzil olan³⁹ Kalem Sûresi'nin 10-14. ayetlerinde Mekkeli müşrikler, "saldırgan, kaba, her şeye yemin eden, laf taşıyan, kusur arayan, iğneleyen, iyiliğı engelleyen, huysuz ve bozuk karakterli kimseler" olarak yeril-

³³ Sara Onur, "Kurumsal Ahlakî Çöküntü: Yozlaşma ve Yolsuzluk Üzerine Teorik Bir İnceleme", *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi (KLUJFEAS)* 10/1 (2021), 133-168.

³⁴ Kamil Şahin, "Kültürel Yozlaşmaya Neden Olan Bir Unsur Olarak Televizyon", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1 (2011), 243-277.

³⁵ Özlem Uygur- Süleyman Doğan, "Ahlaki Çöküş Bir Çözüm Önerisi Olarak Türk İslam Ahlakı", *Turkish Studies* 13/18 (Summer, 2018), 544.

³⁶ Uygur- Doğan, "Ahlaki Çöküş Bir Çözüm Önerisi Olarak Türk İslam Ahlakı", 536.

³⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/154; Muhammed Hamîdullah, "*Hilfû'l-fudûl*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/31.

³⁸ Âl-i İmrân 3/159.

³⁹ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5/427.

miştir.⁴⁰ Kur'ân'ın ilk muhatabı olan Mekkeli müşriklere karşı ilk ahlâkî eleştirileri Mekkî ayetlerde yer almaktadır. Buna göre onların genel olarak kibirli,⁴¹ bencil, cimri,⁴² inatçı,⁴³ kıskanç,⁴⁴ ve alaycı⁴⁵ oldukları ifade edilmiştir.⁴⁶

Ca'fer b. Ebî Tâlib, içinde yaşadığı toplumun özeleştirini yaparak Necâşî'ye hitaben şunları söylemiştir: *"Ey hükümdar! Biz cahiliye zihniyetine sahip bir kavimdik; putlara tapar, ölü hayvan eti yer, fuhuş yapardık. Akrabalık bağlarına riayet etmez, komşularımıza kötülük ederdik. Güçlü olanlarımız zayıflarımızı ezerdi."*⁴⁷ Ca'fer b. Ebî Tâlib'in sözlerinin devamı ahlâkî çöküş karşısında İslam'ın ilk emirlerinin neler olduğunu net bir şekilde göstermektedir: *"Allah aramızdan doğruluk ve iffetini bildiğimiz, güven duyduğumuz peygamberi gönderdi. O bizden putlara değil, sadece Allah'a tapmamızı, doğru sözlü olmamızı, emaneti sahibine vermemizi, akrabalık bağlarını yaşatmamızı, komşuya iyilik etmemizi, insanların mahremiyetlerine ve canlarına saldırmaktan kaçınmamızı emretti. Bize hayâsızlığı, yalan yere şahitlik etmeyi, yetim malı yemeyi, masum kadınlara iftira atmayı yasakladı. Bize yalnız Allah'a ibadet edip O'na ortak koşmamayı emretti. Biz de ona iman ettik."* Risâletin 6. yılında gerçekleşen bu konuşmada Ca'fer b. Ebî Tâlib'in sözlerinin temelini Tevhid ve ahlâk oluşturmaktadır. Bu tarihî konuşmadan Hz. Peygamber'in ahlâkî çöküş yaşayan bir topluma öğrettiği temel ilkeler anlaşılmaktadır.

Mekke döneminde nazil olan âyet ve sûreler tevhid, nübüvvet ve ahiret konularını ele almaktadır. Bu ayetlerde muhatap kitlenin durumuna uygun olarak Allah'ın birliği, kudreti, yüceliği ve rahmeti, ahiret günü, ba's, haşır ve hesap konuları üzerinde durulmuştur. Bununla beraber ahlâkî değerler öğretilerek temel haklar bakımından insanların eşit olduğu ifade edilmiş ve adalet fikrine dayalı bir ahlâk bilinci oluşturmak hedeflenmiştir.⁴⁸ Aslında

⁴⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/431.

⁴¹ Mü'min 40/56; Sad 38/8; Zuhuruf 43/31.

⁴² Fecr 89/17-20; Mâûn 107/ 1-3,7.

⁴³ Müddessir 74/12-16.

⁴⁴ En'am 6/-124.

⁴⁵ Furkan 25/41; Kehf 18/56, 106; Casiye 45/9, 35.

⁴⁶ Ferihan Özmen, *İslam Öncesinde Arapların Ahlaki Yapısı ve Bunun Kur'an'daki Yansımaları*, *Geçmişten Geleceğe Ahlak*, ed. Asife Ünal (Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015), 338-343.

⁴⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/362.

⁴⁸ Hasan Yılmaz, *"Kur'ân-ı Kerim'in Temel Muhtevası Üzerine"*, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Erzurum, 2007), 209.

Kur'ân, insanlara sağlam bir tevhid ve ahiret inancı yerleştirerek ahlâkî bir olgunluk kazanmalarını hedeflediği için öncelikle toplumsal hafızadaki ahlâkî yozlaşma unsurlarını silmek istemiştir.⁴⁹ Bu sebeple Mekkî sûreler ayrıntılı bir şekilde güzel ahlâk konusundan bahsetmektedir. Hatta ahlâk konusu ile alakalı unsurların büyük oranda Mekke döneminde nazil olduğu, Medine döneminde ise detay ve hayata geçirme dışında pek bir ilavenin olmadığı ifade edilmiştir.⁵⁰

Mekke döneminde tevhid anlayışını pekiştiren ibadetler de emredilmeye başlanmıştır. Medine'de yeni ortaya çıkan sosyal rejim içinde zamanla görünür hale gelen siyasi ve hukuki yapıyla doğru orantılı olarak vahiy de giderek artan normatif bir değer kazanmış, nazil olan ayet ve surelerde toplumsal hayatın tüm alanlarını şekillendiren amelî hükümler yer almıştır.⁵¹

Hiz. Peygamber'in mesajları da söylem ve zaman bakımından Kur'ân'la paralel olmuştur. Kur'ân'ın ahlâk eğitimi yirmi üç yıllık risâlet döneminin belli bir zamanına sıkıştırmak zordur. Çünkü eğitim (yeni davranışlar kazanma) uzun soluklu bir iştir. Ayrıca insan davranışlarında toplumsal hafızanın da etkisiyle terk edilen eski alışkanlıklara dönme ve körü körüne taklit etme eğilimi vardır.⁵² Yine Hiz. Peygamber'in iman ve ibadete dair sözleri ahlâkî öğretilerden bağımsız değildir. Yani onun bütün söylem ve eylemlerinde ahlâkî ilkelerin izlerini bulmak mümkündür.

Kur'ân'da yerilen ve ahlâkî yozlaşmaya sebep olan davranışları burada tek tek saymak mümkün değildir. Bu sebeple konuyu örneklendirmek adına Kur'ân'ın muhataplarına yönelttiği ilk eleştiriler konusundaki hadisler incelenerek ahlâkî çöküntü karşısında Hiz. Peygamber'in tutumu anlaşılma-ya çalışılacaktır.

⁴⁹ Hümeze Sûresi'nde malının çokluğuna güvenerek her türlü gıybet ve alayı eğlence edinen kimseler uyarılmış ve ahlaki yozlaşma sebeplerinin, mal biriktirme ve sayma ve ebedilik düşüncesi olduğu ifade edilmiştir. Bu sebeplerin, kişinin yokluğunda arkasından çekıştirmek (gıybet), yüzüne karşı birini ayıplamak, jest ve mimiklerle biriyle alay etmek şeklinde yerilen davranışlarla sonuçlandığı vurgulanmıştır. Bk. Ali Şimşek, "Hümeze Suresi'nde Ahlâkî Yozlaşma Unsurları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2015), 246.

⁵⁰ Mehmet Özdemir, "Hiz. Peygamber'in Bazı Siyasi Uygulamalarının Ahlaki Arka Planı", *İslamiyat* 6/1 (2003), 17.

⁵¹ Yılmaz, "Kur'ân-ı Kerim'in Temel Muhtevası Üzerine", 211; Ferhat Koca, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/241.

⁵² Kur'ân ataları körü körüne bilinçsizce taklit etmeyi ve yanlışta ısrar ederek sürdürmeyi eleştirmiştir: Bakara 2/170; Mâide 5/50; Zuhuruf 43/23-24; Kehf 18/5.

Câhiliyede yaygın olan “asabiyet” duygusu yani kavmiyetçilik ve atalarla övünme anlayışı Kur’an’la kaldırılmıştır.⁵³ Hz. Peygamber de asabiyyetin tarifini yapmış, asabiyet davasının İslâm’ın ruhuna muhalif olduğunu ifade etmiş⁵⁴ ve asabiyet eğilimlerinin Mü’minler arasında yeniden baş göstermesinden duyduğu endişeyi dile getirmiştir.⁵⁵ Hatta sert bir dille, “*Asabiyet davasına çağırın bizden değildir...*”⁵⁶ buyurarak yasaklamıştır.

Kur’ân’da yerilen “kibir”⁵⁷ konusunda Hz. Peygamber, kibirli kişinin cennete giremeyeceğini haber vermiş ve kibrin, “Hakkı tanımamak ve insanları küçük görmek” olduğunu söylemiştir. Ayrıca kişinin kendini yüksek göre göre sonunda cebbâr (zorbalı) içerisine yazılacağını bildirerek,⁵⁸ yanlış davranışın tekrarlarla kişinin karakterini bozacağına ve zamanla ahlâkının zayıflayacağına vurgu yapmıştır.

Kur’ân cahiliyeye ait her şeyi kökten kaldırmış değildir. Câhiliye döneminde insanlar cömertlikte yarışmakta ve bunu kabilelerinin bir övünç kaynağı olarak görmekteydiler. Ancak Kur’an’da yetim ve yoksullarla ilgilenmedikleri, açları doyurmadıkları⁵⁹ ifade edilmiş, dolayısıyla zenginlerin sadece birbirlerine karşı cömert olmaları sebebiyle bu davranışları yerilmiştir. Cömertlikle bağlantılı bir kavram olan cimrilik, Kur’ân’da kınanan bir davranıştır.⁶⁰ Hz. Peygamber cimri ile cömerdin ruh halini kıyaslayarak anlatmış, cömert kimsenin sadaka verdikçe rahatladığını, cimri kimsenin ise bir şey vermek istediği zamanlarda zırhın halkalarının iyice birbirine geçip onu sıkıştırdığını söylemiştir.⁶¹

Kınanan bir davranış olan “haset”⁶² hakkında Hz. Peygamber oldukça sert ifadeler kullanmıştır. “*Bir kulun kalbinde imanla haset bir arada bulun-*

⁵³ Tekâsür 102/1-8; Tevbe, 9/23-24.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’âs es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrût: Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Edeb”, 112.

⁵⁵ Müslim, “İmâre”, 57; Nesâî, “Taḥrîm”, 28; İbn Mâce, “Fiten”, 7;

⁵⁶ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 111.

⁵⁷ Bakara 2/206; Lokman 31/18.

⁵⁸ Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), “Birr”, 61.

⁵⁹ Yâsin 36/47; Kalem 68/24; Müddessir 74/44; Fecri 89/17-20.

⁶⁰ İsrâ 17/29; Âl-i İmrân 3/180; Muhammed 47/38.

⁶¹ Buhârî, “Zekât”, 29; “Libâs”, 9.

⁶² Felak 113/5.

maz.”⁶³ diyerek imanla bağ kurmuş, “Ateşin odunu yakıp bitirmesi gibi haset de iyilikleri mahveder.”⁶⁴ diyerek hasedin insanın güzel davranışlarını yok edeceğini ifade etmiştir.

Câhiliye toplumunun belirgin bir özelliği olan “zulüm”; azgınlık, serkeşlik, saldırganlık, gerçek ve âdil olandan sapmak⁶⁵ gibi anlamlara gelmektedir. Hz. Peygamber zulme sessiz kalınmamasını emretmiş ve “*Kim bir kötülük ve haksızlık görürse onu eliyle düzeltsin, eğer buna gücü yetmiyorsa diliyle düzeltsin, buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin...*”⁶⁶ buyurmuştur. Hz. Peygamber, Müslümanın, kâfir-Müslüman ayrımı yapmadan hiç kimseye zulmetmemesi gerektiğini şöyle ifade etmiştir: “*Mazlumun bedduasını almaktan sakın. Çünkü onunla Allah arasında bir perde yoktur.*”⁶⁷ Hz. Peygamber haksızlık ve zulmü ortadan kaldırmaya çalışırken adaleti tesis etmeye çalışmış, kişinin çocuklarına karşı âdil olmasını söyleyerek en yakın ikili ilişkilerden başlayıp toplum katmanlarında adaleti emretmiştir.⁶⁸ “*Ey insanlar! Sizden öncekilerin neden dolayı yoldan saptıklarını biliyor musunuz? Asilzâde biri hırsızlık yaptığında onu affeder, kimsesiz biri bir şey çalarsa onu cezalandırırlardı. Allah’a yemin ederim ki, kızım Fatıma da böyle bir şey yapsa, onun elini de kestirirdim.*”⁶⁹ buyurarak eşitlik ve adalet ilkelerinin zarar görmemesi için ashabını uyarmıştır. Adaleti toplum hayatında sağlayacak olan “âdil yöneticinin” hiçbir gölgenin olmadığı günde Allah tarafından gölgelendirileceğini,⁷⁰ zalim idarecilerin ise Allah’tan en uzak kişiler olacağını bildirmiştir.⁷¹ Çünkü mazluma yardım edilmediğinde mazlum çaresiz, zalim ise daha cesur olacak ve zulmünü artıracaktır. Zulüm adaleti yerle bir ettiğinde toplumsal çöküş de gerçekleşmiş olacaktır.

Kur’ân Müslümanlara başkalarının dinî ve manevi ve değerleri ile “alay etmeyi” yasakladığı gibi⁷² onları kendi inanç ve değerlerine sahip çıkma

⁶³ Nesâî, Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Haleb: Mektebü’l-Matbûâtî’l-İslamiyye, 1994), “Cihâd”, 8.

⁶⁴ İbn Mâce, “Zühd”, 22; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 44.

⁶⁵ Nisa, 4/10; A’râf 7/19; Hûd 11/113; Mü’min 40/52; Talâk 65/1.

⁶⁶ Müslim, “İmân”, 78.

⁶⁷ Buhârî, “Zekât”, 64.

⁶⁸ Buhârî, “Hibe”, 10.

⁶⁹ Müslim, “Hudûd”, 1668.

⁷⁰ Buhârî, “Zekât”, 16.

⁷¹ Tirmizî, “Ahkâm”, 4.

⁷² Bakara, 2/15.

konusunda ikaz etmiştir.⁷³ İslam aynı zamanda insanî ilişkilerde de alay etmeyi yasaklamıştır.⁷⁴ Hiç kimse bir başkasının fiziksel durumunu veya davranışlarını kusurlu görerek onunla alay edemez. İnsanın başkalarıyla alay etmesine kibir, kıskançlık ve kendi eksiğini kapatmak gibi olumsuz duygular sebep olabilmektedir. Hz. Âişe'nin Hz. Safiyye'nin boyunun kısalığını eliyle işaret ederek bir söz söylemesi üzerine Hz. Peygamber'in onu, "Öyle bir söz ettin ki o söz denize karıştırılsaydı denizin suyu değişirdi." şeklinde ikaz etmesi⁷⁵ konunun önemini anlatmaktadır. Alay etmenin toplumsal ilişkilere zarar veren bir durum olduğunu bilen Hz. Peygamber, "Kim Müslüman kardeşini işlediği bir suçtan dolayı ayıplarsa, kendisi de o suçu işlemeyen ölmez."⁷⁶ buyurarak ümmetini uyarmıştır. Çünkü insanî ilişkilerde fitne bir defa çıktı mı güvensizlik belirecek, onu gıybet, süi zan, tecessüs, iftira, koğuculuk gibi davranışlar takip edecek en nihayet güvensiz bir toplum oluşacaktır.

Bu sayılan davranışlar kişilerin ahlâkının zayıflamasına sebep olmaktadır. Hz. Peygamber'in ahlâkî çöküntü karşısındaki söylemlerinin ferdî ahlâktan, toplumsal ahlâka doğru olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü çöküş, fertlerden başlar, fertlerden oluşan aileye, oradan da ailelerin oluşturduğu topluma sirayet eder. Toplumu yönetenlerin ise ahlâkî çöküşte hem sebep hem sonuç olarak payı vardır.⁷⁷

Hz. Peygamber "güzel ahlâk" kavramını gündeme getirmiş, gündemde tutmuş, Müslümanları güzel ahlâklı olmaya teşvik etmiş ve bu konudaki manevi müeyyideleri sıralamıştır. Güzel ahlâkın görevinin bir parçası olduğunu söylerken⁷⁸ arzu edilen güzel ahlâka ulaşmak için dua etmiştir: "... (Allah'ım!) Beni güzel ahlâka erıştır. Senden başka güzel ahlâka eristirecek yoktur. Kötü ahlâkı benden uzaklaştır!..."⁷⁹ Manevi müeyyidelere örnek olarak şu hadis zikredilebilir: "Mizana koyulan hiçbir şey güzel ahlâktan daha ağır değildir. Güzel ahlâk sahibi kimse bu güzel ahlâkıyla namaz kılan oruç tutan kimselerin sevabına

⁷³ Mâide, 5/57; Nisâ, 4/140.

⁷⁴ Hucurât, 49/11; Hümeze, 104/1.

⁷⁵ Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 51.

⁷⁶ Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 53.

⁷⁷ İsrâ 17/16.

⁷⁸ İmam Mâlik, "Hüsnu'l-huluk", 8; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 14/ 513 (No. 8952).

⁷⁹ Müslim, "Müsâfirîn", 201.

ulaşır.”⁸⁰ Müminin her hâl ve şartta takva üzeri olması gerektiğine vurgu yapmıştır: “Nerede olursan ol, Allah’a karşı sorumluluğunun bilincinde ol! Kötülüğün peşinden iyi bir şey yap ki onu yok etsin!..”⁸¹ Sert ve haşin karakterli insanları yumuşak huylu olmaya davet etmiştir: “Yumuşak davranamayan kimse, bütün hayırlardan mahrum kalmıştır.”⁸² “... İyi huylu kimseye de cennetin en yüksek yerinde bir köşk verileceğine kefilim.”⁸³ Hicri 628 yılında Yemen valisi olan Muâz b. Cebel’e yönelttiği: “İnsanlara karşı ahlâkını güzelleştir.”⁸⁴ sözleriyle güzel ahlâkı daima gündemde tutmuştur.

Hz. Peygamber, ahlâkî davranışların ancak tekrar ederek alışkanlık haline dönüşebileceğini bildiği için doğru davranışları tekrar etmeye teşvik etmiştir: “Doğruluk üzere olun. Hiç şüphe yok ki doğruluk iyiliğe götürür. İyilik de cennete götürür. Kişi doğru söyleye söyleye Allah katında siddîk olarak yazılır. Yalandan sakının. Yalan kötülüğe götürür. Kötülük de cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye Allah katında kezzâb olarak yazılır.”⁸⁵

İnsanların eski alışkanlıklarını terk etmesi kolay değildir. Hz. Peygamber sahâbenin eski alışkanlıklarını değiştirmek için uzun süreli bir mücadele vermiş ve onları sık sık uyarmıştır: “Ümmetimin içinde câhiliye döneminden kalan dört adet vardır: Kavmiyle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızları vesile edinerek yağmur istemek ve ölünün arkasından yüksek sesle ağıt yapmak.”⁸⁶ Hz. Peygamber Ebû Zer el-Gıfârî’yi, Bilâl-i Habeşî’ye “kara kadının oğlu” demesi üzerine kendisinde hâlâ Câhiliye ahlâkının izlerinin olduğunu⁸⁷ söyleyerek uyarmıştır.

Hz. Peygamber’in nübüvvetin on ikinci senesinde (621) Akabe biatında; Allah’a şirk koşmayacaklarına, emirlerine uyacaklarına, çocuklarını öldürmeyeceklerine, hırsızlık ve zina yapmayacaklarına ve birbirlerine iftira atmayacaklarına⁸⁸ dair imanî ve ahlâkî konularda biat almış olmasının temel amacı, ahlâklı bir toplum oluşturmaktır.

⁸⁰ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 7; Tirmizî, “Birr”, 62.

⁸¹ Tirmizî, “Birr”, 55.

⁸² Müslim, “Birr”, 74-76.

⁸³ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 7.

⁸⁴ İmam Mâlik, Hüsnü’l-hulk”, 1, 2.

⁸⁵ Buhârî, “Edeb”, 69.

⁸⁶ Müslim, “Cenâiz”, 934.

⁸⁷ Buhârî, “İmân”, 22.

⁸⁸ İbn Hişâm, es-Sîretü’n-nebeviyye, 2/81.

Toplumsal barışı tesis etmek için kardeşliğe vurgu yapmıştır. “Birbirinizden nefret etmeyin, birbirinize haset etmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin. Ey Allah’ın kulları, kardeş olun!..”⁸⁹ Müslümanları kardeş olmaya çağırırken bu kardeşliğin önündeki engelleri de kaldırmaya çalıştığı görülmektedir. İnsanlar arasında sağlıklı bir iletişim kurulmasını sağlayacak ve anlayış ve hoşgörü ortamının oluşmasını sağlayacak tebessümden bahsetmiş ve sadece mâlî bir ibadet olduğu zannedilen sadaka ile bağlantı kurmuştur. “(Mümin) kardeşine tebessüm etmen sadakadır...”⁹⁰ Özellikle büyük yıkımlara sebep olan öfke konusunda uyarıda bulunmuştur: “Asıl pehlivan güreşte rakibini yenen değil kızdığı zaman öfkesine hâkim olan kimsedir.”⁹¹ Ümmetine oto kontrolü öğretilmiştir.

Hz. Peygamber’in muhataplarına yönelttiği ilk eleştirileri inceledikten sonra aradaki paralelliği görmek adına son sözleri sayılabilecek ümmetine vasiyetini⁹² de incelemek gerekecektir. Onun yirmi üç yıllık tebliğ görevinin özetini “Veda Hutbesi”nde görmek mümkündür. “Ey insanlar! Bu günleriniz nasıl mukaddes bir gün, bu aylarınız nasıl mukaddes bir ay, bu şehriniz Mekke nasıl kutsal bir şehir ise canlarınız, mallarınız, namus ve şerefınız de öylece mukaddesdir, her türlü tecavüzden korunmuştur.”⁹³ buyurarak insanın doğuştan sahip olduğu hayatın, namus ve şeref dokunulmazlığına işaret etmiştir. Hz. Peygamber Veda Hutbesi’nde; “Arabın Arap olmayan üzerine bir üstünlüğü yoktur. Beyaz derili olanın siyah derili üzerine bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük sadece takvâ iledir.”⁹⁴ buyurarak toplumsal düzenin temel prensiplerinden biri olan eşitlik ilkesini ortaya koymuştur. Müslümanların kardeş olduğunu yinelerken, bu kardeşlik bağı koparacak davranışlardan uzak durulmasını emretmiş ve başkasının malına el uzatmanın zulüm olduğunu söylemiştir: “Müslüman, müslümanın kardeşidir. Bir Müslümanın malı rızası olmadan diğer bir Müslümana helâl olmaz. Sakın kendinize zulmetmeyin.”⁹⁵ Aile bağlarını

⁸⁹ İmam Mâlik, Hüsni’l-hulk”, 4; Buhârî, “Edeb”, 62.

⁹⁰ Tirmizî, “Birr”, 36.

⁹¹ İmam Mâlik, Hüsni’l-hulk”, 3; Buhârî, “Edeb”, 76, 102; Müslim, “Birr”, 107, 108.

⁹² Bünyamin Erul, “Vedâ Hutbesi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/591.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 34/299 (No. 20695); Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1962) 3/149.

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 38/474 (No. 23489).

⁹⁵ Taberî, Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk, 3/151.

koparmakla sonuçlanabilecek miras paylaşımında, kriterlerin Allah tarafından belirlendiğini vurgulamıştır: “Allah her vârisin mirastan payını tayin etmiştir. Artık bir vârisin diğer mirasçıları mahrum edecek şekilde vasiyette bulunulması helâl değildir.”⁹⁶ Bu halde kimse bu taksimin dışına çıkmamalıdır. “Herkes ancak kendi işlediği suçtan sorumludur. Baba oğlunun, oğul da babasının suçundan sorumlu tutulamaz.” sözleriyle suçun bireyselliğini vurgulayarak, “Cahiliye Devrinin kan davaları kaldırılmıştır; (kaldıracağım) ilk kan davası Rebi’a b. el-Haris b. Abdilmuttalib’in kan davasıdır.”⁹⁷ buyurarak kan davası geleneğinin sona erdiğini ilan etmiştir.

Haksız kazanç yollarından biri olan faizi tekrar gündeme getirerek; “Câhiliye devrindeki her türlü ribâ kaldırılmıştır. Fakat ana paranız sizindir. Ne haksızlık edin ne de haksızlığa uğrayın. Kaldırdığım ilk faiz amcam Abbas b. Abdilmuttalib’in ribâsıdır.”⁹⁸ Bu haksız kazancın yasaklandığını hatırlatmıştır.

Veda Hutbesi’nde tekrarlanan konulardan biri de kadınlar olmuştur: “Sizin kadınlar üzerinde hakkınız olduğu gibi onların da sizin üzerinizde hakları vardır. Kadınların haklarını gözetmenizi ve bu hususta Allah’tan korkmanızı tavsiye ederim...”⁹⁹ buyurarak kadınların haklarını güvence altına aldığını yinelemiştir. “Benim sözlerimi iyi dinleyin ki izzet ve şerefle huzurlu yaşamaya devam edesiniz. Sakın haksızlık yapmayın ve zulmetmeyin. Sakın baskı, zulüm ve işkenceye alet olmayın. Sakın zulme boyun eğmeyin. Haksızlığa rıza göstermeyin.”¹⁰⁰ buyurarak duyarlı bir Müslüman olmak için kendisi zulmetmediği gibi zulme alet olmamasını ve zulme sessiz kalarak zulmü desteklememesini emretmiştir.

Hz. Peygamber; “...Yöneticilerinize Allah’ın kitabına uydukları sürece itaat edin ve böylece rabbinizin cennetine girin.” buyurarak toplumsal düzenin sağlayıcısı ve koruyucusu olan yöneticilere Allah’ın kitabına uydukları sürece itaati emretmiştir. “Benden sonra küfre ve sapkınlığa düşüp birbirinizin boynunu vurmeyin.”¹⁰¹ buyurarak inananların birbirine düşmemesini tembihlemiş, can, mal ve namus dokunulmazlığı, faizin ve kan davalarının kaldırılması, suçun şahsiliği, çocuğun babasından başkasına nisbet edilmemesi, karı-koca arasındaki hak ve sorumluluklar, emanetlerin sahiplerine geri verilmesi gibi

⁹⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 4/250.

⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56.

⁹⁸ Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 9.

⁹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 4/249.

¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/299 (No. 20695).

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/300 (No. 20695).

kul hakkı kapsamındaki hususları ele almıştır.¹⁰² Veda Hutbesi, eşitlik, kardeşlik, cömertlik, yardımlaşma, dayanışma, adalet, sadakat, doğruluk, iffet, saygı ve sevgi gibi değerlerin altının çizildiği bir bildiridir.

2.1. Ahlâk, İman ve İbadet Bütünlüğü

İslam'ın iman, ibadet ve ahlâktan oluşan üç unsuru vardır ve bu üç unsur bir bütündür. Hz. Peygamber iman, amel ve ahlâk bütünlüğünü bir benzetmeyle anlatmıştır. Müslümanı her mevsim meyve veren ve her zaman yaprakları olan hurma ağacına benzetmiştir.¹⁰³ İnanç esasları, dinin kökünü, ibadet dinin gövdesini, ahlâk ise onun meyvesini temsil eder.¹⁰⁴ Buna göre Müslüman köklerinin derinliği, gövdesinin sağlamlığı, yapraklarının sürekliliği ve meyvelerinin lezzetiyle bilinen hurma ağacı gibidir ve onun sahip olduğu inanç, amel ve ahlâk birbirini beslemektedir.¹⁰⁵ İman, ibadet ve ahlâk bütünlüğü, meşhur Cibril hadisinde¹⁰⁶ de Hz. Peygamber'in kendisine sorulan iman, İslam ve ihsan nedir? sorularına verdiği cevaplarla vurgulanmıştır. Bu hadiste ihsanla ifade edilenin "ahlâk"¹⁰⁷ olduğu ve ihsan kavramının imanla beraber kullanılmasının imanın ahlâkî zarurî kıldığı ve ahlâkın da imanı perçinlediği anlamına geldiği söylenmiştir.¹⁰⁸ İslam'ın ilk ve temel hedefinin şirkten uzak bir tevhid inancı oluşturmak olduğu tartışmasızdır. Ancak bu üçlemenin unsurlarının hiçbirisi, bir diğerinden daha az değerli değildir

Kur'ân'daki genel ahlâk ilkelerini tek tek burada saymak mümkün olmamakla beraber adalet, doğruluk, îsâr, anne-babaya iyilik, sıra-i rahim yapma, affetmek ve hoşgörü gibi ahlâkî değerler emredilmekte, gıybet, alay etmek, iftira atmak, laf taşımak, yalan söylemek, yetim malı yemek, öfkelenmek, kibirlenmek gibi davranışlarda yasaklanmaktadır. Kur'ân'da bu emir ve yasakların hukukî bir yaptırımı bulunmadığı gibi bu ilkeleri çiğnemenin iman ve ibadetle doğrudan bir ilişkisi de kurulmamıştır. Ancak ha-

¹⁰² Erul, "Vedâ Hutbesi", 42/591.

¹⁰³ Buharî, "Edeb", 89; "İlim", 3, 5, 14, 51.

¹⁰⁴ Maksut Çetin, "Dindarlık-Ahlak İlişkisi ve Dînî-Toplumsal Yansımaları", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021), 88.

¹⁰⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/315.

¹⁰⁶ Müslim, "İman", 1.

¹⁰⁷ Koca, "İbadet", 19/241; Çetintaş, "Ahlakî Yozlaşma ile Aksiyolojik (Değersel) Verimlilik Arasındaki İlişki", 10.

¹⁰⁸ Çetin, "Dindarlık-Ahlak İlişkisi ve Dînî-Toplumsal Yansımaları", 88.

dislere bakıldığında Hz. Peygamber'in somut ifadelerle ahlâkî değerler ile iman ve ibadet arasında doğrudan bağ kurduğu görülmektedir.

2.2. Ahlâk ve İman Bütünlüğü

Hz. Peygamber'in iman ve ahlâk arasında doğrudan bir bağ kurduğu görülmektedir: *"Allah'a ve ahiret gününe iman eden, komşusuna eziyet etmesin. Allah'a ve ahiret gününe iman eden, misafirine ikramda bulunsun. Allah'a ve ahiret gününe iman eden ya hayır söylesin ya da sussun!"*¹⁰⁹ "Müminlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlâk bakımından en güzel olanıdır."¹¹⁰ O Müslümanın tanımını ve alametini şöyle tarif etmiştir: *"Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden güvende olduğu kimsedir. Mümin de insanların canları ve mallarını kendisine karşı emniyette bildikleri kişidir."*¹¹¹ "Bir kimsenin boş şeyleri terk etmesi iyi bir Müslüman oluşundandır."¹¹² Ahlâkî değerler ile iman arasında direkt bağlantı kurmuştur: *"İmanın yetmiş küsur şubesi vardır. En üstünü 'Lâ ilâhe illâllâh' sözüdür. En alt derecesi ise yoldaki eziyet veren şeyleri kaldırmaktır..."*¹¹³ "Kendiniz için istediğinizi başkası için de istemedikçe gerçek manada iman etmiş olamazsınız."¹¹⁴ buyurarak empati duygusunu geliştirmeyenin gerçek manada iman etmiş olmayacağını ifade etmiştir. Hz. Peygamber, *"Şüphesiz riyanın azı (bile) şirktir. ..."*¹¹⁵ buyurarak bu gizli kötülüğün şirk olduğunu söylemiştir. İbadet ve ahlâkî davranış arasında kıyaslama yaparak davranışın iman üzerindeki etkisinden bahsetmiştir. Sahâbeye, iki kişinin arasını bulmanın namaz kılmaktan daha faziletli olduğunu ve iki kişinin arasını bozmanın ise imanın kökünden kazınmasına sebep olacağını haber vermiştir.¹¹⁶

Ahlâkî Kur'ân ahlâkî olan Hz. Peygamber, yaşantısı ve sözleriyle ümmetine örnek olurken ahlâkî değerleri hayatına taşımayan insanlar için kullandığı "bizden değildir", "cennete giremez", "iman etmiş olmaz" şeklindeki ifadelerinin şiddeti bizleri düşündürmelidir: *"İman etmedikçe cennete giremez-*

¹⁰⁹ Buhârî, "Edeb", 31, "Rikâk", 23; Müslim, "İman", 74, 75.

¹¹⁰ Ebu Davud, "Sünnet", 15; Tirmizî, "Rada", 11.

¹¹¹ Tirmizî, "İmân", 12; Buhârî, "İmân", 3, 4; Müslim, İmân, 65.

¹¹² İmam Mâlik, "Hüsnü'l-hulk", 1. İbn Mâce, "Fiten", 12; Tirmizî, "Zühd", 11.

¹¹³ Nesâî, "İmân", 16. İmanın şubeleri için bk. Hüseyin b. Hasan el-Halîmî, *Kitâbü'l-minhâc fî şuabî'l-îmân*, thk. Hilmi Muhammed Fûde (Beyrût: Dâru'l-Fîkr, 1979).

¹¹⁴ Buhârî, İmân, 13.

¹¹⁵ İbn Mâce, "Fiten", 16.

¹¹⁶ Ebû Dâvûd, "Edeb", 50; Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 56.

*siniz, birbirinizi sevmedikçe de (gerçek anlamda) iman etmiş olamazsınız.”*¹¹⁷ *“Küçüklerimize merhamet etmeyen, büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir.”*¹¹⁸ *“Koğuculuk yapan cennete giremez.”*¹¹⁹ *“Aldatan bizden değildir.”*¹²⁰ bu yurarak davranışlar ve iman arasında ilişki kurmuş ve ümmeti bu gibi durumlara düşmemesi için uyarmıştır.¹²¹

2.3. Ahlâk ve İbadet Bütünlüğü

Dinî bir terim olarak “ibadet”, dinî içerikli davranış biçimleri şeklinde anlaşılmaktadır.¹²² İbadetler dinin amelî kurallarının en başında gelmekte, genel olarak klasik fıkıh eserlerinin başlangıç bölümlerinde yer almaktadır.¹²³ Kur’ân’da insanların ve cinlerin yaratılış amacının “sadece Allah’a kulluk etmeleri” olduğu¹²⁴ ve bu kulluğa Allah’ın ihtiyacının olmadığı¹²⁵ bilakis şuurlu varlıkların ona kulluk etme ihtiyacının olduğu belirtilmiştir. Ahlâk-ibadet ilişkisinde bu ayetlerden bahsetmenin zorunluluğu, kulluğun ibadet yapmaya indirgenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Kulluk etmenin, “tanımak” ve “Allah’ın kudreti ve kanunları önünde kaçınılmaz olarak boyun eğmek” anlamlarına da geldiği ifade edilmiştir.¹²⁶ Buna göre İslâmî literatürde genellikle formel davranış biçimlerini ifade etmek amacıyla ibadet, kulun hayatını her daim Rabbi’ne karşı saygı ve itaat şuuruyla sürdürmesini ifade etmek amacıyla da ubûdiyyet terimleri kullanılmıştır. Yani ibadette belli davranış şekilleri ön plandayken ubûdiyyette ahlâkî ve mânevî yön ağırlık kazanmaktadır.¹²⁷

Hiz. Peygamber, ibadetleri öğretirken her birinin kurucu unsurlarını ve geçerlilik şartlarını ayrı ayrı saymamış, ibadetlerin erkân ve âdâbını uygulamalı olarak öğretmiştir. Hadis kaynaklarındaki bilgilerden namazın hic-

¹¹⁷ Müslim, İmân, 93.

¹¹⁸ Tirmizî, “Birr”, 15.

¹¹⁹ Buhârî, “Edeb”, 50.

¹²⁰ Tirmizî, “Büyü”, 74.

¹²¹ Buhârî, “Fiten” 7; Tirmizî, “Fiten” 72; Ebû Dâvûd, “Eymân” 6; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 126; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/461 (No. 6875).

¹²² Mustafa Sinanoğlu, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/233.

¹²³ Koca, “İbadet”, 19/242.

¹²⁴ Zâriyât 51/56.

¹²⁵ Zâriyât 51/57-58: “Onlardan bir rızık istemiyorum, beni doyurmalarını da istiyor değilim. Şüphesiz rızık veren, sarsılmaz gücün sahibi olan yalnızca Allah’tır.”

¹²⁶ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/137.

¹²⁷ Sinanoğlu, “İbadet”, 19/233.

retten bir yıl önce emredildiği,¹²⁸ farz namazların önce ikişer rekât olduğu sonra ki dönemde bazılarının dört rekâta yükseltildiği,¹²⁹ cuma namazının da hicretten önce farz olduğu¹³⁰ öğrenilmektedir. Hicretten sonra hac, oruç ve zekât gibi ibadetler emredilmiş, aynı zamanda dinin diğer sahalarındaki pratik hükümleri tamamlanmıştır.¹³¹ İbadet ve muâmelat hükümleri fıkıh kitaplarında şartları ve rükünleriyle belirlenerek yer alırken aynı zamanda manevi ilkeler de ahlâk kitaplarında yer bulmuş ve dini emirlerin şekil ve mana dengesi kurulmuştur. İbadetlerin eda ve kabul şartlarına dair kurallar da süreç içerisinde ibadetleri somut birer hukuki harekete dönüştürmüştür. İbadetlerin aslî görevinin “kişiye ahlâkî değer kazandırma” olduğu düşüncesi geri planda kalarak zamanla bu denge bozulmuş ve ibadet-ahlâk ilişkisinde ayırım ortaya çıkmıştır. Mesela, namazda farzın, vacibin kasten terki namazın kabulüne engel görülmektedir. Kur’ân’da namazın hayasızlıktan ve kötülükten men edeceği¹³² ifade edilmiştir. Bu ayetin tefsirinde, namazın ahlâkî etkileri üzerinde durulmuş, namaz kıldığı halde hakka ve ahlâk kurallarına riayet etmeyenlerin dolaylı olarak uyarıldığı ve kişiyi kötülükten ve hayasızlıktan alıkoymayan namazın kalitesini kaybedeceği söylenmiştir.¹³³ Namazın kabulü ile ilgili bir bağlantı kurulmamıştır. Yine İslam’da iman edenlere sakınmaları için oruç farz kılınmıştır.¹³⁴ Hz. Peygamber’in oruçlu ile ilgili çirkin, kötü söz söylemesin, bağırıp çağırmasın¹³⁵ uyarıları sadece orucun faziletine yönelik sözler olarak algılanıp, orucun kabulü ile bağlantısı kurulmamıştır. Hâlbuki Hz. Peygamber, “*Yalan söylemeyi ve yalanla iş yapmayı terk etmeyen kimsenin yemesini içmesini bırakmasına Allah’ın ihtiyacı yoktur.*”¹³⁶ “*Oruç tutan nice kimseler vardır ki, oruçtan nasibi sadece aç kalmaktır.*”¹³⁷ sözleriyle Allah’ın insanların tuttuğu oruca ihtiyacının olmadığı, bilakis insanların oruç tutarak Allah’a yaklaşabileceği ve ahlâkî güzelliği kazanabileceğine vurgu yapmıştır. Hac ibadetine niyet edip başlayan

¹²⁸ Müslim, “İmân”, 76; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 54; Nesâî, “Şalât”, 1, 2, 3.

¹²⁹ Buhârî, “Şalât”, 1; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 685; Ebû Dâvûd, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 1;

¹³⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/136.

¹³¹ Koca, “İbadet”, 19/241.

¹³² Ankebût 29/45.

¹³³ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/275.

¹³⁴ Bakara 2/183.

¹³⁵ Müslim, “Sıyâm” 164.

¹³⁶ Buhârî, “Savm”, 8.

¹³⁷ İbn Mâce, *Sıyâm*, 21.

kişinin niyet etmesinden itibaren söz ve davranışlarında dikkatli olması gerektiğinin altı çizilmiştir.¹³⁸ Hz. Peygamber ayete paralel olarak hacı adayının kötülük yapmadığı takdirde doğduğu günkü gibi günahsız hale döneceğini¹³⁹ söylemiştir. Sosyal bilincin oluşmasında önemli katkıları olan zekât ve kurban ibadetleri hakkında Kur’ân’da, zekâtın günahlardan arındırmak ve malları iyice temizlemek için mallardan verildiği,¹⁴⁰ kurban kesmenin temel amacının kulun yüce yaratıcısına yaklaşması¹⁴¹ olduğu zikredilmiştir. Ama İslâm’ın esasları olan bu ibadetlerin, eda ve kabul şartları arasında ayet ve hadislerde sayılanlar zikredilmemiş, bunların sadece ibadetin faziletine yönelik uyarılar olduğu söylemekle yetinilmiştir. İbadetlerin öncelikli amacı, her an Yüce Allah ile irtibat halinde olduğunun farkında olan insanın güzel ahlâk sahibi olmasını sağlamaktır. Ahlâk gibi ibadetlerin de müeyyideleri manevîdir. Bu sebeple ibadetlerin kişiler üzerindeki dönüştürücü etkisini görebilmek için koyulan dini ve vicdani manevî müeyyidelerin önemi anlatılmalıdır. Bu anlatım şekli fazilet olarak değil de Allah’ın ibadetleri kabul edip etmeyeceğini bizim bilebileceğimiz bir konu olmadığını unutmadan, ibadetin kabul şartı olarak öngörülebilir. Bu yapılmadığı takdirde Kur’ân ve hadislerle amel, ahkâm ayetleri ve hadisleriyle sınırlanacak, ibadetlerin şekil şartlarına son derece önem verilirken Kur’ân ve Sünnet’in net bir şekilde olmasını ifade ettiği ahlâkî değerler, iman ve ibadetlerden ayrılacak ve iman-ibadet-ahlâk bütünlüğü parçalanacaktır. Böylece günümüzde olduğu gibi sadece iman etmeyi yeterli gören ya da düzenli ibadet yapan, namaz kılan, oruç tutan, hacca/umreye giden, zekât veren ancak İslâm’ın buyruklarıyla bağdaşmayan davranışlar yapmaktan da geri durmayan bir Müslüman tipolojisi türemiştir.¹⁴² Çünkü ibadetler, belli ölçüde biçimsel ve semboliktir. Bireysel olarak sergilenen bu olumsuz davranışlar toplumun bozulmasına sebep olmuştur. Bütün bunlardan yola çıkarak Müslüman toplumların bozulmasında baş faktörün “ahlâkî çöküntü” olduğu söylenebilir.

Hz. Peygamber, ibadetleriyle hayatlarına değer katmayıp, ahlâk ibadet ilişkisi kuramayanları müflis tüccara benzetmiştir.¹⁴³ İslâm’ın sadece ibadet-

¹³⁸ Bakara 2/197.

¹³⁹ Buhârî, “Muhsar”, 10.

¹⁴⁰ Tevbe 9/103.

¹⁴¹ Hac 22/37.

¹⁴² Mustafa Yıldırım, “Usûl Hatasının İbadet-Ahlâk İlişisine Olumsuz Etkileri”, *Geçmişten Geleceğe Ahlak*, ed. Asife Ünal (Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015), 19, 22.

¹⁴³ Müslim, “Birr ve Sıla”, 59; Tirmizî, Sıfatü’l-Kıyâme, 2.

lerden ibaret olmadığını, insanlarla iyi geçinmenin de son derece önemli olduğuna şu olay örnek gösterilebilir: “Hz. Peygamber’e bir kişi; “Ey Allah’ın Resulü, falan kadın çok namaz kılar, oruç tutar ve sadaka verir. Yalnız dili ile komşularını incitir.” dedi. Hz. Peygamber: “O, Cehennemdedir.” buyurdu. Adam: “Ey Allah’ın Resulü, falan kadın da az namaz ve orucu ile anılır ve kendi yaptığı keşten bir miktar da sadaka verir. Ancak komşularına eziyet etmez.” dedi. Hz. Peygamber; “İşte o kadın Cennettedir.” buyurdu.¹⁴⁴

3. Ahlâkla İlgili Rivayetlerin Hadis Kaynaklarındaki Dağılımı

Ahlâka dair zengin bir literatür olduğu ve hadis âlimlerinin yaptığı ahlâk çalışmalarının başlangıcının, hadislerin tasnif dönemine kadar götürülmesinin mümkün olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁵ İlk yazılı hadis eserlerinin oluşumu sahâbenin Hz. Peygamber’den duyduklarını yazmaları şeklinde ortaya çıkmıştır. Hicri II. asrın ilk yarısında tedvin faaliyetleri başlamış, sahâbîlere ait sahifeler ve rivâyetleri yazılı olarak bir araya getirilmiştir.¹⁴⁶ Hicri II. asrın ortalarına doğru hadislerden daha kolay yararlanabilmek için konu esaslı “*musannef*” adı verilen eserler yazılmaya başlanmıştır.¹⁴⁷ Hadisleri konularına göre tasnif eden eserlere muhtevalarına göre câmi, sünen ve musannef adı verilmiştir. Bu tür eserlerde hadisler konularına göre “kitap” denilen bölüm ve onun alt başlığı hükmünde olan “bab” başlıkları altında sıralanmıştır.¹⁴⁸ Bu eserlerde hayatın her alanını ilgilendiren iman, ibâdet, ahlâk ve muâmelâtla ilgili hadisler bulunmaktadır. Ahlâk ile ilgili hadisler daha çok “Kitâbu’l-birr ve’s-sıla”, “Kitâb-u hüsnî’l-hulk” ve “Kitâbu’l-edeb” bölüm başlıkları altında yer almakla beraber bu eserlerin farklı bölümlerinde de ahlâk konusundaki hadisler bulunmaktadır. Hatta Kitâbu’l-îmân, Kitâbu’z-zekât,¹⁴⁹ Kitâbu’l-libâs gibi başlıklarda ahlâkla ilgili önemli ilkelelerin bulunduğu görülebilir. Aynı şekilde eserlerin ahlâk bölümleri incelendiğinde bu bölümlerde ahlâkı ilgilendirmeyen konuların da yer aldığı görülecektir. Hadis edebiyatında erken dönemde yazılmış müstakil bir ahlâk kita-

¹⁴⁴ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/421 (No. 9675).

¹⁴⁵ Çağrı, “Ahlak”, 2/3.

¹⁴⁶ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 44.

¹⁴⁷ Yücel, *Hadis Tarihi*, 49.

¹⁴⁸ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), 72.

¹⁴⁹ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 45 (Sıla-ı rahîm), 46 (Cimrilik).

bının olmaması muhaddislerin ahlâkı, Hz. Peygamber’den gelen her şey olarak görmelerinden ve tamamen bağımsız bir alan olarak düşünmediklerinden kaynaklandığı söylenmiş¹⁵⁰ ve bu açıdan bakıldığında hadis kaynaklarının tamamı ahlâkla ilgili olduğu ifade edilmiştir.¹⁵¹ Hadis edebiyatında ilk önce tek bâbli eserler, daha sonra ahkâma dair câmi’, sünen ve musannef türü eserler tasnif edilmiştir.¹⁵² Dönemin ilmî ve fikrî hareketleri hadis tasnifinde etkili olmuş, eserlerin muhtevasında ve konu (bâb) başlıklarının belirlenmesinde dönemin ilmî ve fikrî ihtiyaçları dikkate alınmıştır. Özellikle muvatta’ ve sünenler, ehl-i reye tepki olarak fikhî konuların tertip edildiği eserlerdir.¹⁵³ Tasnif dönemi hadis edebiyatı eserlerinin oluşumunda fıkıhın merkeze alınmasının sebebinin, İslami anlayışı amele dönüştürecek ve günlük dinî hayatı düzenleyecek bilgilerin fıkıh konuları olmasından kaynaklandığı ifade edilmiştir.¹⁵⁴ Ayrıca âlimler dönemlerinin tartışmalarından uzak kalmamışlar, kelâmî ve fikhî tartışmaların etkisiyle kitaplara zühhd, menâkıb, tefsir, fiten gibi konular eklenmiştir. Kısaca fikhî merkeze alan bir anlayışla oluşturulmuş hadis eserlerinin tamamının ahlâkla ilgili görülebileceği söylene de hadislerdeki ahlâkî değerlerin tespiti, eserler üzerinde ayrıntılı çalışmayı gerektirmektedir. Hadis alanında ahlâka dair rivayetlerin toplandığı ilk müstakil eser Buhârî’nin (ö. 256/870) *el-Edebu’l-Müfred*’i olarak kabul edilmektedir. Ancak eserin, *el-Câmi’us-sahîh* kadar ilgi görmemiş olması¹⁵⁵ ahkâm hadislerinin revaçta olmasından kaynaklanmış olabilir. Hz. Peygamber’in vefatını müteakip sahâbe ve Emevîler zamanında başlayan siyasî çekişmeler, ahlâkî ilkelerin temelini oluşturduğu hayat tarzının yerini servet, güç ve gösteriş hırslarının alması gibi menfî gelişmeler¹⁵⁶ yeniden ortaya çıkan bir ahlâkî çöküşün başlangıcı olmuştur. Bu dönemde ahlâk hem anlam daralmasına hem de anlam kaymasına uğrayarak sadece “zühhd” meselesine giren konularla sınırlı tutulmaya başlanmış, güzel ahlâk

¹⁵⁰ Mustakim Arıcı, “Başlangıçtan 19. Yüzyıla İslam Ahlak Düşüncesine Bütüncül Bir Bakış: Konu-Problem (Mevdû - Mesa’ il) Ayrımı Temelli Bir Literatür Tasnifi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 106.

¹⁵¹ Görmez, “Ahlak ve Hadis”, 577.

¹⁵² Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 215.

¹⁵³ Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 235; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, 86.

¹⁵⁴ Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 221.

¹⁵⁵ İbrahim Canan, “el-Edebü’l-müfred”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 10/412.

¹⁵⁶ Çağrı, “Ahlak”, 2/6.

da sadece ferdî bir mesele gibi anlaşılmıştır.¹⁵⁷ Keza *el-Edebu'l-Müfred*'in bâb başlıkları incelendiğinde sadece ferdî ahlâktan bahsedildiği görülecektir.

Kronolojik olarak sıralanan bazı hadis kitaplarının ahlâkla ilgili hadislerinin yer aldığı bölüm ve bâb başlıkları şu tabloda gösterilmiştir:

Hadis Kaynakları	Ahlâk İlgili Bölüm	Bâb Sayısı	Hadis Sayısı
İmam Mâlik (ö. 179/795): <i>Muvatta'</i>	Hüsnü'l-hulk	4	18
İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849): <i>Musannef</i> ¹⁵⁸	Edeb	245	1486 ¹⁵⁹
Dârimî (ö. 255/869): <i>Sünen</i>	Rikâk	122	143
Buhârî (ö. 256/870): <i>Sahîh</i>	Edeb	128	249
Müslim (ö. 261/875): <i>Sahîh</i>	Kitâbü'l-elfâz mine'l- edeb ve gayriha	5	21
İbn Mâce'nin (ö. 273/887): <i>Sünen</i>	Edeb	59	169
Ebû Dâvûd (ö. 275/889): <i>Sünen</i>	Edeb	101	266
Tirmizî (ö. 279/892): <i>Sünen</i>	İsti'zân	34	47
	Edeb	75	122
	Birr ve's-sıla	87	138
Nesâî (ö. 303/915): <i>Sünen</i>	'İşratü'n-nisâ'	4	24
İbn Hibbân (ö. 354/965): <i>Sahîh</i> ¹⁶⁰	Hazr ve'l-ibâha	146	323

¹⁵⁷ Muhammed Emin Yıldırım, "Hz. Peygamber'in (sas) Ahlâk Eğitimi Anlayışına Dair Bir Değerlendirme", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 9 (Ocak-Haziran 2021), 200.

¹⁵⁸ İbn Ebû Şeybe, Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî, *el-Musannef*, thk. Sa'd b. Nâsır (Riyad: Dâru Künûzu İşbiliya, 2015), 117-539.

¹⁵⁹ İbn Ebû Şeybe, incelenen eserler içerisinde Kitâbu'l-Edeb'de 1486 hadisle en çok hadis tahric eden musanniftir. Rivâyetlerin çokluğuyla dikkat çeken bu bölüm müstakil olarak incelenmeye değerdir. Muhammed Rızâ el-Kahvecî, İbn Ebû Şeybe'ye nisbet edilen "*Kitâbü'l-Edeb*" adlı eser üzerine Pencap Üniversitesi İdâre-i Ulûm-i İslâmiyye Bölümü'nde bir doktora tezi hazırlamıştır.

¹⁶⁰ İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. Şuayb el-Arnâût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 12/399-509, 13/5-190.

Sonuç

Yüce bir ahlâk üzere olan Hz. Peygamber, ümmetini güzel ahlâklı olma-ya davet etmiştir. İlk olarak kibir, cimrilik, haset, alay etme gibi davranışları yasaklamış ve toplumsal düzeni sağlayabilmek için zulmü ve asabiyeti ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Müminlerin kardeş olduğunu ifade etmiş ve bu kardeşliğin önündeki engelleri de kaldırmıştır. Dinin bireysel ve sosyal boyutunu özetlediği Veda Hutbesi'nde de son olarak, hayatın, namusun ve şerefin dokunulmazlığını tekrar ederek, eşitlik, kardeşlik, cömertlik, yardımlaşma, dayanışma, adalet, sadakat, doğruluk, iffet, saygı ve sevgi gibi değerlere teşvik etmiştir.

"Hz. Peygamber nasıl bir insandı?" sorusuna ümmetin gururla vereceği cevap şöyledir: O, emin, doğru, âdil, mütevazi, sabreden, şükreden, cömert, yardımsever, misafirperver, affedici, hoşgörülü, merhametli, güler yüzlü, çalışkan, sözünde duran, mert, halim-selim, israftan uzak duran, kadınlara değer veren, çocukları seven, zalimin karşısında, mazlumun yanında duran bir insandı. Hz. Peygamber'i sadece bilmenin yetmeyeceği aşikârdır. Bilgi, duygu dünyasında bir anlam bularak eyleme dönüşmelidir. Hz. Peygamber'i atalarla övünme kültüründen çıkarıp, "onunla övünmek" yerine "onun övüneceği" bir ümmet olmak zorunluluktur.

Klasik kaynaklarda yer alan bilgiler bir bütün olarak ele alınmalı ve iman, ibadet ve ahlâk arasında döngüsel bir ilişki yeniden kurulmalıdır. Çünkü iman ve amel, güzel ahlâka sahip olmayı mecburi kıldığı gibi, ahlâk da iman ve ibadetin kemâle ermesinin nedenidir. İbadet yapmak ahlâklı olmak için bir araçtır, amaç değildir. İman, ibadet ve ahlâk arasındaki denge bozularak ahlâkî değerleri gerçekleştirmede amaç ve araçlar karıştırılmamalıdır.

İslam, iman edip ibadet ettiği halde ahlâkî yönden zayıf insanların olumsuz davranışları yüzünden zarar görmektedir. Günümüzün dindarlık anlayışının ilk ve en önemli sorunu söz-davranış tutarsızlığı yani ibadetleri hayatın merkezine yerleştirirken ibadetlerin kendileri ile anlam kazandığı ahlâkî ilkelerin değere dönüşmemesidir. İbadetlerin kabulünde iğne ucu kadar bile kuruluk kalmaması gerektiğine gösterilen hassasiyet, kulluğun makbul olması için ahlâkî değerlerin olmazsa olmaz olduğunu vurgulamak için de gösterilmelidir. Bu bağlamda ahlâkî değer kazanmak, iman gereği ve ibadetlerin kabul şartı olarak ilmi hallerde yerini almalı ve yeni nesillere bu çerçevede bir dindarlık anlayışı, yaşayarak gösterilmeli ve öğretilmelidir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Akseki, Ahmed Hamdi. *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*. sad. Ali Arslan Aydın. İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2006.
- Arıcı, Mustakim. "Başlangıçtan 19. Yüzyıla İslam Ahlak Düşüncesine Bütüncül Bir Bakış: Konu-Problem (Mevdû' - Mesa'il) Ayrımı Temelli Bir Literatür Tasnifi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 81-120.
- Aydın, Mehmet. "Ahlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/10-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l- Buhârî*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Canan, İbrahim. "el-Edebü'l-müfred". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/411-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.
- Çakan, İsmail Lütfi. "İnsan ve Değerler Eğitim Açısından Hz. Peygamber ve Ahlak". *Son Dönem Osmanlı Ahlak Terbiyecileri ve Ahlak Terbiyesi*. ed. M. Faruk Bayraktar. 27-42. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Çetin, Maksut. "Dindarlık-Ahlak İlişkisi ve Dînî-Toplumsal Yansımaları". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021), 83-106.
- Çetintaş, İbrahim. "Ahlakî Yozlaşma ile Aksiyolojik (Değersel) Verimlilik Arasındaki İlişki". *Adam Akademi* 5/2 (2015), 5-13.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî. *es-Sünen*. thk. Fevz Ahmed Zemerlî-Hâlid es-Seb' el-Alemî. Beyrût: Kadîmî Kutub Hâne, 1987.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Erul, Bünyamin. "Vedâ Hutbesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/591-593. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Görmez, Mehmet. "Ahlak ve Hadis". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*. 577-583. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- el-Halîmî, Hüseyin b. Hasan. *Kitâbü'l-minhâc fî şuabi'l-îmân*. thk. Hilmî Muhammed Fûde. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hilfû'l-fudûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/31-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İbn Ebû Şeybe, Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî. *el-Musannef*. thk. Sa'd b. Nâsır Riyad: Dâru Künuzu İşbiliya, 2015.

- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Şuayb el-Arnâût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselâm. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- el-İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü'l-elfâzî'l-Kur'an*. Mekke: Mektebetü Nezâr el-Bâz.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Karaman, Hüseyin "İslam Ahlakının Kaynakları". *İslam Ahlakı: Temel Konular Güncel Yorumlar*. Komisyon. 51-68. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Kılıç, Recep. "Bunalım Dönemlerinde Ahlakın Dini Temelinin Önemi". *Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları Sempozyumu*. ed. Keith Ward vd. 39-57. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Koca, Ferhat. "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/240-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Şuayb b. Alî en-Nesâî. *es-Sünen*. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, 1994.
- Okumuş, Ejder. "Kur'an'da Toplumsal Çöküş". *Diyanet İlmi Dergi* 46/4 (2010), 63-94.
- Onur, Sara. "Kurumsal Ahlaki Çöküntü: Yozlaşma ve Yolsuzluk Üzerine Teorik Bir İnceleme". *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi (KLUJFEAS)* 10/1 (2021), 133-168.
- Özata, Cüneyt. "David Hare'in Bakış Açısıyla Stuff Happens Oyununda Yozlaşmanın Uluslararası Boyutu". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi* 19 (2011), 9-16.
- Özdemir, Mehmet. "Hz. Peygamber'in Bazı Siyasi Uygulamalarının Ahlaki Arka Planı". *İslamiyat* 6/1 (2003), 15-30.
- Özmen, Ferihan. *İslam Öncesinde Araçların Ahlaki Yapısı ve Bunun Kur'an'daki Yansımaları*. *Geçmişten Geleceğe Ahlak*. ed. Asife Ünal. 338-343. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/233-235.
- Şahin, Kamil. "Kültürel Yozlaşmaya Neden Olan Bir Unsur Olarak Televizyon". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1 (2011), 243-277.
- Şimşek, Ali. "Hümeze Suresi'nde Ahlâkî Yozlaşma Unsurları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2015), 240-258.

- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1999.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1962.
- Tepe, Harun. "Etik Bakış Açısından Yozlaşma", *Felsefelogos* 33-34 (2007).
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Türk Dil Kurumu. "Türk Dil Kurumu Sözlükleri". (Erişim 15 Haziran 2024). <https://sozluk.gov.tr/>
- Türkgülü, Mustafa. "Ahlâkın Kaynağı Tartışmaları ve Ortaya Çıkan Ahlak Telakkileri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 291-310.
- Uygur, Özlem-Doğan, Süleyman. "Ahlaki Çöküşe Bir Çözüm Önerisi Olarak Türk İslam Ahlakı". *Turkish Studies* 13/18 (Summer, 2018), 533-545.
- Yıldırım, Muhammed Emin. "Hz. Peygamber'in (sas) Ahlâk Eğitimi Anlayışına Dair Bir Değerlendirme". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 9 (Ocak-Haziran 2021), 199-208.
- Yıldırım, Mustafa. "Usûl Hatasının İbadet-Ahlâk İlişkisine Olumsuz Etkileri". *Geçmişten Geleceğe Ahlak*, ed. Asife Ünal. 19-27. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Yılmaz, Hasan. "Kur'an-ı Kerim'in Temel Muhtevası Üzerine". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Erzurum, 2007), 203-219.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz M. Murtazâ ez-Zebîdî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs: Şerhu'l-Kâmûs*. thk. Mustafa Hicâzî. Kuveyt: Matbaâtü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1989.

HADİSLER İŞİĞINDA CEZA İNFAZ KURUMLARINDAKİ HÜKÜMLÜ VE TUTUKLULARIN ÂHİRET İNANCINA SAHİP OLMALARININ AHLÂKÎ GELİŞİMLERİNE KATKILARI (ANTALYA ÖRNEĞİ)

Dr. Halil ŞİRİN

Diyanet İşleri Başkanlığı, Antalya İl Müftülüğü, Antalya/Türkiye
halilsirin@live.com ORCID ID: 0000-0002-0605-2042

Doç. Dr. Yusuf AÇIKEL

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Isparta/Türkiye
yusufacikel@sdu.edu.tr ORCID ID: 0000-0001-5444-4641

Giriş

İnsan tabiatı hakkında birkaç teori ortaya atılır. Kimileri insanın doğuştan iyi, kimileri kötü olduğunu iddia ederler. Kimilerine göre de insan potansiyel olarak hem iyi hem de kötüyü kendisinde barındırır.

Sosyal tecrübemiz bu konudaki genel kabule uygun olarak, insan fitratta hem iyi hem de kötü hasletin bulunduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle her insanın içinde iyilik ve kötülük az ya da çok bulunabilmektedir. Dolayısıyla her birey bilerek ya da bilmeyerek hata yapabilir. Peygamberlerin dahi zelle diye ifade edilen hataları olabilmektedir. Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesi,¹ Hz. Yunus'un Yüce Allah'ın hicret emri gelmeden halkını terk etmesi,² Kur'an'da zikredilen diğer uyarılar yanında Peygamber Efendimiz'in (s.a.s) müşriklerle ilgilenip görme engelli sahâbî Abdullah İbn

¹ Bakara, 2/36; Tâhâ, 20/121.

² Kalem, 68/48.

Ümmi Mektûm'a³ yüzünü ekşitmesi⁴ peygamberlerin bile hatadan beri olmadığını göstermektedir.

Sosyal bir varlık olan insan, yaşadığı toplumda hukukî ve ahlâkî kurallara ihtiyaç duyar. Doğrudan ya da dolaylı olarak topluma zarar veren ve kanunlarla yasaklanan davranışlar, ahlâkî değerler de içermektedir. İyi ve kötü bünyesinde barındıran insanlar içinde, söz konusu kanunlara uyanlar bulunabileceği gibi herhangi bir sebeple bu kanunlara aykırı eylemler yüzünden hukukî müeyyide ile karşılaşanlar da bulunacaktır.

Hukukî müeyyideye çarptırılan hüküm giymiş kimseler cezalarının infaz edilmesi için kurulan cezaevlerinde kaldıkları müddet içinde önceki hayatını gözden geçirmekte, bilhassa işledikleri suç dikkate alarak kendilerini bir muhasebeye çekmektedir. Neticede mahkûmlar pişmanlık, hayatı sorgulama gibi duygulara girebilmektedirler. Bizzat tecrübeye ve gözleme dayalı çalışmamızın ilerleyen kısımlarında detaylıca serdedeceğimiz üzere ceza infaz kurumlarında bulunan hükümlü ve tutukluların sorguladıkları bir diğer mesele de, kendilerinin hesaba çekileceği cihetle âhiret inancıdır.

1. Âhiret İnancının İnsanın Yaşamına Tesiri

Âhiret kavramı, birçok teolojik görüşün temelinde vardır. Evreni var eden bir Tanrı kabul edildiği takdirde bu yaratıcının ya evreni erekse/amaçsal bir düzen içinde yarattığı, ya da böyle bir amacın bulunmadığı şeklinde iki farklı fikir ortaya çıkmaktadır. Yaratıcının bir amacının olmadığı fikrini savunanlar da vardır. Mesela Spinoza, evrenin Tanrı'nın ta kendisi olduğu panteist fikrini ortaya koyar.⁵ Ancak evreni amaç olmaksızın var eden ve dünyadaki zulmü, kötülüğü ve adâletsizliği karşılıksız bırakacak bir yaratıcı fikri mantıklı değildir. Zira böyle bir düşünce, İslâm inanç ve düşüncesindeki Allah'ın âlemin işleyişinden başlayarak insanların davranışlarının sonucuyla ilintili birçok ilâhî sıfatlarıyla uyumadığı görülecektir. Bundan dolayı Kur'an'daki birçok âyette Allah'a îmândan sonra âhirete

³ Görme engelli sahâbî Abdullah İbn Ümmi Mektûm hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Açıkel, "Hadisler Işığında Görme Engelliler Ve Bazı Öneriler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2010/2, Sayı: 25, s. 19-29.

⁴ Abese, 80/1.

⁵ Tanrı ve evreni tek bir cevher kabul edip bu cevherin sonsuz olduğunu düşünen Yahudi asıllı filozof Spinoza'ya göre sonu gelmeyecek bir Tanrı/Evren anlayışında âhiret, ceza, mükâfat söz konusu değildir. Geniş bilgi için bkz. Benedictus (Baruch) Spinoza, *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, Ankara, 2011, s. 292.

îmân zikredilmiştir.⁶ Bu da Allah'ın kâinatı yaratmasında bir amacının bulunduğunu ve insanın yaptıklarından sorumlu olduğunu göstermektedir.

Kâinatı yaratana inanmak; bir yandan onun emirlerini yerine getiren ve yasaklarından kaçınanların mükâfatlandırılacağı, bir yandan da îmân etmeyen, zulmeden, kötülük yapanın cezasının verileceği ve mutlak adâletin sağlanacağı bir güne inanmayı da gerekli kılar. İnsanın sorumluluğunu hatırlatan⁷ Yüce Rabbimiz, bu sorumluluğu görmezden gelip gâfil bir hayat yaşayanlara âhirette ceza vereceğini açıklar.⁸ Yaratıcının bir amacının bulunmadığı düşüncesi, öldükten sonra iyilik ve kötülüğün birbirinden ayrılmayacağı ve aynı kefeyle konulacağı anlamına gelir ki bu, ilâhî adâlete aykırıdır. Bu düşünce sosyal yaşamı da olumsuz anlamda etkileyebilir. Çünkü yaptığı kötülüğün uhrevî cezasının olacağını kabul etmeyen kimse, kötülüğe devam edebilir. Ceza infaz kurumlarında kalan ve âhret inancı hususunda eksiklikleri bulunan hükümlü ve tutuklularda bu durumu açıkça görmekteyiz.

Âhret inancının insan psikolojisi açısından da olumlu yönde yararı bulunmaktadır.⁹ Zira insan ölümlü olması sebebiyle hiçliğe ve yokluğa gideceği fikrini kabul etmek istemez. Hatta birçok kimse öldükten sonra bile isminin birtakım kitaplarda veya eserlerde yaşamasını diler.¹⁰ Bu da insanoğlunun sonsuzluğu arzu ettiğini göstermektedir.

Öte yandan ölümden sonra da bir hayatın bulunduğu inancı, insanın hayatını anlamlı kılarak, bu dünyada iyilik namına eser bırakma gayretiyle ona yaşama sevinci kazandırır.¹¹ Uhrevî azaptan korkan mü'min, Allah'a (c.c) kulluk görevini yerine getirme çabası içinde bulunur. Âhiretteki cezadan sakınan birey, kötülük yapmaktan da sakınacaktır. Böylelikle mü'min, söz ve eylemlerine dikkat ederek davranışlarına çeki düzen verir.¹² Aynı şe-

⁶ Bakara, 2/62; Nisâ, 4/39; Tevbe, 9/18.

⁷ Bakara, 2/30; İsrâ, 17/36; Zâriyât, 51/56; Kıyâmet, 75/36.

⁸ A'râf, 7/147; Yûnus, 10/7-8; Sebe', 34/3.

⁹ Şeyma Dedemoğlu, "Âhret İnancının İntihar Girişimini Önlemedeki Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Konya, 2019, s. 53.

¹⁰ Temel Yeşilyurt-Mehmet Taşdelen, "Âhret İnancının Pratik Yansımaları", *Kelam Araştırmaları*, 10:2, 2012, ss. 55-68, s. 58.

¹¹ Ahmet Çelik, "Kur'an'a Göre Âhret İnancının Bireysel ve Toplumsal Yönü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 16, ss. 173-195, s. 187-188.

¹² Ömer Aydın, *Kur'an-ı Kerim'de İmân-Ahlâk İlişkisi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016, s. 118.

kilde tecrübelerimize göre hükümlü ve tutukluların âhirete olan inançlarının gelişmesi ve kuvvetlenmesi de bu kimselerin suç ve günahlardan pişmanlık duymaları ve bunlardan uzak durmaları hususunda önem arz etmektedir.

Âhirete îmân, insandaki iyi ve kötüyü ayırabilme içgüdüsi olan vicdan duygusunun gelişmesini sağlayarak mü'mini takvâli bir birey haline getirdiği kanaatindeyiz. Yine müşahedelerimize göre bu inanç, insana hayatta birçok sıkıntıya sabretmeyi öğretmektedir. Âhirete îmân ile hayatın birtakım meşakkatine sabreden mü'min, Allah Teâlâ'dan bu sabrın mükâfatını umar hale gelmektedir. Âhiretteki cezadan sakınan mü'min, günahlarının bağışlanması için tevbe ve istiğfâr etmeye yönelmektedir.¹³ Ceza infaz kurumlarında bulunan hükümlü ve tutuklular arasında da âhîret bilinci kazanan ve uhrevî cezadan korktuğu için, farkındalığını kazandığı vicdan duygusuyla içine doğan ruhsal sıkıntılardan kurtulmayı arzu eden ve bundan dolayı tevbe dualarını öğrenmek isteyenlerin sayısı bir haylidir. Hürriyetine kavuşunca da önceki işlediği kusur ve günahlara karşılık daha fazla iyilik yaparak bir bakıma öncekileri telafi etme gibi olumlu yönde üretken ve aktif bir hayat tarzı için de plan yapabilmektedirler. Aksi durumda, yani geçmiş günah ve kusurlarından pişman olmayan, hesap günü inancı olmayan yahut buna inandığı halde tevbe ederek, iyi işler yaparak kurtuluşa ereceğine dair inancı olmayanların ruhsal, psikolojik ve zihinsel olarak bunalımda olmaları ve karamsarlıkları onların ıslâh olmalarını güçleştirmekte onları intihara bile sürükleyebilmektedir. Hatta bazılarının yasal olmayan ötenazi uygulamasının kendileri için yapılmasını arzu ettiklerine şahit olunmuştur.

2. Ceza İnfaz Kurumlarında Hükümlü-Tutuklu Profili

İnsanoğlunun yaşadığı toplumdaki kanunlara birtakım sebeplerle aykırı eylemlerde bulunması muhtemeldir. Devletin yasakladığı kurallara aykırılık teşkil eden eylemleri sebebiyle bireylerin cezaevine gönderildiği bilinmektedir. Bazen insanın kanunlar karşısında olumsuz eylemde bulunması isteyerek yaptığı bir seçimi olmayabilir. Bir başka ifadeyle kendi özgür iradesiyle gerçekleşmeyen bir olaydan dolayı kişi yasalar karşısında cezalandırılmış olabilmektedir. Mesela iftiraya kurban giden ve kendini ispat edemeyen kimse suçlu bulunup hayatının bir kısmını cezaevinde geçirmek zorun-

¹³ Hatice Taş, "Âhirete İmânın İnsan Davranışlarına Etkisi", *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Ankara, 2005, s. 52-53.

da kalan insanların bulunduğu malumdur. Bazen bireyin kendi dikkatsizliği sebebiyle işlenen bir suça ortaklığı söz konusu olabilmektedir. Bazen de tüm trafik kurallarına uyararak aracını kullanan bir kimsenin önüne atlayan bir yayaya çarparak ölümüne sebep olmak gibi bir sebeple de cezaevine girerler bulunmaktadır.

Bütün bu örnekler halk arasında “kader mahkûmu” şeklinde ifade edilen ve insanın kendinden kaynaklanmayan, suç işleme kasdı veya planı olmadan ya da dikkatsizliği sebebiyle başına gelen olumsuzluklardır. Ancak insan, kanunlara aykırı eylemleri çoğunlukla kasıtlı ve isteyerek gerçekleştirmektedir.

2.1. Suç ve Suçluluk

Her insanda öfke, ihtiras, hırs, tama, şehvet gibi arzular az ya da çok bulunmaktadır. Kimi insan olumsuz sonuçlar doğurabilen bu özelliklerini dizginleyebilmekte, kimi de söz konusu duygularının kurbanı olabilmektedir. Her insanın hata yapabileceğini ifade eden Hz. Peygamber bu gerçeği dile getirir.¹⁴

İnsanın fıtratı gereği menfaatini düşündüğü bilinen bir gerçektir. Pragmatik varoluşuyla insan; kendisine fayda sağlayana sahip olmak, zararlı olanı ise kendisinden uzaklaştırmak gibi bir davranışı sergilemeye meyleder. Hatta bazı insan hakkı olup olmadığını dahi düşünmeden kendine yarar sağlayanı ne pahasına olursa olsun sahiplenmeyi arzu eder.

Suç psikolojisi açısından düşünülürse de durum değişmeyecektir. Zira çok az insan suçunu itiraf edecek erdeme sahiptir. Çoğunlukla insanlar kamera, şahit vs. olmadığı takdirde işledikleri suçu öncelikle inkâr etmeye meyleder.¹⁵ Suçu ispat edilenler dahi söz konusu suça bahaneler üretirler. Ya da suçu tek başına işlemediklerini söyleyerek kendilerine suç ortağı ararlar. Hatta örgüt halinde işlenen suçlarda yakalanan tek kişinin çoğunlukla daha fazla ceza alma pahasına diğerlerini ihbar etmesi, kişisel olarak teselli bulup suçluluk hissini azaltma çabasını ifade etmektedir.

¹⁴ كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون “Her Âdemoğlu günah işler. Günah işleyenlerin en hayırlısı tevbe edenlerdir.” İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, Sünen, I-II, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty, “Zühed”, 30; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, Sünen, I-IV, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Muğnî li'n-Neşve't-Tevzî, el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, 1412/2000, “Rikâk”, 18.

¹⁵ O yüzden toplumda bazı suçlarda suçluların çok azı yakalanarak cezalandırılır. Yakalanmayıp suç işlemeye devam edenlerin sayısı ise daha fazladır. Bkz. David Canter, *Suç Psikolojisi*, Çev. Defne Yazıcıoğlu, Sola Unitas Yayınları, İstanbul, 2021, s. 17.

2.2. Ahlâkî Yüzleşme

Bilerek ya da bilmeyerek suça bulaşan insan, ya bahanelerle suçunu kabul etmeyecek ya da işlediği suçun bilincinde olup kendi ıslahına çalışacaktır. Kendi özgür iradesi olmaksızın başına gelen bir olumsuzluk sebebiyle cezaevine düşen inançlı bir birey “her işte bir hayrın olabileceği” düşüncesiyle mevcut durumu kabullenerek Rabb’ine şükreder. Mevcut durumunun âhirette günahlarına kefarete olacağı ve derecesinin artacağı inancıyla îmânını kuvvetlendirir. Böylece mahkûmiyet süresince kendini helak etmek yerine daha huzurlu, daha verimli ve dışarı çıkınca da uyumlu bir kişi olmak üzere kendini rehabilite edebilir.

Ceza infaz kurumlarında yıllarca devam eden görevimiz sayesinde şahit olduğumuz gibi öfke, dünya malına düşkünlük, şehvet gibi kötü duygularla bilerek suç işleyen ve günahına bahaneler üreterek suçunu kabul etmeyen bireyin ıslâh olması beklenemez. Zira günah işlemediğini düşünen insanın tevbe etmesi düşünülmaz. Nitekim inanç değerleriyle rahatlatmaya çalıştığımız halde bir türlü sağlıklı iletişim kuramadığımız mahkûmların çoğunluğunda inanç zafiyeti olduğunu gördük. O yüzden günahkâr bireyin öncelikle bahane üretmeksizin günahının bilincinde olması gerekir. İşlediği günahı kabul eden kimse eğer hatası ile barışık olursa o hatadan ders çıkarması söz konusu olabilmektedir.

Özetle söylemek gerekirse ahlâkî yüzleşmesini gerçekleştiren kimse hatasından ders çıkardığı gibi hem aynı hatayı bir daha yapmaktan imtina edecek hem de başka ve daha büyük hatalardan uzak durmaya çalışacaktır. Hz. Âdem¹⁶ ve Hz. Yunus’un¹⁷ Kur’an-ı Kerim’de geçen duaları onların bahane üretmeden hatalarını kabul ettiklerini ve ahlâkî olarak kendileriyle yüzleştiklerini göstermektedir.

2.3. Âhîret İnancı ve Ahlâka Etkisi

İnancın insan davranışlarına etkisi inkâr edilemez. Bireyin günlük yaşamındaki söz ve eylemlerinde inancın rolü büyüktür. Sosyal hayatta birtakım inançlar insanları bazı davranışları yapmaya bazılarını da yapmamaya sevk eder. Uhrevî inançlar da buna dâhildir.

Halk arasında “amentü” diye bilinen inanç esasları ayrı ayrı değerlendirildiğinde bireyin ahlâkî gelişimine olumlu katkısının bulunduğunu söyle-

¹⁶ A’râf, 7/23.

¹⁷ Enbiyâ, 21/87.

mek mümkündür. Sözelimi Allah'a (c.c) ve meleklerine îmân eden kimsenin dolaylı olarak yazıcı meleklerine îmânı sebebiyle kendisini günahlardan muhafaza etmesi beklenir. Ya da kabirdeki sorgucu meleklerine îmân eden mü'minin, öldükten sonra kabirdeki durumunu düşünmesi ve ahlâkî söz ve eylemlere yönelmesi gerekir. Aynı şekilde âhiret inancı vesilesiyle cennet ve cehennem kavramları bireydeki ahlâkî değişime olumlu anlamda katkısı olacaktır.

3. Hükümlü ve Tutuklularda Âhiret Bilinci

Cezaevine bir şekilde yolu düşmüş kimseler, çoğunlukla cezaevi öncesi yaşantılarını sorgulamaya başlarlar. Bu sorgulamalar başta bireyin kendini hapse düşüren konularda olmaktadır. Bir müddet sonra bu sorgulamalar birçok hükümlü ve tutuklularda uhrevî yöne doğru evrilir.

Hayatı sorgulamaya başlayan cezaevindeki kimseler bu dünyaya niçin geldiklerini ve nasıl yaşamaları gerektiğini düşünürlerken kendilerine yapılan dînî telkinlerle araştırmalara meylederler. Yeni öğrendikleri dini bilgilerle önceki yaşantılarındaki eylemlerinin yanlış olduğunu fark ettiklerinde nedamet duyarlar. Kazandıkları âhiret bilinciyle uhrevî ceza korkusuna kapılan hükümlü ve tutukluların yaşadıkları pişmanlıklarıyla tevbe ve istiğfarla yöneldikleri görülmektedir. Zira inanç bu konuda en önemli etkidir.¹⁸

Kısaca uhrevî cezadan kurtulmak için arayış içinde olan cezaevindeki bireyler tevbe ve istiğfarla birlikte geçmişte yaptıkları hataları nasıl telafi edeceklerini de düşünürler. Özellikle kul hakkı içeren günahlar sebebiyle âhirette karşılaşacakları cezadan korkanların ve cezaevinden çıktıklarında hak sahiplerine haklarını verme düşüncesinde olanların sayısı az değildir.

3.1. Âhiret İnancının Suçu Engellemedeki Rolü

Âhirete olan inanç, insanlar arası ilişkilerde düzeni sağlar. Âhirete îmân, mü'mini haksız yere kimsenin malını yememeyi,¹⁹ yetimin malını korumayı²⁰ ve tartıda hile yapmamayı²¹ emreden Yüce Rabbimize kulak vermeyi

¹⁸ Harun Işık, Cezaevlerinde Sunulan Din Hizmeti Faaliyetleri (İngiltere ve Galler Örneğinden Hareketle Ülkemiz Cezaevi Vaizliğine İlişkin Bazı Tespit ve Değerlendirmeler), IV. *Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri 12-16 Ekim 2009 Ankara*, 2009, cilt: II, s. 257-270, s. 260.

¹⁹ Bakara, 2/188; Nisâ, 4/29.

²⁰ Bakara, 2/220; Nisâ, 4/10; En'âm, 6/152.

²¹ A'râf, 7/85; Muttaffîn, 83/1-6.

gerektirecektir. Nitekim bir sosyal yardımlaşma olan zekât ibadetini ancak âhirete inanmayanların kabul etmeyeceğini²² ifade buyuran Yüce Allah, âhirete îmanın mü'min olmanın bir gereği olduğunu ortaya koymaktadır.²³

Allah'a îmân ile birlikte âhiret gününe de inanmak, ayetlerde olduğu gibi birtakım hadislerde de birlikte zikredildiği görülmektedir. Söz konusu hadislerin genel itibariyle ahlâkî ilkeler içermesinin ölüm sonrası uhrevî hesabın bulunduğu inanan mü'minlerin ahlâkî eylemler ortaya koymalarında teşvik edici rol oynadığı söylenebilir.²⁴ Genel itibariyle inancın ahlâkla, özelde de Allah inancı ile beraber âhiret inancının ahlâk ile irtibatı bulunduğu ifade eden Allah Rasûlü (s.a.s), âhiret inancının insanın toplumsal yaşantısındaki söz ve eylemlerine olumlu katkılarının olması gerektiğine işaret etmiştir. Hadislerde, “Allah’a ve âhiret gününe îmân eden...” şeklinde kalıplaşarak yer alan bu hadislerin devamında, yapılması emredilen bir eylem ya da yapılması yasaklanan bir davranış bulunmaktadır. Emredilen ya da yasaklanan olumlu veya olumsuz bu söz ve eylemler şüphesiz ahlâkî ilkeler içermektedir. Söz konusu bu ahlâk ilkelerinden bahseden âyet ve hadisleri, gerek ilk defa işiten gerekse önceden bilen ancak hayatında tatbik etmeyen hükümlü ve tutukluların ceza infaz kurumlarında bu konulara meyllettiği görülmektedir.

Toplumsal yaşamın düzeni için ahlâk kurallarını inanç ile irtibatlandıran Hz. Peygamber, batıl olan inançlarını terk edip Allah Teâlâ'ya yönelen ümmetinin toplumdaki söz ve eylemlerini ahlâk ilkeleri çerçevesinde sınırlamıştır. Allah'a ve âhiret gününe îmân etmeyi, komşuya iyi davranmak ve misafire ikram etmek²⁵ gibi ahlâkî davranışlarla ilişkilendiren Allah Rasûlü (s.a.s), toplumu oluşturan bireyin çevresiyle uyum sağlamasını amaçlamak-

²² Fussilet, 41/7.

²³ Muhammed Karahan Akgül, “Âhiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Hayata Etkileri”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2020, s. 97.

²⁴ Süleyman Toprak, *Âhirete İmân*, DİB Yayınları, Ankara, 2016, s. 25.

²⁵ “Allah’a ve âhiret gününe îmân eden komşusuna eziyet etmesin. Allah’a (c.c.) ve âhiret gününe îmân eden misafirine ikram etsin.” Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîh*, I-VI, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1407/1987, “Edeb”, 31; Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen*, I-IV, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut, ty, “Edeb”, 133; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ty, “Sıfatü'l-Kıyâme”, 50.

tadır. Hadisin devamında Hz. Peygamber, bu ilişkilendirmeye insanın sözlerini de katarak mü'minin, ya hayır söylemesini ya da susmasını,²⁶ başka bir ifadeyle bireyin nerede ve nasıl konuşacağını bilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu şekilde mü'minin, toplumdaki sosyal ahlâkta bir payı olacaktır. Hükümlü ve tutuklularda da âhirete olan inanç kuvvetlendikçe diğer insanlara karşı söz ve eylemlerinde olumlu anlamda değişim söz konusu olmaktadır.

3.2. Hadislerde Âhîret İnancı ve Hükümlü-Tutuklular Açısından Önemi

Fitratı gereği inanma ihtiyacı duyan insan, diğer canlılardan farklı olarak sıkıntı, kaygı, endişe, suçluluk gibi duygulara sahiptir. Ölümden korkmak da dâhil insanın yaptığı hatalardan temizlenme ve suçluluk duygusuyla kaygılarından kurtulma arzusu onu çoğunlukla inanca yönlendirir.

İnancın kuru bir iddiadan uzak olması önemlidir. Zira dil ile zikredilen ancak söz ve davranışlara olumlu anlamda yansımayan inanç ya hiç yoktur ya da çok zayıftır. Hâlbuki îmân, mü'mini eylemlerini gerçekleştirmeden önce bu eylemlerin Kur'an ve sünnette ortaya konan ahlâk ilkeleriyle uyuşup uyuşmadığını denetleyen konumdur. İslam ahlâkıyla uyuşmayan söz ve davranışları süzen îmân, mü'mini ahlâkî olmayan o eylemleri gerçekleştirmekten koruyacaktır.

İnsanın kötü söz ve eylemlerden uzak durmasını sağlayan utanma duygusu îmânın bir gereğidir. Fitrattan gelen bu duygu az çok her insanda bulunur. Suçluluk duygusu içindeki hükümlü ve tutukluların özellikle yüz kızartıcı suçları işleyenlerin suçlarını gizlemeleri fitrattan gelen hayâ duygusunun varlığını göstermektedir. Hayânın îmandan bir parça olduğunu ifade eden Hz. Peygamber,²⁷ *"Hayâ ile îmân bir aradadır. Biri giderse, öteki de durmaz"*²⁸ buyurarak îmânın utanma duygusunu barındıracağını, davranışları

²⁶ "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت" *Allah'a ve âhîret gününe îmân eden ya hayır söylesin ya da sussun*" Buhârî, "Edeb", 31; Ebû Dâvûd, "Edeb", 133.

²⁷ "أن النبي مر على رجل من الأنصار وهو يعظ أخاه في الجياد فقال رسول الله دعه فإن الجياد من الإيمان *Ensâr'dan bir adama rastladı. Adam kardeşine hayâ hakkında vaaz ediyordu. Allah Rasûlü ona 'Bırak onu! Hayâ îmandandır' buyurdu.*" Buhârî, "Îmân", 14; Müslim, b. El-Haccâc, *Sahîh*, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdulkâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty, "Îmân", 57; Ebû Dâvûd, "Edeb", 7; Tirmizî, "Birr ve Silâ", 65.

²⁸ الحياء والإيمان قرنا جميعا فإذا رفع أحدهما رفع الآخر *Beyhakî, Ebû Bekr, Şuabu'l-Îmân, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990, X, 166; İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, el-Musannef, I-VII, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1409/1989, V, 213.*

süzeceğini ve ahlâk ilkelerinden yoksun eylemlere izin vermeyeceğini vurgulamaktadır. Ancak îmân zayıflığı, utanma duygusundaki zafiyeti de beraberinde getirdiğinde birey söz ve eylemlerinin ahlâkî olup olmadığını sorgulamaz hale gelir. Hayânın ve dolaylı olarak da îmânın varlığını sorgulatan Allah Rasûlü (s.a.s), “*Utanmadıktan sonra dilediğini yap*”²⁹ buyurarak söz ve eylemlerinin öncesinde bireyin, adımlarını atarken kendisini de sorgulamasını sağlamıştır.

Hayâ konusunda bilinç kazanan hükümlü ve tutuklular arasında işlediği suç ve günahlar sonucunda içinde yaşadığı pişmanlıkla yaptıklarından utanç duyarak gözyaşı dökenlerin sayısı az değildir. Hele hırsızlık, zinâ gibi toplumun temelini sarsan suç ve günahların Hz. Peygamber tarafından îmân ile ilişkilendirildiğini öğrenen hükümlü ve tutuklular, ahlâkî davranış sergilemekte öz bilinç kazandıkları görülebilmektedir. Nitekim Rasûl-i Ekrem (s.a.s), hırsızın mü’min olduğu halde hırsızlık yapamayacağını, zânînin mü’min olduğu halde zinâ edemeyeceğini³⁰ ifade etmektedir. Bu tür hadisler terhîb (korkutma), tevbîh (azarlama) anlamında olsa da³¹ bazı mahkûmlar, inançlarının geçersiz olabileceği korkusuna kapılıp kendi ıslâhlarına çalışırlar.

Öte yandan fizikötesi bir âlemin varlığına inanmak, bireyi gayrı ahlâkî davranışları gerçekleştirmekten korur. Hatta bu koruma, beşeri kanunların ortaya koyduğu cezaî müeyyide sebebiyle kötülüklerden korunmanın da üstündedir. Zira aklı başında her insan, en azından tutuklanma, hapse atılma vs. korkusuyla içinde yaşadığı toplumdaki beşeri hukuk kurallarına uymaktadır. Ancak beşeri kanunların her yer ve zamanda toplumdaki bireylerin tamamının eylemlerini denetleyebilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bir kimsenin kanunların vereceği ceza korkusuyla yine kanunların suç olarak addettiği davranışlardan sakınmasından ziyade beşeri hukuku aşan insanüstü bir hukuk sisteminin varlığına inanması, o kimseyi her şartta kötü eylemlerden sakındıracaktır.

²⁹ إذا لم تستحي فافعل ما شئت Buhârî, “Enbiyâ”, 54; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 6; İbn Mâce, “Zühd”, 17.

³⁰ ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن “Hırsız mü’min olduğu halde çalmaz. Zânî mü’min olduğu halde zinâ etmez” Buhârî, “Mezâlim”, 31; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, I-VIII, thk. Abdulfettâh Ebû Gude, Mektebu’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, Halep, 1406/1986, “Kat’u’s-Sârik”, 1.

³¹ Süyûtî, Celâleddin, *Şerhu’s-Süyûtî li Süneni’n-Nesâî*, I-VIII, Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, Halep, 1406/1986, III, 58.

Her zaman ve mekânda insanın iyi ya da kötü yaptıklarını yazan meleklerin varlığına îmân eden mü'min, beşeri kanunlar olmasa da ahlâkî olmayan söz ve eylemlerde bulunmayacaktır. Yüce Rabbimiz'in " *Onun sağında ve solunda oturmuş iki kayıtçı melek, onun her söz ve davranışını yazmaktadır*"³² anlamındaki buyruğuna kulak veren mü'min, her durumda ahlâkîliğini koruyacaktır.

Herhangi bir sebepten cezaevinde kalan hükümlü ve tutukluların birçoğu manevi rehberlik hizmetiyle tanıştıklarında sahip oldukları bilgilerle kazandıkları âhiret bilinci, yaptıkları kötü eylemlere pişmanlık duymalarını sağlamaktadır. İyiliklerin de melekler tarafından yazıldığının bilincindeki mü'min, kötülükten sakındığı gibi iyiliğe yönelir. Zira Hz. Peygamber, iyilik yapana Allah'ın (c.c) on katından yedi yüz katına kadar sevap yazacağını, iyilik yapmaya sadece niyet edene o iyiliği yapamasa da niyeti sebebiyle Allah'ın bir sevap, kötülük yapmayı düşünen ancak o kötülüğü yapmaktan vazgeçene de bir sevap, kötülük yapana da sadece bir günah yazılacağını zikretmektedir.³³

İşte bu bilgilerle yeni tanışan birçok hükümlü ve tutuklu, sahip olmak istediği dinî bilgi merakıyla daha çok soru sorabilmektedir. Hele ölüm sonrası ve kabir hayatı ile ilgili samimi sorular soran hükümlü ve tutuklular arasında, kabirdeki sorgucu melekleri hakkında öğrendikleri bilgiler karşısında dehşete düşerek gözyaşı dökenler vardır. Zira Allah Rasûlü'nün (s.a.s) ölen kimse için eğer îmân ederek Yüce Allah'ın emirlerini yerine getiren ve yasaklarından sakınan biri ise, kabirdeki sorgusunun kolay olacağını,³⁴ aksi

³² Kâf, 50/17-18.

³³ من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة فإن عملها كتبها بعشر أمثالها إلى سبع مئة وإن هم بسينة فلم يعملها لم أكتب عليه فإن *"Kim bir iyilik yapmaya niyet eder ancak yapamazsa ona bir hasene sevabı yazılır. Eğer niyet ettiği iyiliği yaparsa on katından yedi yüz katına kadar sevap yazılır. Bir kötülük yapmaya niyet eden ancak vazgeçip yapmayan kimseye bir hasene sevabı yazılır. Yalnız kötülüğü yaparsa kendisine sadece bir günah yazılır"* Buhârî, "Rikâk", 31; Müslim, "Îmân", 207.

³⁴ إذا قبر الميت أو قال أحديكم أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول ما كان يقول هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له ثم فيقول ارجع إلى أهلي فأخبرهم فيقولان ثم كنومة العروس الذي لا يوقظه إلا *"Ölü mezara konunca, birine Münker, diğerine Nekir adı verilen siyah-mavi iki melek gelir; ölüye derler ki: 'Şu Muhammed denilen zat hakkında ne dersin?' O da şöyle cevap verir: 'O, Allah'ın (c.c.)kulu ve Rasûlü'dür. Ben şahitlik ederim ki Allah'tan (c.c.) başka ilâh yoktur, Muhammed de O'nun kulu ve elçisidir.' Bu-*

durumda ise kabrin onu sıkıştırarak ona azab edeceğini ifade etmektedir.³⁵ Hayatında din eğitimi almayan ve ölüm sonrasını umursamayan kimseler, işledikleri suç sonrasında ceza infaz kurumlarında İslâm ile tanışabilmektedir. İnsanın iyi ya da kötü ameller içeren yaşantısına göre, Hz. Peygamber'in ifadesiyle kabrinin ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukur olacağını³⁶ öğrenen hükümlü ve tutukluların nedâmet duyduklarını, günahlarına tevbe ettiklerini ve kalan ömürlerinde günahlardan uzak bir yaşamı istedikleri gözlemlenmektedir.

İslâm, toplumdaki fertlere özel birtakım dokunulmaz olgular ortaya koyar. Zarurât-ı hamse diye bilinen bireye ait dokunulmazlıklar; aklın, canın, dinin, malın ve ırzın korunmasıdır.³⁷ Bu gerçek *“Her Müslümanın diğerine, canı, malı, ırzı (onuru, manevi şahsiyeti) haramdır (dokunulmazdır)”*³⁸ şeklinde ifade edilen hadiste zikredilmiştir. Toplumlarda cezâî müeyyide gerektiren suçlar genellikle fertlerin can, mal ve ırz dokunulmazlıklarına müdahale sonucu oluşmaktadır.

Haksız yere öldürmenin haram olduğu Kur'an'da zikredilmiştir.³⁹ Bu fiili gerçekleştirenler için hukukî bir müeyyidenin bulunduğu âyetlerde mevcuttur.⁴⁰ Hatta müktesipleri için uhrevî bir cezanın da var olduğunu Yüce

nun üzerine melekler; ‘Biz senin böyle diyeceğini zaten bilmekte idik’, derler. Sonra onun mezarını yetmiş arşın genişletirler. Daha sonra bu ölünün mezarı ışıktandırılır ve aydınlatılır. Daha sonra melekler ölüye: ‘Yat ve uy!’ derler. O da; ‘Aileme gidin de durumunu haber verin’ der. Melekler ona; ‘Zıfafa giren ve sadece en çok sevdiği kişi tarafından uyandırılan şahıs gibi, mahşer gününe kadar sen uyumana devam et.’ derler” Buhârî, “Cenâiz”, 68; Tirmizî, “Cenâiz”, 70.

³⁵ وإن كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا أدري فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول ذلك فيقال للأرض التثني عليه فلتنتم عليه فتختلف فيها أضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك *“Eğer ölü münâfık olursa, melekler şöyle der: ‘Şu Muhammed denilen zat hakkında ne dersin?’ Münâfık da şöyle cevap verir: ‘Halkın Muhammed hakkında bir şeyler söylediklerini işitmiş, ben de onlar gibi konuşmuştum. Başka bir şey bilmiyorum.’ Melekler ona; ‘Böyle diyeceğini zaten biliyorduk’ derler. Daha sonra yere, ‘Bu adamı alabildiğinçe sıkıştır’ diye seslenilir. Yer de sıkıştırmaya başlar. Öyle ki o kimse kemiklerini birbirine geçmiş gibi hisseder. Mahşer gününe kadar bu sıkıntı devam eder.”* Buhârî, “Cenâiz”, 68; Tirmizî, “Cenâiz”, 70.

³⁶ إنما القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار *“Kabir cennet bahçelerinden bir bahçe yahut cehennem çukurlarından bir çukurdur.”* Tirmizî, “Sıfatu'l-Kıyâme”, 26.

³⁷ Şâtibî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât*, I-VII, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, Dâru İbn Affân, by, 1417/1997, I, 31.

³⁸ كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه Müslim, “Birr ve Sıla”, 32; İbn Mâce, “Fiten”, 2.

³⁹ Mâide, 5/32.

⁴⁰ Bakara, 2/178.

Rabb'imiz ifade buyurmaktadır.⁴¹ Dolayısıyla mü'min, haksız yere öldürmeden önce âhiretteki cezasını düşünerek böyle bir eylemden uzak durur.⁴² Cezaevlerindeki cinayet işleyen mahkûmlarının birçoğu yukarıda zikredilen âyetlerden habersiz olabilmektedirler. İlk defa öğrendikleri bilgilerle Kur'an meali okumaya başlayanların sayısı az değildir.

Her canlının yaşam hakkının bulunduğunu ifade eden Hz. Peygamber, *"Allah katında dünyanın yok olması, bir Müslümanın öldürülmesinden daha hafiftir"*⁴³ buyurarak yaşam hakkının kutsallığını vurgulamaktadır. Bir sebepten cezaevine düşmüş cinayetten yargılanan hükümlü ve tutuklular, *"Müslüman'ın Müslüman'a malı, ırzı ve kanı haramdır"*⁴⁴ buyuran Allah Rasûlü'ne (s.a.s) kulak verdiklerinde, işledikleri öldürme suçuna tevbe etmektedirler. Öleni geri getiremeseler de birtakım arayışlar içine giren bu mahkûmlar, ölenin adına sadaka verme, onun için istiğfar etme gibi davranışlarda bulunabilmektedirler. Hatta hata ile öldürme fiilinin keffareti olan diyet ödeme, iki ay üst üste oruç tutma⁴⁵ gibi davranışlar sergileyebilmektedirler. Bütün bu davranışlar, onların içinde î mân tohumlarının yeşermesi sebebiyledir. Bir başka deyişle nihayet inanç şuuruna sahip olmuş bu kimseler, işledikleri günahların vermiş olduğu içlerindeki vicdanî huzursuzluğun giderilmesi için çırpınmaktadırlar.

Öte yandan insanın canıyla birlikte malının da dokunulmaz olduğunu vurgulayan dinimiz, bununla huzurlu bir toplum inşa etme amacı gütmektedir. Ayrıca insanın biyolojik birtakım ihtiyaçlarının bulunduğu malûmdur. Bununla birlikte yeme-içme, cinsellik gibi ihtiyaçlarını karşılamak için insan, yaşadığı toplumda belirli kuralların bulunduğunu kabul etmelidir. Aksi takdirde toplumda çıkacak kaos, güven ortamını yok ederek huzuru kaçırarak ve toplumu yaşanmaz hale getirecektir.

Yüce Rabb'imiz, dünyaya gönderdiği insanın iyi ve kötü amellerinin birer imtihan olduğunu ve böylelikle ölümü ve hayatı yarattığını ifade buyurmuştur.⁴⁶ Dolayısıyla insan, Allah Teâlâ'nın koymuş olduğu helal daire-

⁴¹ Nisâ, 4/93

⁴² Recep Kaymakcan-Hasan Meydan, *Ahlâk Değerler ve Eğitimi*, Dem Yayınları Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, s. 77.

⁴³ لم يزل الدنیا أهون عند الله من قتل رجل مسلم Tirmizî, Diyât, 7; İbn Mâce, Diyât, 1.

⁴⁴ كل المسلم على المسلم حرام ماله وعرضه ودمه Ebû Dâvûd, "Edeb", 40; Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, XIII, 474.

⁴⁵ Âyet için bkz. Nisâ, 4/92.

⁴⁶ Mülk, 67/2.

sinin dışına çıkmadan söz konusu ihtiyaçlarını gidermek için çabalamalıdır. Ancak bazı insanlar bu sınırın dışına çıkarak başkalarının haklarına göz dikmektedirler. Hâlbuki Yüce Allah, “*Birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin*”⁴⁷ buyurarak hırsızlığı haram kılmaktadır. Hırsızlık, toplumda güveni yok eden ve insanın emeğini boşa çıkaran, vicdanlarda asla tasvip edilmeyecek çirkin bir fiildir.

Diğer taraftan hırsızlık ve dolandırıcılık eylemleri sebebiyle ceza infaz kurumlarında bulunan hükümlü ve tutuklular arasında, işledikleri suçlara birtakım bahaneler ileri sürenler olsa da bu günahların Kur’an’daki karşılığını öğrenenler, kendilerine çeki düzen vererek tevbe etmek istemektedirler. Hele inancın idrakine varan bazı mahkûmlar, hırsızın elinin kesilmesinin emredildiği âyet⁴⁸ hakkında sorular sormaktadırlar. Bu sorular; hangi şartlarda hırsızın elinin kesileceği, telafisinin olup olmayacağı şeklinde olabilmektedir. İman bilincine sahip olan hükümlü ve tutukluların bu soruları sormaları, şüphesiz işledikleri günahların içlerinde meydana getirdiği huzursuzluktan kaynaklanmaktadır. Günahların mü’minin vicdanında sıkıntıları doğuracağını ifade eden Rasûl-i Ekrem (s.a.s), “*İyilik güzel ahlâktır. Kötülük ise kalbini tırmalayan (vicdanını rahatsız eden) ve insanların bilmesini istemediğin şeydir*”⁴⁹ buyurmak suretiyle bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Ek olarak hırsızlık gibi kötü bir eylemin î mân ile ilişkilendirilmesi hükümlü ve tutukluların dikkatlerini daha çok çekmektedir. Bir mü’minin î mân ettiği halde hırsızlık yapamayacağını⁵⁰ ifade eden Hz. Peygamber’in söz konusu hadisini öğrenen mahkûmlar, inançlarını sorgulamaya başlarlar. Bu sorgulamalarla bazı hükümlü ve tutuklular yaşadıkları vicdânî rahatsızlıklarla işledikleri suçların telafisinin mümkün olup olmadığını sorarlar. Bazıları umursamasa da birtakım mahkûmlar tevbe ve istiğfarda bulunurlar.

Dikkat çekilmesi gereken bir husus da ceza infaz kurumlarında bulunan hükümlü ve tutukluların bazıları cinsel suçlardan yargılanmaktadırlar. Az da olsa bir kısmı iftira olabilmekle birlikte birçoğunun cezaevinde kalma

⁴⁷ Bakara, 2/188.

⁴⁸ Mâide, 5/38.

⁴⁹ البر حسن الخلق والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس Müslim, “Birr”, 14; Tirmizî, “Zühd”, 52; Dârimî, “Tahâret”, 73; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 212.

⁵⁰ ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن Buhârî, “Mezâlim”, 31; Müslim, “İmân”, 100; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16; Tirmizî, “İmân”, 11; Nesâî, “Kat’u’s-Sârik”, 1.

sebebi, insanın dokunulmazlıkları arasında bulunan “ırzın ve neslin korunması” ilkesine aykırı eylemleridir. Tabii ki insanın biyolojik olarak cinsel ihtiyaçlarının bulunduğu inkâr edilemez. Toplum halinde yaşayan insan, bu ihtiyacını belirli kurallar çerçevesinde gidermezse toplumda çıkacak karışıklık tüm fertleri olumsuz yönde etkileyecektir. O yüzden Yüce Rabb’imiz Kur’an’da, “Zinâya yaklaşmayın”⁵¹ buyurmaktadır. Zinâ fiilinin toplumun çöküşünü hızlandıran bir rolü bulunması nedeniyle İslâm hukukunda hâd denilen cezası da mevcuttur. Nitekim âyette, “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Mü’minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun”⁵² buyrulmasında toplumdaki aile yapısının bozulmaması amaçlanmaktadır. Dolayısıyla insan onurunu zedeleyen bu çirkin fiili yasaklayan Yüce Rabb’imiz, fitrî bir ihtiyaç olan cinsel münasebeti nikâh şartına bağlamaktadır.⁵³

Üzülerek ifade edelim ki yeterli dini terbiyeyi almamış bazı bireyler, insanın fitratında yer alan birçok zaafa yenilebilmektedirler. Bu durum, insandaki inanç zayıflığından ya da inancın bulunmamasından kaynaklanabilir. Cinsel suçlardan ceza infaz kurumlarında kalan hükümlü ve tutukluların birçoğu, nikâh olmasa da zorlama olmaksızın karşılıklı rıza ile yapılan cinsel birlikteliklerin haram olduğunu bilmemektedirler. Bu bilgisizlikleriyle yaptıkları çirkin fiil, bir zaman sonra karşılıklı rızanın dışına çıkınca kendilerini cezaevlerinde bulmaktadırlar.

Cinsel suçlardan ceza infaz kurumlarında bulunanların tamamına yakını halk arasında “yüz kızartıcı suç” şeklinde ifade edilmesi sebebiyle işledikleri günahı gizleme yoluna giderler. Söz konusu olması durumunda da ya yalana başvurarak gerçeği anlatmayıp iftiraya kurban gittiklerini söylerler ya da toplumda cinsel tahrik unsurlarının bulunduğunu söyleyerek kendilerinde az da olsa haklılık bulunduğunu iddia ederler. Mahkûmların söz konusu bu davranışları yaptıkları çirkin eylemi kendilerinin de onaylamadıklarını göstermektedir.

⁵¹ İsrâ, 17/32.

⁵² Nûr, 24/2.

⁵³ Mü’minûn, 23/5-7.

Müjdeleyici ve uyarıcı olan Hz. Peygamber'in, "Kim iki dudağı ve iki bacağı arasındakini korumayı bana garanti ederse ben de ona cenneti garanti ederim"⁵⁴ buyruğunu cezaevine girdikten sonra öğrenen bazı hükümlü ve tutuklular da ahlâkî anlamda olumlu gelişmeler olabilmektedir. Cezaevi dışındaki hayatında, zinâ fiilini fütursuzca işleyen birçok kimse cezaevinde aldığı dînî telkinlerle harama bakmamaya gayret ettikleri tecrübelerimiz arasındadır. Hatta bu sebeple cinsel içerik söz konusu olma ihtimaline karşı televizyon dahi izlemeyenlerin ve gazetelerdeki yarı çıplak fotoğraflara tepki gösterenlerin sayısı çoktur. Bu davranışların birçoğu samimiyetten yoksun olsa da bazıları hakkında olumlu düşünmek mümkündür.

Zinâ Kur'an'ın ifadesiyle çirkin bir fiildir.⁵⁵ Hele taciz, tecavüz, ırza geçme gibi karşılıklı rızanın dışında yapılması, bu eylemi daha da çirkin hâle getirmektedir. Bu çirkin fiili yaparak cezaevine gelen birçok birey, Allah Rasûlü'nün (s.a.s) empati yöntemiyle⁵⁶ zinânın kötü bir eylem olduğunu ifade ettiği hadisi öğrendiklerinde, pişmanlıkları artacaktır. Zinânın âhiret inancıyla ilişkilendirilmesi de bu kimselerden bazılarının kendilerine çeki düzen vermelerinde olumlu katkı sağlamaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in, "Zânî, mü'min olduğu halde zinâ edemez"⁵⁷ buyurduğunu öğrenen hükümlü ve tutuklulardan bazıları mü'min olup olmadıklarını sorgulamaya başlamaktadırlar. Hele belli olgunluğa ulaşmış ileri yaştaki bazı hükümlü ve tutukluların ıslahında, Rasûl-i Ekrem'in (s.a.s), "Üç kişiye Allah gazaplanır:

⁵⁴ الجنة أضمن له الجنة من يضمن لي ما بين لحييه وما بين رجليه أضمن له الجنة Buhârî, "Rikâk", 23.

⁵⁵ İsrâ, 17/32.

⁵⁶ يا رسول الله ائذن لي في الزنا فصاح به الناس فقال النبي أقروه فدنا حتى جلس بين يدي رسول الله فقال له النبي أتجبه لأُكَلِّمَ قال لا قال وكذلك الناس لا يحبونه لأُمَاهِمَ قال أتجبه لاينتكت قال لا قال وكذلك الناس لا يحبونه لأُخَوَاهِمَ فوضع رسول الله يده على صدره فقال اللهم كفر ذنبه وطهر قلبه وحصن فرجه "Bir genç Allah Rasûlü'ne (s.a.s.), 'Ya Rasûlallah, zinâ etmem için izin ver' dedi. İnsanlar ona kızıp bağırınca Allah Rasûlü (s.a.s.), 'Bırakın onu' buyurdu. Genç, Allah Rasûlü'nün (s.a.s) yanına gelince Hz. Peygamber (s.a.s) ona, 'Birinin annenle zinâ etmesini istermisin?' dedi. Genç, 'Hayır bunu kimse istemez' dedi. Allah Rasûlü (s.a.s), 'Ya kızım!' buyurunca genç, 'Hayır bunu kimse istemez' dedi. Allah Rasûlü (s.a.s), 'Ya kız kardeşin!' buyurunca o genç yine 'Hayır bunu kimse istemez' dedi. Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.s) o gencin göğsüne elini koyarak: 'Allah'ım onun günahını ört. Kalbini temizle. İffetini koru' diye dua etti." Ahmed b. Hanbel, Müsned, thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürsid, Müessesetü'r-Risâle, by, 1421/2001, XXXVI, 545; Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, I-XX, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Sufî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hakem, Mevsıl, 1404/1983, VIII, 183.

⁵⁷ Buhârî, "Mezâlim", 31; Müslim, "İmân", 100; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "İmân", 11; Nesâî, "Kat'u's-Sârik", 1.

Yaşlı zânîye, kibirli fakire ve zengin zâlim kimseye”⁵⁸ anlamındaki hadisi büyük önem taşımaktadır. Söz konusu âyet ve hadislerden öğrendikleriyle bazı mahkûmlar, hayatlarının geri kalanında zinâya davet edildiklerinde ya da meyletmek istediklerinde Hz. Peygamber’in şu hadisi onların önünde engel olacaktır:

“Yedi kimse vardır ki kıyamet günü hiçbir gölgenin bulunmadığı yerde Allah onları gölgelendirir: Âdil yöneticiyi, Allah’a ibadetle meşgul gençleri, kalbi mescitlere bağlı olanları, birbirini Allah için sevip buluşmaları ve ayrılmaları Allah için olan kimseleri, mevki sahibi ve güzel bir kadın zinâya davet ettiğinde ‘Allah’tan korkarım’ diyen kimseyi.”⁵⁹

Sonuç

Hatadan korunmuş olmayan insan, imtihanda bulunduğu dünya hayatında iyi veya kötü davranışlarda bulunabilmektedir. Akılla birlikte insan için gönderilen peygamberlere kulak vermeyen kimse, günahlara girebilmektedir. Yapılan bu hatalar, hukukî müeyyide gerektiren suçlar olabilmekte ve mürtekiplerini cezaevlerine sokabilmektedir.

Ceza infaz kurumlarında bulunan hükümlü ve tutukluların birçoğu dînî eğitim almamış ve inancı hayatlarında pek bulundurmamış kimselerdir. Birtakım sebeplerden cezaevine düşen bazı bireyler hayatlarını sorgulamakta ve yaptıkları hatalardan dönmek istemektedirler. Cezaevlerine girme sebebi olan suçlar hakkında dînî hükümleri öğrenen ya da bu hükümlerin bilincine sahip olan kimseler, din eğitimi almaya meyletmektedirler. Yüce Rabbimiz’in yasaklarını âyetlerle öğrenen mahkûmlar, işledikleri günahların uhrevî sonuçlarını da hadislerden öğrenmektedirler. Söz konusu hadislerde, hatalarının sonuçlarının îmân ile ilişkilendirildiğini idrak eden bazı hükümlü ve tutuklular, inançlarını sorgulayıp tevbe ederek kalan yaşamlarında kendilerine temiz bir sayfa açmayı arzu etmektedirler. Cinayet, hırsızlık ve cinsel suçların sahipleri bu dönüşü yapabilmekte iken, maalesef terör mahkûmlarından pek dönüş olmamaktadır. Terör suçundan pişman olan-

⁵⁸ “Üç kişiye Allah (c.c.) gazaplanır: Yaşlı zânîye, kibirli fakire ve zengin zâlim kimseye.” Tirmizî, “Sıfatu’l-Cennet”, 25; Nesâî, “Zekât”, 75.

⁵⁹ سبعة يظلهم الله تعالى في ظله يوم لا ظل إلا ظله إمام عدل وشاب نشأ في عبادة الله ورجل قلبه معلق في المساجد ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه ورجل دعتة امرأة ذات منصب وجمال فقال إني أخاف الله Buhârî, “Zekât”, 15; Nesâî, “Âdâbu’l-Kudât”, 2.

lar, ancak bu suça sürüklenerek kandırılmış kimselerden çıkmaktadır. Diğerleri ise yaptıklarının doğru olduğunu düşünmektedirler. Halbuki yaptıkları eylemler, başta İslâm olmak üzere dinlere ve sağlam akla aykırıdır.

Kaynakça

- Açikel, Yusuf, “Hadisler Işığında Görme Engelliler Ve Bazı Öneriler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2010/2, Sayı: 25.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid, Müessesetü’r-Risâle, by, 1421/2001.
- Akgül, Muhammed Karahan, “Âhiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Hayata Etkileri”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Ankara, 2020.
- Aydın, Ömer, *Kur’ân-ı Kerim’de İmân-Ahlâk İlişkisi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016.
- Beyhakî, Ebû Bekr, *Şuabu’l-İmân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîh*, I-VI, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1407/1987.
- Canter, David, *Suç Psikolojisi*, Çev. Defne Yazıcıoğlu, Sola Unitas Yayınları, İstanbul, 2021.
- Çelik, Ahmet, “Kur’ân’a Göre Âhiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Yönü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 16, ss. 173-195.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, I-IV, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru’l-Muğnîlî’n-Neşrve’t-Tevzî, el-Memleketü’l-Arabiyyeti’s-Suûdiyye, 1412/2000.
- Dedemoğlu, Şeyma, “Âhiret İnancının İntihar Girişimini Önlemedeki Etkisi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Konya, 2019.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen*, I-IV, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, ty.
- Işık, Harun, Cezaevlerinde Sunulan Din Hizmeti Faaliyetleri (İngiltere ve Galler Örneğinden Hareketle Ülkemiz Cezaevi Vaizliğine İlişkin Bazı Tespit ve Değerlendirmeler), *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri 12-16 Ekim 2009 Ankara*, 2009, cilt: II, s. 257-270.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, I-VII, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd, 1409/1989.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, thk. Muhammed Fuâd Abduld bâkî, Dâru’l-Fikr, Beyrut, ty.
- Kaymakcan Recep-Hasan Meydan, *Ahlâk Değerler ve Eğitimi*, Dem Yayınları Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016.
- Müslim, b. El-Haccâc, *Sahîh*, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abduld bâkî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, ty.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, I-VIII, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebu’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, Haleb, 1406/1986.
- Spinoza, Benedictus (Baruch), *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, Ankara, 2011.

- Süyûtî, Celâleddin, *Şerhu's-Süyûtî li Süneni'n-Nesâî*, I-VIII, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb, 1406/1986.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât*, I-VII, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, Dâru İbn Affân, by, 1417/1997.
- Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XX, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Suflî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hakem, Mevsıl, 1404/1983.
- Taş,Hatice, “Âhirete İmânın İnsan Davranışlarına Etkisi”, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Ankara, 2005.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Toprak, Süleyman, *Âhirete İmân*, DİB Yayınları, Ankara, 2016.
- Yeşilyurt Temel-Mehmet Taşdelen, “Âhîret İncancının Pratik Yansımaları”, *Kelam Araştırmaları*, 10:2, 2012, ss. 55-68.

AHLAKI ZEDELEYEN BİR DAVRANIŞ OLARAK KİŞİNİN YÜZÜNE KARŞI ÖVÜLMESİ (HADİSLER ÇERÇEVESİNDE BİR İNCELEME)

Arş. Gör. Dr. Cemal URAL

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
cural@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-5225-4211

Giriş

Allah (c.c.), insanların yaşantılarında ideal bir seviyeye ulaşabilmeleri adına tarih boyunca emirlerini ihtiva eden kitaplar göndermiştir. Bununla birlikte o kitaplarda yer alan öğretilerin muhataplar açısından anlaşılıp uygulanabilmesi için peygamberler de görevlendirmiştir. Gönderildikleri toplum için bir rol model olan nebiler hem yaşantıları hem de öğütleriyle ahlaklı bir cemiyet kurmaya gayret etmişlerdir. Son peygamber Hz. Muhammed de Kur'ân tarafından güzel bir örnek olarak nitelenmiş¹ ve Allah'ı sevenlerin ona uymaları² emredilmiştir. Bunun yanında Rasûlullâh da kendisini güzel ahlakı tamamlamak için gönderilen biri olarak tanımlamıştır.³ Hal böyle olunca onun yaptığı eylemler ve söylediği sözler ümmetinin ahlaki olgunluğa erişmesi için vazgeçilmez bir kaynak konumuna gelmektedir.

Kaynağı Rasûlullâh olması hasebiyle dini bilgi kaynağı olarak görülen hadis ilk dönem İslam düşüncesinin ahlak başta olmak üzere bütün yönlerini anlamaya yardımcı olabilecek mahiyettedir. Zira hadislerde sadece itikat ve

¹ *Kur'ân-ı Kerîm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), el-Ahzâb, 33/21.

² Âl-i İmrân, 3/31.

³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1995), 14/512 (No. 8952); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehlâh el-ma'rûf bi müsnedi'l-Bezzâr*, thk. Âdil b. Sa'd (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003), 15/364 (No. 8949).

ibadet değil siyasetten eğitime, ahlaktan estetiğe, insani ilişkilerden aile hayatına varıncaya kadar pek çok mesele konu edilmiştir. Ancak bunlar her zaman ve herkesin net bir şekilde anlamasına uygun olmayabilir. Bunun için bilinçli bir çalışma, birikim ve ihtisasın bir arada bulunmasına ihtiyaç vardır.⁴

Ahlak kavramı çok geniş bir anlam alanına sahip olup, İslâm'ın neredeyse tüm emir ve yasalarını içerisinde barındırmaktadır. İmânın altmış⁵ veya yetmiş küsur⁶ şubeden oluştuğunu ifade eden hadislerde hayânın imanun bir şubesi olduğuna dair vurgu vardır. Hayânın aynı zamanda bir ahlaki ilke olduğu göz önünde bulundurulduğunda iman ile ahlak arasında bir bağlantı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Günümüzde Müslümanlar arasında pek çok ahlaki sorun olduğu izahtan varesten bir husus olarak değerlendirilebilir. Ahlaki problemleri çözme noktasında başvurulması gereken en önemli kaynakların başında hadis edebiyatı gelmektedir.⁷ Bu çalışma hadislerde yer alan ve ahlaki sorun olarak nitelenebilecek, kişinin yüzüne karşı övülmesi ve övme konusunda aşırıya gidilmesi sorununa nebevî bir çözüm teklifi sunmayı hedeflemektedir. Zira hadislerde bu eylemi yapanlar ciddi biçimde uyarılmışlardır. Bunun için önce konuyla ilgili ahlak, edeb gibi bazı kavramların anlamlarına değinilecektir.

1. Konuyla İlgili Kavramlar

Çalışmanın ana temasını oluşturan rivâyetlere geçmeden önce mevzunun daha anlaşılabilir olması adına bazı kelimelerin açıklanması yerinde olacaktır.

1.1. Ahlak

Arap dilinde “karakter, huy, mizaç yaradılış, eğilim temâyül” gibi anlamlara gelen ahlâk, hulk veyâ huluk kelimelerinin çoğul halidir.⁸ Kök anlamları içerisinde deriyi kesmeden önce ölçüsünü almak, belirlemek bulunmaktadır. Bir kişiyi nitelemek için kullanılan “halîk ve muhtelak” kelimeleri ise mutedil ve yaratılışı eksiksiz olan anlamında kullanılmaktadır. Bunun dışında “Falan-

⁴ Suat Koca, *Hadis ve Ahlak* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 16.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhim el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), “İmân”, 3 (No. 9).

⁶ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Neysâbü'rî Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), “İmân”, 35 (No. 57).

⁷ Ahmet Ürkmez, *Ahlâk Ekseninde Hadis* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 13.

⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sader, ts.), 10/86.

ca ahlakî dışında başka bir şeyle ahlaklanıyor.” ifadesinde ise kişinin zorlama yoluna giderek fitratında bulunmayan hususları işlediği belirtilmektedir.⁹

Râğîb el-İsfahânî “huluk” kelimesinin anlam alanını basiret ile algılanabilecek huy ve melekelerle sınırlandırmış ve “Sen yüce bir ahlak üzeresin. (el-Kalem, 68/4)” âyetini buna delil olarak zikretmiştir.¹⁰ Bu bilgiler ışığında “ahlâk” sözcüğünün insanın yaratılış itibarıyla sahip olduğu ve benliğinde kökleşmiş tabiatına, huy ve mizacına delâlet ettiği görülmektedir. Dolayısıyla “ahlak” sözcüğünün tek başına olumlu bir anlamı yansıttığını söylemek zordur.

İbn Abbâs’tan nakledildiğine göre Ebû Zere el-Ğıfârî’ye Rasûlullâh’ın peygamberliğini ilan ettiği haberi ulaşınca Ebû Zerr kardeşini olayı araştırmak üzere Mekke’ye göndermiştir. Kardeşinin Ebû Zerr’e söylediği ilk söz Hz. Peygamber’in “mekârimü’l-ahlâk”ı yani güzel ahlakî emrettiği hususu olmuştur.¹¹ Aynı ifade Hz. Peygamber’e izafe edilerek de “Ben mekârimü’l-ahlâk”¹² bazı rivâyetlerde “sâlihü’l-ahlâk”¹³ tamamlamak üzere gönderilmiştir. şeklinde rivâyet edilmiştir. Hz. Ali’nin rivâyet ettiği bir hadiste Rasûlullâh’ın namaz kılarak “Ve’hdinî liahseni’l-ahlâk/ beni en güzel ahlaka ulaştır.” diyerek dua ettiği belirtilmektedir.¹⁴ Burada “ahlak” kelimesinin “mekârim” ve “ahsen” ile birlikte kullanılması yukarıda ifade edilen “ahlak”ın kendi içerisinde müspet bir mana barındırmadığı yönündeki iddiayı desteklemektedir.

Gazzâlî, “huluk”u, nefiste kökleşmiş bir biçimde bulunan, ondan fiillerin kolaylıkla, zorlanmadan ve düşünmeye gerek kalmaksızın sadır olduğu bir durum olarak tanımlamaktadır. Eğer bu durumdan şeriata ve akla uygun, güzel ve övülen eylemler ortaya çıkıyorsa bu hali “güzel ahlak”; şayet bundan meydana gelen fiiller kötüyse bunu da “kötü ahlak” olarak adlandırır. Gazzâlî burada ortaya konulan fiilin “ahlak” olabilmesi için kişinin öz benliğinde yerleşmiş ve kök salmış olmasına ihtiyaç duyulduğunu vurgular. Zira

⁹ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-melâyîn, 1979), 4/1470-1471.

¹⁰ Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. muhammed Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi’l-Kurân* (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, ts.), 158.

¹¹ Buhârî, “Menâkibü’l-Ensâr”, 33 (No. 3861).

¹² Bezzâr, *Müsned*, 15/364 (No. 8949).

¹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/512 (No. 8952).

¹⁴ Süleyman b. el-Eş’as el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şu’ayb el-Arnaût, vd. (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyeye, 2009), “Salât”, 121 (No. 760).

nadiren cömertlik yapan birine cömert denilemez. Ayrıca gerçekleştirilen eylemin ahlak olarak tanımlanabilmesi için yapılan işin kolaylıkla ve düşünmeden yapılması gerekir, kişinin kendisini zorlayarak harcama yapması ya da öfke anında zorlama bir tavırla susması onu cömert ve hilm sahibi yapmaz.¹⁵ Gazzâlî'nin yaptığı tarifte bir davranışın ahlâk olabilmesi için sürekliliğe, doğal olarak ortaya çıkmasına yani yapmacık olmamasına ve tasarlamadan irticâli bir şekilde gerçekleşmesinin gerekliliğine vurgu yapılmaktadır. Aksi halde gerçekleştirilen eylem güzel bir amel olsa da zikredilen şartlar bulunmadığında ahlâk olarak isimlendirilmez.

1.2. Edeb

Konuyla ilgili bir diğer ıstılah “edeb”dir. Sözlükte edebü'n-nefs, edebü'd-ders gibi terkiplerle kullanılan edeb sözcüğü uyulması gereken kuralları ifade etmektedir. Kök anlamları içerisinde toplamak ve çağırarak bulunmaktadır. Aynı mastardan türemiş “me'dübe”, insanların çağırıldığı yemek sofrası anlamına gelmektedir. Yaygın anlamının kök anlamıyla irtibatı ise her ikisinde de bir çağrı olmasına dayanır. Çünkü “edeb” insanları güzel özelliklere çağırarak demektir. Edeb aynı zamanda insanı herhangi bir fazilette öne çıkarak riyâzet ve nefis terbiyesini de kapsamaktadır.¹⁶ Hadis edebiyatında ahlaka dair konular genellikle “Edeb” veya çoğulu “Âdâb” başlığı altında derlenmektedir.

2. Konuyla İlgili Rivâyetler

Konuyla ilgili rivâyetler incelendiğinde bunların benzer manalar içermesine rağmen farklı lafızlarla nakledildiği görülmektedir. Bundan dolayı söz konusu hadislerden birbirlerine yakın anlamlı olanlar bir grup içerisinde derlenecektir.

2.1. Övmenin Öldürücü Olduğunu Belirten Rivâyetler

Birinci grup rivâyetler övenin övülene öldürücü bir darbe indirdiğini belirten ifadeler içeren hadislerdir. Bu rivâyetlerin bazılarında övmenin “boynu kesmek” olarak nitelendiği görülmektedir.

¹⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1982), 3/53.

¹⁶ Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Mutarriżî, *el-Muğrib fi tertibi'l-mu'rib* (Haleb: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979), 1/32-33.

Ebû Bekre'den rivâyet edilen hadise göre Rasûlullâh'ın huzurunda bir kişi başka birini övmüş, Hz. Peygamber de ona "sana yazıklar olsun, arkadaşının boynunu vurdun, arkadaşının boynunu vurdun" ifadelerini birkaç kez tekrarlamıştır. Ardından şunları eklemiştir: "Sizden biri kardeşini övmesi gerektiğinde şöyle desin. Falancanın iyi olduğunu düşünüyorum. Onun hesabını Allah görecektir. Allah katında kimseyi temize çıkarmıyorum. Eğer hakkında bildiği bir şey varsa onu söylesin."¹⁷ Bu hadiste Hz. Peygamber kişinin arkadaşını yüzüne karşı övmesine çok sert bir tepki göstermiş, yapılan eylemi kişiyi öldürmek olarak tavsif etmiş ve bunu defalarca tekrarlamıştır. Bu kadar ciddi bir tepki ancak çok kötü bir fiile karşılık olarak gösterilir. İbn Abbâs'ın, Hz. Peygamber'den sonra hiç kimseyi temize çıkarmayacağını belirtmesi¹⁸ Rasûlullâh'ın yukarıda zikredilen kişileri temize çıkarmama tavsiyesine uyduğunu göstermektedir. Hz. Ömer, başka birini öven bir adamı duymuş ve ona onunla birlikte yolculuğa çıkıp çıkmadığını sormuş, hayır cevabını alınca onunla arkadaşlık yapıp yapmadığını sormuş buna da hayır cevabı gelince "Allah'a yemin ederim ki sen onu tanıyorsun!" demiştir.¹⁹ Hz. Ömer'in bu sözünden anlaşılan kişinin iyi tanımadığı kimseleri övmesinin uygun olmadığıdır.

Muâviye'den rivâyet edildiğine göre o cumaları Hz. Peygamber'den nakillerde bulunurmuş. Bunlardan birinde şöyle bir hadis aktarmıştır: "Allah kimin iyiliğini isterse onu dinde anlayış sahibi kılar. Bu mal göz alıcı ve tatlıdır. Kim onu hakkıyla alırsa ona bereket verilir. İnsanları övmekten sakının çünkü övgü ölüm kadar tehlikelidir."²⁰ İbn Ebî Şeybe,²¹ İbn Mâce²² ve Taberânî²³ rivâyeti ihtisâr ederek "İnsanları övmekten sakının çünkü övgü ölüm kadar tehlikelidir." kısmını nakletmişlerdir.

¹⁷ Buhârî, *el-Câmi*, "Şehâdât", 16 (No. 2662), "Edeb", 54 (No. 6061); Müslim, *el-Câmi*, "Zühd", 65 (No. 3000); Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Edeb", 10 (No. 4805).

¹⁸ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kible, 2006), 13/396 (No. 26792).

¹⁹ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd İbn Ebî'd-Dünyâ, *Kitâbü's-samt ve âdâbü'l-lisân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 274.

²⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsne'du Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Gize: Dâru Hecer, 1999), 2/306-307 (No. 1047); Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, 28/52 (No. 16837).

²¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 13/394, (No. 26786).

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Edeb", 36 (No. 3743).

²³ Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Silefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 19/350 (No. 817).

İbrâhim et-Teymî'nin babası Yezîd'den naklettiğine göre Hz. Ömer, huzurunda bir adam başka birini yüzüne karşı övünce şöyle diyerek tepki göstermiştir: "Adamı öldürdün, Allah da seni öldürsün, dini konusunda onu yüzüne karşı övüyor musun?" Zeyd b. Eslem'in babası kanalıyla aktardığı rivâyette ise Hz. Ömer'in "Övgü boğazlamaktır." dediği nakledilmektedir.²⁴ Yukarıda merfû olarak kaydedilen rivâyet burada Hz. Ömer'in sözü olarak mevkûf bir şekilde aktarılmıştır. Hz. Ömer'in sözlerinden anlaşıldığına göre o, insanların yüzüne karşı övmeyi çok büyük bir hata olarak değerlendirmektedir.

Hasan el-Basrî'den mürsel olarak gelen bir rivâyete göre Hz. Peygamber'in huzurunda adamın biri başka birini övmüş bunun üzerine Rasûlullâh şöyle buyurmuştur: "Onun boynunu vurdun eğer o, bu söylediklerini duysaydı iflah olmazdı."²⁵ Burada övmenin övülen üzerindeki olumsuz etkisine dikkat çekilmiş ve bunun kişinin ahiretteki kurtuluşunun önünde bir engel oluşturabilecek mahiyette olduğu belirtilmiştir.

Bazı rivâyetlerde ise boynunu kesme yerine belini kırma ifadeleri yer alır. Lafız olarak farklı olsalar da her iki rivâyet grubu aynı anlama matuftur. Bu da yapılan işlemin öldürücü bir mahiyet arz eder gibi tehlikeli olduğunu dile getirmektedir.

Ebû Musa el-Eş'arî'den nakledilen bir rivâyete göre Hz. Peygamber bir kişiyi övme konusunda aşırıya kaçan bir adama "Adamı helâka sürüklediniz veya adamın belini kırdınız" buyurmuştur.²⁶ Zikredilen hadiste "Adamın belini kırdınız" şeklinde tercüme edilen kısmın Arapçası "kata'tüm zahre'r-racul" cümlesidir. Her ne kadar "kat" kelimesi kesmek "zahr" da sırt anlamında olsa da Türkçe'de "sırtını kesmek" ifadesi yerine "belini kırmak" deyişi hadisin anlamını daha uygun bir şekilde yansıtmaktadır.

Abdullah b. Mesûd şöyle demiştir: "Sizden biri bir şey istediğinde bunu aşırıya kaçmadan istesin, kişiye gidip kendisinden bir şey esirgememesi için onu yüzüne karşı övüp belini kırmasın."²⁷ Yukarıdaki Ebû Musa el-Eş'arî hadisinde yer alan ve Hz. Peygamber'e izafe edilen "yüzüne karşı övmenin belini kırma"

²⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 13/395 (No. 26787,26788).

²⁵ Ebû 'Urve el-Basrî es-San'ânî Ma'mer b. Râşid, *Kitâbu'l-câmi'* (*Abdurrezzâk'ın Musannefi ile birlikte*), thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1972), 11/272 (No. 20521).

²⁶ Buhârî, "Şehâdât", 17 (No. 2663), "Edeb", 54 (No. 6060); Müslim, "Zühd", 67 (No. 3001).

²⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 13/395 (No. 26789).

olarak tavsif edildiği kısım bu rivâyette Abdullah b. Mesûd'un sözü olarak nakledilmiştir. Abdullah b. Mesûd'un Rasûlullâh'tan veya bir önceki hadisin râvisi Ebû Musa el-Eş'arî'den bunu duymuş olması muhtemeldir.

İster boynun kesilmesi ister belin kırılması olsun her iki ifadede anlatılmak istenen istiâre yoluyla övgünün övülen kişiyi helâk etmesidir. Bu ameliye şahsın dini hayatında olabileceği gibi dünyevi hayatında kendini beğenme yoluna kapılarak da gerçekleşebilir.²⁸ Hz. Peygamber'in böyle ağır bir ifade ile uyarı yapmasının sebebi, şahsın bu övgülerle aldanıp insanlar nezdinde de böyle bir mertebeye olduğunu düşünmesini, böylece daha fazla iyilik yapmayı bırakmasını ve tevâzuyu terk etmesini engellemeye yöneliktir. Selef dönemindekiler övüldükleri zaman "Allah'ım onların bilmedikleri hatalarımızı bağışla ve bizi onların zannettiklerinden daha hayırlı kıl" derlerdi. Yahyâ b. Muâz akıllı kişiyi şöyle tarif etmiştir: "Akıllı kişi, Allah'ın örttüğü kusurları, açıkta işlediği iyilikleriyle sevinmesine engel olan kişidir."²⁹

2.2. Övücülerin Yüzlerine Toprak Saçılmasını Emreden Rivâyetler

Atâ b. Ebî Rabâh'ın naklettiğine göre adamın biri başka birini Abdullah b. Ömer'in yanında övüyordu. Bunun üzerine Abdullah b. Ömer eliyle adamın yüzüne doğru toprak saçarak Rasûlullâh'ın şöyle buyurduğunu söylemiştir: "Övücülerini gördüğünüzde onların ağızlarına toprak saçın."³⁰

Ebû Ma'mer'den gelen rivâyete göre bir adam idarecilerden birini övünce Mikdâd onun üzerine toprak saçtı ve Hz. Peygamber'in, kendilerine övücülerin yüzlerine toprak saçmalarını emrettiğini söyledi. Hemmâm b. el-Hâris'in naklettiği rivâyet daha detaylı bir anlatım sunmaktadır. Adamın biri Hz. Osman'ı övünce Mikdâd dizleri üzerine çökmüş -ki cüsseli biriydi- ve adamın yüzüne çakıl taşları fırlatmıştır. Hz. Osman ona "Neyin var?" deyince, "Rasûlullâh övücülerini gördüğünüzde onların yüzüne toprak saçın buyurmuştur." sözleriyle karşılık vermiştir.³¹ Bu rivâyetten bir önceki hadiste yer alan idarecinin Hz. Osman olduğu anlaşılmaktadır.

Zikredilen rivâyetler Abdullah b. Ömer ile Mikdâd b. Amr'ın Hz. Peygamber'in övücülerin yüzlerine veya ağızlarına toprak saçılmasına yönelik

²⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (b.y.: el-Matbaatu'l-Mısriyye, 1929), 18/127.

²⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003), 8/48.

³⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 13/397 (No. 26793).

³¹ Müslim, "Züh'd", 68-69 (No. 3002).

sözlerini zahiri anlamıyla değerlendirdiklerini göstermektedir. Ancak bazı alimler bunu övücülerin eli boş çevrilmeleri yani onlara bu övgüden dolayı herhangi bir ödül verilmemesi şeklinde yorumlayarak mecaza hamletmiştir.³² Uzak ve zorlama bir yorum olduğu söylene de övüclere tepki olarak onların yanlarından kalkmanın sonucunda yerdeki toprağın havalanmasının kastedildiği bazı şârihler tarafından zikredilmiştir.³³

Öven kişilerin yüzüne toprak saçılması, öven kişinin övülende olmayan hususları söylediği durumlara hamledilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber bazen şiirlerde övülmüş ancak öven kişinin yüzüne toprak saçmamıştır.³⁴ Bunun örneklerinden biri Ebû Tâlib'in Rasûlullâh'ı, bulutların onun yüzüyle yağmur istediği nur yüzlü, yetimlerin sığınağı, dul kadınların koruyucusu olarak nitelediği sözüdür. Ayrıca Hassân b. Sâbit, Hz. Abbâs ve Ka'b b. Züheyr pek çok şiirlerinde Hz. Peygamber'i övmüşlerdir.³⁵

Tabiîn alimlerinden Hâlid b. Ma'dân şöyle demiştir: Kim bir devlet başkanını ya da başka birini toplum içerisinde ve onda olmayan bir özellikle överse Allah (c.c) onu kıyamet günü kekeme olarak diriltir. ³⁶ Hâlid b. Ma'dân'ın ifadeleri övmenin, övülen kişide bulunmayan özelliklerle yapıldığı zaman kötü olduğunu ihsas ettirmektedir. Hz. Ömer'in bulunduğu bir meclise Cârûd b. el-Münzir gelince orada bulunanlardan biri bu "Rabîa kabilesinin büyüğüdür." demiş bunu Hz. Ömer, orada bulunanlar ve Cârûd duymuştur. Cârûd, yaklaşıncı Hz. Ömer elindeki kırbaç ile onu dürtmüştür. Bunun sebebinin sorunca, bu övgüden dolayı kalbinde oluşabilecek kendini beğenme duygusunun önüne geçme amacıyla yapıldığı cevabını almıştır.³⁷ Hz. Ömer'in davranışı ise kişide oluşabilecek kibir gibi manevi hastalıkları önlemeye yöneliktir. Adamın biri Hz. Ömer'i övünce "Hem beni hem de kendini helak ediyorsun."³⁸ diyerek ona itiraz etmesi de nefiste oluşabilecek kötü duyguları engellemeye yöneliktir. Ziyâd b. Ebî Müslim'in, "Kendisinin övüldüğünü duyup ta kalbine şeytanın girmediği hiç kimse yoktur." sözü benzer bir endişeyi dile

³² Nevevî, *Minhâc*, 18/128.

³³ Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâ'idî Müslim* (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1998), 8/550.

³⁴ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 10/477.

³⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 9/254.

³⁶ İbn Ebî'd-Dünyâ, *Kitâbü's-samt*, 273.

³⁷ İbn Ebî'd-Dünyâ, *Kitâbü's-samt*, 273.

³⁸ İbn Ebî'd-Dünyâ, *Kitâbü's-samt*, 274.

getirmektedir.³⁹ Vehb b. Münebbih, “Kişi seni sende olmayan bir özellikle övdüğünde, seni sende olmayan bir özellikle kötüleyeceği konusunda ona güvenme.”⁴⁰ diyerek bu konuda dikkatli olunması gerektiğini belirtmiştir.

Yukarıda zikredilen ve övücülerin, övülen kişinin boynunu vurduğunu veya belini kıldığını ya da övülen kişinin övenin yüzüne toprak saçmasını söyleyen rivâyetlerin yanında Hz. Peygamber’in övüldüğü ancak bu kadar sert bir tepki göstermediğini yansıtan hadisler de vardır. Bu başlık altında bunlara değinilecektir.

2.3. Hz. Peygamber’in Övülmesi

Hz. Peygamber, muhataplarının kendisini sahip olmadığı hususlarla ve abartı sayılabilecek şekilde övmesini hoş karşılamamıştır. Hz. Ömer’den rivâyet edildiğine göre Rasûlullâh bu mesele hakkında şöyle buyurmuştur: “Hristiyanların Meryem oğlu İsa’yı aşırı övdükleri gibi beni aşırı övmeyin. Ben yalnızca onun kuluyum. Allah’ın kulu ve rasûlü deyin.”⁴¹ Burada kastedilen kişide olmayan hususlarla övülmesidir. Nitekim Hristiyanlar Hz. İsa’nın Allah’ın oğlu olduğunu söyleyerek onu tanrılaştırmışlardır.⁴² Rasûlullâh da ümmetine, onlar gibi yanlış düşmemesi adına tavsiyede bulunmuştur.

Benzer bir tutum Abdullah b. Şihhîr’den rivâyet edilen hadiste görülmektedir. O, Âmiroğulları kabileleriyle birlikte Hz. Peygamber’in huzuruna varmışlar ve “Siz bizim büyüğümüzsünüz demişler”, Rasûlullâh da “Büyük olan Allah’tır” şeklinde cevap vermiştir. Onlar “Siz bizim en faziletlimiz ve en cömertimizsiniz” dediler. Allah Rasûlü “Asıl istediğinizi söyleyin” veya “Bu sözlerinizden bazılarını söyleyin” şeytan sizi vekili kılmasın buyurdu.⁴³ Burada ifade edilen şeytanın vekilliği kişinin şeytanı memnun edecek tarzda sanki onun diliyle konuşup aşırı övgülü sözler sarf etmesidir.⁴⁴

³⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/160.

⁴⁰ İbn Ebi’-d-Dünyâ, *Kitâbü’s-samt*, 274.

⁴¹ Buhârî, “Enbiyâ”, 48 (No. 3445); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Riyad: Dâru’l-Muğnî, 2000), “Rikâk”, 68 (No. 2826).

⁴² Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A’lâmü’l-hadîs fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Mekke: Merkezu İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmî, 1988), 3/1561.

⁴³ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 10 (No. 4806).

⁴⁴ Halil Ahmed Sehârenfûrî, *Bezlü’l-mechûd fî halli Süneni Ebî Dâvûd* (Muzafferpur: Merkezü’ş-Şeyh Ebî’l-Hasan en-Nedvî, 2006), 13/236.

Hasan el-Basrî'den mürsel olarak rivâyet edildiğine göre adamın biri Hz. Peygamber'e "Ey insanların en hayırlısı ve efendimizin oğlu." diyerek seslenmiş Rasûlullâh da "Ey insanlar normal sözlerinizi söyleyin, şeytan sizi aldatmasın."⁴⁵ Bu rivâyet hadis tekniği açısından zayıf olsa da mana olarak bir önceki hadisi destekler mahiyettedir.

Yukarıda zikredilen hadisler Hz. Peygamber'in kendisini övenleri aşırıya gitmeme konusunda ikaz ettiğini göstermektedir. Rasûlullâh'ın bu tutumunu bazı sahabilerde de görmek mümkündür. Nafi'den gelen bir rivâyette adamın biri İbn Ömer'i "Ey insanların en hayırlısı ve insanların en hayırlısının oğlu." ifadeleriyle çağırmış İbn Ömer de ona "Ben insanların en hayırlısı değilim, ancak Allah'ın kullarındayım. Ondan umar ondan korkarım. Allah'a yemin olsun ki siz adamı helâk etmeden bırakmazsınız."⁴⁶ sözleriyle karşılık vermiştir. Hz. Ali, daha önce kendisine dil uzatan birinin onu yüzüne karşı övdüğünü duyunca adama şöyle demiştir: "Ben senin söylediğinden aşağıda, düşündüğünden de yukarıdayım."⁴⁷ Hz. Ali'nin sözleri övgüde itidalli olmaya çağıran bir nitelik arz etmektedir. Zikredilen örnekler övgünün tamamen yasaklanması yerine daha mutedil bir dil kullanılmasını tavsiye etmektedir.

3. Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Buhârî, övme ile ilgili hadisler için "Övgüde Aşırıya Gitmenin Kerâheti ve Bilinen Şeylerin Söylenmesi Bâbı", "Mekrûh Olan Övülme Bâbı", gibi başlıklar kullanmıştır. Zikrettiği başlıklardan Buhârî'nin mutlak anlamda övülmeye karşı olmadığı, övgüde aşırıya gitmeye veya bilmediği hususlarla övmeye karşı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Buhârî'nin övgüde aşırıya kaçılmasını hoş karşılamadığı, biri övülecekse onda bilinen hususların zikredilmesi gerektiğini düşündüğü söylenebilir. Nitekim o "Kardeşine Bildiği Şeylerle Övgüde Bulunma Bâbı" başlığı altında Hz. Peygamber'in elbisesini kibir için uzatanları uyardığında Hz. Ebû Bekir'in kendi elbisesinin de uzun olduğunu söylemesi üzerine "Sen onlardan değilsin." sözlerine yer vermiştir.⁴⁸ Nevvî'nin Müslim'de kullandığı başlık "Aşırı Olduğunda ve Övülen Kişide Fitneye Sebep Olacağı Korkusu Olunca Övülmenin Yasaklanması Bâbı" şeklindedir.⁴⁹ Ebû Dâvûd, "Övülmenin Kerâheti Hakkında Bâb" başlığını kulla-

⁴⁵ Ma'mer b. Râşid, *Kitâbu'l-câmi'*, 11/272 (No. 20522).

⁴⁶ Ma'mer b. Râşid, *Kitâbu'l-câmi'*, 11/272-273 (No. 20523).

⁴⁷ İbn Ebî'd-Dünyâ, *Kitâbü's-samt*, 274.

⁴⁸ Buhârî, "Edeb", 55 (No. 6062).

⁴⁹ Müslim, *el-Câmi*, "Zühd", 65 (No. 3000).

narak övmeye olumsuz baktığı izlenimini vermektedir.⁵⁰ İbn Mâce'nin kullandığı terceme ise "Övme Bâbı" şeklinde yansız bir anlam taşımaktadır. Ancak zikrettiği hadislerin içeriği övmeden sakınmayı salık vermektedir.⁵¹ Musanniflerin bâb başlıklarına bakıldığında onların mutlak anlamda övmeye karşı olmadıkları, kişinin onda olmayan vasıflarla, bilinmesi mümkün olmayan hasletlerle ya da aşırı şekilde övülmesine itiraz ettikleri söylenebilir.

Rasûlullâh'ın çeşitli münasebetlerle bazı sahabileri övdüğüne dair bilgiler mevcuttur. Hz. Ebû Bekir'in cennet kapılarının tamamından çağırılacağına dair temennisi⁵² bu minvalde zikredilebilir. Hz. Ömer'in de bir yola girdiğinde şeytanın onun girdiği yoldan başka bir yola geçtiği⁵³ yönündeki nebevî ferman sahabenin Hz. Peygamber tarafından övüldüğünü gösteren diğer bir misaldir. Yüzüne karşı övülmeyi yasaklayan ve Rasûlullâh'ın bazı sahabileri yüzlerine karşı övdüğünü ifade eden rivâyetlerin arasındaki teâruzu gidermenin yolu birinci grubu övgüde aşırıya gitmeye hamletme veya övülen kişinin kendini beğenme durumu olması tehlikesiyle kayıtlanmasıdır. Övüldüğünde bu duygulara kapılmayacak akli kâmil takva sahibi kişilerin ise aşırı olmadığı sürece övülmesi yasak değildir. Hatta bununla iyiliğe teşvik, örnek gösterme gibi hususlar kastediliyorsa müstehap bile olabilir.⁵⁴

Gazzâlî, övmeyi dilin âfetleri arasında saymış, övmeye dördü övücüde ikisi övülende olmak üzere altı adet tehlikenin bulunduğunu belirtmiş ve onları şöyle sıralamıştır. "Övücüde olabilecek tehlikenin birincisi aşırıya giderek övülen kişide olmayan hususları da eklemek suretiyle yalan söylemeye varılmasıdır. İkincisi, sözlere riyâ karışması tehlikesidir. Çünkü övgü sevgi belirtisidir. Bazen tüm söylediklerine kalben inanmayabilir böylece riyâkâr ve münâfık olur. Üçüncüsü bazen bilmesi mümkün olmayan şeyler söyleyebilir. Örneğin kişinin müttaki, zâhid, hayırlı vb. ifadelerle nitelenmesi bunlardan biridir. Dördüncüsü övülen kişi zâlim veya fâsık olduğunda övülme ameliyesiyle sevinmesine vesile olma ihtimalidir. Övülen kişide meydana gelebilecek iki

⁵⁰ Ebû Dâvûd, "Edeb", 10 (No. 4805).

⁵¹ İbn Mâce, "Edeb", 36 (No. 3744).

⁵² Buhârî, "Savm", 4 (No. 1897); Müslim, "Zekât", 85 (No. 1027); Ebû İsâ Muhammed b. İlsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), "Menâkıb", 43 (No. 3674).

⁵³ Buhârî, "Bedü'l-halk", 11 (No. 3294); Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 22 (No. 2396); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülmün'im Şelbî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 7/303-304.

⁵⁴ Nevevî, *Minhâc*, 18/126.

tehlikeden birincisi insanı helâka götüren kibir ve kendini beğenmeye sebep olmasıdır. İkinci tehlike ise övülmenin kişide hayırlı amel işleme konusunda gevşekliğe neden teşkil etmesidir. Kişi başkaları tarafından övülünce kendisini yetkin ve yeterli zannedip amel etmeyi bırakabilir.”⁵⁵ Eğer öven ve övülen kişiler yukarıda sayılan tehlikelerden korunan kişilerse bu durumda övmekte bir sakınca yoktur. Zira Hz. Peygamber yukarıda ifade edildiği gibi bazı sahabileri övmüştür çünkü Rasûlullâh onların kibre kapılmayacak yüce şahsiyete sahip insanlar olduklarını biliyordu.

Ğuneym b. Kays el-Mâzinî’ye kişinin kardeşi yanındayken onu övmesi nahoş mudur diye sorulunca o evet diye karşılık vermiştir. Peki, orada değilse diye tekrar sorulmuş bunun üzerine “Kardeşini övme deniliyor.” diyerek cevap vermiştir.⁵⁶ Ğuneym b. Kays’ın bu tavrı ihtiyatı elden bırakmayan ve en selametli yolu seçen bir bakış açısını yansıtmaktadır. Ma’rûf el-Kerhî’nin, “Dilini, kötölemekten koruduğun gibi övmekten de koru.”⁵⁷ ifadeleri de benzer bir düşüncenin ürünüdür. İbn Atâullâh el-İskenderî ise “İnsanlar seni iyi sandıkları için övüyorlar. Sen ise bildiklerin şeyler konusunda nefsini eleştir.”⁵⁸ diyerek insanların birini övmelerinin o kişiyi iyi zannettiklerinden kaynaklandığına oysa kişinin kendi kusurlarının farkında olduğuna dikkat çekerek bu konuda ihtiyatlı davranmaya ve öz eleştiri yapmaya çağırmıştır. Tasavvuf ehlinin bu tarz söylemleri ideal olanı yakalamaya yönelik çabalar olarak görülebilir. Süfyân b. Uyeyne’nin “Nefsini tanıyana, övgü zarar vermez.”⁵⁹ sözü, övgünün bilinçli kişiler için kullanılmasının kötü olmadığına hamledilebilir.

Sonuç

İlgili rivâyetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde Hz. Peygamber’in kişinin yüzüne karşı kendisinde bulunmayan vasıflarla övülmesini şiddetli bir dil ile yasakladığı görülmektedir. Övmenin övülen kişinin boynunun kesilmesi veya belinin kırılması olarak nitelenmesi konunun tehlikesini gösterir

⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/159-160.

⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 13/396 (No. 26791).

⁵⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *el-Câmi’ li şu’abi’l-îmân*, thk. Abdülalî Abdulhamid (Riyad: Mektebetü’r-Ruşd, 2003), 7/88 (No. 4707,4708).

⁵⁸ Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerim İbn Atâullâh el-İskenderî, *el-Hikemü’l-’Atâiyye* (Kahire: Merkezü’l-Ehrâm li’t-terceme ve’n-neşr, 1988), 280.

⁵⁹ İbn Ebî’l-Dünyâ, *Kitâbü’s-samt*, 274.

mahiyettedir. Övmeyi ölüme benzeten rivâyetlerde de benzer bir yaklaşım görülmektedir. Aynı şekilde övücülerin yüzlerine veya ağızlarına toprak saçılmasının istenmesi övülen kişinin de bu konuda dikkatli olmasına yönelik bir uyarı arz etmektedir. Her ne kadar övücülerin yüzüne toprak saçılması bazı alimler tarafından mecaza hamledilip onların eli boş olarak çevrilmesi veya onların mahrum bırakılması şeklinde yorumlansa da sahabeden Abdullah b. Ömer ile Mikdâd b. Amr'ın tutumları hadisi zahiri anlamı üzerine anladıklarını göstermektedir.

Hz. Peygamber kendisinin bile aşırı övülmesini yasaklamış ve Hristiyanların Hz. İsa'yı ilahlaştırmalarını örnek göstererek konunun önemine dikkat çekmiştir. Benzer bir tavrın Hz. Ömer başta olmak üzere bazı sahabiler tarafından ortaya konmuş olması aynı hassasiyeti gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Bunlarla birlikte Hz. Peygamber'in Ebû Tâlib, Hassân b. Sâbit, Ka'b b. Zühayr ve Hz. Abbâs gibi kişiler tarafından övüldüğü ve Rasûlullah'ın buna itiraz etmediği hatta bazı kişileri bu davranışlarında dolayı ödüllendirdiğine yönelik rivâyetler de mevcuttur. Bunlar arasında zahiri bir teâruzun olduğu söylenebilir. Fakat övmeyi yasaklayan ve övücülerin yüzlerine toprak saçılmasını salık veren rivâyetler, övgüde aşırıya gidenlere ya da kişide bulunmayan hususlarla övgüde bulunanlara hamledildiğinde aralarındaki teâruzun giderildiği söylenebilir. Burada dikkat edilmesi gereken bazı hususları şöyle sıralayabiliriz. Övgüden sakınmak hem öven hem de övülen kişi açısından daha selametli bir yoldur. Bununla birlikte övülme yapılacaksa övülen hususların gerçekten övülen kişide bulunması, aşırı övgü yapılmaması ve övülenin bunun sonucunda kibirlenme ve kendisini beğenme duygusuna kapılmayacağından emin olunmasına dikkat edilmesi gerekmektedir. Ayrıca öven kişinin de bunu maddi bir çıkar veya makam mevki elde etmek için kullanmaması, bunun yerine iyiliğin teşvik edilmesi, güzel örneklerin çoğaltılmasına vesile olması ve insanların ahlaki davranışlar konusunda şevklerinin arttırılması gibi hedefler gözetilmelidir. Ahlaklı, medeni, erdemli ve ileri düzey toplumlar övgünün yaygın olduğu değil eleştiri, hesap verilebilirlik ve sorgulamanın baskın olduğu muhitlerde ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût, vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1995.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *el-Câmi' li şu'abi'l-îmân*. thk. Abdulalî Abdulhamid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhim el-. *el-Câmiu's-sahîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût, vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1982.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2. Basım, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 16 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible, 2006.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ubeyd. *Kitâbü's-samt ve âdabü'l-lisân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût, vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve el-Basrî es-San'ânî. *Kitâbu'l-câmi' (Abdurrezzâk'ın Musannef'i ile birlikte)*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1972.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Neysâbü'rî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. b.y.: el-Matbaatu'l-Mısıriyye, 1929.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdulmecid es-Silefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Gize: Dâru Hecer, 1999.

توظيف الذكاء الاصطناعي في خدمة الحديث النبوي

Doç. Dr. Thamer HATAMLEH

وزارة الاوقاف والشؤون والمقدسات الدينية

Samirhatemle@gmail.com

المقدمة

مع تقدم العلوم وازدهار الحضارات وترقيتها، حيث باتت التقنية والمجالات الإلكترونية أكثر شيوعاً وأهم احتياجاً في صناعة ذلك التقدم واستخدامه في نواحي الحياة.

أصبحت الدول المتقدمة تتسابق في توظيف التقنيات الحديثة في خدمة أهدافها وشعوبها لتسهيل الحياة ومتطلباتها المتسارعة، ومن هذه الوسائل التي توصل إليها الإنسان كان الذكاء الاصطناعي.

والذي بات يحتل مكانة هامة في حياتنا اليومية وباستعمالات متعددة تلبي حاجة مستخدميها، وعلى سبيل المثال لا الحصر من تلك الفوائد والتسهيلات التي يقدمها الذكاء الاصطناعي؛ من ذلك خدمة علوم الشريعة الإسلامية كالمواثيق والفقه والتفسير وعلوم الحديث وغيرها من العلوم الإسلامية.

إن توظيف الذكاء الاصطناعي في علوم الحديث النبوي يمكن أن يساهم في العديد من الجوانب، بما في ذلك:

1. تحليل الحديث النبوي: يمكن استخدام الذكاء الاصطناعي لتحليل الحديث النبوي وفهمه بشكل أفضل. يمكن للنظم الذكية استخراج الأحكام الشرعية والمفاهيم القانونية من الأحاديث النبوية وتصنيفها وتنظيمها بطريقة مناسبة.

2. البحث والتفسير: يمكن للذكاء الاصطناعي مساعدة الباحثين والعلماء في إجراء البحوث والتحقيقات في الحديث النبوي. يمكن أن يقوم النظام بتحليل النصوص النبوية وتوفير المعلومات والتفسيرات المتعلقة بالأحاديث.

3. الترجمة: يمكن استخدام الذكاء الاصطناعي لترجمة الحديث النبوي من اللغة العربية إلى لغات أخرى، مما يساهم في نشر الفهم الصحيح للحديث النبوي وتعميمه بين الناس.

4. الإلقاء الصوتي: يمكن استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي لإنشاء أنظمة إلقاء صوتي تستطيع قراءة الأحاديث النبوية بصوت واضح ومفهوم.

5. الإجابة على الأسئلة: يمكن للذكاء الاصطناعي أن يقدم إجابات فورية ودقيقة على الأسئلة المتعلقة بالحديث النبوي، مما يوفر وقتاً وجهداً للمستخدمين في البحث عن المعلومات. يعتبر توظيف الذكاء الاصطناعي في علوم الحديث النبوي فرصة لتعزيز الفهم والتفسير الصحيح للأحاديث النبوية وتسهيل الوصول.

الكلمات المفتاحية: الحديث النبوي، الذكاء الاصطناعي، خدمة السنة النبوية.

مشكلة البحث:

يستخدم الذكاء الاصطناعي لمهام عديدة، ومن خلال هذه المهمات يمكننا صياغة مشكلة كالاتي:

- هل الذكاء الاصطناعي يسهم في خدمة العلوم الإسلامية بشكل فعّال؟
- هل استثمار تلك التقنية يسهل علينا الشيء الكثير في فهم وتطبيق أوامر شرعنا في الكتاب والسنة؟
- لماذا لا نستخدم الذكاء الاصطناعي في خدمة الإسلام وبالتالي نفع المسلمين إذا كان ممكناً؟
- ما هي ضوابط استخدام مثل هذه البرامج؟

أهمية البحث وأهدافه:

تنبع أهمية البحث في عدة أمور:

1. بيان مدى فعالية برامج الذكاء الاصطناعي في خدمة السنة النبوية.
2. دخول برامج الذكاء الاصطناعي في كثير من مجالات التعليم وفي شتى العلوم.
3. وجود بعض البرامج التي دخلت لخدمة الحديث النبوي، والتي ينبغي متابعتها وتطويرها.
4. كوننا نسخر طاقاتنا وعلومنا في خدمة ديننا، فهو من علامات شكر الله على نعمه علينا، كما قال تعالى {وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ} [القصص: 77]، وفي هذا البحث نقف حول مسألة: كيف يمكننا المساهمة في علم الحديث عن طريق توظيف الذكاء الاصطناعي في خدمة السنة النبوية حيث سنقف مع بعض فروع الذكاء الاصطناعي مثل النظم الخبيرة، والتي تصنف من أحد فروع الذكاء الاصطناعي، ثم الوقوف مع أحد برامج الذكاء الاصطناعي لخدمة السنة النبوية.

منهجية البحث:

نظراً لطبيعة البحث عملياً سلك الباحث المنهج التجريبي والوصفي والتحليلي؛ وذلك من خلال جمع المعلومات وتصنيفها وتحليلها بما يخدم هدف البحث للوصول إلى النتائج المرجوة.

ومن خلال ما سبق تم تقسيم البحث ضمن المباحث الآتية:

المبحث الأول: الذكاء الاصطناعي وتاريخه.

المبحث الثاني: توظيف الذكاء الاصطناعي في علوم الحديث.

المبحث الثالث: نماذج عملية لبرامج الذكاء الاصطناعي في خدمة السنة النبوية.

المبحث الأول: الذكاء الاصطناعي وتاريخه.

تعريف الذكاء الاصطناعي:

الذكاء الاصطناعي أو الذكاء الصناعي أو الذكاء الصناعي (Artificial intelligence) هو فرع من علم الحاسوب تُعرّفه الكثير من المؤلفات بكونه: "دراسة وتصميم العملاء الأذكاء، والعمل الذكي هو نظام يستوعب بيئته ويتخذ المواقف التي تزيد من فرصه في النجاح في تحقيق مهمته أو مهمة فريقه"¹.

وهذا التعريف من حيث الأهداف والأفعال والتصور والبيئة يرجع إلى (Russell & Norvig (2003 وتشمل أيضا التعريفات الأخرى المعرفة والتعلم كمعايير إضافية. فقد صاغ عالم الحاسوب جون مكارثي هذا المصطلح بالأساس في عام 1956 م²، وعرفه بنفسه بأنه «علم وهندسة صنع الآلات الذكية، ويعرف أندرياس كابلان ومايكل هاينلين الذكاء الاصطناعي بأنه (قدرة النظام على تفسير البيانات الخارجية بشكل صحيح، والتعلم من هذه البيانات، واستخدام تلك المعرفة لتحقيق أهداف ومهام محددة من خلال التكيف المرن)³.

فالذكاء الاصطناعي (AI) هو مجال علوم الكمبيوتر المخصص لحل المشكلات المعرفية المرتبطة عادةً بالذكاء البشري، مثل التعلم والإبداع والتعرف على الصور وحل المشكلات من خلال فهم طبيعة الذكاء البشري وتوظيفه في برامج الكمبيوتر⁴.

بحيث تجمع المؤسسات الحديثة كميات كبيرة من البيانات من مصادر متنوعة مثل أجهزة الاستشعار الذكية والمحتوى الذي ينشئه الإنسان وأدوات المراقبة وسجلات النظام.

والهدف من الذكاء الاصطناعي هو إنشاء أنظمة ذاتية التعلم تستخلص المعاني من البيانات.

بعد ذلك، يُمكن للذكاء الاصطناعي تطبيق تلك المعرفة لحل المشكلات الجديدة بطرق تشبه الإنسان على سبيل المثال، يُمكن لتقنية الذكاء الاصطناعي الاستجابة بشكل هادف للمحادثات البشرية، وإنشاء صور ونصوص أصلية،

¹ حنا مهدي، الذكاء الاصطناعي والصراع الإمبريالي (عمان، الفن ناشرون، 2021) 15.

² جون مكارثي، كيفية جعل الماكينات تفكر مثلنا، (July 3, 2006 6:00 AM PDT) https://n9.cl/https___archive_is_20120718195، ص 50، نسخة محفوظة 5 أبريل 2020 على موقع واي باك مشين، الوصول 2024/7/6.

³ Andreas Kaplan; Michael Haenlein (2019) Siri, Siri in my Hand, who's the Fairest in Land? On the Interpretations, Illustrations and Implications of Artificial the Intelligence, Business Horizons, 62(1), 15-25. نسخة محفوظة 24 فبراير 2019 على موقع واي باك مشين. الوصول 2024/7/6.

⁴ بونيه آلان، الذكاء الاصطناعي، ترجمة: علي صبري فرغلي، (بيروت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 172، 1993م) ص 11.

واتخاذ القرارات بناءً على مُدخلات البيانات في الوقت الفعلي. ويمكن للمؤسسة دمج إمكانيات الذكاء الاصطناعي في التطبيقات لتحسين عمليات الأعمال وتحسين تجارب العملاء وتسريع الابتكار.

تطور تقنية الذكاء الاصطناعي.

في عام 1950 بعنوان "آلات الحوسبة والذكاء"، قام آلان تورنج بدراسة مدى إمكانية قيام الآلات بالتفكير، في هذا الورقة البحثية، صاغ تورنج لأول مرة المصطلح الذكاء الاصطناعي وعرضه كمفهوم نظري وفلسفي. بين عامي 1957م و1974م، سمحت التطورات في الحوسبة لأجهزة الكمبيوتر بتخزين المزيد من البيانات ومعالجتها بشكل أسرع؛ خلال هذه الفترة طوّر العلماء خوارزميات تعلّم الآلة (ML) أدى التقدم في هذا المجال إلى قيام وكالات مثل وكالة مشروعات البحوث المتطورة الدفاعية (DARPA) بإنشاء صندوق لأبحاث الذكاء الاصطناعي. في البداية، كان الهدف الرئيسي من هذه الورقة البحثية هو استكشاف ما إذا كانت أجهزة الكمبيوتر يمكنها نسخ اللغة المنطوقة وترجمتها.

خلال الثمانينيات من القرن العشرين، تيسّرت عملية التطوير بفضل التمويل المعزّز الذي أُتيح وبفضل التوسع في مجموعة الأدوات الخوارزمية التي استخدمها العلماء في الذكاء الاصطناعي. نشر ديفيد روميلهارت وجون هوبفيلد أبحاثاً حول تقنيات التعليم العميق، والتي أظهرت أن أجهزة الكمبيوتر يمكن أن تتعلم من التجربة⁵.

في الفترة من عام 1990م إلى أوائل عام 2000م، حقق العلماء العديد من أهداف الذكاء الاصطناعي الأساسية، مثل تحقيق الفوز على بطل العالم في الشطرنج. مع وجود المزيد من بيانات الحوسبة وتزايد قدرة المعالجة في العصر الحديث مقارنةً بالعقود السابقة، أصبحت أبحاث الذكاء الاصطناعي الآن أكثر شيوعاً وأكثر سهولة. إنه يتطور بسرعة إلى الذكاء الاصطناعي العام حتى تتمكن البرامج من أداء المهام المعقدة. يُمكن للبرامج إنشاء واتخاذ القرارات والتعلّم بمفردها، وهي مهام كانت تقتصر في السابق على العنصر البشري.

مزايا الذكاء الاصطناعي.

يتمتع الذكاء الاصطناعي بالقدرة على تقديم مجموعة من المزايا لمختلف القطاعات⁶، ومن أهمها:

1. التغلب على المشكلات المعقدة.

يمكن لتقنية الذكاء الاصطناعي استخدام تعلّم الآلة وشبكات التعليم العميق في حل المشكلات المعقدة بذكاء يشبه ذكاء العنصر البشري. يمكن للذكاء الاصطناعي معالجة المعلومات على نطاق واسع، عن طريق مواجهة الأنماط وتحديد المعلومات وتقديم الإجابات، يُمكنك استخدام الذكاء الاصطناعي في حل المشكلات التي تواجه مجموعة من المجالات مثل اكتشاف الاحتيال والتشخيص الطبي وتحليلات الأعمال.

⁵ بونيه، الذكاء الاصطناعي، (سلسلة عالم المعرفة، العدد 172، 1993م) ص 11-14.

⁶ <https://aws.amazon.com>

2. زيادة كفاءة الأعمال.

على عكس العناصر البشرية، يُمكن لتقنية الذكاء الاصطناعي العمل على مدار الساعة طوال أيام الأسبوع بدون أن تنخفض معدلات الأداء. بعبارة أخرى يمكن للذكاء الاصطناعي أداء المهام اليدوية بلا أخطاء. يُمكنك السماح للذكاء الاصطناعي بالتركيز على المهام المتكررة والمملة، حتى تتمكن من استخدام الموارد البشرية في مجالات أخرى من الأعمال. يمكن للذكاء الاصطناعي تقليل أعباء عمل الموظفين وفي الوقت نفسه تيسير جميع المهام المتعلقة بالأعمال .

3. اتخاذ قرارات أكثر ذكاءً.

يُمكن للذكاء الاصطناعي استخدام تعلّم الآلة في تحليل كميات كبيرة من البيانات بشكل أسرع من أي عنصر بشري، يُمكن لمنصات الذكاء الاصطناعي تحديد الاتجاهات وتحليل البيانات وتقديم التوجيه، من خلال التنبؤ بالبيانات، يساعد الذكاء الاصطناعي في اقتراح أفضل مسار للعمل في المستقبل.

4. أتمتة عمليات الأعمال.

يُمكنك تدريب الذكاء الاصطناعي باستخدام تعلّم الآلة حتى يتسنى له تنفيذ المهام بدقة وبسرعة. يمكن أن يؤدي ذلك إلى زيادة الكفاءة التشغيلية من خلال أتمتة أجزاء العمل التي يعاني الموظفون في تنفيذها أو يجدونها مملّة. وبالمثل، يُمكنك استخدام أتمتة الذكاء الاصطناعي لتحرير موارد الموظفين لإجراء عمل أكثر تعقيدًا وإبداعًا⁷.

تقنيات الذكاء الاصطناعي الرئيسية.

1. معالجة اللغة الطبيعية.

تستخدم معالجة اللغة الطبيعية (NLP) خوارزميات التعلم العميق في تفسير المعنى وفهمه وجمعه من البيانات النصية. بحيث يمكن لمعالجة اللغة الطبيعية (NLP) أن تعالج النصوص التي ينشئها العنصر البشري، وهذا يجعلها مفيدة في تلخيص المستندات، وأتمتة روبوتات الدردشة، وإجراء تحليل المشاعر في خدمة أي علم يتم توجيهه إليه لخدمته .

2. رؤية الكمبيوتر.

رؤية الكمبيوتر تستخدم تقنيات التعلم العميق في استخراج المعلومات والرؤى من مقاطع الفيديو والصور. باستخدام رؤية الكمبيوتر، يستطيع الكمبيوتر فهم الصور تمامًا مثل ما يفهمها العنصر البشري. يُمكنك استخدام رؤية الكمبيوتر في مراقبة المحتوى عبر الإنترنت بحثًا عن صور غير لائقة، وفي التعرف على الوجود، وفي تصنيف تفاصيل الصور. من المهم جدًا في السيارات والشاحنات ذاتية القيادة مراقبة البيئة واتخاذ قرارات في جزء من الثانية.

⁷ <https://aws.amazon.com>

3. الذكاء الاصطناعي المولّد.

يشير إلى أنظمة الذكاء الاصطناعي التي يمكنها إنشاء محتوى جديد وعناصر جديدة مثل الصور ومقاطع الفيديو والنصوص والصوت من أوامر نصية بسيطة. على عكس الذكاء الاصطناعي السابق الذي كان يقتصر على تحليل البيانات، فإن الذكاء الاصطناعي المولّد يعزز التعليم العميق ومجموعات البيانات الضخمة لإنتاج مخرجات إبداعية مبتكرة عالية الجودة تشبه ما ينتجه العنصر البشري. في ظل تمكين التطبيقات الإبداعية المثيرة، توجد مخاوف بشأن التحيز والمحتوى الضار والملكية الفكرية بشكل عام، يُمثل الذكاء الاصطناعي المولّد تطوراً كبيراً في إمكانيات الذكاء الاصطناعي لإنشاء محتوى جديد وعناصر جديدة بطريقة تشبه ما ينشئه العنصر البشري.

4. التعرف على الكلام.

تستخدم برامج التعرف على الكلام نماذج التعليم العميق في تفسير الكلام البشري، وتحديد الكلمات، واكتشاف المعنى، يمكن للشبكات العصبونية تحويل الكلام إلى نص والإشارة إلى المشاعر الصوتية، يُمكنك استخدام ميزة التعرف على الكلام الموجودة في تقنيات مثل أدوات المساعدة الافتراضية وبرامج مركز الاتصال لتحديد المعنى وتنفيذ المهام ذات الصلة.

مثال على أحد فروع الذكاء الاصطناعي في خدمة السنة النبوية:

يتفرع علم الذكاء الاصطناعي لعدة فروع ولهذا نجد أن الذكاء الاصطناعي يغطي مجموعة متنوعة من المجالات الفرعية المترابطة مع بعضها البعض، والتي تعمل لإنتاج برامج وتقنيات والآلات تعمل لتسهيل حياة البشر ومن أهم هذه الفروع⁸:

1. التعلم الآلي Machine Learning

2. التعلم العميق Deep Learning

3. معالجة اللغة الطبيعية Natural Language Processing

4. الروبوتات Robotics

5. المنطق الضبابي Fuzzy Logic

6. النظم الخبيرة Expert Systems

وسوف نقف في هذا المقام مع النظم الخبيرة ومدى فعاليتها في خدمة الحديث النبوي.

النظام الخبير هو عبارة عن نظام لاكتساب خبرة الإنسان للقيام ببعض المهام المتكررة ومعالجة البيانات المدخلة إليها، وهو يعتمد على المنطق وبعض من القواعد والثواب والآراء، تم تطوير أول نظام خبير في عام 1965م من قبل Edward Albert من جامعة ستانفورد⁹.

أمثلة على النظم الخبيرة Expert System

- يمكن أن تستخدم النظم الخبيرة في مجالات واستخدامات مختلفة، وسوف نتعرف على بعض استخداماتها التي تميزت بها ابتداءً ثم انطلقت إلى غيرها، ثم مدى إمكانية استخدامها في الحديث النبوي الشريف:
- **PXDES**: هو نظام خبير استخدم ابتداءً لتشخيص أمراض الرئة، ولتحديد نوع ودرجة التهاب الرئة أو سرطان الرئة، ويستخدم الأشعة السينية ليقوم بتحديد نوع سرطان الرئة.
 - **MYCIN**: هو نظام خبير يهدف لعلاج التهابات الدم، ويقوم بمحاولة تشخيص المرضى على أساس أعراض ونتائج الاختبارات الطبية.
 - **CaDet**: نظام خبير يمكنه تحديد السرطان في المراحل المبكرة.
 - **DENDRAL**: نظام خبير يستخدم للتحليل الكيميائي¹⁰.

بعض من استخدامات النظم الخبيرة Expert System

- تقديم المشورة.
- الإرشاد في اتخاذ القرار.
- تحسين جودة القرار.
- جمع الخبرات النادرة واستخدامها بكفاءة.

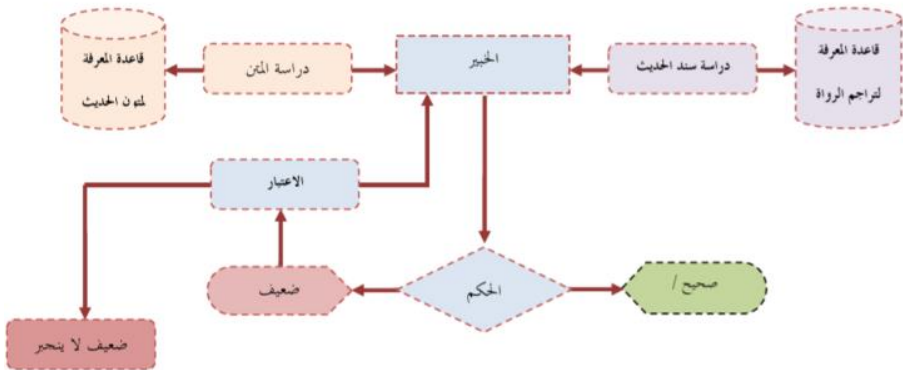
مكونات النظم الخبيرة Expert System

- تعتمد النظم الخبيرة على ثلاث مكونات أساسية:
- قاعدة المعرفة التي تتصل بخبرة معينة وفي مجال معين.
 - محرك الاستدلال، وهو عبارة عن نظام يقوم بمعالجة المعرفة واستنتاج من المعلومات الموجودة في قاعدة المعرفة عن طريق الاستدلال.
 - واجهة المستخدم لتسهيل استخدام النظام للمستخدم العادي¹¹.

⁹ أفلق السيفاو- توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في خدمة السنة النبوية(ماليزيا: جامعة العلوم الاسلامية العالمية، رسالة ماجستير، 2014)، 80.

¹⁰ <https://futuretechs2040.com/?p=2192> الوصول 2024/7/9.

¹¹ أفلق السيفاو، توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في خدمة السنة النبوية، 84.



المبحث الثالث: نماذج عملية لبرامج الذكاء الاصطناعي في خدمة السنة النبوية.

بدأ في الآونة الأخيرة توظيف الذكاء الاصطناعي في شتى العلوم والمعارف لخدمة العلم وتسهيل السبل للطلاب والباحثين للوصول إلى الفائدة بأفضل الطرق المبتكرة، ومن خلال تقديم الذكاء الاصطناعي كثيراً من الخدمات؛ فقد ظهر في ميدان خدمة السنة النبوية بعض البرامج التي ما زالت تتطور كل يوم، وفي هذا المبحث نقف مع برنامج (صحيح الوصول لصوت الرسول) ..

برنامج (صحيح الوصول لصوت الرسول)

جاء مشروع "صحيح الوصول لصوت الرسول" لتعميق الصلة بين الذكاء الاصطناعي، وعلم الحديث، بحيث يساهم الذكاء الاصطناعي في إعطاء صيغة رقمية لدرجة صحة الحديث، وذلك بعد تغذية الذكاء بمناهج المحدثين، وعلم الرجال، وكتب الأحاديث، والانطلاق من ذلك الجهد الكبير للوصول إلى صيغة مكافئة، أو نسبة مئوية لدرجة صحة الحديث.

فكرة المشروع هي ثمرة جهد معرني للبروفيسور محمد الحديدي، المتخصص في هندسة الاتصالات الرقمية وتكنولوجيا المعلومات بالجامعات الألمانية، والحاصل كذلك ليسانس الدراسات العربية والإسلامية من جامعة الأزهر، وحسب "الحديدي" فإن هناك ما يقرب من (750) ألف حديث منسوب إلى النبي -ﷺ- شاملة ما ورد في كتب التاريخ والطبقات، وهذا الكم الهائل يفرض الاستفادة من تكنولوجيا المعلومات، والذكاء الاصطناعي.

ويؤكد "الحديدي" أن هجمات الاستشراق لم تستطع أن تنل شيئاً من القرآن الكريم، غير أن هؤلاء، ظنوا أن الحديث النبوي يشبه "البطن الرخو" في المعرفة الإسلامية، ومن ثم يمكن التشكيك في الحديث، ولم يدرك هؤلاء الجهود العظيمة التي بذلها علماء المسلمون على امتداد أكثر من (1300) عام، وعلى امتداد الخريطة الإسلامية لخدمة الحديث النبوي، والالتزام بمناهج صارمة في قبول الحديث، فلم يكن علماء الحديث مثل "حاطب ليل" يقبلون بأي

شيء ما دام نُسب إلى النبي ﷺ - ولكن مناهجهم كانت تبدو أقرب لرفض الحديث من قبوله، فلم يعتمدوا صحة نسب حديث للنبي ﷺ - إلا بعد تصفيات مُحكمة، لا تتهاون في أي شبهة أو شائبة سواء في متن الحديث أو في رواته.

لكن “الحديدي” يرى أن علماء المسلمين، ربما بذلوا جهداً أكبر لنقد رواية الحديث ورجاله، لسببين أساسيين، أولهما: أن صحة متن الحديث، يمكن الحكم عليها بوضوح من خلال معيارية القرآن الكريم، وثانيهما: أن في بداية تدوين الحديث ونشوء علمه، كانت فترة تاريخية وقعت فيها الفتن بين المسلمين، لذلك كان الحكم على الرجال والرواة، هو المحدد الأهم، ولعل هذا ما جعل البعض يظن أن علماء الحديث أعطوا اهتماماً أكبر لعلم الإسناد¹².

والبرنامج متاح للبيع على متجر أمازون بسعر 9 دولارات.

برنامج (ChatGPT)

هو عبارة عن روبوت محادثة ذو نموذج لغة كبير تم تطويره بواسطة شركة (OpenAI) للذكاء الاصطناعي استناداً إلى (GPT-3.5) لديه قدرة ملحوظة على التفاعل في شكل حوار محادثة وتقديم ردود يمكن أن تبدو بشرية بشكل مدهش.

يُعدّ التعلم المعزّز من خلال التغذية المرتدة البشرية (RLHF) طبقة إضافية من التدريب تستخدم التعليقات البشرية لمساعدة (ChatGPT) على تعلّم القدرة على إتّباع التوجيهات وتوليد إستجابات مرضية للبشر.

(ChatGPT) هو نموذج لغة كبير (LLM) يتم تدريب نماذج اللغات الكبيرة (LLMs) على كميات هائلة من البيانات للتعنُّر بدقة بالكلمة التالية في الجملة. تمّ إكتشاف أنّ زيادة كمية البيانات زادت من قدرة النماذج اللغوية على فعل المزيد.

تتنبأ (LLM) بالكلمة التالية في سلسلة من الكلمات في جملة والجمل التالية - نوعاً ما يشبه الإكمال التلقائي، ولكن بمقياس منحني للعقل.

تتيح لهم هذه القدرة كتابة فقرات وصفحات كاملة من المحتوى. لكن (LLM) محدودة لأنها لا تفهم دائماً بالضبط ما يريد الإنسان.

وهذا هو المكان الذي يُحسّن فيه (ChatGPT) من خلال أحدث ما توصلت إليه التقنية، من خلال التدريب المعزّز المذكور أعلاه مع التدريب على التغذية الراجعة البشرية (RLHF).

12 د.محمد الحديدي ، تقنيات الذكاء الاصطناعي والحديث النبوي، (المقابل: مصطفى عاشور، حوار مع صاحب مشروع "صحيح الوصول لصوت الرسول، حوار مكتوب، دون تاريخ) <https://islamonline.net> . الوصول 2024/7/9.

يمكن استخدام (ChatGPT) لمجموعة متنوعة من مهام دعم العملاء والمحادثة، مثل الإجابة على الأسئلة الشائعة، وتوفير معلومات عن المنتج، ومساعدة العملاء على التنقل في موقع ويب أو تطبيق جوال. والبرنامج متاح منه عدة نسخ، منها مجاني مثل (ChatGPT3) ومنها مدفوع الأجر مثل (ChatGPT4).

وبعد استخدام البرنامج بشقيه (المجاني والمدفوع) أسجل ميزات وعيوبه.

مميزات البرنامج:

1. برنامج متطور في مستوى الذكاء بالنسبة للبرامج الحاسوبية القديمة في خدمة الحديث النبوي مثل برنامج الشاملة وجوامع الكلم وغيرها من البرامج المختلفة.
2. يعد برنامجاً تفاعلياً بعض الشيء بالنسبة لغيره، حيث يمكنه تقديم مقترحات توليدية وإنشاء محادثات بين المستخدم والبرنامج.
3. يمكن للبرنامج تقديم إبداعات في عناوين موضوعات ورسائل علمية وتفرعاتها، بحيث لو تم طرح سؤال عليه: أريد عنواناً لرسالة ماجستير بالشراكة مع الحاسب الآلي حيث كانت الاجابة: استخدام تقنيات تعلم الآلة لتحليل الرواة وسلاسل الرواية.
- وهكذا يمكن للبرنامج أن يقدم تلميحاً ملخصاً عن الموضوع كذلك.
4. يمكن للبرنامج تقديم أقوال العلماء في راو معين، بحيث طلبت منه أقوال العلماء في عبد الله بن لهيعة، فأحضر البرنامج تفصيلاً للراوي من حيث اسمه ونسبه وأقوال العلماء فيه، فقد وصل البرنامج إلى ثمانية علماء في الجرح والتعديل لهم كلام في ابن لهيعة، ثم ختم البرنامج بالآتي: (التحليل: الانتقاد من العلماء: تشير الأقوال إلى أن ابن لهيعة كان يُنقَد بسبب مسائل تتعلق بضبطه وحفظه. بعض العلماء اعتبروه ضعيفاً لكونه كان مدلساً ويخلط بين الأحاديث. لكن هذا لا يعني أنه لم يكن له أي دور في نقل العلم، بل يعني أن العلماء كانوا يتعاملون مع رواياته بحذر. القبول في بعض الأحيان: رغم الانتقادات، فقد أُخذت بعض رواياته في الاعتبار بناءً على شروط معينة. بعض العلماء اعتبروا أن رواياته يمكن قبولها إذا كانت مطابقة لما رواه الثقات. ابن لهيعة كان شخصية مثيرة للجدل في تاريخ الحديث، ويعكس تقييم العلماء له الاختلافات في معايير التصحيح والجرح في علم الحديث) انتهى.

5. يقدم البرنامج شرحاً لمعظم الأحاديث، على سبيل المثال: تم وضع جملة: (المؤمن يأكل في معنى واحد)¹³ فقام البرنامج بوضع شرح: (الحديث الذي تشير إليه هو: "المؤمن يأكل في معنى واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء"

¹³ البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، إعداد: د. مصطفى البغا (بيروت: دار ابن كثير، 1987) الأظعمة، 11. (5078) / مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، إعداد: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دن، دت) الأثرية، 2061.

وهو حديث نبوي يشير إلى الفارق بين المؤمن وغير المؤمن في كيفية تناول الطعام. يقصد به أن المؤمن يتناول الطعام بطريقة معتدلة ومبسطة، بينما يشير الحديث إلى أن الكافر قد يأكل بشرهة وعدم اعتدال.

الحديث يعبر عن قيمة الاعتدال والاقتصاد في تناول الطعام، وهو تذكير بأهمية التواضع وعدم الإسراف في النعم.

ثم قمت بطلب شرح الحديث، فقام البرنامج بكتابة الآتي: (الحديث الذي تقول فيه "المؤمن يأكل في مِعَى واحد" هو جزء من حديث نبوي مشهور، وفيه:

"المؤمن يأكل في مِعَى واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء".

شرح الحديث

"المؤمن يأكل في مِعَى واحد:"

○ "المؤمن": في هذا السياق، يعني الشخص الذي يتبع تعاليم الدين الإسلامي ويعيش حياة منضبطة ومعتدلة.

○ "في مِعَى واحد": "المِعَى" هو جمع "معدة"، ويقصد هنا أن المؤمن يأكل بطريقة معتدلة، أي في كمية معقولة من الطعام التي لا تؤدي إلى التخممة أو الإسراف.

"والكافر يأكل في سبعة أمعاء:"

○ "الكافر": هنا، المصطلح يُستخدم للإشارة إلى الشخص الذي لا يتبع تعاليم الدين أو يعيش حياة غير منضبطة.

○ "في سبعة أمعاء": يُفهم هذا بشكل مجازي ليعبر عن الشرهة والإفراط في تناول الطعام. في العصر النبوي، كانت هذه العبارة تُستخدم للتعبير عن الإسراف وعدم الاعتدال.

مغزى الحديث

الحديث يعبر عن مفهوم الاعتدال في تناول الطعام وتجنب الإسراف. المقصود ليس فقط عن عدد الأمعاء بل عن كيفية تناول الطعام بشكل عام. يشجع الحديث المسلمين على تناول الطعام بتواضع واعتدال، وعدم التبذير أو الإفراط.

السياق الاجتماعي والديني

في المجتمع الإسلامي، يُعتبر تناول الطعام بطريقة معتدلة جزءًا من الأخلاق الإسلامية، ويعكس التواضع والاعتدال. يُعتبر الإسراف في الطعام غير مناسب وينبغي للمؤمن أن يكون حذرًا في كيفية تناول الطعام ويحرص على عدم التبذير¹⁴.

¹⁴ يمكن كتابة الأوامر السابقة في البرنامج ورؤية الاجابات.

ثم قمت بطرح السؤال الآتي: هل يمكن كتابة رسالة أكاديمية حول الموضوع؟
فقال البرنامج الآتي: بالطبع، يمكن كتابة رسالة أكاديمية حول موضوع الاعتدال في تناول الطعام من خلال الحديث النبوي "المؤمن يأكل في معنى واحد" وتطبيقاته. إليك مقترحاً لهيكل الرسالة الأكاديمية:
العنوان: الاعتدال في تناول الطعام: دراسة تحليلية لحديث "المؤمن يأكل في معنى واحد" وتأثيراته على السلوك الغذائي

المقدمة/ خلفية الدراسة: أهمية الاعتدال في الغذاء في السياقات الثقافية والدينية.

تعبيرات دينية عن الاعتدال والإسراف.

أهمية البحث/ فهم كيفية تأثير التعاليم الدينية على سلوك الأفراد.

دراسة تطبيقات الحديث النبوي في العصر الحديث.

الفصل الأول: الحديث النبوي وتحليله

نص الحديث وسياقه: تقديم نص الحديث الكامل وشرحه.

عرض مصادر الحديث وتفسيره من قبل العلماء.

تحليل المعنى والمغزى: تفسير مفهوم "المعنى الواحد" و"سبعة أمعاء".

السياق الاجتماعي والديني للحديث.

التطبيقات الأخلاقية والدينية: كيف يعكس الحديث القيم الأخلاقية في الإسلام.

تأثير الحديث على سلوكيات المؤمنين.

الفصل الثاني: الاعتدال والإسراف في السياق الإسلامي

المفاهيم الغذائية في الإسلام: مبادئ الاعتدال والتوازن في الطعام.

نصوص قرآنية وأحاديث نبوية حول الغذاء.

الإسراف في الطعام: تعريف الإسراف في السياق الإسلامي.

عواقب الإسراف على الفرد والمجتمع.

الاعتدال كقيمة أخلاقية: كيف يشجع الإسلام على الاعتدال.

تأثير الاعتدال على الصحة والعلاقات الاجتماعية.

الفصل الثالث: دراسة ميدانية وتطبيقات عملية

منهجية الدراسة:

وصف الطرق المستخدمة لجمع البيانات (استبيانات، مقابلات، تحليل حالات).

نتائج الدراسة: تحليل البيانات المتعلقة بسلوكيات تناول الطعام.

العلاقة بين الالتزام بالقيم الدينية وممارسات الغذاء.

تطبيقات عملية: كيفية تطبيق مفهوم الاعتدال في الحياة اليومية.

برامج توعية وتدريب على الاعتدال الغذائي.

الفصل الرابع: التأثيرات الاجتماعية والنفسية

التأثيرات على الفرد: كيف يؤثر الاعتدال في الغذاء على الصحة النفسية والجسدية.

التأثيرات على المجتمع: تأثير ممارسات الغذاء على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية.

دور التثقيف والإرشاد: أهمية التثقيف الديني والغذائي في تعزيز الاعتدال.

الخاتمة: تلخيص النتائج:

ملخص لأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

التوصيات: توصيات عملية لتحسين السلوك الغذائي بناءً على التعاليم الدينية.

اقتراحات للبحث المستقبلي: مجالات جديدة لدراسات تتعلق بالاعتدال في الغذاء.

المراجع/ قائمة المصادر/ كتب، مقالات علمية، ومصادر أخرى تم الاستناد إليها في البحث) انتهى.

هكذا نرى مدى تطور البرنامج في هذا المجال الذي يعد سلاحاً ذو حدين في المجال الأكاديمي الذي يمكن

استغلاله من قبل بعض الباحثين الكسالى لاختصار الوقت وربما الغش في بعض الأوقات.

عيوب البرنامج:

1. البرنامج أقل قدرة من العقل البشري في كثير من السيناريوهات في العالم الحقيقي من حيث مسألة الحكم

على الحديث واختلاف مناهج المحدثين بشرياً في أحكامهم؛ بناءً على مناهجهم في التشدد والتساهل وغيرها من

المعطيات التي يأخذها العالم بعين الاعتبار عند الحكم على الحديث.

2. يوجد بالبرنامج عيباً سمته الشكوة بالمشكلة الحقيقية (الهلوسة وارتكاب الأخطاء المنطقية والساذجة)، بحيث

يمكن أن يقبل البرنامج أخطاء من المستخدم وهي بالأصل غير مقصودة، أو تقدم حلول غير منطقية، أو يفشل في

بعض المشكلات الصعبة التي يفشل بها البشر.

3. يفشل البرنامج في الوصول إلى الأحداث بعد انقطاع الوصول إلى مصادر البيانات في سبتمبر 2021م.

4. لا يتعلم البرنامج من تجربة المستخدمين، فما تم تصحيحه له من قبل مستخدم آخر لا يقوم بتغييره

لاحقاً¹⁵.

5. يخطط البرنامج في تقسيمه علوم الحديث، فقد يلحق بعض علوم الإسناد إلى علوم المتن، وكذلك العكس صحيح.

الخاتمة والنائج:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أقدم بين يدي القارئ أهم النتائج والتوصيات التي يمكن تسجيلها بعد هذا البحث.

1. يمكن الاعتماد على برنامج الذكاء الصناعي عموماً في شرح الحديث والاستفادة منه في الحديث الموضوعي والاستئناس بالحكم على الرواة بشكل عام .

2. يبقى الباحث بحاجة إلى التأكد من المعلومة والتوثيق العلمي بأمانة حيث يمكن الاستئناس بالبرامج ثم العودة إلى توثيقها.

3. عدم استغلال برامج الذكاء الاصطناعي في عمليات الغش العلمي والتزوير.

4. البرامج غير البشرية معرضة للخطأ وفقدان المعلومة كما هو حاصل للبشر، فمجرد انقطاع المخزن لهذا البرنامج يبقى الباحث في فراغ علمي يحتاج من يملأه في حال اعتماده الكامل على البرنامج.

5. يمكن للباحث الاستفادة من البرامج وبناء الشراكة مع المطورين لإدخال كثير من الميزات لخدمة السنة النبوية.

6. ينبغي الحذر عند التعامل مع هذه البرامج خاصة برنامج (ChatGPT) كونه يقع فيه الخطأ واختلاق المعلومات خاصة في الإصدار الحالي رقم 4.

التوصيات:

التعاون بين المختصين في علوم الحديث والحاسب الآلي عملياً للاستفادة والتحقق من مصادر المعلومات وإدخالها. إيجاد برنامج يتعلم بعد التصحيح والتدقيق الصحيح المراقب من قبل لجنة معدة، بحيث يصبح هناك برنامج مخصص للحديث النبوي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- أفلح السيفوا - توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في خدمة السنة النبوية(ماليزيا: جامعة العلوم الإسلامية العالمية، رسالة ماجستير، 2014).
- البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، إعداد: د. مصطفى البغا (بيروت: دار ابن كثير، 1987).
- بوينه، آلان، الذكاء الاصطناعي، ترجمة: علي صبري فرغلي، (سلسلة عالم المعرفة، العدد 172، 1993م).
- بوينه، الذكاء الاصطناعي، (سلسلة عالم المعرفة، العدد 172، 1993م).
- حنا مهدي. الذكاء الاصطناعي والصراع الإمبريالي (عمان، الآن ناشرون، 2021)

د. محمد الحديدي، تقنيات الذكاء الاصطناعي والحديث النبوي، (المقابل: مصطفى عاشور، حوار مع صاحب مشروع "صحيح الوصول لصوت الرسول، حوار

مكتوب، دون تاريخ) <https://islamonline.net> . الوصول 2024/7/9.

فريق العمل <https://bakkah.com/ar/knowledge> الوصول 2024/7/8.

ماكاري، ينظر: كيفية جعل الماكينات تفكر مثلنا، (https://n9.cl/https___archive_is_20120718195) نسخة محفوظة 5 أبريل 2020 على موقع واي باك مشين.

مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، اعداد: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دن، د.ت).

Andreas Kaplan; Michael Haenlein (2019) Siri, Siri in my Hand, who's the Fairest in the Land? On the Interpretations, Illustrations and Implications of Artificial Intelligence, Business Horizons, 62(1), 15-25 نسخة محفوظة 24 فبراير 2019 على موقع واي باك مشين.

[/https://aws.amazon.com](https://aws.amazon.com)

[/https://aws.amazon.com](https://aws.amazon.com)

<https://futuretechs2040.com/?p=2192> الوصول 2024/7/9.

<https://openai.com/research/gpt-4>

VI. BÖLÜM

AHLÂK EDEBİYATI

القيم الأخلاقية في فكر الإمام الجنيد البغدادي وأثرها في بناء المجتمع المسلم

د. جنيد ساجد جهاد

قسم أصول الدين، سامراء تدريسي في كلية الإمام الأعظم الجامعة، العراق

junaidsa@imamaladham.edu.iq

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فإنّ البحث في تاريخنا الإسلامي يضيف علينا دروساً جميلة وحكماً جليلاً؛ تنير طريقنا، وتفتح لنا آفاقاً نهضتنا المرتقبة نحو التقدم والازدهار، إذ بتأملنا الدائم في تاريخنا الإسلامي الحافل بالإنجازات لاسيما بقرائنا الفاحصة لسيّر أولئك الرجال الذين حملوا لواء الإسلام، ونشر دعوته في الآفاق بكلّ صدق وإخلاص، وبكل الأساليب والوسائل النبيلة المتاحة لهم؛ نستطيع أن نستشرف آفاق المستقبل إن شاء الله -تعالى-.

إنّ الشيخ الجنيد البغدادي هو أحد أولئك الأفاضل الذين فهموا الدين حقّ فهمه، وطبّقوه كنموذج حيّ على أرض الواقع؛ فكانت النتائج مذهلة حقاً على أرض الواقع، وهي واضحة عياناً لطلاب الحقيقة، وكما سنعرّفه من خلال هذا البحث المتواضع.

أهمية الموضوع وسبب اختياري له:

إنّنا اليوم بحاجة إلى قراءة تاريخنا على الوجه الصحيح؛ وذلك لأنّنا نعيش في فترة حرجية؛ نتيجة إفرازات المراحل المتأخرة من تاريخنا الإسلامي؛ والتي حاد فيها الكثير من المسلمين عن الصواب، فهم -مع الأسف- لم يقرأوا تاريخنا قراءةً دقيقة؛ فانهمكوا في القشور دون الباب؛ فحصل ما حصل من انتكاس لحضارتنا الإسلامية لا يخفى على القاصي والداني، ولا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم.

الكتابات السابقة في الموضوع:

حظي الإمام الجنيد البغدادي بعناية واسعة من قبل الباحثين قديماً وحديثاً، فكُتِبَ التراجم مليئةً بمناقبه -رحمه الله تعالى-، فضلاً عن الكتب التي أُفردت في دراسة حياته وآثاره؛ والتي منها:

1. الإمام الجنيد سيد الطائفتين-قدس الله سرّه العزيز- مشايخه أقرانه تلامذته أقواله كتبه رسائله: للشيخ أحمد فريد المزيدي.

2. الجنيد بن محمد وآراؤه العقيدية والصوفية- عرض ومناقشة: لنوال بنت عبد السلام بن إدريس فلاته، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة أمّ القرى/ كلية الدعوة وأصول الدين/ قسم العقيدة/ السعودية.

هدف البحث:

يهدف البحث إلى أهداف عدّة؛ أهمها:

1. إظهار القيم الأخلاقية الإسلامية؛ التي سار عليها المسلمون الأوائل، ونتجت عن فكرهم المستنير بالقرآن الكريم وبالسنة المطهرة، ولاسيما سيدنا الجنيد البغدادي- رحمه الله تعالى-.

2. إظهار جانب مهم من مقومات نهوض الحضارة الإسلامية التي أسهمت في نهوض الشعوب وتطوّرها وتقدّمها، ألا وهو الجانب الأخلاقي الذي يشكّل عاملاً مهماً في حياة الأمم، وتقدّمها، وبه تستطيع التعايش فيما بينها.

منهج البحث:

يسعى هذا البحث إلى إظهار القيم الأخلاقية في فكر الإمام الجنيد البغدادي من خلال تتبع سيرته، وأقواله، وأفعاله، وأحواله، ومنهجه في سلوك طريق ربّ العالمين، وكذلك منهجه في تربية تلاميذه، وغير ذلك من الأمور. وبناءً على هذا نستطيع القول: إنّ المنهج الذي نسير عليه في البحث هو:

1. المنهج الوصفي: الذي يصف أفكار سيدنا الجنيد- رحمه الله تعالى-.
2. والمنهج التحليلي: الذي يحلل أفكاره وآراءه ومواقفه، ويستنتج منها (القيم الأخلاقية التي نتجت عن فكر الإمام الجنيد- رحمه الله تعالى-)، ومدى تأثيرها على المجتمعات المسلمة.

خطة البحث:

اشتمل البحث على: مقدمة، وقد مرّت، وثلاثة مباحث، وهي كالآتي:

المبحث الأول: التعريف بمحددات العنوان. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف القيم الأخلاقية في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: تعريف الفكر في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثالث: ترجمة الإمام الجنيد البغدادي.

المبحث الثاني: القيم الأخلاقية في فكر الإمام الجنيد البغدادي. وفيه مدخل، ومطلبان:

المطلب الأول: طبيعة القيم الأخلاقية في فكر الجنيد البغدادي وأصنافها.

المطلب الثاني: نماذج مختارة من القيم الأخلاقية في فكر الجنيد البغدادي.

المبحث الثالث: أثر القيم الأخلاقية في فكر الإمام الجنيد البغدادي على المجتمع المسلم. وفيه مدخل،

ومطلبان:

المطلب الأول: جوانب تأثير الجنيد البغدادي على المجتمع المسلم.

المطلب الثاني: نماذج من شواهد وأمثلة لتأثير الجنيد البغدادي على المجتمع المسلم

المطلب الأول: تعريف القيم الأخلاقية في اللغة والاصطلاح

القيم لغة:

جمع (قيمة)، وهي صفة مشبهة تدل على الثبوت، وهي تدل على معانٍ عدّة، منها:

1. الشيء المستقيم، قال تعالى: (فِيهَا كُتِبَ قِيَمَةٌ) [سورة البينة، الآية 3]، وقال تعالى: (وَذَلِكَ دِينُ

الْقِيَمَةِ) [سورة البينة، الآية 5]، يعني: ديانة مستقيمة معتدلة، والدِّيانَةُ القِيَمَةُ؛ يعني: المستقيمة.

2. الشيء النفيس ذو القيمة العالية، يقال: كتابٌ قِيَمٌ، يعني: نفيسٌ، قال تعالى: (فِيهَا كُتِبَ قِيَمَةٌ) [سورة

البينة، الآية 3]¹.

والقيم اصطلاحاً:

الانشغال بـ(القيم) ليس موضوعاً جديداً، بل يعود إلى حقب قديمة جداً، وإن كانوا لم يسمّوه باسمه؛ بل أطلق اليونانيون—مثلاً—عليه لفظ (الخير) أحياناً، و(الكمال)، و(الحق)، و(الجمال)، وغير ذلك؛ وبهذا نجد كل الديانات السماوية والحضارات والثقافات قائمة على (القيم) في الأساس، وقد حظيت دراسة القيم الإنسانية بقدر كبير من الاهتمام من طرف الدارسين على مرّ السنين؛ نظراً لاعتقاد مفاده: أنَّ القيم جزء لا يتجزأ من مفهوم الذات، وهي من المحددات الأولية للسلوك الإنساني؛ لأنها تعمل كقواعد أو كمعايير سلوك، ويرى كثير من الباحثين: أنَّ مصدر القيم ليس المجتمع، ولا الأفراد، وإنما الدين، وأنَّ كلَّ نسق قيمى للدين، أو الأخلاق؛ لا يمكن أن يستمد أصوله وجذوره من اعتبارات اقتصادية أو سيكولوجية، وإنما يستمد تلك الجذور من مصادر دينية بحتة².

وبناءً على هذا فقد عرّفه عزى عبد الرحمن بقوله: (والقيمة: ما يرتفع بالفرد إلى المنزلة المعنوية، ويكون مصدر القيم في الأساس الدين، فالإنسان لا يكون مصدر القيم، وإنما أداة يمكن أن تتجسد فيه القيم)³.

¹ معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد، بمساعدة فريق عمل، 1878/3، مادة (قوم)

² ينظر: أتر وسائل الإعلام على القيم والسلوكيات لدى الشباب—دراسة استطلاعية بمنطقة البليدة، السعيد بو معيزة، ص 140—وما بعدها؛ والقيم والعادات الاجتماعية، فوزيه دياب، ص 15؛ وقيم النخبة الإدارية وعلاقتها بالتسيير الاستراتيجي—دراسة ميدانية بالمؤسسة الوطنية للحديد والفوسفات بتبسة، لمنير صوالحة، ص 14.

³ الثقافة وحتمية الانصال—نظرة قيمية، عزى عبد الرحمن، بحث منشور في مجلة المستقبل العربي، العدد (295)، ص 15.

وبناءً على هذا التعريف لا يمكن أن تحمل القيم في طياتها جانباً سلبياً مقابل جوانبها الإيجابية، إذ طالما أننا حددنا أنها نابعة من الدين، فهذا يعني: أنها إيجابية بحتة.

وتوسّع السيد الشحات أحمد حسن في هذا المفهوم، فعرفها بقوله: (القيمة: حكم يصدره الإنسان على شيءٍ ما مهتدياً بمجموعة من المبادئ والمعايير التي ارتضاها الشرع محددًا المرغوب فيه، والمرغوب عنه من السلوك)⁴.

وهو بهذا التعريف أدخل القيم التي استنبطها أهل العلم من تعاليم الدين، ويجب أن تكون موافقة لقواعده وضوابطه المنصوص عليها في الدين، وهو التعريف الذي نزع بأثره الأقرب إلى الصواب، والله أعلم.

وهناك تعريفات تمثل وجهة نظر أخرى غير التي ذكرنا، وهي أن القيم تمثل: (مجموعة من الفلسفات، والمعتقدات، والافتراضات، والمبادئ، والتوقعات، والاجتهادات، وقواعد السلوك؛ التي تربط أي مجتمع في وحدة متماسكة)⁵.

وعلى وفق هذا التعريف تكون القيم عبارة عما يتوصل إليه أي مجتمع من الاجتهادات الفلسفية، أو الاعتقادية، أو غير ذلك، وليس بالضرورة أن تكون نابعة من الدين.

وهذا ما أيده أحمد أمين في كتابه (الأخلاق) بقوله: (أهم عامل في تكوّن المثل: المنزل، والمدرسة، والدين، فترية الناشئ المنزلية، وما يسمعه من أبيه، والنظام الذي يسير عليه بيته وما يراه في المدرسة، وما يسمعه من مدرّسه، وما يلزمونه بقرآته من الكتب، وما يحبونه إليه من عظماء الرجال، والدين الذي يتدين به، وما يحويه من نظام، وما يرسمه من شكل الحياة الأخرى، كل ذلك له أكبر الأثر في تكوين المثل الأعلى، وكذلك غرائز الإنسان الطبيعية لها أثر كبير في انتخاب الصورة التي تتخذ مثلاً، فالميل الموروثة من شجاعة وجمّة، أو جبن وخمول؛ تُعَيّن على تحديد المثل الأعلى، وهي عامل قوي في تكوينه)⁶.

وعرفها الأستاذ عبد التواب يوسف أحمد بأنها: (هي كل صفة ذات أهمية، لاعتبارات نفسية أو اجتماعية، أو أخلاقية، أو جمالية، وتتسم بسمة الجماعية في الاستخدام)، وقال: (هي موجّهات السلوك أو العمل)⁷. وبمثله ما جاء في (معجم اللغة العربية المعاصرة): بأنها: (الفضائل الدّينية، والخلقيّة، والاجتماعيّة، التي تقوم عليها حياة المجتمع الإنسانيّ. وعلمُ القيم في الفلسفة: علمٌ يشملُ القيم، أو الفضائل، وبوجه خاصّ القيم الأخلاقية)⁸.

⁴ الصراع الفقي لدى الشباب، للسيد أحمد حسن الشحات، ص 68.

⁵ بعض مؤشرات التحفيز للعمل وعلاقتها بقيم العمل- دراسة استطلاعية في الثقافة والتسيير، لعبد الحفيظ مقدم، ص 197- وما بعدها.

⁶ الأخلاق، أحمد أمين، ص 83.

⁷ مدى تأثير القيم العربية الإسلامية على برامج الأطفال في دول الخليج العربي، الأستاذ عبد التواب يوسف أحمد، 375/1.

⁸ معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد، بمساعدة فريق عمل، 1878/3، مادة (قوم)

الفرق بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية لمفهوم القيم:

إنَّ المتأمل في موضوع (القيم) ليرى أنَّ هناك فرقاً كبيراً بين نظر العالم الغربي إلى مفهومها، وبين النظرة الإسلامية: فالعالم الغربي—ولاسيما الحديث— يرى أنَّ القيم بصورة عامة: هي من نتائج المجتمع، والخبرات التي تكون بين أفرادها، فهي تتكون نتيجة عمليات انتقاء جماعية؛ تتم من خلال التفاعل الذي يكون بين أفراد المجتمع بعضهم مع بعض، وكذلك بين الأفراد، وكل ما في البيئة؛ التي تحيط بهم، بحيث يصطلح أولئك على قيم معينة؛ لتنظيم العلاقات فيما بينهم⁹. أمَّا النظرة الصحيحة فهي مبنية على وفق معطيات الأصول الأساسية للمعرفة، وأهمها:

1. الوحي الإلهي (القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة)
2. الفكر الإسلامي المستمد من الوحي الإلهي وفق القواعد العلمية المبنية على المنطق الصحيح المطابق للواقع.
3. الواقع المشاهد المحسوس.

ويرى الأستاذ محمد عبد الله دراز: أنَّ القيم لا تشمل فقط القيم الإيجابية، بل يؤكِّد أننا سنصادف سلماً من القيم الإيجابية والسلبية، رتبت بعلم، وتنوعت في وفرة، كما يؤكِّد أنَّ القيم الإيجابية على قسمين¹⁰:

1. منها ما هو إلزامي: يجب أن يلتزم بعمله كل مسلم إذا ما تحقَّق فيه شروط ذلك العمل.
2. ومنها ما هو مرغوب فيه: وهذا هو المندوب الذي يثاب فاعله، ولا يعاقب تاركه، والقرآن الكريم يفتح الطريق في كل مجال إلى مشاركة أكبر، فهو بحث كل إنسان على أن لا يقنع بالقسم الأول، ويكتفي بتلك المرحلة التي يشترك فيها جميع المسلمين، وإنما يدعو دائماً إلى أن يرتفع دائماً إلى درجات أكثر جدارة.

المطلب الثاني: تعريف الفكر في اللغة والاصطلاح

أولاً: تعريف الفكر لغةً واصطلاحاً:

الفكر لغةً: مصدر فَكَرَ في الشيء، وأفكر، وتفكَّر. وَرَجُلٌ فِكْرٌ، وَفَيْكِرُ: كثير الفكر، والفِكْرَةُ والفِكرُ واحد¹¹.

فالفكر: هو اسم التفكُّر، والتفكُّر معناه: التأمل¹²، والفكر يحتمل معنيين:

⁹ ينظر: القيم في المسلسلات التلفازية— دراسة تحليلية وصفية مقارنة لعينة من المسلسلات التلفازية العربية، مساعد عبد الله المجتأ، ص 60-61.

¹⁰ ينظر: دستور الأخلاق في القرآن— دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، د. محمد عبد الله دراز، ص 87—وما بعده.

¹¹ ينظر: العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 170هـ)، 358/5، مادة (فكر)؛ ومعجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، 446/4، مادة (فكر)؛ والمحكم والمحيط الأعظم، علي بن إسماعيل بن سيده المرسى (ت. 458هـ) 7/7، مادة (فكر).

¹² ينظر: العين، الفراهيدي، 358/5، مادة (فكر)؛ ولسان العرب، ابن منظور، 211/11، مادة (فكر).

الأول: قد يراد به المعنى المصدرى، وهو حركة العقل، أي: التفكير، قال ابن فارس في تعريفه: (تَرَدَّدَ الْقَلْبُ فِي الشَّيْءِ؛ يُقَالُ: تَفَكَّرَ، إِذَا رَدَّدَ قَلْبُهُ مُعْتَبِرًا)¹³.

وأما المعنى الآخر: فقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر، وهو القضايا الناتجة عن هذه الحركة وغيرها، وبهذا المعنى يكون الفكر نتاجاً للتفكير¹⁴.

الفكر اصطلاحاً: اختلف الباحثون في تعريفه؛ فالمناطقية قرروا أنَّ الفكر هو: (ترتيب أمورٍ معلومة للتأدي إلى مجهول؛ كترتيب الصغرى، والكبرى؛ ليتوصل به إلى معرفة النتيجة التي كانت مجهولة)¹⁵.

إنَّ هذا التعريف الاصطلاحي لـ(الفكر) الذي قرَّره المناطقية؛ لم يكن وحده المطروح، إذ قد شهد هذا المصطلح تعريفات عدَّة؛ نذكر منها ما عرّفه بعض الباحثين بأنَّه: (المحصلة النهائية للمعطيات التي يدركها العقل الإنساني بالحواس، أو الاستنباط، باعتبار العقل هو مركز تقويم، وبلورة كافة المعطيات في إطار ما ترسَّخ لديه من القيم، والعلوم، والمعارف، والخبرات المكتسبة)¹⁶، فهو بهذا المعنى يكون قريباً من المعنى اللغوي الثاني، وهو أنَّ المراد بالفكر: المعنى الحاصل بالمصدر؛ أي: القضايا الناتجة عن حركة العقل، وغيرها، وهو القريب من هذا المصطلح، والله أعلم.

ثانياً: مفهوم مصطلح الفكر الإسلامي:

عرّفه الباحثون بتعريفات عدَّة؛ ولكن نكتفي في تعريفه باعتباره مرَّكباً وصفيّاً بتعريف الدكتور محسن عبد الحميد له بأنَّه: (كلُّ ما أنتج فكرُ المسلمين منذ مبعث رسول الله p إلى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله I ، والعالم، والإنسان، والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني في تفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدةً وشرعيةً وسلوكاً)¹⁷.

كما يمكن اختصاره بأنَّه: (كلُّ ما أنتج فكرُ المسلمين منذ مبعث رسول الله p إلى اليوم مضبوطاً بالضوابط الإسلامية)¹⁸.

13 معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس. 446/4، مادة (فكر)؛ والصاحح تاج اللغة، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت، 393هـ) 738/2، مادة (فكر).

14 ينظر: تأمين الفكر الإسلامي، عطية صقر، (موضوع فتوى) موسوعة فتاوى دار الإفتاء المصرية، رقم الموضوع (83).

15 التعريفات، الجرجاني، ص 217.

16 استراتيجية تعزيز الأمن الفكري، ص 6.

17 الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، د. محسن عبد الحميد، ص 7.

18 ينظر: المشروع الحضاري الإسلامي - الجانب الفكري أنموذجاً - بين القدرات والعقبات، جنيـد ساجـد جهـاد، ص 32.

المطلب الثالث: ترجمة الإمام الجنيد البغدادي

وفيه فرعان:

الفرع الأول: حياته الشخصية:

أولاً: اسمه ولقبه وكنيته:

هو الجنيد بن محمد بن الجنيد النهاوندي، ثم البغدادي، الخراز، ويقال: القواريري¹⁹، يكنى: بأبي القاسم، ويلقب بألقاب عدّة؛ منها: شيخ الصوفية²⁰، وسيد الطائفة، ومُقدّم الجماعة، وإمام أهل الخُرقة، وشيخ طريقة التصوف، وعلم الأُولياء في زمانه، وبهلوان العارفين²¹، وطاووس الفقراء، وشيخ المشايخ²².

ثانياً: ولادته ونشأته:

ولد: سنة نيف وعشرين ومائتين²³، وأصله من نھاوند، إلا أنّ مولده ومنشأه ووفاته ببغداد، وسمع بما الحديث، ولقي العلماء، ودرس الفقه، وصحب جماعة من الصالحين، ثم اشتغل بالعبادة ولازمها حتى علّت سنّه، وصار شيخ وقته، وفريد عصره في علم الأحوال، والكلام على لسان الصوفية، وطريقة الوعظ، وقيل: كان أبوه قواريرياً، وكان هو خرازاً، وقيل: العكس²⁴.

الفرع الثاني: حياته العلمية ووفاته:

أولاً: شيوخه:

أخذ العلم عن كثير من أساطين العلم والزمان في زمانه، نذكر منهم:

1. إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان، أبو ثور الكلبي البغدادي، صاحب الإمام الشافعي، سمع من: ابن عيينة، ووكيع، وغيرهما، وروى عنه: أبو داود، ومسلم، وغيرهما، وصحبه الجنيد البغدادي، وقال عنه الخطيب: كان أحد الثقات المأمونين. (ت: 240هـ)²⁵.

¹⁹ قيل له، (الخراز) لأنه كان يعمل الخز، نسبةً إلى خرز الأشياء من الجلود كالقرب والسطائح والسيور وغيرها، وقيل له، (القواريري) لأن أباه كان قواريرياً؛ مأخوذة من بيع القارورة. ينظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، 374/1؛ والأنساب، السمعاني (ت، 562هـ)، 67/5، 506/10.

²⁰ ينظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي (ت، 463هـ)، 168/8؛ وسير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، 66/14.

²¹ طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي (ت، 771هـ)، 260/2.

²² معجم المفسرين، عادل نويس، 127/1.

²³ ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، 66/14.

²⁴ ينظر: طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلي (ت، 412هـ)، ص 129؛ وتاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 168/8؛ ومعجم

المفسرين، عادل نويس، 127/1.

²⁵ ينظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 63/6؛ والأعلام، الزركلي، 37/1.

2. الحارث بن أسد، أبو عبد الله المحاسبي البغدادي، الزاهد، العارف، شيخ الصوفية، صاحب التصانيف الزهدية، يروي عن: يزيد بن هارون يسيراً، وروى عنه: ابن مسروق، والجنيّد البغدادي، وآخرون، (ت: 243هـ)²⁶.
3. سري بن المغلس، أبو الحسن السقطي، وهو خال الجنيّد، وأستاذه، وهو تلميذ معروف الكرخي، وحدث عن: الفضيل بن عياض، وجماعة، قال عنه الصفدي: أحد رجال الطريقة، وأرباب الحقيقة، كان أوحد زمانه في الورع، وعلوم التوحيد، (ت: 235هـ)²⁷.

ثانياً: تلاميذه:

أخذ عنه الكثير من التلاميذ، وعلماء عصره، نذكر منهم:

1. جعفر بن محمد بن نصير بن قاسم، أبو محمد البغدادي الخلدي الخواص، صحب الجنيّد، وغيره، قال عنه الصفدي: شيخ الصوفية، وكبيرهم ومحدثهم، وكان المرجع إليه في علم القوم، وتصانيفهم، وحكاياتهم، (ت: 248هـ)²⁸.
2. دلف بن جحدر، وقيل: جعفر بن يونس، وقيل: جعفر بن دلف، أبو بكر الشبلي البغدادي، ولد سنة (247هـ)، صحب الجنيّد، وغيره، وحكى عنه: أبو القاسم عبد الله بن محمد الدمشقي، ومحمد بن عبد الله الرازي، وغيرهما، قال ابن عساكر: أحد شيوخ الصوفية المعدودين، وزهادهم الموصوفين، (ت: 334هـ)²⁹.

ثالثاً: مؤلفاته:

- على الرغم من أن المصادر تذكر أنه أوصى بدفن كتبه، إلا أنه يوجد بين أيدينا بعض كتبه، مع وجود كتب تنسب له ولم يتم التيقن من صحة نسبتها إليه، ولا يسعنا المقام إلا أن نذكر جزءاً منها، طلباً للاختصار، وهي كالآتي:
1. دواء التفريط. وهو كتاب في علاج الغفلة.
 2. أدب المفتقر إلى الله.
 3. الفرق بين الإخلاص والصدق.
 4. رسائله إلى مشايخ عصره، مثل: رسالة إلى علي بن سهل الأصبهاني، ورسالة إلى يوسف بن الحسين الرازي، ورسائل إلى بعض إخوانه³⁰.

²⁶ ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، 110/12.

²⁷ ينظر: طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 51؛ والوافي بالوفيات، الصفدي، 85/15.

²⁸ ينظر: طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 326؛ والوافي بالوفيات، الصفدي، 109/11.

²⁹ ينظر: تاريخ دمشق، ابن عساكر، 50/66؛ وسير أعلام النبلاء، الذهبي، 67/14.

³⁰ ينظر: الجنيّد بن محمد وآراؤه العقديّة والصوفيّة- عرض ومناقشة، نوال بنت عبد السلام بن إدريس فلاته، ص 89- وما بعدها.

رابعاً: أقوال العلماء فيه:

1. قال عنه الذهبي: (وأثقت العلم، ثم أقبل على شأنه، وتألّه، وتعبّد، ونطق بالحكمة، وقلّ ما روى...، فرحمة الله على الجنيد، وأين مثل الجنيد في علمه وحاله؟)³¹.
2. وعن أبي القاسم الكعبي، أنه قال مرة: (رأيت لكم شيخاً ببغداد، يقال له: الجنيد، ما رأيت عينا ي مثله! كان الكتبةُ- يعني: البلغاء- يحضرونه ألفاظه، والفلاسفة يحضرونه لدقّة معانيه، والمتكلمون يحضرونه لزمام علمه، وكلامه بائن عن فهمهم وعلمهم)³².
3. قال جعفر الخلدّي: (لم نر في شيوخنا من اجتمع له علم وحال غير الجنيد، كانت له حال خطيرة، وعلم غزير، إذا رأيت حاله؛ رجّحتّه على علمه، وإذا تكلم؛ رجّحت علمه على حاله)³³.

خامساً: وفاته:

بعد حياة حافلة بالعطاء الفكري والروحي والإيماني والعلمي؛ أفلت شمس من شمس الأمة المحمدية؛ والتي كانت تسطع بضياؤها على المجتمعات فتنير درب التائهين، وتقود السائرين إلى طريق الحق فتوصلهم إلى الحضرة الإلهية، وكان ذلك في بغداد في يوم السبت- وكان يوم نيزور الخليفة- سنة (297هـ) الموافق (910م)، وقيل: توفي آخر ساعة من نهار الجمعة سنة (298هـ)، وهذا ما أكدّه الخطيب البغدادي في تاريخه، ودفن يوم السبت بالشونيزية عند خاله سري السقطي-رضي الله عنهما-، وكان عند موته قد ختم القرآن الكريم، ثم ابتدأ في البقرة؛ فقرأ سبعين آية، فقبل له: يا أبا القاسم ارفق بنفسك. فقال: ما رأيت أحداً أحوج إليه مني في هذا الوقت؟ وهو ذا تطوى صحيفتي، ثم مات، وقد حزروا الجمع الذين صلوا عليه نحو (ستين ألف) إنسان³⁴.

وعن جعفر الخلدّي قال: (رأيت الجنيد في النوم، فقلت: ما فعل الله بك؟ قال: طاحت تلك الإشارات وغابت تلك العبارات، وفُتِيت تلك العلوم، ونفذت تلك الرسوم، وما نفعا إلّا ركعات كنا نركعها في الأسحار)³⁵.

المبحث الثاني: القيم الأخلاقية في فكر الإمام الجنيد البغدادي

مدخل

إنّ الإسلام عبارة عن: عقيدة، وشرعية، وأخلاق، وممّا تميّز به الإسلام أنّ العقيدة، والشرعية لا ينفصلان عن الأخلاق بحالٍ من الأحوال، وعلى هذا النحو نستطيع القول: إنّ الإسلام عبارة عن: عقيدة، وشرعية؛ قد بُنِيا على

31 سير أعلام النبلاء، الذهبي، 67/14، 70.

32 سير أعلام النبلاء، الذهبي، 67/14، 68.

33 المصدر نفسه، 68/14.

34 ينظر: طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 129؛ وتاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 168/8؛ ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، 374/1؛ ومعجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، عادل نويس، 127/1.

35 تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 168/8.

أخلاق، وذلك مصداق لقوله p: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»³⁶؛ ولهذا تشكّل القيم الأخلاقية عاملاً رئيساً في بناء الحضارات؛ إذ بها تُخَلَّد الحضارات، وتؤدي رسالتها في إسعاد الإنسانية، وإبعادها عن المخاوف والآلام، ولقد سبقت حضارة الإسلام كلّ الحضارات السابقة واللاحقة في هذا الميدان، وبلغت فيه شأواً لا نظير له في أيّ عصرٍ من عصور التاريخ، وحسب حضارتنا بهذا خلوداً حين قرّبت الإنسان من ذروة السعادة، وعملت له ما لم تعمله حضارة في الشرق أو في الغرب³⁷.

يقول الأستاذ مقداد يالجن: (منذ أن اتجهت بفكري نحو بناء خير حضارة أخرجت للناس، وبعد أن حدّدت عناصر هذه الحضارة الأساسية؛ رأيت أنه لا يمكن إقامة هذه الحضارة إلا ببناء مجتمع خيرٍ أولاً، ثمّ لما فكّرت في بناء مثل هذا المجتمع؛ رأيت أنه لا يمكن بناؤه إلا ببناء أفراد هذا المجتمع بناءً خيراً؛ لأنّ الأفراد لبنات المجتمع، ومنهم يتكوّن المجتمع، فإذا كانوا أختياراً؛ كان المجتمع خيراً مثلهم، ومن تمّ كانت حضارتهم خيراً أيضاً)³⁸.

المطلب الأول: طبيعة القيم الأخلاقية عند الجنيد البغدادي وأصنافها

إنّ الناظر في فكر الجنيد البغدادي ليجد أنّه قد بنى أسس أفكاره جميعاً—ولا سيما أفكاره التي تختص بجانب (القيم الأخلاقية)—على أصول وثوابت الشرع الحنيف، معضّدةً بالفكر المستنير، والعقل الموضوعي المبني على أسس المنطق المستقيم، والشواهد الحاضرة؛ ولهذا أصبح المرجع الذي يُعوّل عليه في العلوم الدنيوية والأخروية، ولا سيما علوم سلوك الطريق الموصل إلى الله Y المعبر عنه بـ(علم الأخلاق) الذي يدخل في الركن الثالث من أركان الدين الإسلامي ألا وهو (ركن الإحسان) الذي يأتي بعد ركني: (الإسلام) و(الإيمان)، فهو فارسٌ هذا الميدان، وأحد كبار المراجع فيه بعد الوحي الإلهي، والسبب في ذلك يرجع إلى طبيعة منهجه وتوجهه الفكري؛ الذي قلّ نظيره بما يحمله من امتيازات عُليا؛ يمكن أن نذكر بعضاً منها في الآتي:

أولاً: الاستقاء من القيم الرفيعة للدين الإسلامي، ولشخصية الرسول p ولرموز الأمة من الآل والأصحاب والتابعين لهم بإحسان:

وهذا الجانب واضحٌ في جميع أقواله وأفعاله بل وحتى أحواله، كما سنعرّفه في هذا المبحث والمبحث الثالث؛ ولهذا تواترت الروايات عن تلخيصه لمنهجه، بتريده دائماً مقولة: (علّمنا مضبوطاً بالكتاب والسنة، من لم يحفظ الكتاب، ويكتب الحديث، ولم يتفهقه؛ لا يُقْتَدَى بِهِ)³⁹، فهو يرى أنّ القيم الأخلاقية هي: (تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإحسان الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق

³⁶ ينظر: الأخلاق وبقاء الحضارات، لمحمود الشال، مقال الكتروني في موقع الألوكة، بتاريخ (1438هـ-2017م)، عنوان الرابط،

://www.alukah.net.htps)

³⁷ مقومات الحضارة في القرآن والسنة، د. عبد الله راجح، مقال في مجلة الزهر، في (صفر 1437هـ-نوفمبر/ديسمبر 2015م).

³⁸ دور التربية الأخلاقية الإسلامية في بناء الفرد والمجتمع والحضارة الإنسانية، د. مقداد يالجن، ص 5.

³⁹ تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 168/8.

بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول p في الشريعة⁴⁰ ، وقال: (الطريق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول p، واتبَعَ سُنَّتَهُ، ولزم طريقته؛ فإنَّ طُرُقَ الخيراتِ كلها مفتوحةٌ عليه)⁴¹.

ثانياً: تميّزه عن غيره من الباحثين في نظره حول التربية الأخلاقية: فبعض الباحثين يرى: أنَّ التربية الأخلاقية هي الاعتماد على ممارسة المبادئ الأخلاقية زمنًا طويلاً؛ حتى تصبح عادةً، وبعضهم يرى: أنَّها تكوين بصيرة أخلاقية عند المرء بما؛ يستطيع التمييز بين سلوكي الخير والشر، وبعضهم يرى: أنَّها تلقين المبادئ الأخلاقية بأساليب أمرية، وتحذيرات خطابية⁴²،

أما الجنيد؛ فنحنده يرى أنَّ الأخلاق هي فوق ذلك كله: فهي تطهير النفس من كل الرذائل والنوازع الشريرة، وتحليتها بجميع الفضائل الأخلاقية ظاهراً وباطناً، فهي عنده مراحل ثلاثة:

الأولى: التخلي عن جميع الرذائل ظاهراً وباطناً.

الثانية: التحلي بجميع الفضائل ظاهراً وباطناً.

الثالثة: مرحلة الشهود والثبات في حضرة الله Y.

وفي هذا يقول— رحمه الله—: عندما (سئل الجنيد عن التصوف ما هو؟ فقال: اجتناب كل خلق دني، واستعمال كل خلق سني، وأنَّ تعمل لله، ثمَّ لا ترى أنَّك عملت)⁴³.

ثالثاً: المداومة على العلم: وفي هذا يقول: (ما أخرج الله إلى الأرض علماً وجعل للخلق إليه سبيلاً إلا وقد جعل لي فيه حظاً ونصيباً)⁴⁴ ، وهذا التبخر في العلم دعاه لأنَّ يميّز العلوم والمعارف والقيم، ويعرف أنفعها في الدنيا والآخرة، ودعاه—أيضاً— إلى أن يصل إلى مرتبة عالية من معرفة التعامل مع الناس، وطريقة توصيل العلوم إلى أذهانهم من دون شطح، ولا تكلف، ولا تعقيد في العبارات.

رابعاً: المداومة على العبادة: فعن جعفر الخلدي قال: (بلغني عن أبي القاسم الجنيد أنَّه كان في سُوقِهِ، وكان ورده في كل يوم ثلاثمائة ركعة، وثلاثين ألف تسبيحة، وكان يقول—لنا:—: لَوْ عَلِمْتُ أَنَّ لِلَّهِ عِلْماً تَحْتَ أَدِيمِ السَّمَاءِ أَشْرَفَ مِنْ هَذَا الْعِلْمِ الَّذِي نَتَكَلَّمُ فِيهِ مَعَ أَصْحَابِنَا وَإِخْوَانِنَا؛ لَسَعَيْتُ إِلَيْهِ وَقَصَدْتُهُ)⁴⁵.

40 التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي، ص 25.

41 طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 132؛ وطبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 2/263.

42 ينظر: دور التربية الأخلاقية الإسلامية في بناء الفرد والمجتمع والحضارة الإنسانية، د. مقداد يالجن، ص 14-15.

43 تاج العارفين الجنيد البغدادي- الأعمال الكاملة للجنيد البغدادي، ص 151.

44 تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 8/168.

45 تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 8/168.

خامساً: الالتزام بالوحي الإلهي كمصدر أساس لفكره ولمنهجه: فلكي لا يقع في شبك الزيف والانحراف؛ نبعث أفكاره وآرائه من الوحي الإلهي، وفي هذا كان دائماً يقول: (علّمنا مضبوطاً بالكتاب والسنة، مَنْ لم يحفظ الكتاب، ويكتب الحديث، ولم يتفقه؛ لا يقتدى به...، علّمنا- يعني: التصوف- مشبكٌ بحديث رسول الله⁴⁶)، وكان يقول: (تفقهْتُ على مذهب أصحاب الحديث؛ كأبي عبيد، وأبي ثور، وصحبتُ الحارثَ المحاسبي، وسري بن المغلس- رحمة الله عليهم-)؛ وذلك كان سببَ فلاجي، إذ علّمنا هذا مضبوطاً بالكتاب والسنة، ومَنْ لم يحفظ القرآن، ويكتب الحديث، ويتفقه قبل سلوكه؛ فإنّه لا يجوز الاقتداء به⁴⁷.

سادساً: القيم التي أكّد عليها الجنيـد البغدادي؛ لا تمثّل طائفة من المسلمين على حساب الطوائف الأخرى: إذ هي قيمٌ أخلاقية مستمدّة من النبع الصافي للحضارة الإسلامية ألا وهو الوحي الإلهي، فهي نقيّة؛ تتقبّلها العقول، وتطرب إليها الأرواح والقلوب، وتسعى النفوس إلى تطبيقها؛ لبناء الشخصية القويّة، ولتسعد في الدنيا والآخرة.

سابعاً: القيم التي حتّ عليها الجنيـد البغدادي تجمع بين الروح والمادة في تناسق وتناغم واتزان. وفي كلا الجانبين يجب أن يكون رضا الله Y موجوداً في تلك القيم التي يدعو إليها الجنيـد، وهذا الأمر هو الذي يمثّل الوجهة العامة للحضارة الإسلامية، وهو ما يميّزها عن بقية الحضارات، فالحضارة الغربية القديمة مثلاً طابعها روحي، والأمم الغربية اليوم تحمل طابع المادية المجردة من الروح الأخلاقية الفاضلة، والقيم الأصيلة التي تدعو إليها الأديان السماوية، وتستجيب لها الطباع البشرية، ولكن ما يميّز حضارتنا الإسلامية هو الجمع بين الروح والمادة، في توافق واتزان، وفي هذا المعنى يقول الجنيـد-رحمه الله تعالى- حينما سُئل: كيف الطريق إلى الله؟ فقال: توبة تحلّ الإصرار، وخوف يزيل الغرّة، ورجاء مزعج إلى طريق الخيرات، ومراقبة الله في خواطر القلوب⁴⁸.

المطلب الثاني: نماذج مختارة من القيم الأخلاقية في فكر الجنيـد البغدادي

لقد تحدّثنا في المبحث الأول عن المنزلة العالية التي حظي بها الجنيـد البغدادي في الأمة الإسلامية منذ نشأتها وإلى يومنا هذا؛ وذلك لما توافرت فيه من صفات ومزايا؛ تؤهّله لأن يكون في قمّة العلماء والأولياء والدعاة إلى طريق الحق Y، وذكرنا أهمّ المزايا التي تميّز بها، وقد أُنعت جهوده العلمية وأثمرت، وآتت أُكلها في جميع الميادين، فنجدد قد صنع جيلاً من الرجال الذين يحملون كل المعاني السامية، والقيم النبيلة، وكذلك رَفدَهُ للحضارة الإسلامية بالآراء التربوية والتعليمية القيّمة والبنّاءة؛ والتي لاتزال الأجيال تنهل من عَذْبِها الصافي، وغارها الجنيّة، وبدورنا في هذا البحث أن نسلّط الضوء على أهمّ (القيم الأخلاقية) التي ركّز عليها في نتاجه الفكري، وأهم آراءه الفكرية فيها، وهي كالآتي:

46 سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، 67/14.

47 طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 273/2-274.

48 ينظر: المصدر نفسه، 264/2.

أولاً: التثقف بأنواع المعارف والعلوم: فقد كان عالماً نخبياً لا يُشَقُّ له غُبار، روي عنه في هذا المجال أنه سمع الحديث عن الكثير من الشيوخ، وشاهد الصالحين وأهل المعرفة، ورزق من الذكاء وصواب الجوابات في فنون العلم ما لم يُرَ في زمانه مثله عند أحدٍ من قرئانه، ولا ممن أرفع سناً منه ممن كان ينسب منهم إلى العلم الباطن والعلم الظاهر، في عفاف وعزوف عن الدنيا وأبنائها؛ حتى أنه قال: كنتُ أفتي في حلقة أبي ثور الكلبي الفقيه ولي عشرون سنة⁴⁹.

ثانياً: الرسوخ في علم الحقائق: ومِمَّا يميِّز فكره أنه وظَّف علم الحقائق الذي وهبه الله Y له في كونه قمة في الأخلاق، عن فارس البغدادي، أنَّ الجنيد كان يقول: كنتُ إذا سُئِلْتُ عَنْ مسألةٍ في الحقيقة لم يكن لي -يعني: فيها- منازلة؛ أقول: قفوا عليّ. قال فارس: فكان يدخل؛ فيعامل الله بها، ثُمَّ يخرج، ويتكلَّم في علمها⁵⁰، بمعنى: أنه لم يتكلَّم في مسألة ولا سيما في علم الحقائق إلا بعد مناجاة الله Y، والتفكير فيها، والاستخارة، وغير ذلك ممَّا يعين على حلِّ المسألة، وكم نحتاج إلى هذه القيم الرفيعة في زماننا؛ الذي أصبح فيه كثيرٌ ممن يرى رؤيا في المنام، ويستيقظ معلناً مشيخته على الناس، فيفتي كيف ما يحلو له.

ومن القيم الرفيعة للجنيد في هذا المجال أنه حضر موضعاً فيه قومٌ يتواجدون على سماع؛ يسمعون، وهو مُطَرِّقٌ، فقيل له: أبا القاسم، ما نراك تتحرك؟! فقال: (وتَرَى الجَبَالَ تَحْسَبُهَا جامدةً وهي تَمُوتُ مرَّ السَّحَابِ ضُغْعَ الله)⁵¹.

وذكر رجلٌ أهل المعرفة بحضرة الجنيد، فقال: أهل المعرفة بالله يَصِلُونَ إلى ترك الحركات من باب البر، والتقرب إلى الله تعالى. فقال الجنيد: إنَّ هذا قول قومٍ تكلَّمُوا بإسقاط الأعمال، وهذه عندي عظيمةٌ، والذي يسرقُ ويزني أحسنُ حالاً من الذي يقولُ هذا، وإنَّ العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله، وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرةً إلا أن يُحَالَ بي دونها، وإنَّه لا وُكِدَ في معرفتي، وأقوى في حالي⁵²، وروي عنه أنه قال: (مَنْ عَرَفَ الله لا يُسَرُّ إلا به)⁵⁴.

ثالثاً: العبادة والخوف من الله: وفي الأمثلة والشواهد على التزامه بهذا الجانب وآراؤه فيه هذا المجال؛ أنه قال: (الخوفُ توفُّعُ العقوبة مع مجاري الأنفاس)⁵⁵، وكان يجيء كلَّ يومٍ إلى السوق؛ فيفتَحُ بابَ حانوته، فيدخله، ويسبل الستَر، ويصلي أربعاً ركعة، ثم يرجع إلى بيته، وكان يقول: ما نزعْتُ ثوبي للفراش منذ أربعين سنة. وقيل له: ممن استفدت هذا العلم؟ قال: من جلوسي بين يدي الله -تعالى- ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة. وأوماً إلى درجة في داره.

49 ينظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 168/8.

50 المصدر نفسه، 168/8.

51 سورة النمل، من الآية 88.

52 وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، 373/1.

53 طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 131.

54 المصدر نفسه، ص 135.

55 طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 264/2.

ولما حضرته الوفاة؛ كان قاعداً يصلي، ويثني رجله كلما أراد أن يسجد، فلما فرغ من صلاته قيل له: لو اضطجعت؟ قال: هذا وقتٌ يؤخذُ منه الله أكبر. فلم يزل كذلك حتى مات⁵⁶، (وقال له رجل: أوصني، فقال الجنيد: أرضُ القيامة كلها نار، فانظر أين تكون رجلُك)⁵⁷، وكان نقشُ خاتم الجنيد مكتوبٌ فيه: إن كنت تأملهُ، فلا تأمنهُ⁵⁸، وهنا تتجلى العظْمةُ في هذا الجبل الشامخ؛ إذ حتى في خاتمته قد نقش باباً كبيراً من القيم الأخلاقية العالية ألا وهو (الخوف من الله).

رابعاً: الزهد: قال: (الزهد: خلُّو القلب عمّا خلَّت منه اليد، واستصغائر الدنيا، ومحو آثارها من القلب)⁵⁹، وحينما سئل عن التصوف؟ قال: هو إفراـد القلب عن الحَدَث، والخروج عن الوطن، وقطع المَحَابِّ، وترك ما عَلم أو جَهِل، وأن يكون المرءُ زاهداً فيما عند الله، راغباً فيما لله عنده، فإذا كان كذلك؛ حظه إلى كشف العلوم، والعبرة عن الوجود، وعلم السرائر، وفقه الأرواح، ما أخذنا التصوُّف عن القال والقال؛ بل عن الجوع، وترك الدنيا، وقطع المألوفات؛ لأنَّ التصوف هو صفاء المعاملة مع الله -تعالى-، وأصله التعرُّف عن الدنيا، كما قال حارث: عَرَفْتُ نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي، وأظمأتُ ناري⁶⁰، وقال: (نَجَحَ قضاءُ كلِّ حاجةٍ من الدنيا تَرَكَها)⁶¹، وقال: (بني أمرنا هذا على أربع: لا نتكلم إلا عن وجود، ولا نأكل إلا عن فاقة، ولا ننام إلا عن غَلَبَةٍ، ولا نسكت إلا عن خشية)⁶²، وقال: (لا تقومُ بما عليك حتى تترك ما لك، ولا يقوى على ذلك إلا نبي أو صديق)⁶³، وقال: (اطراح هذه الأثمة من المروءة، والاستئناس بهم حجابٌ عن الله -تعالى-، والطمع فيهم فقرُ الدنيا والآخرة)⁶⁴.

خامساً: الذكر: ومن كلامه في الذكر كان يقول: (إنَّ الله -تعالى- يخلصُ إلى القلوبِ من برِّه حسب ما خلصت القلوبُ به إليه من ذِكْرِهِ؛ فانظر ماذا خالطَ قلبُك)⁶⁵. و(كتب الجنيد إلى بعض إخوانه يقول: مَنْ أشار إلى الله، وسكَّن إلى غيره؛ ابتلاه الله -تعالى-، وحجب ذِكْرَهُ عن قلبه، وأجراه على لسانه؛ فإن انتبه، وانقطع مَن سَكَّنَ إليه؛ كَشَفَ اللهُ ما به من الخن والبلوى، وإن دام على سكونه؛ نزَعَ اللهُ -تعالى- من قلوب الخلق الرحمةَ عليه، وألبسه لباس

56 ينظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 168/8؛ وطبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 261/2-262.

57 تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 168/8.

58 ينظر: سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، 68/14.

59 طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 264/2.

60 طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 131؛ وسير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، 69/14؛ وطبقات الشافعية الكبرى،

تاج الدين السبكي، 266/2.

61 طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 132.

62 طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 273/2-274.

63 طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 132-133.

64 طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 269/2.

65 طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 130؛ وطبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 267/2.

الطمع؛ فتزداد مطالبته منهم، مع فقدان الرحمة من قلوبهم؛ فتصير حياته عجزاً، وموته كمداً، ومعادته أسفاً، ونحن نعوذ بالله من السكون إلى غير الله⁶⁶.

سادساً: المحبة: سئل الجنيد عن المحبة؟ فقال: (أَنْ تُحِبَّ مَا يُحِبُّ اللَّهُ فِي عِبَادِهِ، وتكره ما يكره في عبادته)⁶⁷، وقال رجلٌ للجنيد: على ماذا يتأسف الحبُّ من أوقاته؟ قال: على زمانٍ بسطٍ أورتَ قبضاً، أو زمانٍ أنسٍ أورتَ وحشةً، ثم أنشأ يقول:

قد كان لي مَشْرَبٌ يصفو برؤيتكم... فكذَّرْتُهُ يَدُ الأيام حين صفا)⁶⁸.

سابعاً: الصبحة: وفي هذا الجانب له أقوال عدَّة؛ نذكر منها: أنَّه سأله أحد تلامذته: مَنْ أصحب بعدك؟ قال: اصحب بعدي مَنْ تأمنه سيرَ الله فيك⁶⁹، وسأله أحدُهم: مَنْ أصحب؟ فقال الجنيد: مَنْ تَقْدِرُ أَنْ تُطْلِعَهُ على ما يَغْلُمُهُ الله منك. وسئل مرةً أخرى: مَنْ أصحب؟ فقال الجنيد: مَنْ يَقْدِرُ أَنْ يَنْسِيَ ما لَهُ، ويقضي ما عليه)⁷⁰، وقال: (لمروءه احتمال زَلِكِ الإخوان)⁷¹، وقال: (إذا لقيتَ الفقيرَ فلا تبدأ بالعلم، وأبدأ بالرفق؛ فإنَّ العلمَ يُوحِشُهُ، والرفق يؤنسُهُ. وقال للشبلي: يا أبا بكر إذا وجدتَ مَنْ يوافِقُكَ على كلمةٍ ممَّا تقول؛ فتمسَّكْ به⁷²، وقال عن صفة الصالحين: (مَنْ نظَرَ إلى وليٍّ من أولياء الله—تعالى— فقبَّله، وأكرمه؛ وأكرمه الله على رؤوس الأشهاد)⁷³.

وثامناً: التواضع: وعن التواضع قال: (أعلى درجة الكبرِ وشَرُّها أَنْ ترى نفسك، وأدناها ودوْها في الشرِّ أَنْ تخطر ببالك)⁷⁴، يعني: نفسك⁷⁵، وقال: (التواضع خفض الجناح، ولين الجانب)⁷⁶، وقال: (لولا أنَّه يُروى أنَّه يكون في آخر الزمان زعيم القوم أرذلهم؛ ما تكلمتُ عليكم)⁷⁷.

تاسعاً: الصمت: يقول الجنيد: (أقل ما في الكلام سقوط هيئة الرب جل جلاله من القلب، والقلب إذا عري من الهيبة، عري من الإيمان)⁷⁸. وعنه قال: (سألتُ الله أَنْ لا يعذبني بكلامي؟ وربما وقع في نفسي: أنَّ زعيم القوم أرذلهم)⁷⁹.

66 طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 134.

67 المصدر نفسه، ص 135؛ وطبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 267/2.

68 طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 135.

69 ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 270/2.

70 طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 130.

71 طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 264/2.

72 ينظر: طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 132.

73 المصدر نفسه، ص 134.

74 تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 168/8.

75 سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، 68/14.

76 طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 264/2.

77 المصدر نفسه، 263/2.

78 سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، 69-68/14.

79 المصدر نفسه، 69-68/14.

عاشراً: الصدق: قال الجنيد: (مَن خالفتُ إشارتُهُ معاملتَهُ، فهو مُدَّعٍ كذابٌ)⁸⁰ ، وقال: (لا تكون من الصادقين أو تصدق مكاناً لا ينجيك إلّا الكذب فيه)⁸¹ ، وقال: (الصادق يتقلَّب في اليوم أربعين مرَّةً، والمرائي يثبت على حالة واحدة أربعين سنة)⁸² ، وقال: (لو أقبل صادقٌ على الله ألف ألف سنة، ثم أعرَضَ عنه لحظةً؛ كان ما فاته أكثر ممَّا ناله)⁸³ ، قال السبكي معلقاً على هذا الكلام: (والناس يستشكلون هذه الكلمة، ويتطلبون تقريرها، وسألتُ عنها بعض العارفين بالتصوف؟ فقال: معناها يظهر بضرب مثل وهو: أنَّ الغواص إذا غاص في البحر منقباً على نفيس الجواهر إلى أن قاربَ قراره، وكاد يحظى بمrade؛ أعرَضَ، وترك؛ كان ما فاته أكثر ممَّا ناله، وكذلك مَن أقبل على الحق ألف ألف سنة، ثم أعرَضَ؛ فتلک اللحظة التي أعرَضَ فيها لو لم يعرض نتيجة عمل ألف ألف سنة، فلمَّا أعرَضَ؛ فاتته تلك النتيجة التي هي غاية عمل ألف ألف سنة، فظهر أنَّ ما فاته أكثر ممَّا ناله)⁸⁴.

حادي عشر: الصبر: وله أقوال بديعة في الصبر؛ نذكر منها قوله: (المسيِّرُ من الدنيا إلى الآخرة سهلٌ هيِّنٌ على المؤمن، وهجرانُ الخلق في جنب الحقِّ شديدٌ، والمسيِّرُ من النَّفسِ إلى الله صعبٌ شديدٌ، والصبرُ مع الله -تعالى- أشدُّ. وقال: الصبرُ تجرُّجُ المرارة من غير تعيبس)⁸⁵ ، وقال: (نهایة الصابر في حال الصبرِ حَمَلُ المؤمنِ لله؛ حتى تنقضي أوقاتُ المكروه)⁸⁶.

ثاني عشر: الخشوع: قال الجنيد: (الخشوعُ: تذللُ القلوب لعلام الغيوب)⁸⁷.

ثالث عشر: اليقين: سئل الجنيد عن اليقين ما هو؟ فقال: تَرُكُ ما تَرى لِمَا لا تَرى⁸⁸، وللجنيد تعريفان لليقين، فقال: (اليقينُ: استقراءُ العلم الذي لا يتقلَّب، ولا يحول، ولا يتغير في القلب. وقال-أيضاً-: اليقينُ: ارتفاعُ الريب في مشهد الغيب)، وقد أورد تاج الدين السبكي هذين التعريفين في (طبقات الشافعية الكبرى) وعلَّق عليهما بقوله: (وكلاهما صحيح)⁸⁹، وفي باب اليقين-أيضاً- قال الجنيد: (قد مشى رجالٌ باليقين على الماء، ومَن مات على العطش أفضلُ منهم يقيناً)⁹⁰.

80 المصدر نفسه، 68/14.

81 تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 168/8.

82 طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 265-264/2.

83 طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلي، ص 130؛ وطبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 266-265/2.

84 طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 266-265/2.

85 المصدر نفسه، 265-264/2.

86 المصدر نفسه، 271-270/2.

87 المصدر نفسه، 264/2.

88 المصدر نفسه، 270/2.

89 264/2.

90 طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلي، ص 135.

رابع عشر: الأدب مع الله Y وحسن العشرة مع الإخوان: لقد ضرب الجنيد البغدادي في هذا المجال أروع الأمثلة، ولا تخلو خطوة من خطواته ولا حركة ولا سكون من الأدب وحسن العشرة، ولا يسعنا المقام إلا بذكر بعض الأمثلة على هذا المجال الرحب، فقد سئل عن مسألة؟ فقال: حتى أسأل معلّمي، ثم دخل منزله، وصلى ركعتين، وخرج؛ فأجاب عنها⁹¹، وقال الجريري: (قدمت من مكة فبدأت بالجنيد لكيلا يتعنى إليّ، فسلمت عليه، ثم مضيت إلى المنزل، فلما صليتُ الصبح في المسجد إذا أنا به خلفي في الصف، فقلت: إنما جئتك أمس لئلا تتعنى، فقال: ذاك فضلك، وهذا حقك)⁹².

خامس عشر: التوكل: وفي باب التوكل (سأله جماعة: أنطلب الرزق؟ فقال: إن علمتم أيّ موضع هو؛ فاطلبوه. قالوا: نسأل الله فيه؟ قال: إن علمتم أنه ينساكم فذكروه. فقالوا: أندخل البيت ونتوكل؟ فقال: التجرة شك. فقالوا: فما الحيلة؟ قال: ترك الحيلة)⁹³، قال السبكي بعد أن ساق هذه الرواية: (وفي بعض الكتب تنسب هذه الرواية إلى الخوَّاص)⁹⁴.

سادس عشر: الإخلاص: قال الجنيد: (الإخلاصُ سرٌّ بين الله وعبيده، ولا يعلمه مَلَكٌ؛ فيكتبه، ولا شيطانٌ؛ فيفسدُه، ولا هوى؛ فيميله)⁹⁵.

سابع عشر: الحياء: (وسئل عن الحياء؟ فقال: رؤية الآلاء، ورؤية التقصير؛ يتولّد منهما حالة تسمّى الحياء)⁹⁶، وقال: (الحياء من الله Y أزال عن قلوب أوليائه سرور المنة)⁹⁷.

ثامن عشر: الرضا: قال الشبلي يوماً بين يدي الجنيد: لا حول ولا قوة إلا بالله. فقال الجنيد: قولك ذا ضيق صدرٍ، وهو تركُ الرضا بالقضاء، والرضا: رفع الاختيار⁹⁸، وقال الجنيد: (الرضا: ثاني درجات المعرفة، فمن رضي؛ صحّت معرفته بالله بدوام رضاه عنه)⁹⁹، وكان من دعائه—رحمه الله تعالى—: (بموضعك في قلوب العارفين ذلّني على رضاك، وأخرج من قلبي ما لا ترضا، وأسكن في قلبي رضاك)¹⁰⁰.

91 تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 168/8.

92 المصدر نفسه، 168/8.

93 طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 264/2.

94 المصدر نفسه، 264/2.

95 طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 265-264/2.

96 المصدر نفسه، 265-264/2.

97 طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 130.

98 ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 265/2.

99 طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 134.

100 طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 269/2.

تاسع عشر: المراقبة: قال الجنيد: (مَنْ تَحَقَّقَ فِي المَرَاقِبَةِ؛ خَافَ عَلَى قُوَّتِ حِظِّهِ مِنَ اللَّهِ-تَعَالَى-) ¹⁰¹، وقال: (الْغَفْلَةُ عَنِ اللَّهِ-تَعَالَى- أَشَدُّ مِنْ دُخُولِ النَّارِ) ¹⁰²، وسئل الجنيد متى يستوجب العبد أن يقال له عاقل؟ فأجاب بقوله: سمعتُ سَرياً يقول: هو أن لا يظهر في جوارحه شيءٌ قد دَمَّه مَولاه ¹⁰³.

عشرون: الشكر: فقد روي عنه أنه قال: (كنت بين يدي السري السقطي ألعب، وأنا ابنُ سبع سنين، وبين يديه جماعةٌ؛ يتكلمون في الشكر، فقال لي: يا غلام ما الشكر؟ فقلت: أن لا يُغْصَى اللَّهُ بنعمه. فقال لي: أحشى أن يكون حِظُّكَ مِنَ اللَّهِ لِسَائِكَ. قال الجنيد: فلا زال أبكي على هذه الكلمة التي قالها السري لي) ¹⁰⁴، (وعن الجنيد: الشكر: أن لا ترى نَفْسَكَ أهلاً للنعمة) ¹⁰⁵.

المبحث الثالث: أثر القيم الأخلاقية في فكر الجنيد البغدادي على المجتمع المسلم

وفيه مدخل ومطلبان:

مدخل

كثير من العلوم كالرياضة، والطبيعة، وتقويم البلدان؛ الغرض منها مقصور على معرفة نظرياتها وقواعدها، أمّا (علم الأخلاق)؛ فله غرضٌ أُسَمِّي، وهو التأثيرُ في إرادتنا وهدايتنا، وحمّلنا على أن نشكّل حياتنا، ونصبغ أعمالنا حتى نحقق المثل الأعلى للحياة، ونحصل خيرنا وكمالنا، ومنفعة الناس وخيرهم، فهو ينير السبيل أمام الإرادة، ويشجعها على عمل الخير، ويشطّطها عن فعل الشر، وهذا ما يميّز به سيدنا الجنيد البغدادي؛ حيث قضى حياته في نشر علم الأخلاق، وإصلاح الناس، وتهذيب نفوسهم على وفق القيم العليا التي حثَّ الإسلامُ عليها ¹⁰⁶.

إنَّ الناظر في سيرة الجنيد البغدادي ليجد العجب العجيب في قوّة تأثيره على المجتمع المسلم، بشتى مذهب، وطوائفه، وجميع طبقات المجتمع العلمية، والاجتماعية، والثقافية، وغير ذلك، فهو الإمام المجمع على إمامته، والمسلّم له لدى الجميع فكراً، وعِلْماً، وسلوكاً، وحالاً، ومن أهم الأمور التي كان للجنيد فيها المكانة العالية، والرتبة العظمى هو تركيزه على الجانب الأخلاقي: فكراً من خلال آراءه التي تزخر الكتب الإسلامية بها، ومن خلال سلوكه لطريق الأخلاق علماً وعملاً وحالاً، وفي المطلبين الآتين سنتعرف على نبذة من قوّة ومدى تأثير القيم الأخلاقية في فكر الجنيد البغدادي على المجتمع المسلم:

101 المصدر نفسه، 265/2.

102 طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص 132.

103 طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 269/2.

104 تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 168/8.

105 طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 266/2.

106 الأخلاق، أحمد أمين، ص 90.

المطلب الأول: جوانب تأثير الجنيد البغدادي على المجتمع المسلم

مما تقدّم يتضح—لنا— أنَّ منهج الجنيد البغدادي ولاسيما في (علم الأخلاق) يمتاز بمزايا عدّة؛ منها: موافقة الشرع في جميع أقواله وأفعاله وأحواله، وكذلك الاعتدال، والاتزان، وغير ذلك من الأمور الإيجابية، فهو يحمل منهجاً عُرفت مدرسته بمدرسة الأخلاق والسلوك، دون إطلاق القول في الأدواق، والحقائق، والكشوفات، وقد رمز إلى هذا المنحى بـ(منهج الإمام الجنيد)؛ لعدة اعتبارات نُلخصها في الآتي:

— إجماع العلماء على تقدّم الجنيد في علمي الشريعة والحقيقة؛ لذلك سمي بـ(سيد الطائفتين).

— انخراط جمهور العلماء والناس على اختلاف مراتبهم في التصوف على منهجه .

— نبذ الإغراق والتحدث في الحقائق؛ التي لا تُدركها العقول، وليس معنى هذا أنَّ (صوفية الأخلاق) لم يكونوا في الذروة من المعرفة بهذه الأدواق والمعاني المصطلح عليها بـ(الحقائق)، بل على العكس من ذلك، فإمساحهم عن النطق بهذه الأدواق إنّما هو لرسوخهم في هذا العلم، ولغلبة صحوهم على سُكْرهم، وكذلك من باب سد الذرائع، وتفادي افتتان الناس. فقد كان الجنيد يرى مخاطبة الناس على قدر عقولهم، ويرى بأنَّ (الجواب يكون على قدر السائل لا على قدر المسائل)¹⁰⁷، وكان يُنكر على من يُفشي الكلام في الأدواق والحقائق، فكان يقول: (إنَّ للعلم ثمناً فلا تعطوه حتى تأخذوا ثمنه. قيل له: وما ثمنه؟ قال: وضعه عند مَنْ يحسن حمله، ولا يضيّعه¹⁰⁸، وفي هذا المعنى يؤبّ البخاري أحد أبواب صحيحه فقال: (باب مَنْ خَصَّ بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا)، ومنه قول سيدنا علي ؓ: «حَدَّثُوا النَّاسَ بما يعرفون أَرِيدُونَ أن يُكذَّبَ اللهُ ورسوله»¹⁰⁹، وقد ظلت غاية التصوف الأولى على منهج الإمام الجنيد، هي التحلي الأمثل بالأخلاق المحمدية، والتسنُّن الأكمل، قولاً وفعلًا وحالاً بسيرة سيد المرسلين ρ ، فقد سئل الجنيد عن التصوف ما هو؟ فقال: اجتنابُ كُلِّ خُلُقٍ ذِي، واستعمالُ كُلِّ خُلُقٍ سَنِيٍّ، وأنَّ تعملَ لله، ثُمَّ لا ترى أنَّكَ عَمِلْتَ¹¹⁰، وهذا المنحى الجنيدي هو الذي اختاره كثير من المجتمعات الإسلامية في ممارستهم لسلوك طريق (علم الأخلاق)¹¹¹.

المطلب الثاني: نماذج من شواهد وأمثلة لتأثير الجنيد البغدادي على المجتمع المسلم

أولاً: المساهمة في إعطاء منهج متكامل لسالكي طريق الحق Y : وهذا الجانب لا يحتاج إلى شواهد، ولا إلى أمثلة في هذا المقام؛ إذ مَنْ يقرأ عن أقواله، وأفعاله، وأحواله؛ سيَقفُ أمام موسوعةٍ من التربية: الروحية، والقلبية،

107 تاج العارفين الجنيد البغدادي- الأعمال الكاملة للجنيد البغدادي، ص 129.

108 الطبقات الكبرى، للشعراني، 73/1.

109 صحيح البخاري، كتاب العلم، باب مَنْ خَصَّ بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، 132/1، برقم (127).

110 تاج العارفين الجنيد البغدادي- الأعمال الكاملة للجنيد البغدادي، ص 151.

111 ينظر: التصوف على طريقة الجنيد السالك، للدكتور إسماعيل راضي، ص 3-1.

والعقلية، والاجتماعية، وغير ذلك من الجوانب الأساسية في بناء الشخصية المسلمة المتميزة دينياً وأخروياً، وقد أطنبنا في الشواهد والأمثلة على هذا الجانب في المطلب الثاني من المبحث الثاني من هذا البحث، وقد جمعناها في عشرين موضوعاً، ونكتفي بها.

ثانياً: تأثيره على الفرق المخالفة: ومن الشواهد والأمثلة في هذا الجانب قول أبي القاسم الكعي المعنزي: (رأيتُ لكم شيخاً ببغداد، يقال له: الجنيد بن محمد، ما رأيتُ عينا مثله، كان الكتبة يحضرونه لألفاظه، والفلاسفة يحضرونه لدقة معانيه، والمتكلمين يحضرونه لزمام علمه، وكلامه بائنٌ عن فهمهم، وعلمهم)¹¹².

ثالثاً: تأثيره على طلبته من خلال متابعته لهم: فقد روي عن أبي عمرو بن عمرو بن علوان يقول: (خرجت يوماً إلى سوق الرخبة في حاجة، فرأيتُ جنازةً، فتبعتها؛ لأصلي عليها، ووقفتُ حتى يدفن الميت في جملة الناس، فوقعت عيني على امرأة مسفرة من غير تعمد، فلحختُ بالنظر، واسترجعتُ، واستغفرتُ الله، وعدتُ إلى منزلي، فقالت عجزو لي: يا سيدي مالي أرى وجهك أسود؟ فأخذتُ المرأة فنظرتُ فإذا وجهي أسود، فرجعتُ إلى سري أنظر من أين دُهِيتُ؟ فذكرتُ النظرة؛ فأنفردتُ في موضعٍ استغفرُ الله، وأسأله الإقالة أربعين يوماً، فخطر في قلبي أن زُر شيخاً الجنيد، فأنحدرتُ إلى بغداد، فلما جئتُ الحجرة التي هو فيها؛ طرقتُ الباب، فقال لي: أدخل يا أبا عمرو، تُذنب بالرخبة، ونستغفر لك ببغداد!)¹¹³.

رابعاً: أثر توجيهه ونصحه للعامة: عن الجنيد قال: (أرقتُ ليلةً، فقمْتُ إلى وِدي، فلم أجد ما كنتُ أجد من الحلاوة، فأردتُ النوم؛ فلم أقدر، فأردتُ القعود؛ فلم أطق، ففتحتُ الباب، وخرجتُ فإذا رجلٌ مُلتفتٌ في عباءة، مطروحٌ على الطريق، فلما أحسنَ بي؛ رفع رأسه، وقال: يا أبا القاسم إلى الساعة. فقلت: يا سيدي من غير موعد؟ فقال: بلى؛ سألتُ محرَّك القلوب أن يحركَ لي قلبك. فقلت: ما حاجتك؟ فقال: متى يصير داء النفس دواها. فقلت: إذا خالفتُ هواها؛ صار دأؤها دواها. فأقبلَ على نفسه؛ فقال: اسمعي؛ قد أجبتُك بهذا الجواب سبع مراتٍ؛ فأبيتُ إلا أن تسمعني من الجنيد، فقد سمعت. وانصرفَ عني، ولم أعرفه، ولا وقفتُ عليه)¹¹⁴.

خامساً: تخرُّج العلماء الكبار على يديه: وعن أبي الحسين علي بن إبراهيم الحداد، يقول: (حضرتُ مجلسَ أبي العباس بن سريج، فتكلَّم في الفروع والأصول بكلامٍ حسنٍ؛ أُعجبتُ به، فلما رأى إعجابي؛ قال لي: تدري من أين هذا؟ قلتُ: يقول القاضي. فقال: هذا بركةٌ مجالستي لأبي القاسم الجنيد بن محمد)¹¹⁵.

سادساً: أثره في هداية أهل الضلال: قال الجنيد: (قال لي خالي سُري السقطي: تكلم على الناس. وكان في قلبي حشمةٌ من الكلام على الناس، فإني كنتُ أتهم نفسي في استحقاق ذلك، فرأيت ليلة في المنام رسول الله ﷺ،

¹¹² تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 168/8؛ وطبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 260/2.

¹¹³ تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 168/8؛ وطبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 261/2-262.

¹¹⁴ طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، 262/2-263.

¹¹⁵ تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 168/8؛ ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، 373/1.

وكانت ليلة الجمعة، فقال لي: تكلم على الناس، فانتبهت، وأتيت باب السري قبل أن أصبح، فدققت الباب؛ فقال لي: لم تصدقنا حتى قيل لك، فعدت في غد الناس بالجامع، وانتشر في الناس أن الجنيد قد يتكلم على الناس، فوقف عليّ غلام نصراني متكرراً، وقال: أيها الشيخ، ما معنى قول رسول الله ﷺ «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينور الله»¹¹⁶، فأطرق، ثم رفع رأسه، وقلت: أسلم؛ فقد حان وقت إسلامك، فأسلم الغلام¹¹⁷.

سابعاً: أثره في ردد المكتبة الإسلامية بالآراء الأخلاقية مصحوبة بالعلم والعمل والحال: فقد أسهم الجنيد البغدادي في ردد المكتبة الإسلامية بالقيم الأخلاقية فكراً وعلماً وعملاً وحالاً، فزادت آراؤه من رونق الكتب، وأضافت لها قيمة معنوية ومادية، وقد نتج عن هذا تأثيرها في سلوك المسلمين على مرّ الأجيال، فكثيراً ما نسمع ونقرأ مدى تأثيره على من يقرأ نصائحه وإرشاداته وتوجيهاته في قلوب الناس؛ الأمر الذي يؤدي إلى تغيير مسيرة حياتهم بالكامل متجهاً نحو الطريق الصحيح الذي هو طريق الحق Y الخالي من الأهواء، والمخالفات الشرعية، وغير ذلك من الأمور السيئة، ومن الشواهد والأمثلة على هذا أننا نرى جميع كتب السلوك والطريق إلى الله Y قد زينتوا كتبهم ومؤلفاتهم بآراءه، ولاسيما حول موضوع (القيم الأخلاقية)، بل نجد أنهم يجعلونه كمرجع -بعد الوحي الإلهي- يرجعون إليه في حل الإشكالات حول سلوك الطريق، ومقياس؛ يقيسون به آراءهم وأفكارهم؛ ولهذا نجد الإمام الكلاباذي يضع (الباب الثالث) من كتابه (التعرف لمذهب أهل التصوف) تحت عنوان: (فيمن نشر علوم الإشارة كتباً ورسائل)، ويضع الجنيد على رأس قائمة العلماء الذين لهم اليد الطولى في هذا المجال، وما ذاك إلا لعلو مكانته ولاسيما في مجال (الأخلاق)¹¹⁸.

الخاتمة

توصلنا في نهاية هذا البحث، إلى نتائج قيّمة؛ نذكر منها:

1. يعد الجنيد البغدادي مرجعاً مهماً من المراجع المعتمدة في تأصيل (القيم الأخلاقية) قولاً وفعلاً وحالاً.
2. يقوم منهج الجنيد البغدادي على الوحي الإلهي المتمثل ب(القرآن الكريم) و(السنة النبوية المطهرة).
3. ركّز الجنيد البغدادي على القيم العالية؛ التي تبني الإنسان بناءً صحيحاً، والتي تنفعه في الدنيا، وتوصله إلى طريق الحق؛ كالصدق، والصبر، والإخلاص، والمحبة، وغيرها من القيم النبيلة التي يتميز بها ديننا الإسلامي.
4. لقد أثّرت (القيم الأخلاقية) عند الجنيد البغدادي على أبناء جيله، وعلى جميع الأجيال التي تلتها، ولا تزال الأجيال تنهل من نبعها الصافي، فمنهم من أسلم، ومنهم من اهتدى، ومنهم من استطاع النهوض بنفسه، وكل ذلك بفضل بركة الجنيد البغدادي بعد فضل الله.

والحمد لله في البدء وفي الختام

¹¹⁶ أخرجه الترمذي في سننه، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الحجر، 149/5، برقم (3127)، وقال عنه: (حديث غريب؛ إنما نعرفه من هذا الوجه).

¹¹⁷ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، 373/1-374.

¹¹⁸ التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي (ت، 380هـ)، ص 30.

وصل اللهم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً

المصادر والمراجع

- أثر وسائل الإعلام على القيم والسلوكيات لدى الشباب - دراسة استطلاعية بمنطقة البلدية، السعيد بو معيزه، وهي أطروحة دكتوراه مقدمة إلى قسم علوم الإعلام والاتصال، في كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر، (2005-2006م).
- الأخلاق وبقاء الحضارات، محمود الشال، مقال الكتروني في موقع الألوكة، بتاريخ (1438هـ - 2017م)، عنوان الرابط: <https://www.alukah.net>.
- الأخلاق، أحمد أمين، طبعة مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (2012م).
- استراتيجية تعزيز الأمن الفكري: متعب بن شديد بن محمد الهماش، بحث مقدم للمؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري- المفاهيم والتحديات - الرياض (1430هـ).
- الإعلام: خير الدين بن محمود، الزركلي الدمشقي (ت: 1396هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، (2002م).
- الأنساب: عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (ت: 562هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى، (1382هـ - 1962م).
- بعض مؤشرات التحفيز للعمل وعلاقتها بقيم العمل - دراسة استطلاعية في الثقافة والتسيير، لعبد الحفيظ مقدم، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، (1992م).
- تاج العارفين الجنيـد البغدادي- الأعمال الكاملة للجنيـد البغدادي، دراسة وجمع وتحقيق: سعاد الحكيم، دار الشروق - القاهرة - مصر، الطبعة الثانية، (1426هـ - 2005م).
- تاريخ بغداد: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت: 463هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، (1422هـ - 2002م).
- تأمين الفكر الإسلامي: عطية صفـر، (موضوع فتوى) موسوعة فتاوى دار الإفتاء المصرية، رقم الموضوع (83).
- التصوف على طريقة الجنيـد السالك، للدكتور إسماعيل راضي، ضمن سلسلة دروس علمية بعنوان: (مبادئ التصوف وهوادي التعرف)، في الرابطة المحمدية للعلماء - جمهورية المغرب، منشورة في منصة الرائد الالكترونية.
- التعرف لمذهب أهل التصوف: أبو بكر محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم الكلاباذي البخاري الحنفي (ت: 380هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.
- التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: 816هـ) تحقيق: مجموعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى (1403هـ - 1983م).
- الثقافة وحمية الاتصال - نظرة قيمية، عزى عبد الرحمن، بحث منشور في مجلة المستقبل العربي، السنة (26)، العدد (295)، (أيلول/ سبتمبر - 2003م).
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري): محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، (ت: 256هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار السلام - الرياض، الطبعة الأولى، (1419هـ).
- الجنيـد بن محمد وآراؤه العقيدية والصوفية - عرض ومناقشة: نوال بنت عبد السلام بن إدريس فلاته، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة أم القرى/ كلية الدعوة وأصول الدين/ قسم العقيدة/ السعودية.
- دستور الأخلاق في القرآن - دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، د. محمد عبد الله دراز، تعريب وتحقيق وتعليق: د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة - بيروت، دار البحوث العلمية - الكويت، الطبعة الرابعة، (1402هـ - 1982م).
- دور التربية الأخلاقية الإسلامية في بناء الفرد والمجتمع والحضارة الإنسانية، د. مقداد يالجن، دار الشروق - بيروت، القاهرة، الطبعة الأولى، (1403هـ - 1983م).
- سير أعلام النبلاء: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت: 748هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، (1405هـ - 1985م).

الصباح تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حماد، أبو نصر الجوهري الفارابي (ت: 393هـ) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة، (1407هـ - 1987م).

الصراع القيمي لدى الشباب، للسيد أحمد حسن الشحات، دار الفكر العربي - القاهرة، (1988م).

طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت: 771هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، (1413هـ).

طبقات الصوفية: محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم النيسابوري، أبو عبد الرحمن السلمي (ت: 412هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، (1419هـ - 1998م).

الطبقات الكبرى - لوافح الأنوار في طبقات الأخيار: عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي، نسبة إلى محمد ابن الحنفية، الشَّعْرَانِي، (ت: 973هـ)، مكتبة محمد المليحي الكتي وأخيه، مصر، (1315هـ).

العين: الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، أبو عبد الرحمن الفراهيدي البصري (ت: 170هـ) تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده: د. محسن عبد الحميد، مطبعة الخلود - بغداد، ومكتبة دار الأنبار - الرمادي، الطبعة الأولى (1408هـ - 1987م).
قيم النخبة الإدارية وعلاقتها بالتسيير الاستراتيجي - دراسة ميدانية بالمؤسسة الوطنية للحديد والفوسفات بتبسة، لمنير صوالحة، بحث منشور في قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر، (2002-2003م).

القيم في المسلسلات التلفازية - دراسة تحليلية وصفية مقارنة لعينة من المسلسلات التلفازية العربية، مساعد عبد الله الحيتا، دار العاصمة - السعودية، الطبعة الأولى، (1414هـ).

القيم والعادات الاجتماعية، فوزية دياب، مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية، دار النهضة العربية - بيروت، الطبعة الثانية، (1908م).
لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين، أبو الفضل ابن منظور الأنصاري الرويعي الإفريقي (ت: 711هـ) دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة (1414هـ).

الحكم والمحيط الأعظم: علي بن إسماعيل بن سيده، أبو الحسن المرسي (ت: 458هـ) تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى (1421هـ - 2000م).

مدى تأثير القيم العربية الإسلامية على برامج الأطفال في دول الخليج العربي، الأستاذ عبد التواب يوسف أحمد، بحث مقدم إلى ندوة (ماذا يريد التربويون من الإعلاميين)، وقائع الندوة، الطبعة الثانية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، (1406هـ - 1985م).

المشروع الحضاري الإسلامي - الجانب الفكري أمودجاً بين القدرات والعقبات: الطالب جنيد ساجد جهاد، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الإمام الأعظم - رحمه الله - الجامعة - بغداد (2011م).

معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، الطبعة الأولى، (1429هـ - 2008م).
معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»: عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، (1409هـ - 1988م).

معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين القزويني الرازي (ت: 395هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر (1399هـ - 1979م).

مقومات الحضارة في القرآن والسنة، د. عبد الله راجح، مقال في مجلة الأزهر، في (صفر 1437هـ - نوفمبر / ديسمبر 2015م).
الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل بن أيلك الصفدي (ت: 764هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركى مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، (1420هـ - 2000م).

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت: 681هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى، ما بين (1971-1994م).

HİCRÎ İLK ASIRLARDA AHLAKİ YAPININ HADİS LİTERATÜRÜNE ETKİSİ (Sünen-i İbn Mâce'nin "Edeb" Bölümü Örneğinde)

Dr. Öğr. Üyesi Veli TATAR

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Şırnak/Türkiye
veli.tatar@sirnak.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3692-8786

Giriş

Bütün ilimlerde olduğu gibi hadis ilminin de zirve çağları olarak bilinen ilk üç asırda temel hadis kaynakları telif edilmiştir. Kütüb-i Sitte eserleri başta olmak üzere hadis ilminin en önemli kaynakları kaleme alınmıştır. Bu dönemde hadis literatürünün oluşmasında dönemin siyasi, ilmi ve sosyo-kültürel yapısı etkili olmuştur. Hadis literatürüne etki eden önemli unsurlardan birisi de ahlaki yapı olmuştur. Hadis literatürü insan ahlakının şekillenmesinde önemli bir kaynaktır. Bu literatürü oluşturan rivayetler, insan karakterini İslam'ın ruhuna uygun bir şekilde şekillendiren ve toplumsal olarak birtakım olumsuzlukların giderilmesine imkan sunan ikinci kaynaktır.

Her toplumun muhtelif siyasi, ilmi ve kültürel yapısı olduğu gibi birbirinden farklı ahlaki yapıları da olmuştur. Bilhassa İslam dünyasının geniş bölgelere yayılması, Müslümanları farklı dini inanış, kültür ve ahlaki yapılarla bir araya getirmiştir. Dolayısıyla İslam dini ile tanışan toplumların kendi ahlaki yapılarını İslami kurallarla bütünleştirmiş ve bunu telif ettikleri eserlere yansıtmuşlardır.

Her alanda uzmanlaşan alimler gibi muhaddisler de hadis eserlerini telif ederken yaşamış oldukları coğrafyanın kültürel ve ahlaki yapısından etkilenmiş ve bu etkilenme eserlerine yansımıştır. Bilhassa ilk üç asırda ahlaki yapının da hadis literatürünün teşekkülünde rol oynadığı görülmektedir. Bu yapının muhteva ve biçim olarak hadis eserlerine nasıl etki ettiğini tespit

etmek, hadis literatürünün daha detaylı anlaşılmasını sağlayacaktır. Özellikle konulu hadis eserleri telif edilirken ahlak/edeb ile ilgili bölüm ve bab başlıkları oluşturulmuş, ilgili hadisler bu başlıklar altında rivayet edilmiştir. Bazı muhaddisler de sadece ahlaki konuları içeren müstakil eserler telif etmiştir.

Bu çalışmada; *Sünen-i İbn Mâce*'de Kitâbu'l-Edeb başta olmak üzere ahlak ile ilgili bölümler baz alınarak hadis literatürü oluşturulurken dönemin ahlaki yapısının hadis eserlerine, bölüm ile bab başlıklarına ve hadisleri seçme kriterlerine nasıl etki ettiği üzerinde durulacaktır. Özellikle ilk üç asırda telif edilen Kütüb-i Sitte eserleri başta olmak üzere İbn Mâce'nin *Sünen* adlı eseri referans alınarak araştırma yapılacaktır. Böylece hadis kaynaklarında ahlaki yapı ile ilgili hadisler taranırken eserlerin telif edildiği dönemin ahlaki yapısı ile ilgili bilgilere ulaşılmış olunacaktır.

1. Hadis Literatüründe Ahlak ve Edeb

Kur'ân ve hadislerin en önemli davet amaçlarından birisi de ahlaki yapının İslam'ın ruhuna uygun bir hale getirilmesi olmuştur. Bu açıdan ahlaki yapı ile ilgili birçok ayet olduğu gibi çok sayıda hadis de mevcuttur. Ahlaki yapısı bozuk bir topluma Peygamber olarak görevlendirilen Allah Rasûlü, tevhid daveti ile birlikte ahlaki alanda da köklü değişikliklere gitmiş ve bu hususta birçok hadis aktarmıştır. Onun vefatından sonra da sahabe, bu hadisleri sonraki nesillere aktarmış, hadis alimleri de eserlerine bu hadisleri aktarmışlardır. Bu husus hadis eserlerinde ahlak ile ilgili bölüm ve bâb başlıklarının oluşturulmasına imkân sağlamıştır.

İlk üç asırda hadisleri bir araya getiren muhaddisler, her konuda olduğu gibi ahlak hususunda da bölüm ve bâb başlıkları açmış, bunlarla ilgili hadisleri burada nakletmişlerdir. Hadis literatüründe ahlakla hem doğrudan hem de dolaylı olarak bağlantılı birkaç bölüm vardır. Ahlakla doğrudan bağlantılı olan "Kitâbu'l-Edeb", "Kitâbu'l-Âdâb", "Kitâbu's-Selâm", "Kitâbu'l-Elfâz Mine'l-edeb ve Gayrihâ", "Kitâbu'l-İstîzân", "Kitâbu İşretu'n-Nisâ", "Kitâbu'l-Fedâil", "Kitâbu'l-Birr ve's-Sılâ ve'l-edeb", "Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik" gibi bölümler de ahlak ile ilgili hadisler ihtiva etmektedirler. Bu bölümlerden "Kitâbu'l-Edeb", ağırlıklı olarak ahlak ile ilgili hadisler ihtiva etmektedir. Gerek cami türü olsun gerekse de sadece ahkam hadislerini ihtiva eden sünenler olsun neredeyse her alanda telif edilen hadis eserlerinde ahlak ile ilgili bir veya birden fazla bölüm vardır. Bu bölümlerin altında

ilgili hadisler rivayet edilmiştir. İlk hadis eserleri ile hadis tarihinde altın çağ olarak bilinen üçüncü asırda telif edilen Kütüb-i Sitte eserlerinde de ahlak ile ilgili bölümlere rastlamaktayız. Bunlara sırasıyla şöyle yer verilecektir.

1.1. İlk Hadis Eserlerinde Ahlak ve Edeb Konulu Bölüm ve Başlıklar

1.1.1. Mâmer b. Râşid'in el-Câmi'

Günümüze ulaşan ahlak ile ilgili ilk bölüm ve bâb başlıklarını en erken hadis eseri olan Yemen'deki ilk müdevvin Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi* adlı eserinde rastlamaktayız. Ma'mer'in öğrencilerinden Abdurrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826-27) *el-Musannef* eserinin sonlarından "Kitâbu'l-Câmi" adıyla telif edilen kitabın Ma'mer b. Râşid'in *el-Cami* olduğu kabul edilmiştir.¹ M'amer'e ait olduğu kabul edilen *Kitâbu'l-Câmi*'de "Husnu'l-Hulûk" ismi ile bir bâb başlığının kullanıldığı görülmektedir.²

Bâb merkezli telif edilen *el-Câmi*'de ahlak isminin geçtiği tek bâb başlığı olsa da anne babaya iyilik, onlara kötü muamelede bulunma, emanete riayet, doğruluk ve yalan, sıla-i rahim, gıybet ve sövme, öfke ve kin gibi ahlak ve edeb konularını ilgilendiren bâb başlıkları da bulunmaktadır. Bütün bunların dışında başka bâb başlıklarının altında yine ahlak ve edeb ile ilgili çok sayıda hadis geçmektedir. Sadece "Husnu'l-Hulûk" bâb başlığına bakacak olursak burada nakledilen zikredilen hadislerde genel olarak ahlakın önemine ve mahiyetine yer verilmektedir. Özellikle kendi döneminin hadis âlimlerinin ahlak ile ilgili rivayetlere yaklaşımlarını ele alan ilk eser olmasıyla önem taşımaktadır.³

1.1.2. Mâlik b. Enes'in el-Muvatta'

Ma'mer'in *el-Cami*'nden sonra en eski ikinci hadis eseri olarak sayılan Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'* adlı eseri, daha çok ahkam konuları ile ilgili hadisler ihtiva etmektedir. Ebû Bekir el-Ebherî'ye (ö. 375/986) göre 600'ü müsned, 222'si mürsel, 613'ü mevkuf ve 285'i maktû olmak üzere *Muvattâ'*da toplam 1720 rivayet bulunmaktadır.⁴ İmam Mâlik, *Muvattâ'*nda

¹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1982), 11/1-467.

² Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 11/143.

³ Suat Koca, *Hadis ve Ahlak* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 144.

⁴ Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-Muvatta'i-l-İmam Mâlik*, thk. Tâha Abdu'r-Raûf Sa'd (Kahire: Maktebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2003), 1/51.

“Kitâbu Husnu’l-Hulûk” adıyla bir bölüm oluşturmuştur. Ancak bu isimlendirmenin Yahyâ b. Yahyâ nüshasının bazı neşirlerinde muhakkiklerin tasarrufuyla yapıldığı da belirtilmiştir. Asıl nüshalarda “Mâ câe fî husnu’l-hulûk” ve “Ebvâbu husnu’l-hulûk” adlarıyla geçmektedir.⁵

Muvattâ’da oluşturulan bu başlığın altında 4 bâb başlığı ve 17 hadis rivayet edilmektedir.⁶ Mezkûr başlıkta güzel ahlak, haya, öfke ve küs duruma konularıyla ilgili rivayetlere yer verilmiştir. Malik *Muvatta’*’ında mezkur bölüm dışında ahlak ile ilgili “İsti’zân”, “Selam”, “Saç ve Sakal”, “Giyecek” gibi bölümlere de yer vermiştir.

1.2. Kütüb-i Sitte Eserlerinde Ahlak Konulu Bölüm ve Başlıklar

1.2.1. Buhârî’nin el-Câmiu’s-Sahîh’i

Hadis eserleri içerisinde en sahih hadisleri ihtiva etmekle bilinen Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’i, câmi türü eser olması hasebiyle birçok konuyu ihtiva etmektedir. Buhârî *Sahîh*’inde bizzat ahlak ismi ile herhangi bir bölüm açmamakla beraber ahlakla alakalı hadislere yer verdiği “Kitâbu’l-Edeb” bölümünü oluşturmuştur. “Kitâbu’l-Edeb” bölümünün yanı sıra ahlak ile ilgili birtakım hadisleri ihtiva eden “Kitâbu’l-İsti’zân” da mevcuttur. Buhârî, ahlakla ilgili oluşturmuş olduğu “Kitâbu’l-Edeb” bölümünde 128 bâb başlığı ve yaklaşık 262 hadise yer vermiştir. Buhârî ilgili bölüm altında genel olarak iyilik yapmak, güzel dostluk kurmak, anne babaya iyi davranmak, eşe ve akrabaya iyi davranmak, sıla-i rahim yapmak, çocuklara ve yetimlere iyi davranmak, muhtaçlara yardım etmek, hayvanlara merhamet göstermek, komşuluk hakkını gözetmek, insanlara güzel kelamda bulunmak, gıybet ve iftiradan uzak durmak, zandan kaçınmak, tebessüm etmek, haya sahibi olmak gibi konular ihtiva etmektedir.

Buhârî hulûk yani ahlak tabirini “Kitâbu’l-Edeb” bölümünde yer verdiği 128 bâb başlığın arasında “Husnu’l-hulûk” (güzel ahlak) tabiriyle bir bâb oluşturmuştur. Bu bâbın altında Hz. Peygamber’in güzel ahlakı ve cömertlikle ilgili altı hadis rivayet etmiştir.⁷

⁵ Koca, *Hadis ve Ahlak*, 146.

⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire: Dâru İhyâu’t-Turâsî’l-Arabî, t.s.), 2/902.

⁷ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. Mahmud Muhammed Nassâr (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2009), 8/13, “Edeb”, 39.

1.2.2. Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i

Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-Sahîh*'inin bâb başlıklarının Nevevî (ö. 676/1277) tarafından konulduğu malumdur. Ancak bölüm başlıklarının Müslim tarafından oluşturulduğu bilinmektedir. Bu kapsamda Müslim'in *Sahîh*'inde ahlak ile ilgili bazı bölümler bulunmaktadır. Bunlar arasında 10 bâb ve 63 hadis ihtiva eden "Kitâbu'l-Âdâb", 41 bâb 226 hadis ihtiva eden "Kitâbu's-Selâm", 5 bâb 22 hadis içeren "Kitâbu'l-elfâz mine'l-edeb ve gay-rihâ", 46 bâb 241 hadis içeren "Kitâbu'l-fedâil" ve 51 bâb 228 hadis ihtiva eden "Kitâbu'l-Birr ve's-Sılâ ve'l-edeb" yer almaktadır. Doğrudan ahlakla ilgili hadislerden oluşturduğu Kitâbu'l-Âdâb bölümünü edeb kelimesinin çoğulundan meydana getirmesi dikkat çekmektedir.

Konumuzu dolaylı olarak ilgilendiren bölüm olan "Kitâbu'l-Âdâb", on bâb ve 45 hadisten oluşmaktadır. Bölümde genel olarak tesmiye ve isti'zan konuları yer almaktadır. Yukarıda zikredilen bölümler arasında ahlak ile doğrudan ilgili olan bölüm "Kitâbu'l-birr ve's-sıla ve'l-edeb"'tir.⁸ Bu bölüm 51 bâb başlığı ile 223 hadis ihtiva etmektedir. Genel olarak anne babaya iyilik, sıla-i rahim, insan ilişkileri, haset, öfke, zulüm, dargınlık, zan, gıybet, ikiyüzlülük, hayvanlara eziyet etme gibi davranışlar yerilmektedir. Allah için sevme, yardımlaşma, merhamet etme, bağışlama, tevazu, hasta ziyareti, komşularla iyi geçinme, kız çocuklarına iyi davranma, ayıpları örtme, zayıf insanları gözetme, tebessüm etme, doğruluk gibi güzel ahlak ile ilgili konular da övülmektedir.

1.2.3. Ebû Dâvud'un es-Sünen'i

Kütüb-i Sitte'nin ahlak/edeb ile ilgili en kapsamlı bölümüne Ebû Dâvud'un (ö. 275/889) *es-Sünen*'inde yer verdiği "Kitâbu'l-Edeb" bölümünde rastlamaktayız. Bunun sebebi ahlak, birr ve sıla, isti'zân, edeb ve buna benzer ahlakla ilgili meselelerin hepsini farklı bölümler oluşturmadan "Kitâbu'l-Edeb"te yer vermiş olmasıdır.⁹ Dolayısıyla derli toplu bir ahlak bölümüne Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde rastlamaktayız. Bölüm 181 bâb başlığı, 501 hadisten oluşmaktadır. İlk bâb başlığını "Yumuşak huyluluk ve Hz. Peygamber'in huyları" şeklinde isimlendirmesi ve güzel ahlaka Hz. Peygamber'in ahlakının örneklerini vererek başlaması dikkat çekicidir.¹⁰ Ar-

⁸ Koca, *Hadis ve Ahlak*, 162.

⁹ Ahmed Ürkmez, "Hadis-Ahlak İlişkinin Literatüre Yansımaları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/25 (Şubat 2008), 144.

¹⁰ Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009), 7/176, "Edeb", 1i

dından genel olarak vakarlı olma, öfkeyi yenme, affedici olmak, insanlarla iyi geçinmek, utanma, münakaşadan uzak durma, oturma âdâbı, laf taşıma, iki yüzlülük, koğuculuk ve gıybetin çirkinliği, alçak gönüllülük, merhamet, hüsn-i zanda bulunmak, anne baba, yetim ve komşu hakları, kucaklaşma, el öpme gibi ahlaki yapı ile ilgili konular içermektedir.

Ebu Dâvûd “Kitâbu’l-Edeb” dışında ahlak ile ilgili hadislerle yer verdiği bölümler arasında “Kitâbu’l-Birr ve’s-sıla”, “Kitâbu’s-Selam”, “Kitâbu’l-İsti’zan”, “Kitâbu’t-Tıbb” ve “Kitâbu’d-Duâ” yer almaktadır. İbn Mâce (ö. 273/887) gibi Ebû Dâvud’un *Sünen*’indeki “Edeb” bölümü ile İbn Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) *Musannef*’indeki “Edeb” bölümü, sistematik olarak birbirine benzemektedir. Ebû Dâvûd bu bölümün sekizinci bâb’ının ismini “Husnu’l-Hulûk” olarak vermiş, mezkûr bâbın altında güzel ahlakın ibadet gibi olduğu, mizanda ağır basacağı ve cennete girmenin bir yolu olduğu belirtilmektedir.¹¹

Ebû Dâvûd *Sünen*’ini tanıtmak amacıyla Mekkelilere yazdığı *er-Risale ilâ Ehl-i Mekke*’de eserini sadece ahkama yönelik hadislerden oluşturduğunu belirttiği halde ahlak ile ilgili bu bölüme yer vermiş ve çok geniş bir şekilde ele almıştır. Aynı şekilde “Fedâil” bölümüne de yer vermiş olması, kitabının sadece ahkama yönelik hadislerden oluşmadığını göstermektedir.

1.2.4. Tirmizî’nin es-Sünen’i

Ebû İshâ et-Tirmizî’nin (ö. 279/892) *el-Câmî* olarak da isimlendirilen ve ahkâm dışındaki hadislerle de yer veren *es-Sünen* adlı eserinde ahlak ile ilgili rivayetler yer almaktadır. Eserde “Ebvâbu’l-Edeb” isminde bir bölüm yer alsa da yapılan bir araştırmaya göre doğrudan ahlak ile ilgili hadislerle yer verdiği bölüm “Ebvâbu’l-Birr ve’s-sıla”dır. Bölümde 88 bâb ile 139 hadis yer alıp, bâblar bölümle uyum içerisinde. Ancak tertibinde ise herhangi bir düzen yoktur.¹²

Tirmizî “Kitâbu’l-Edeb” bölümünde iyilik yapmak, yakınları gözetmek, Müslümanın Müslüman üzerindeki hakkı, aksırana karşı ne deneceği, beşeri münasebetler, bedensel temizlik, izin almak, güzel koku sürünme, güzel isimler takma şeklinde bab başlıkları oluşturmuştur.¹³ Tirmizî’nin Edeb bö-

¹¹ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 8.

¹² Koca, *Hadis ve Ahlak*, 165.

¹³ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâu’t-Turâsî’l-Arabî, t.s.), 5/78.

lümünde yer verdiği hadislerin ahlaki yapıdan ziyade bedeninin temizliği ağırlık basmaktadır.

1.2.5. Nesâî'nin es-Sünen'i

Nesâî'nin (ö. 303/915) hadisleri ihtiva eden *Sünenü'l-Kübrâ* ve *Sünenü's-Suğrâ* adlı iki eseri bulunmaktadır. Bugün *Sünenü'n-Nesâî* denildiğinde kastedilen ve Kütüb-i Sitte eserlerinden sayılan eseri *Müctebâ* diye de adlandırılan *Sünenü's-Suğrâ*'dır. Nesâî'nin *Sünen*'inin neredeyse tamamı ahkâm konularına yöneliktir. Eserin içerisindeki 52 bölümden yaklaşık altısı ahkâm dışındaki konuları ihtiva etmektedir. Bu bölümlerden dördü Kütüb-i Sitte eserleri içerisinde sadece Nesâî'nin *Sünen*'inde yer almaktadır. “Kitâbu İşretü'n-Nisâ”, “Kitâbu Âdâbi'l-Kudât”, “Kitâbu'l-Hayl”, ve “Kitâbu'l-İstiâze” bu bölümler arasında yer almaktadır.

Nesâî yukarıda zikredilen bölümlerde dolaylı olarak ahlak ile ilgili hadislerle yer vermiştir. “İşretü'n-Nisâ” bölümünde kadınlara karşı nasıl davranılması gerektiğini; “Âdâbi'l-Kudât” bölümünde yönetim ve yargılama biçimleri ve ahlakının şekli; “İstiâze” bölümünde cimrilik, aç gözlülük, zulüm gibi kötülüklerden sığınmak için yapılması gereken duaları içermektedir. “İstiâze” bölümünde *Sû'u'l Ahlak* (kötü huy) adıyla bir bâb başlığı da oluşturmuştur.¹⁴ Nesâî'nin *Sünen*'i dışında ahlaka yönelik telif ettiği eserleri de bulunmaktadır. *Amelu'l-Yevm* ve *l-Leyle* bu eserlerinden birisidir.

1.2.6. İbn Mâce'nin es-Sünen'i

İbn Mâce'de es-Sünen adlı eserinde ahlak ile ilgili hadisleri ihtiva eden bölümler oluşturmuştur. Bunlar arasında ahlaki yapıyı doğrudan konu alan bölüm “Kitâbu'l-Edeb” bölümüdür. Çalışmamızın konusu İbn Mâce'nin *Sünen*'indeki “Kitâbu'l-Edeb” örneğinde ele alınacağı için bu bölümde geçen rivayetlerin ahlaki yapı ile ilişkisine ileride daha geniş bir şekilde yer verilecektir.

1.3. İbn Mâce'nin Sünen'inde Ahlak ile İlgili Bölümler

1.3.1. Kitâbu'l-Libâs

Sünen-i İbn Mâce'de dolaylı olarak ahlak ile ilgili rivayetlere yer veren bölümlerden birisi de “Kitâbu'l-Libâs”tır. 47 bâb başlığı ile 108 hadis ihtiva eden “Libas” bölümünde yasaklanan elbise, israfa ve kibre sebep olan elbise, İslam âdabına uygun elbise giymek, ipek elbise, erkeklerin kırmızı elbise

¹⁴ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmi, 1986), 8/263, “İstiâze”, 19.

giymesi, halk arasında meşhur olan elbiseyi giyme, ayakkabı giyme âdâbı, saç ve sakal traşı âdâbı, yüzük takma âdâbı gibi konular yer almaktadır.

1.3.2. Kitâbu'z-Zühd

Sünen-i İbn Mâce'de 39 bâb başlığı ile 246 hadis ihtiva eden "Kitâbu'z-Zühd", ahlak konulu araştırmaları yakından ilgilendirmektedir. Bölüm genel olarak dünyada zühd sahibi olmak, toplum tarafından kıymet verilmeyenler, fakirlerin fazilet ve makamları, Hz. Peygamber'in ev halkının maişeti, tevekkül ve yakın, hikmet, haya sahibi olmak, riya, iyi haslet, niyyet gibi konular içermektedir.

1.3.3. Kitâbu'l-Edeb

Çalışmamız *Sünen-i İbn Mâce*'nin Kitâbu'l-Edeb bölümünü ihtiva ettiği için bu bölüme ileride geniş bir şekilde yer verilecektir.

1.4. Sünen-i İbn Mâce'nin Kitâbu'l-Edeb Bölümü

Dilimizde ahlak ve terbiyeye en yakın kelime olarak kullanılan edeb terimi hakkında çeşitli izahlar yapılmıştır. Kelime anlamı olarak ziyafete davet etmek, çağırma anlamına gelen ve "edb" kökünden türeyen Edeb, terim olarak davet, iyi tutum, incelik ve kibarlık, hayranlık ve takdir, Bir toplumda örf, âdet ve kural halini almış iyi tutum ve davranışlar veya bunları kazandıran bilgi anlamına gelir.¹⁵

Hadis eserlerinde ahlak ile yakından ilgisi olan edeb kelimesi bu alanda rivayet edilen hadislerin toplandığı "Kitâbu'l-Edeb" bölümlerinin oluşmasına olanak sağlamıştır. Daha önce de belirtildiği üzere Kütüb-i Sitte eserleri içerisinde "Edeb Bölümü"ne doğrudan yer veren müellifler Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce olmuştur. *Sahîhu'l-Buhârî*, *Sünenü't-Tirmizî* ve *Sünen-i İbn Mâce* eserlerinde yer alan "Edeb Bölümü"ü arasında sistematik olarak benzerlik bulunmaktadır.

İbn Mâce'nin, *Sünen* eserinde ahlak ile ilgili rivayetleri ihtiva eden "Kitâbu'l-Edeb" bölümü, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde oluşturduğu "Kitâbu'l-Edeb" in bir özeti niteliğindedir. Onun bu bölümdeki hadislerin çoğunu hocası İbn Ebî Şeybe'den rivayet etmiş olması bu durumu göstermektedir.¹⁶ İbn Mâce'nin *Sünen*'inde ahlak ile ilgili oluşturmuş olduğu tek

¹⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, t.s.), 1/206.

¹⁶ Koca, *Hadis ve Ahlak*, 163.

bölüm “Kitâbu’l-Edeb”tir diyebiliriz. Zira eserinde daha çok fıkhi içerikli hadislere yer vermiştir. Bu husus bize sünen bile olsa ahlak ile ilgili bölümlere yer verdiklerini ve bu bölümlerin önemini gösterir mahiyettedir.

İbn Mâce eserinin diğer bölümlerinde de yer yer ahlak ile ilgili bâb başlıklarına ve hadislere yer vermiş olsa da genel itibarıyla “Edeb Bölümü”nde bu hadisleri toplamış ve nakletmiştir. Bu bölümü oluşturup yerleştirdiği hadisleri seçerken muhtemelen içinde yaşadığı ahlaki yapının da kısmen etkisinde kalmıştır. Bu hususu daha iyi analiz etmek için bölümün bâb başlıklarına ve muhtevasına değinmek gerekecektir.

1.4.1. Bâb Başlıkları

İbn Mâce’nin *Sünen*’indeki bâb başlıkları kendisinin görüşlerini ve dönemin birtakım faaliyetlerini yansıtmaktadır. Onun bâb başlıklarını ayet ve hadislerden ziyade fıkhi bir anlam taşıyan ibarelerden seçerek oluşturduğu görülmektedir. *Sünen*’in “Kitâbu’l-Edeb”inde 59 bâb başlığı yer almaktadır. İlk bâb başlığı *Birru’l-Valideyn* anne babaya iyilik¹⁷ iken sonuncusu *Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâhi Zikri*¹⁸ şeklinde isimlendirilmiştir. İbn Mâce bu bölümde ilk bâbdan itibaren genel olarak komşuluk hakkı, misafir hakkı, yetim hakkı, yolda eziyet veren şeyi kaldırmak, yumuşaklılık, selam verip almak, tokalaşmak, ikramda bulunmak, şaka yapmak, uygun isim takmak, şiir okumak, amelin fazileti gibi ahlaki yapıyı ilgilendiren bâb başlıkları oluşturmuştur.

İbn Mâce “Edeb Bölümü”nde ayetlerden oluşturduğu herhangi bir bâb başlığı bulunmamaktadır. Ancak doğrudan hadislerle iktibas ettiği hadislerin sayısı 4’tür. Bunlar arasında *Babanın iyilik yapıp üzerine düşen iyiliği yapmış olduğu kimse ile sen de ilgilen, ona karşı üzerine düşen iyiliği yap babı*¹⁹, *Bir kavmin ulusu size geldiği zaman ona ikram ediniz babı*²⁰, *Kim oturduğu yerden kalkıp sonra geri dönerse o yere öncelikli hak sahibidir babı*²¹, *Üç kişi bir arada iken bunlardan ikisi üçüncüsünden ayrı konuşmasınlar babı*²² başlıkları yer almaktadır.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-İlmiyye, 2009), 1/1, “Edeb”, 1.

¹⁸ İbn Mâce, “Edeb”, 59.

¹⁹ İbn Mâce, “Edeb”, 2.

²⁰ İbn Mâce, “Edeb”, 19.

²¹ İbn Mâce, “Edeb”, 22.

²² İbn Mâce, “Edeb”, 50.

İbn Mâce “Edeb Bölümü”nde mükerrer bâb başlıklarına yer vermemiştir. Nitekim bunu Nesâî *Sünen*’inde sıkça yapmaktadır. Ancak İbn Mâce bâb başlıklarını kullanırken tekrarlardan kaçınmış, kendisine özgün başlıklar oluşturmuştur.

İbn Mâce’nin “Edeb Bölümü”nde ahlakla ilgisi pek görülmeyen bâb başlıkları da koyduğu görülmektedir. Mesela saç ve sakaldan ağaran telleri koparmanın yasaklığı, yıldızlar ilmini öğrenmek, hamama girmek, vücudun hamam otu ile sıvanması, halka kıssa anlatmak, şiir, tavla oynamak, yalnız başına kalmanın mekruhluğu, güvercin ile oynamak, yol üzerinde konaklamanın yasaklığı gibi bâb başlıkları doğrudan ahlaki konulara değinmektedir.

1.4.2. Bölümün Muhtevası

Edeb, bir toplumda örf, âdet ve kural halini almış iyi tutum ve davranışlar veya bunları kazandıran bilgi demektir.²³ İbn Mâce’nin fıkhi bir tertiple telif ettiği *Sünen*’inde ahkam dışındaki bir bölüm açması dikkat çekicidir. Nitekim ahlaki konular ihtiva eden “Edeb Bölümü”, *Sünen*’in 34. bölümü olup nüsha farklılıklarına göre ihtilaflar olsa da genel kanaate göre 170 civarında hadis yer almaktadır. Bu bölümde rivayet edilen hadislerin çok az bir kısmı mevkûf olup çoğunluğu merfû hadis kategorisindedir.

İbn Mâce’nin “Edeb Bölümü”nde ilk iki bâb başlığında anne babanın haklarını gözetmeye yer vermesi dikkat çekmektedir. Nitekim ona göre ahlakın en ön önemli yönü anne babaya iyiliktir. Bu hususta rivayet ettiği hadislerin de bâb başlıklarına uyumu vardır. Anne babaya iyilikten sonra komşu, misafir ve yetim haklarına yer vermektedir.²⁴

Sünen’in “Edeb Bölümü” *Sahîhu’l-Buhârî*, *Sünenü’t-Tirmîzî* ve *Sünen-i Ebû Dâvud*’taki edeb bölümleri ile mukayese edildiğinde ortak olarak ele aldıkları konular arasında oturma ve kalkma ahlakı, oturuş şekilleri, hapsirana esenlik dileme, güzel isim takma, şiir ve güzel konuşma yer almaktadır.²⁵

İbn Mâce diğer eserlerde ahlak ile ilgili hadisler ihtiva eden bölümlerden “İsti’zân Bölümü”nü oluşturmamış burada nakledilen hadisleri “Edeb Bö-

²³ Mustafa Çağrı, “Edep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/414.

²⁴ İbn Mâce, “Edeb”, 4, 5, 6.

²⁵ Buhari, “Edeb”, 93-104; Ebû Dâvud, “Edeb”, 80-85; Tirmizi, “Edeb”, 61-62; İbn Mâce, “Edeb”, 13, 20, 26, 33, 41.

lümü”nde rivayet etmiştir. O diğer hadis eserlerinde kullanılan “İsti’zan” ismini “Edeb Bölümü”nün 17. bâb başlığında kullanmış ve altında Kütüb-i Sitte eserlerinin tamamında yer alan Hz. Ömer’in meşhur izin alma ile ilgili rivayeti ile birlikte dört hadis rivayet etmiştir.²⁶ Hz. Ömer ile Ebû Mûsa arasında tek kişinin getirdiği haberin doğruluğu tartışmasında kullanılan bu hadis ile Haber-i Vahid’in hücciyeti için de ihticac edilmiştir.

Edeb bölümünde ikram ile ilgili birden fazla bâb başlığı oluşturulmuş ve çok sayıda hadis rivayet edilmiştir. Mesela bir kavmin ulularına ikramda bulunmak²⁷, kişinin yanında oturana ikram etmesi²⁸ gibi bâb başlıkları, İbn Mâce’nin bu hususa dikkat çektiğini göstermektedir.

İbn Mâce “Edeb Bölümü”nde ahlak ile pek de ilişkili olmayan konularla ilgili hadislerle de yer vermiştir. Mesela saç ve sakaldan ağaran telleri koparmanın yasaklığı²⁹, gölge ve güneş arasında durmanın yasaklığı, yıldızlar ilmini öğrenmek³⁰, şiir³¹, mürekkebin kurutulması için üzerine toprak atma³², Kur’ân okumanın sevabı³³, zikrin fazileti³⁴, hamd ve teşbihin fazileti³⁵, amellerin fazileti³⁶ gibi hususlar ahlakla doğrudan ilişkili olmayan konulardır. Bu açıdan İbn Mâce’nin “Kitâbu’l-Edeb”ini muhteva olarak ahlak ve faziletler olarak iki bölüme ayırabiliriz. Nitekim bir kısmında ahlaki davranışlara değinilirken diğer bölümde daha çok faziletlere yer verilmiştir.

1.5. İbn Mâce Sünen’inin “Kitâbu’l-Edeb” Bağlamında Hadis Literatürünün Oluşumunda Ahlaki Yapının Etkisi

Temel hadis kaynaklarının telif edildikleri dönemin siyasi, ahlaki, iktisadi, sosyal ve kültürel yapısı, müellif yoluyla bu eserlere yansıyabilmiştir. Müellifin yaşadığı çevrenin siyasi ve sosyo-kültürel yapısı daha çok eserlerine etki etmişse de, aynı şekilde ahlaki yapı da bu eserlere yansıyabilmiştir. Burada ele alacağımız husus ahlaki yapının hadis literatürüne olan etkisidir.

²⁶ İbn Mâce, “Edeb”, 17.

²⁷ İbn Mâce, “Edeb”, 19.

²⁸ İbn Mâce, “Edeb”, 21.

²⁹ İbn Mâce, “Edeb”, 25.

³⁰ İbn Mâce, “Edeb”, 26.

³¹ İbn Mâce, “Edeb”, 41.

³² İbn Mâce, “Edeb”, 49.

³³ İbn Mâce, “Edeb”, 52.

³⁴ İbn Mâce, “Edeb”, 54.

³⁵ İbn Mâce, “Edeb”, 55, 56.

³⁶ İbn Mâce, “Edeb”, 58.

Nitekim bir müellifin, yaşadığı çevrenin ahlaki yapısından bağımsız bir şekilde eserini telif etmesi pek de mümkün gözükmemektedir. Mesela Buhârî'nin "Edeb Bölümü"nde yer verdiği bir hadiste³⁷ güzel ahlak ile cömertliğe bir arada yer verdiği görülmektedir. Muhtemelen o dönemde Araplar arasında güzel ahlak cömertlikten kötü ahlak da cimrilikten ibaretti. Cahiliye döneminde ve İslam devrinde Araplar, cömertliğe önem vermiş, cömert olanlar için de güzel ahlaklı sıfatını, cimri olanlar için de kötü ahlak sıfatını kullanmışlardır. Bu da insanların ahlaklarının belirlenmesinde cömertlik ile cimriliğin ölçü olarak kullanıldığını göstermektedir.³⁸ Muhtemelen Buhârî'nin yaşadığı dönemde de böyle bir algı hakim idi.

Konumuzla alakalı olarak İbn Mâce de *Sünen*'inde yer verdiği ahlak ile ilgili bölümleri oluştururken, yaşadığı dönemin ahlaki yapısından kısmen etkilenmiştir. İbn Mâce 209 ile 273 yılları arasında yaşamış, yaşadığı süreçte dokuz Abbasi halifesi hüküm sürmüştür. O Me'mûn döneminde Mihne sürecinin çalkantılı sürecinde doğmuştur. Henüz 15 li yaşlarda Kazvin'de hadis ilmini öğrenmeye başladı.³⁹ Bu süreçte Mutezile'nin etkinliği kırılmış, Ehl-i Hadis etkin olmuştur.⁴⁰ Dolayısıyla bir görüşü zorla dayatmaya yönelik ahlaki yapı yerini sadece nassa dayalı hüküm belirlemeye yönelik bir ahlaki yapıya bırakmıştır.

Abbasiiler döneminde halkın yönetime karşı takındığı tavırlardan birisi de devlet ricaline ulaşamama ve onların önünde eğilme durumuydu. Nitekim halifelerin kendilerini "Allah'ın yeryüzündeki sultanı" olarak belirtip kendisinden sonra kardeşlerini veya çocuklarını veliahd tayin etmeleri halkın kendilerine takındıkları tavır daha da arttırdı.⁴¹

Abbasi yöneticileri için sıkça kullanılan "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" gibi ifadeler, İslam'ın ahlaki-siyasi ilkelerinden kaynaklanmamış, daha çok İran ve Bizans kültürlerinin tesiriyle olmuştur. Bu ifadeleri kullanmalarındaki asıl amaç, İslam'ın ahlaki emirlerini temsil iken, ontolojik varlığını

³⁷ İlgili hadis için bk. Buhârî, "Edeb", 39.

³⁸ Harun Öğmü, *Cahiliye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 218; Koca, *Hadis ve Ahlak*, 160.

³⁹ M. Yaşar Kandemir, "İbn Mâce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/161.

⁴⁰ Veli Tatar, *Sosyo-Kültürel Bağlamda Hadis Tasnifi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 89.

⁴¹ Hasan İbrahim, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. Komisyon (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1992), 3/69.

temsile dönüştürmüşlerdir.⁴² Bir dönem devlet ricali, iktidarlarının temelini dini liderliğe dayandırarak teokratik bir anlayış ile hüküm sürmüşlerdir. Bunun bir diğer sebebi de Emevi devleti ile aralarındaki farkı gözetmek ve tebasına sözünü geçirebilmektir. Aynı şekilde Emevîler gibi hilafet sistemini veraset ile devam ettirerek bu konumu Abbasi ailesinin elinde tutmaya çalışmışlardır. Alimlerin yöneticilerden uzak durmalarının bir sebebi onlara Allah'ın görevlendirmiş olduğu bir yönetici intibainı vermek, İslami ilkelere ters düşmekteydi.⁴³

İbn Mâce'nin yaşadığı dönemde de bazı yöneticilere ulaşamama ve onların önünde eğilme gibi durumlar devam etmekteydi. Bu sebeple olacak ki İbn Mâce "Edeb Bölümü"nde *Tokalaşmak* adıyla bir bâb başlığı açmış ve altında insanların huzurunda eğilmenin uygun olmadığını bildiren tek bir hadis rivayet etmiştir. İlgili rivayette Enes b. Mâlik şöyle demiştir: "Biz, 'Ya Resulallah! Bazımız bazımız için eğilebilir mi?' dedik. O 'Hayır' diye cevap verdi. Biz, 'Bazımız bazımızla kucaklaşabilir mi?' diye sorduk. O 'Hayır ve lakin tokalaşınız' buyurdu."⁴⁴ İbn Mâce bu hadise yer vererek insanların huzurunda eğilmenin doğru olmadığına, tokalaşmanın daha uygun olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca bu husus tokalaşmak ile kucaklaşmanın aynı şey olmadığını göstermektedir. Keza tokalaşmanın tek elle yapıldığının delillerinden birisi İbn Abdülber'in (ö. 463/1071) *et-Temhîd* adlı eserinde rivayet ettiği Abdullah b. Büsr'ün şu mealdeki hadîsidir: "Benim şu elimi görüyorsunuz. Ben onunla Resûlullah ile tokalaştım."⁴⁵

Tarih boyunca el öpmenin veya öptürmenin İslâm'ın özüne uygun olup olmadığı hususu da tartışılmıştır. Bu tartışmaların yapıldığı dönemlerden birisi de İbn Mâce'nin yaşadığı devir olmuştur. Nitekim İbn Mâce "Edeb Bölümü"nde *Erkek erkeğin elini öper bâbı* adıyla bir bâb başlığı oluşturmuş ve altında iki hadis rivayet etmiştir. İbn Ömer'den nakledilen "Biz, Nebi'nin elini öptük."⁴⁶ hadisi ile Safvân b. Assâl'dan aktarılan "Yahudilerden bir

⁴² Mustafa Aydın, *İslamın Tarih Sosyolojisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 222.

⁴³ Tatar, *Hadis Tasnifi*, 88-90.

⁴⁴ İbn Mâce, "Edeb", 15.

⁴⁵ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî (Kurtuba: Müessesetu'r-Risâle, t.s.), 12/246.

⁴⁶ İbn Mâce, "Edeb", 16.

grup Peygamber'in elini ve ayaklarını öptüler."⁴⁷ hadisi buna cevap mahiyetindedir. Hadislerin sıhhat durumuna değinmek yerine İbn Mâce'nin bu hadisleri aktararak hangi ahlaki yapıya dikkat çekmek istediğine dair birkaç bâb ve hadis örneğinde yer vermeye çalışacağız.

Daha önce de belirtildiği üzere alimler el öpme meselesinde ihtilaf etmişlerdir. Mâlik el öpmeye karşı çıkarak, bunun meşruluğunu gösteren bu tür rivayetlerin sağlam olmadığını belirtmiştir. Bazı âlimler ise el öpmeyi caiz görmüşlerdir. Mesela Ebherî (ö. 663/1265) bu hususta "Mâlik, kibir ve gurura sebebiyet veren el öpme ve kibirden dolayı el öptürme işine karşı çıkmıştır. Şayet bir erkeğin dindarlığı, ilmi veya şerefi gibi bir faziletinden dolayı eli Allah rızâsı için öpülürse Mâlik bunu caiz görmüştür." diyerek bu huşu vuzuha kavuşturmaktadır.⁴⁸ El öpmenin hangi durumlarda uygun olduğuna değinenlerden birisi olan Nevevî de (ö. 676/1277) "Bir adamın zühd ve takvası veya din bilgini oluşu, ya da faziletli eşraftan oluşu gibi dîni meziyetlerinden dolayı elinin öpülmesi mekruh değildir, hattâ müstehaptır. Fakat zenginliği, nüfuzu veya dünya etiketi için elinin öpülmesi şiddetle mekruhtur." demiştir.⁴⁹

Bir kavmin ileri gelenlerinden birisine karşı gösterilecek tutumun ne olacağı hususuna dikkat çeken İbn Mâce, İbn Ömer tarafından Hz. Peygamber'den nakledilen "Size bir kavmin büyüğü geldiği zaman ona ikram ediniz."⁵⁰ hadisini aktararak bunu göstermektedir. Daha sonra mezkur hadisi şerh edenlerden bazıları bazı kavimlerin fasık olan ulularının da buna dahil olup olmadıkları hususunda ihtilaf etmişlerdir.

İbn Mâce'nin mizah yani şaka yapmakla ilgili bâb başlığı oluşturması, onu diğer hadis müelliflerinden ayırmaktadır. Nitekim böyle bir başlık kullanılarak mizah yapmanın ölçülerine değinmektedir. Konu ile ilgili Hz. Peygamber'in kendileri ile ara sıra şakalaştığını bildiren rivayete yer vermiştir.⁵¹

Hz. Peygamber'den önce olduğu gibi sonrasında da oynanan bir oyun olan ve bugün tavla olarak isimlendirilen zarla oynamayı Allah Rasûlü ya-

⁴⁷ İbn Mâce, "Edeb", 16.

⁴⁸ Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012), 8/31

⁴⁹ Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, 8/32.

⁵⁰ İbn Mâce, "Edeb", 19.

⁵¹ İbn Mâce, "Edeb", 24.

saklamıştır. İbn Mâce'nin yaşadığı Abbasiler döneminde halife tarafından at yarışı, satranç, güreş, okçuluk, yüzme ve nerd adıyla bilinen tavla gibi spor yarışlarının düzenlendiği belirtilmektedir. Hatta o dönemde zarla kumar oynandığı da aktarılan bilgiler arasında yer alır. Zarla oynama o dönemde alimler tarafından kınanmış ancak dönemin aristokrat ve avam tabakası tarafından sıkça oynanmıştır.⁵² Bilhassa Hârûn Reşîd (170/786-194/809) ile Mu'tazîd'ın (279/892-290/902) sık sık oynadıkları nakledilmektedir.⁵³ İbn Mâce "Edeb Bölümü"nde *Zarla oynamak* adıyla bir bâb başlığı açmış, altında da iki hadis rivayet etmiştir. Bunlardan birisi de Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin Hz. Peygamber'den yaptığı şu nakildir: "Kim zar ile oynarsa şüphesiz Allah'a ve Resulüne isyan etmiş olur."⁵⁴ Diğer rivayet ise Büreyde'nin Hz. Peygamber'den naklettiği "Kim zar ile oynarsa elini domuzun etine ve kanına (domuz etini yerken) batırmış gibidir."⁵⁵ hadisidir. İbn Mâce'nin bu bölümde zikredilen mezkûr hadisleri aktarması, kendi döneminde de zarla oynamanın yasak olduğuna dikkat çektiğini göstermektedir.

İbn Mâce'nin yaşadığı coğrafyanın ahlaki yapısından etkilenecek Sünen'inin özellikle "Edeb Bölümü"ne aldığı hadisler yukarıda zikredilenlerden daha fazladır. Ancak biz konu uzamasın diye hepsine değinmiyoruz. Bu bağlamda birkaç örnek vererek ahlaki yapının hadis eserlerine etki ettiğini *Sünen-i İbn Mâce'nin "Edeb Bölümü"* bağlamında örneklendirmeye çalıştık.

Sonuç

Ahlâkın hadislere dahil olduklarını Nübüvvetin başlangıcına götürebiliriz. Hz. Peygamber'in ahlakla ilgili çok sayıda hadisinin olması, hadis-ahlak ilişkisinin bütünleşmesine ve hadis literatüründe ahlakla ilgili bölümlerin açılmasına zemin hazırladı. Nitekim temel hadis kaynaklarında ahlakla ilgili rivayetleri ihtiva eden edeb, isti'zan, selam, zühd ve rekâik, birr ve sıla, âdâb, fedail gibi bölümler isim olarak aynı geçse de yöntem olarak farklı oldukları anlaşılmaktadır. Burada müellifler benzer başlıklar vermiş olsa da

⁵² Taner Yıldırım, "Abbasilerde Sportif Faaliyetler ve Eğlence Kültürü", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26 (2016), 2, 351-367, 361.

⁵³ Muhammad Manazir Ahsan, "Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat: Ev İçinde Ve Açık Havada Oynanan Oyunlar", Çev. Mehmet Emin ŞEN, Tarih Okulu, (Ocak - Nisan 2012), 12, 236-261, 255.

⁵⁴ İbn Mâce, "Edeb", 43.

⁵⁵ İbn Mâce, "Edeb", 43.

kendilerine özgü eklemeler veya çıkarmalar yaparak bölümleri özgün bir hale getirmeye çalışmışlardır.

Sünen-i İbn Mâce'de ahlak ile ilgili hadislerin en çok "Kitâbu'l-Edeb"te toplanıldığı görülmektedir. Kütüb-i Sitte eserlerindeki "Edeb" bölümleri ile ortak olarak oturma ve kalkma âdâbı, aksıran kişiye esenlik dileme, izin verme meselesi, şiir ve bazı ifadelerin kullanılması gibi konular ihtiva etmektedir.

İbn Mâce'nin yaşadığı dönemin ahlaki yapısına bakıldığı zaman müellifin bundan etkilenerek eserini oluşturduğunu söylememiz mümkündür. Özellikle insanlar karşısında eğilmeme, büyüklerin ve alimlerin elini öpme, tavla gibi zarla oynamayı gerektiren kumar oyunlarını oynamama, cömert olma gibi kendi döneminde uygulanmadığı tahmin edilen bazı ahlaki davranışlarla ilgili hadisler rivayet etmiş olması kendi döneminin bir takım ahlaki yapısının telif ettiği eserine yansıdığını göstermektedir.

Kaynakça

- Abdurrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1982.
- Koca, Suat. *Hadis ve Ahlak*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî. *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-Muvatta'i-l-İmam Mâlik*. thk. Tâha Abdu'r-Raûf Sa'd. Kahire: Maktebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2003.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, t.s.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Mahmud Muhammed Nassâr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Ürkmez, Ahmed. "Hadis-Ahlak İlişkinin Literatüre Yansımaları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/25 (Şubat 2008), 137-168.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, t.s.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetu'l-Matbûâtü'l-İslâmî, 1986.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, t.s.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.

- Çağrı, Mustafa. "Edep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (1994), 10/414-415.
- Öğmüş, Harun. *Cahiliye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Kandemir, M. Yaşar Kandemir. "İbn Mâce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Tatar, Veli. *Sosyo-Kültürel Bağlamda Hadis Tasnifi*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- Hasan, İbrahim Hasan. *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*. çev. Komisyon. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1992.
- Aydın, Mustafa. *İslamın Tarih Sosyolojisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî. Kurtuba: Müessesetu'r-Risâle, t.s.
- Hatipoğlu, Haydar. *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Taner. "Abbasilerde Sportif Faaliyetler ve Eğlence Kültürü", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26 (2016), 2, 351-367.
- Ahsan, Muhammad Manazir. "Abbasîler Döneminde Sosyal Hayat: Ev İçinde Ve Açık Havada Oynanan Oyunlar", Çev. Mehmet Emin ŞEN. *Tarih Okulu*. (Ocak - Nisan 2012), 12.

HACI MUHARREM HİLMÎ EFENDİ’NİN DÎVÂN’INDA AHLÂK

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TAŞ

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
mustafa.tas@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9730-3291

Giriş

Ahlâk, hulk kelimesinin çoğuludur. Hulk, insanın ruhundaki “huy” denilen bir meleke, özel bir hal demektir. Bu meleke, hayırlı ya da hayırsız bir meyve verir. Ahlâk, güzel ve çirkin diye ikiye ayrılır.¹

Ahlâk, insanın toplum içerisindeki her türlü davranışlarını ve onlarla olan ilişkilerini düzenlemek maksadıyla ortaya konulan ilkelerin ve kuralların toplamıdır.² Gazzâlî’ye (öl. 505/1111) göre “Ahlâk, insan nefsinde yerleşen öyle bir melekedir ki fiiller, hiçbir fikrî zorlama olmaksızın düşünüp taşınmadan bu meleke sayesinde kolaylıkla ortaya çıkar”.³

Ahlâkın konusu, her yönüyle insanın şuurlu fiil ve davranışlarıdır. Ahlâkın önemi her tasavvurun üzerindedir; çünkü insanlık değeri ahlâkîlikle doğru orantılıdır. İnsanların belli bir düzene göre mutluluk ve olgunluğa ulaşması ancak ahlâk sayesinde mümkündür.⁴ Ahlâkın gayesi ise insanın önemli ilişkileri koparmadan yürütmesini, dünyada huzur ve sükûn içinde yaşayarak sonsuz hayatı elde etmesini sağlamaktır. Ahlâkî bir davranışın insanın tabiatına iyice yerleşmesi ve hiçbir zorlama olmadan kendiliğinden meydana gelmesi gerekir.⁵

İslam ahlâkçılarının önde gelen ismi İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), “Ahlâk sanatı sanatların en üstünüdür” demiştir. Bu sanatın içerisinde er-

¹ Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, sad. Ali Fikri Yavuz, (İstanbul: Semerkand, 2005), 509.

² Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, (Konya: Hü-er Yayınları, 2003), 15.

³ Heyet, *İlmihal II*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2003), 485.

⁴ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 29.

⁵ M. Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslam Ahlâkı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 17.

demler sanatı da sanatların en üstünü olan ahlâk sanatının zirvesini, mücevher tasarımcılığı aşamasını oluşturmaktadır.⁶

İslam'ın ahlâka büyük önem verdiği, onu dinin ayrılmaz bir unsuru kıldığı, bununla ilgili pek çok emirleri içerdiği bilinen bir gerçektir.⁷ İslam'da iman, ibadet ve ahlâk birbirinden kesin çizgilerle ayrılmaz. İman ile ibadetin hedefi, insanı üstün bir ahlâka sahip kılmaktır. Bu sebeple Kur'an'ı Kerim ve hadislerde bu üç esas birbiriyle adeta kaynaşmıştır.⁸

Hiz. Peygamber, bir olan Allah'a itaat temeline dayalı bir ahlâkî ve dinî birlik sağlama görevini üstlenmiştir. Böylece kabile ve soy sop (hasep nesep) anlayışı yerine Allah'a saygı (takvâ), ferdî ve sosyal planda yücelmenin ve değer kazanmanın ölçüsü haline gelmiş; bu ölçüye uygun olarak İslâm'ın öğretileri, Allah'ın bütün yaratıklarına karşı merhametli olmayı, beşerî ilişkilerde dürüstlük ve güvenilirliği, karşılıksız sevgi ve fedakârlığı, samimiyet ve iyi niyeti, kötü eğilimlerin bastırılmasını ve daha birçok faziletleri ihtiva etmiş bulunmaktadır.⁹

Hiz. Peygamber müminin ahlâkî değerlere önem vermesini ister. Bunlara uyulduğu zaman müslümanlar arasında güven ve itimat sağlanır. O zaman Allah Resûlû'nün istediği şekilde bir toplum meydana gelir. Böylece maddî ve manevî huzur ve saadete erişilir.¹⁰ Allah Resûlû, insanlığın yararına olan güzel ahlâk esaslarını Kur'an ışığında ortaya koymuş, şahsında davranış modeli olarak yaşamış, bunu pratiğe aktaran, uygulayan bir nesil yetiştirmiştir. O hem akıllara hem gönüllere hitap etmiş hem de sosyal alanda insanlar arası ilişkilerin düzenli yürümesini sağlayan uygulamaya elverişli kurallar ortaya koymuştur.¹¹ Bütün toplumlar, varlıklarını devam ettirebilmek için ahlâk kurallarına dayanmak mecburiyetini hissetmişlerdir.¹²

Ahlâkî değerlerin insan hayatında gerçekleşmiş hali olan erdemlilik, öncelikle içte, iyi huyluluk ve iç güzelliği ile başlar; daha sonra bu iç güzelliği-

⁶ Cafer Sadık Yaran, *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâkî Erdemler*, (Ankara: DİB. Yayınları, 2023), 17.

⁷ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 31.

⁸ Kandemir, *Örneklerle İslam Ahlâkı*, 23.

⁹ Mustafa Çağrı, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 1989), 2/1.

¹⁰ Sadık Eraslan-Ekrem Keleş, *En Güzel Örnek Hiz. Peygamber*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2007), 6.

¹¹ Algül, *Peygamberimizin Şemâilî Ahlâk ve Âdâbı*, 193.

¹² Kandemir, *Örneklerle İslam Ahlâkı*, 20.

nin dışa yansıması olarak insanın, çevresindeki varlıklara iyi davranması, onlarla iyi geçinmesi ve elinden geldiği kadar onlara faydalı olmaya çalışması şeklinde özetlenebilecek olgun bir yaşama biçimi olarak devam eder. İnsanın iç dünyasının güzel olması, ahlâk ilminin katkıda bulunmayı hedeflediği öncelikli amaçtır. İçerisine hem iyilik hem de kötülük kabiliyeti yerleştirilmiş olan insanın,¹³ iyi huylu ve iyi davranışlı biri olduğunu kanıtlarak hayat boyu süren bu imtihanı¹⁴ başarıyla geçebilmesi için öncelikle nefisini arındırması, kalbini manevi kirlerden temizlemesi gerekir.¹⁵

1. Hacı Muharrem Hilmî Efendi'nin Hayatı

Hacı Muharrem Efendi, 1878'de Elazığ'ın merkez köylerinden Sarılı'da doğdu. Daha sonra ailesi Harput'a yerleşti. Erzurum'da tabur imamlığı yapmış olup daha sonra Yemen ve Hicaz'da görevlendirildi. Soyadı kanunu ile Kösetürkmen soyadını almıştır. 10 Aralık 1964 (6 Şaban 1384) yılında vefat etti. Kadirî-Nakşî şeyhi olan Hacı Muharrem Efendi'nin tasavvufî, ilmî ve mev'izaya dair eserlerinin yanında Sırrî mahlasıyla şiirlerini topladığı Dîvân'ında 150 civarında şiir bulunmaktadır.¹⁶

Harput, âlim ve âriflerin yurdu olarak önemli bir merkezdir. Harput, eski şaşaalı zamanlarında birçok Anadolu şehri gibi “menbâ-ı ilm, makarr-ı ulemâ, ma'den-i fuzâlâ ve dâr-ı evliyâ” olarak temayüz etmiştir. Kaynakların zikrettiği onlarca cami, medrese, tekke ile günümüzde hala varlıklarını sürdüren evliyâ kabirleri Harput'un ilim ve irfan ocağı olduğunu göstermektedir.¹⁷ Her çağın beşeriyete yapabileceği en isabetli ikâz, o hikmet ve irfan yağmurları ile insanoğlunun kuruyup kalmış ruhunu yeşertmek, meyve ve mahsul vermesini sağlamaktır.¹⁸

¹³ Şems, 91/7-8.

¹⁴ Mülk, 67/2.

¹⁵ Yaran, *Ahlâkî Erdemler*, 27-28.

¹⁶ Süleyman Ateş, “Hacı Muharrem Sırrî Efendi”, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, S. 2 (Aralık 97), 13-23; a.mlf., “Kösetürkmen, Muharrem Hilmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2002), 26/275-276; Yüksel Arslantaş, Bahir Selçuk, “Muharrem Hilmî Efendi'nin Yarım Kalmış Bir Harput Tarihi”, *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2018), 41-55.

¹⁷ Ahmet Karataş, *Harput Yusuf Kâmil Paşa Medrese ve Kütüphanesi*, (Ankara: Desen Ofset, 2020), 9. Detaylı bilgi için bk. İshak Sunguroğlu, *Harput Yollarında*, (İstanbul: b.y., 1959), 2/1-6.

¹⁸ Samiha Ayverdi, “Tahkik ve Tahlîl”, *Yunus Emre Makalelerden Seçmeler*, haz. Hüseyin Özbay-Mustafa Tatçı, (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 47.

Hacı Muharrem Hilmî Efendi de bu evliyâ, ulemâ ve fuzâlâ yurdunun önemli temsilcilerinden birisidir. Hacı Muharrem Efendi, *Dîvân*'ında bazı ahlâkî hususlara yer vermiştir. Bu hususlar aşağıda başlıklar altında bir araya getirilmiş daha sonra ilgili konu başta Kur'an ve Sünnet olmak üzere diğer kaynaklar ile birlikte işlenmiştir.

2. Allah ve Resûlü'nü Sevmek

Sevgi bütün erdemlerin zirvesi, hepsinin baş tacıdır. Sevgi insanları birleştirir, bütünleştirir ve kaynaştırır. Sevgi varsa bütün kötülükler ve erdemsizlikler ortadan kalkar. Sevgi varsa ilgi olur, iyilik olur, adâlet ve hakkâniyet olduğu gibi daha fazlası da olur. Sevgi ile iman ettikten sonra müminlerin gönlünde oluşan en büyük sevgi de Allah sevgisidir. Allah sevgisi İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) dediği üzere, "Makamların en son gayesi ve derecelerinin en yüksek noktasıdır. Muhabbet makamından sonra idrâk olunan makamların hepsi onun meyvelerinden bir meyve, onun uydularından bir uydudur. Müminler, Allah'tan sonra da elbette Resûlullah'ı severler."¹⁹

Sevgiler bir derecelemeye tabi tutulsa en başta hayır ve saadetin kaynağı olan "Allah sevgisi" yer alır. Allah ve Resûlü'ne karşı olan sevginin gereği de itaat, ibadet, emirlere uymak ve ilahî yasaklardan kaçınmaktır. Sevgi, insan ruhunun ve kalbinin gıdasıdır. Bu nedenle insan bu sevgiyi, sadece Allah'a ayırmalıdır. Ezelî ve ebedî olan, sevgiye tek layık olan varlık O'dur. Allah'ın sevgisine ulaşmak için sabır, Ona güvenmek, doğruluk ve takvadan şaşmamak ve gayretle çalışmak gerekir.²⁰

Allah sevgisi, Müslümanın yüreğinde en çok yer vermesi gereken duyguların başında gelmelidir. Bu sevginin üstünde hiçbir sevgiye yer verilmemesi gerekir. Diğer bütün sevgiler, Allah'ı sevmenin, O'na boyun eğmenin bir gereğidir. İnsanın Yaratan'ına duyduğu bu içten sevgi ve bağlılık, yalnız O'na imanı gerektirir ve iman O'na olan eşsiz muhabbeti ifade eder. Yine mümin, herkesten çok Peygamber'ini sever. Hadis-i şerifte "Hiçbiriniz beni babasından, evlâdından ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe kâmil mümin olamaz."²¹ buyurmuştur.²² Allah Teâlâ da müminlerin Allah

¹⁹ Yaran, *Ahlâkî Erdemler*, 79.

²⁰ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 131.

²¹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi sallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâ-mih*, thk. Şu'ayb Arnaût vd., (Beirut: er-Risâletu'l-âlemiyye, 1432/2011), "İmân", 8.

²² Heyet, *Hadislerle İslam*, (Ankara: DİB. Yayınları, 2013), 3/77-78.

ve Resûlü'nü babalarından, oğullarından, kardeşlerinden, eşlerinden, mal-larından hulâsa dünyadaki her şeyden daha fazla sevmeleri gerektiğini bil-dirmiştir.²³

Allah Teâlâ, Allah ve Peygamber sevgisini, onlara itaatini, Allah yolunda cihadı bu şeylere tercih etmeyi, onlardan üstün tutmayı emretmektedir. Çünkü O, bütün nimetlerin kaynağıdır, bütün mihnet ve üzüntüleri gider-mekte sığınaktır. Onun için Allah Teâlâ müminleri, "İman edenlerin Allah'a sevgisi ise çok daha sağlamdır."²⁴ diye vasıflandırır. Allah sevgisinden son-ra, Peygamber sevgisi de gereklidir. Çünkü o bizim karanlıktan aydınlığa, küfürden imana çıkmamızda, kurtuluşumuzda rol sahibidir. Çünkü o, şeri-atin ve ahlâkın uygulamasında, Müslümanlar için güzel bir örnektir.²⁵

Mezkûr konu ile ilgili olarak Hacı Muharrem Hilmî Efendi Dîvân'ına besmele ile başlamış ve Allah ve Resûl sevgisini musralara şöyle dökmüştür:

Bismillah ile bed ettim ibtidâ

Sana çok hamd ü senâ olsun Hüda

Evvel Allah ismi ile girdim, ey Rabbim sana olsun çok şükürüm ve hamdim.

Hacı Muharrem Efendi daha sonra isim ve sıfatlarıyla Rabbe olan sevgi-sini ve imanını dile getirmiştir.²⁶ Allah Resûlü (as) hakkında şöyle demiştir:

Nebimiz çün Muhammed Mustafa'dır.

Fahr-i âlem habîb-i kibriyâdır.

Mazhar-ı zât-ı Hüda'dır Muhammed

Vücûdu hakkı nümâdır Muhammed.

*Nebimiz Muhammed Mustafa'dır; O azamet sahibinin yarî ve âlemlerin iftiha-rıdır. Hakkın zatının mazharı Muhammed'dir; vücudu yalnız Hakk'a işarettir.*²⁷

İmanın tadına varabilmek için Allah ve Resûlü'nü herşeyden daha fazla sevmek gerekmektedir. Nitekim hadiste bu şekilde ifade edilmiştir.²⁸ Ez-herî'nin dediği gibi, Allah ve Resûlullah (as) sevgisinin manası, onlara itaat

²³ Tevbe, 9/24. Ayrıca bk. M. Yaşar Kandemir vd., *Riyâzü's-sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, (İstanbul: Kampanya Kitapları, 2013), 6/481.

²⁴ Bakara, 2/165.

²⁵ Zuhaylî, Vehbe, *Tefsiru'l-Münir fi'l-Akide ve's-Şeria ve'l-Menhec*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1997/1418), 10/151-152.

²⁶ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân-ı Sırrî*, haz. Süleyman Ateş, Günümüz Türkçesi ve Kontrol: Mustafa Koç-M. Hilmî Şenalp, (İstanbul: Mas Matbaacılık, 2012), 61-62.

²⁷ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 63.

²⁸ Buhârî, "İmân", 9; Kandemir vd., *Riyâzü's-Sâlihîn Şerhi*, 2/734, 738.

ve emirlerine uymaktır: Ayet-i kerîmede, “De ki: Eğer siz Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınız mağfired etsin” buyrulmuştur.²⁹

3. Alçak Gönüllü Olmak

Tevâzu, alçak gönüllü olmak, gurur, kibir ve kendini övmekten kaçınmak demektir. Bu, insanları birbirine sevdiren ve kolayca diyaloga sevketen bir haslettir. Yüce Allah mütevâzi kimseleri övmüştür. Kur’an’ı Kerîm’de “Rahmân’ın has kulları, yeryüzünde vakarla yürürler, cahiller onlara laf attığı zaman, “selâm” deyip geçerler” buyrulmuştur.³⁰ Hilimle, sekînet ve vakarla yürürler, kibirle, zorbalıkla değil. Orada fesada ve isyana koşmazlar.³¹ Başka bir ayette “Yeryüzünde böbürlenerek dolaşma! Ne yeri yarabilir ne de dağlarla boy ölçüşebilirsin”³² buyrulmuştur. Yani müslüman yeryüzünde, gururlu ve kibirli kimselerin yürüyüşü gibi yürümemelidir. Bu, kibirlenmeyi yasaklamanın gerekçesini gösterir. İnsan zayıf ve güçsüz bir varlık olması hasebiyle kibirlenmek ona yakışmaz. Ayette kibirlenenler için bir azarlama ve alay vardır.³³ Rableri tarafından güzel mükâfata lâyık olan Allah’ın ihlâslı, rabbânî kulları yeryüzünde kibirlenmeden ve böbürlenmeden sükûnet ve ağırbaşlılıkla yürürler. Onlar yeryüzüne tevazuyla basarlar ve insanlara yumuşaklıkla muamele ederler. Onlar yeryüzünde üstünlük ve fesat arzu etmezler.³⁴

Görüldüğü gibi Kur’an’da kibir yerilmektedir. Yaşayan Kur’an olan Hz. Peygamber de mütevâzi idi. Kendini övmekten ve kibirden hoşlanmazdı.³⁵ O, kibirli kimsenin cehennemlik olduğunu söylemiştir.³⁶ İyâz b. Himâr’dan rivayet edildiğine göre Resûlullah (as) şöyle buyurdu: “Allah Teâlâ bana o kadar alçak gönüllü olun ki kimse kimseye karşı kibirlenmesin; kimse kim-

²⁹ Âl-i İmran, 3/31; Zuhaylî, *Tefsiru’l-Münir*, 10/154.

³⁰ Furkân, 25/63. Ayrıca bk. Hüseyin Algül, *Peygamberimizin Şemâilî Ahlâk ve Âdâbı*, (İstanbul: Işık Yayınları, 2006), 59.

³¹ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmî’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 2001/1422), 19/293.

³² İsrâ, 17/37.

³³ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safoetu’t-tefâsîr*, (Kahire: Dâru’l-hadîs, ts.) 2/154.

³⁴ Zuhaylî, *Tefsiru’l-Münir*, 19/105.

³⁵ Abdurrahman Çetin, *Peygamberimizin Ahlâkı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 117; Eraslan, *En Güzel Örnek Hz. Peygamber*, 40; Algül, *Peygamberimizin Şemâilî Ahlâk ve Âdâbı*, 36.

³⁶ Buhârî, “Edeb”, 6.

seye zulmetmesin, diye bildirdi.” Tevâzu hakkı kabul edip ona boyun eğmektir. Mütevazi insan kimseye haksızlık etmez.³⁷ İnsanlığa Kur’an ahlâkını yaşayarak gösteren Hz. Peygamber, tevazuyu da yaşayarak öğretmiş, oldukça sade bir yaşam sürmüştür.³⁸ O, yoksullarla, kimsesizlerle beraber yürürdü. Merkebe biner, koyunlarını kendisi sağardı. Yere oturur, yemeğini yerde yerdi. Davete icabet ederdi.³⁹

Hacı Muharrem Efendi de Dîvân’da alçak gönüllü, tevazu sahibi olmak gerektiğini şu mısralarla dile getirmiştir:

Kesb-i marifet dilersen âşık ol

Gir tarikat mesleğine sâdık ol

Geç bu gafletten daîma ayık ol

Kıl tevazu meclis-i ezkâra gel

*Marifet kazanmaksa derdin, Hakk’a âşık ol; tarikat yoluna gir, sâdık ol. Gafletten uyan, nefisten geç, agâh ol; alçak gönüllü ol, zikir meclisine gel.*⁴⁰

Rızâ-yı Bârî için kıl ihtirâm mahlûkuna

Komşuna eyle tevazu yok yere zemm eyleme

Herkesin hukukuna eyle riayet daima

Beyhûde kalbini kırıp nâmını kem eyleme

*Hak rızası için yarattıklarına hüremetkâr ol, saygısızlık etme; komşuna karşı mütevazi ol, onu yok yere çekiştirme. Herkesin hukukuna riayet et, kimseyi incitme; haksız yere kalp kırıp adını kıymetten düşürme.*⁴¹

Alçak gönüllü insan, kendisine ve bilhassa öteki insanlara sosyo-ekonomik statüsü, makam ve mevkisi, gücü ve iktidarı, parası pulu pence-resinden değil gönül gözüyle bakar. Gönül ise baktığına manevî değerler ve erdemler açısından bakar. Gönül penceresinden bakan insan, kendisini bilince Rabbini, Rabbini bilince kendini, bu ikisini de bilince haddini bilir. Haddini bilen insan da kibirlenecek bir durumu olmadığını, başkasını da küçümsemeye hakkı olmadığını, kâmil insana en yakışacak olanın alçak gönüllülük veya tevazu olduğunu bilir.⁴²

³⁷ Kandemir vd., *Riyâzü’s-Sâlihîn Şerhi*, 3/642.

³⁸ Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/335.

³⁹ M. Yusuf Kandehevî, *Onun Güzel Ahlâkı*, çev. Hüseyin Okur, (İstanbul: Semerkand, 2007), 50-51.

⁴⁰ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 247.

⁴¹ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 333.

⁴² Yaran, *Ahlâkî Erdemler*, 149-150.

4. Vefasızlık

Vefa, sevgide, dostlukta ve bağlılıkta sebat etmek demektir. Sözünde durmak, sözünü yerine getirmek anlamına da gelmektedir. Sevgi ve dostluğuna bağlı kalana vefakâr böyle olmayana ise vefasız denir. Vefanın doğruluk ve güvenilirlikle yakın ilişkisi vardır. Allah’a şükür görevini yerine getirmenin yanında çocukların ana babasına, öğrencilerin hocalarına, çırakların ustalarına, eşlerin birbirlerine karşı vefakâr olması gerekir.⁴³

Vefa, mutlu bir aile yuvasının en temel taşlarından birisidir. Eşleri birbirine daha sıkı bağlayan bu vasıf, özellikle sıkıntılı ve zor zamanlarda kendisini gösterir. Hayatın inişli çıkışlı akışı içerisinde vefakâr eşler birbirlerinin kıymetini daha iyi anlarlar.⁴⁴ Allah Resûlü, vefakâr bir eştî. Hz. Hatice’yi her zaman hayırla anar, kabrini ziyaret eder, onun arkadaşlarına, akrabalarına hediyeler gönderirdi.⁴⁵ Resûlullah (as) ahdinde dururdu, vadinde sadıktı, sözünden caymazdı, kendisine ve çevresindeki ashâbına yardımı dokunanları asla unutmazdı, dostlarını sık sık arar, hâl hatırlarını sorardı.⁴⁶

Hacı Muharrem Hilmî Efendi Dîvân’da vefasızlıktan şikâyet ederek şöyle demiştir:

Bu kârhâne-i âlemde muhibbi sâdık arama

Sûret-i zâhire bakma ser-â-pâ hîle şerdir hep

Bu cihan işyerinde vefalı dost arama, boşunadır. Görünüşe değer verme, baştan ayağı hep şerdir hîle hurdadır.

Ehibbâ-yı zamânede sadâkat kalmadı asla

İçi dışına hiç uymaz zîrâ benî-beşerdir hep

*Bu zamanın dostlarında ne vefa ne sadâkat var ne olsa beşerdir ne içi dışına ne dışı içine uyar.*⁴⁷

Bu zamanda kimsede yoktur vefa hiç arama

Her kime versen selam bile ziyân eder îrâs

*Bu zamanda kimsede vefa arama, bulamazsın; kime selam versen, selamı dahi sana zarar getirir.*⁴⁸

⁴³ Çetin, *Peygamberimizin Ahlâkı*, 132, 134.

⁴⁴ Keleş, *En Güzel Örnek Hz. Peygamber*, 110.

⁴⁵ Çetin, *Peygamberimizin Ahlâkı*, 163. Diğer örnekler için bk. Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/285-292.

⁴⁶ Algül, *Peygamberimizin Şemâilî Ahlâk ve Âdâbı*, 77; Yaran, *Ahlâkî Erdemler*, 193.

⁴⁷ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 76.

⁴⁸ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 100.

Kur'an'ı Kerîm, aradan geçen zaman ne kadar olursa olsun, iyiliğin karşılığının ancak iyilik olduğunu bildirir. Öncelikle Allah'ın kullarına olan nimetlerinin haddi hesabı olmayacağı için⁴⁹ en büyük minnettarlık ve vefakârlık Allah'a karşı gösterilmelidir. Kanaatkârlık ve vefakârlık arasındaki ilişki de buradadır. İyiliğin karşılığının iyilik olması hem Allah'a karşı hem de iyilik yapan insanlara karşı yerine getirilmesi gereken evrensel ahlâk ilkesidir. Vefakârlığa çok yakın anlamlı erdemlerden birisi de kadirşinaslıktır. Kadirşinaslık, sahip olduğu nimetlerin kadrini kıymetini bilmek, değerini takdir etmek, bu nimete erişmesine neden olan Yaratıcısına şükretmek, bunlara vesile olan anne babasına, hocalarına, işverenlerine, milletine, devletine karşı minnettarlık hisleri içinde olmak ve gerektiğinde gönül rızasıyla içten gelerek teşekkür edebilmektir. Bu erdemin zıddı ise kadir kıymet bilmemek, kendisine emeği geçen insanlara karşı saygısızlık, vefasızlık ve nankörlük etmektir.⁵⁰

5. Kötü Ahlâk

İnsan nefsinde iyi ve mükemmel ahlâkın meydana gelebilmesi için öncelikle kötü ahlâktan, maddî ve manevî pisliklerden temizlenmek gerekmektedir.⁵¹ Ahlâk, kişinin yalnızca insanlarla ilişkilerinde değil, Rabbiyle, diğer canlılarla ve çevresi ile ilişkilerinde de var olan ve dikkat edilmesi gereken bir niteliktir. Nitekim İslâm'ın nihâî gayesi ahlâklı insanlardan oluşan ahlâklı bir birey ve toplum, onlardan da ahlâklı bir dünya meydana getirmektir. İslâm ahlâkı, zikredilen bütün bu özellikleri ile insanı hep daha iyiye ve daha güzele yönlendiren canlı bir yapı sergilemektedir. Allah Teâlâ tarafından iyi, güzel, temiz görülen davranışlar güzel ahlâk; kötü, çirkin ve pis sayılan fiiller ise kötü ahlâk kapsamında değerlendirilmiştir.⁵²

Hız. Peygamber, iyiliği güzel ahlâk olarak özlü bir ifade ile tarif etmiştir. Yani güzel ahlâklı kimsenin iyilikten başka bir şey yapamayacağını ifade etmiştir. Güzel ahlâk, İslâm'ın insanları ulaştırmak istediği hedeftir. Emir ve yasaklarıyla ilâhî buyruklara harfi harfine uyan müslümanların alacağı ma-

⁴⁹ İbrahim, 14/34.

⁵⁰ Yaran, *Ahlâkî Erdemler*, 192-193.

⁵¹ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 116.

⁵² Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/17-18

nevî şekil ve kıvamdır.⁵³ Hiç şüphesiz iyi insan olmanın en önemli ölçütlerinden biri, güzel ahlâk sahibi olmaktır. Allah Resûlü, fiilî olarak güzel ahlâkı hayatında en güzel şekilde uygulayarak örnek olmuştur.⁵⁴

Hiz. Aişe şöyle demiştir: Resûlullah (as) çirkin sözler söylemezdi. Haya, terbiye ve nezakete aykırı hiçbir davranışta bulunmazdı. Çarşı ve pazarlarda yüksek sesle konuşup gürültü çıkarmazdı, kötülüğe kötülükle karşılık vermezdi; affeder, bağışlardı.⁵⁵

Her şeyin en iyisi bir ölçüye vurularak anlaşılır. Kâmil müminin ölçüsü, güzel huylu olmaktır. Ahlâkı güzel olmayanın imanı noksan olur. İnsanlara iyi davranan, herkes hakkında iyi düşünen ve kalp kırmayan insanlar iyi huyludurlar. Hasan Basrî, “Güzel ahlâkın esası, iyiliği yaygınlaştırmak, kimseyi rahatsız etmemek ve güler yüzlü olmaktır” demiştir.⁵⁶

Hacı Muharrem Hilmî Efendi kötü ahlâka karşı insanları şöyle uyarmıştır:

Günâh-i kebîre sagîreyi tekrârîdendir hep

Hevâ-yı nefse meyl etmek ahlâk-i sâridendir hep

*Büyük günahlar, küçük günahların tekrarındandır hep; nefsin arzusuna uymak bulaşıcı kötü ahlâktandır hep.*⁵⁷

Sa’y et ahlâk-ı hamide sahibi olmağa her an

Hidayet erişir sa’y et rûz u şeb kesb-i kemâle

*Hep güzel ahlâk sahibi olmaya gayret et; gece gündüz buna çalışırsan gelir bulur seni hidayet.*⁵⁸

Ahlâk, insanların davranışlarına yön veren bir meleke olduğuna göre, bu davranışların güzel olabilmesi için ahlâkın da güzel olması gerekir. Böylece insanlar arasındaki münasebetler, en iyi ve en güzel seviyeye ulaşır, insanî değerler korunur ve insana huzur ve ahenk kazandırılır. Faziletler geçer akçe olur, rezaletler silinir. Toplumda ahenkli bir nizam kurulur. Ahlâkî çöküntünün yol açtığı anarşi, buhran ve bunalımlar yok olur. Dünyevî ve uhrevî belalar da azalır.⁵⁹

⁵³ Kandemir vd., *Riyâzü’s-Sâlihîn Şerhi*, 3/702.

⁵⁴ Keleş, *En Güzel Örnek Hz. Peygamber*, 193; Kandehlevî, *Onun Güzel Ahlâkı*, 21-26.

⁵⁵ Algül, *Peygamberimizin Şemâilî Ahlâk ve Âdâbı*, 94.

⁵⁶ Kandemir vd., *Riyâzü’s-Sâlihîn Şerhi*, 2/422.

⁵⁷ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 84.

⁵⁸ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 335.

⁵⁹ İbnü’l-Esir el-Cezerî, *Câmiu’l-usûl*, 5/729.

6. Kul Hakkı

İnsanların birbirleriyle ilişkilerinde zulüm, karşısındakinin sınırlarına riayet etmemek, hakkını gasp etmek veya ona âdil davranmamak şeklinde ortaya çıkabilir.⁶⁰ Şehitlik, birçok kişinin günahına keffâret olduğu halde âmmenin malına hıyaneti ve kul haklarını ortadan kaldırmaz. Bu sebeple Allah Resûlü, şehid olduğu haber verilen bir kişinin, ganimetten çaldığı bir hırkadan dolayı cehennemde olduğunu bildirmiş, âmme malına ihanetin ve kul hakkının affedilmeyeceğini ümmete öğretmiştir.⁶¹

Hacı Muharrem Hilmî Efendi kul hakkına riayet etme hususunda şu mısralara yer vermiştir:

Gel eyleme hiç mahlûk-ı Hudâ'ya ihânet

Her şahsın hukûkunu gözet eyle sıyânet

*Gel, kimsenin hakkını ihlal etme, dikkat et; herkesin hukukunu gözet, riayet et.*⁶²

Kul hakları, hiçbir şekilde Allah'ın bağışlayacağı suçlar kapsamına girmemektedir. Kul hakkı, sadece kendisine haksızlık yapılan kişinin affedebileceği bir günahtır; başka hiç kimsenin suçluyu bağışlama yetkisi yoktur. Kıyamet günü, bu cürümden kurtulmanın yolu, dünyada yapılan hayır ve şerrin teâtisinden ibarettir. Zalim, eğer bir hayır ameli varsa onu haksızlık ettiği insana verecek, hayır ameli yoksa veya suçunu affettirmeye yeterli gelmezse bu sefer mazlumun günahı onun sırtına vurulacaktır.⁶³

7. Kötü Arkadaş

Hastalık gibi olan dostluklardan uzak durmak gerekmektedir. Bu gibilerden uzak bulunmak, rahatlık, mutluluk, sağlık ve kurtuluşun tek çaresidir. Gıda ve ilaç gibi olan dostluklar tercih edilmelidir.⁶⁴ Akıllı, güzel ahlâk sahibi kişilerle dostluk kurulmalıdır.

İslam dininde, gerçek dostlukların Allah'ın varlığını ve birliğini kabul eden ve Allah korkusuyla kalbi titreyen insanlarla kurulması önerilmiş, arkadaş seçimine dikkat edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Allah Resûlü, arkadaşın kişi üzerindeki etkisini, dolayısıyla iyi arkadaşın önemini bir örnek ile anlatmıştır: "İyi arkadaşla kötü arkadaşın örneği, misk taşıyan kimse ile

⁶⁰ Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/617.

⁶¹ Kandemir vd., *Riyâzü's-Sâlihîn Şerhi*, 2/207.

⁶² Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 89.

⁶³ İbnü'l-Esir el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl*, 16/608.

⁶⁴ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 177.

demirci körüğü gibidir. Misk taşıyan ya sana onu ikram eder yahut sen ondan (miski) satın alırsın ya da ondan güzel bir koku duyarsın. Körük üfüren kimse ise ya elbiseni yakar ya da ondan kötü bir koku duyarsın!”⁶⁵ Bir başka hadiste ise “Kişi dostunun dini (ahlâkı) üzeredir. Öyleyse herkes kiminle arkadaşlık yaptığına baksın.”⁶⁶

Kötü arkadaşlarla haşır neşir olanlar başka hiçbir zarara uğramasalar bile kötü koku teneffüs etmenin rahatsızlığını hissederler. Arkadaşın iyisinin de kötüsünün de kişiye mutlaka iyi veya kötü tesiri olur. Maddî ve manevî iyilik ve güzelliklere kavuşmak için fazilet sahipleriyle beraber olmak gerekir.⁶⁷

Dîvân’da konuyla ilgili olarak her kötülüğün kişiye kötü arkadaş dolayısıyla sirayet edeceği ifade edilmiştir:

Her fenalık sû-i karînden gelir eder irâs

Her hacâlet bîvefalardan gelir eder irâs

Her fenalık insana kötü arkadaştan gelir; her yüz karalığı vefasızlardan erişir.

Gitme meclis-i nâdâna nâmını berbâd eder

Ya elinden ya dilinden bir zarar eder irâs

*Cahiller meclisine gitme, adını berbat ederler ya dilleriyle ya da elleriyle sana zıyan ederler.*⁶⁸

Rehzene etme refâkat ömrünü zayı kılar

Bu meseldir ki yanar kurunun sebebine yaş

*Yol kesenlerle dostluk etme, ömrünü tüketir; meşhur sözdür, yaşın yanmasına kuru sebeptir.*⁶⁹

Sû-i karinden hıfz eyle Ya Rabbi

Dûcâr etme ebed bu ibtilâyê

*Ya Rab, beni kötü arkadaştan koru; ebediyen bu belayla sınama kulunu.*⁷⁰

Hacı Muharrem Efendi kötü arkadaştan uzak durmak gerektiğini bu şiirleriyle ifade etmiştir.

⁶⁵ Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Ahmed Zehve-Ahmed İnâye (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 2013/1433), “Birr”, 146; Heyet, *Hadislerle İslam*, 4/350.

⁶⁶ Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, (Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1996), “Zühd”, 45.

⁶⁷ Kandemir vd., *Riyâzü’s-Sâlihîn Şerhi*, 2/700.

⁶⁸ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 100

⁶⁹ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 193.

⁷⁰ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 341.

İnsanın başına gelen dert ve belaların önemli bir kısmı, arkadaşları yüzündendir. Hatta insan arkadaşlarına takılarak yoldan çıkar. İnsanın eğitiminde ve yetişmesinde arkadaşın rolü ve tesiri, günümüzde de inkâr edilemeyen bir realitedir. İşte Allah Resûlü dostluk ve arkadaşlık tesisi için imanı sağlam olanların seçilmesini tavsiye etmektedir.⁷¹

8. Kötü Sözden Sakınmak

İmanlı, dürüst ve ahlâklı bir insan, daima diline hâkim olmalı, o kıymetli cevheri sövmek, küfretmek, kaba ve çirkin konuşmak, yalan, dedikodu, iftira, lânet, beddua, lüzumsuz münakaşa ve gereksiz konuşmak gibi kötü şeylerle uğraşmaktan korunmalıdır.⁷²

Hız. Peygamber, her şeyde olduğu gibi sözde de zarafeti emretmiştir. Müminin ona buna dil uzatan, insanlara lânet okuyan, çirkin, kaba, bayağı sözlerle hakaret eden biri olamayacağını vurgular.⁷³ İnsanları kötülemek kâmil mümin olmaya manidir. Başkalarının ayıplarını araştıran, birtakım kusurlarını ifşâ eden, soyuna sopuna dil uzatan bir insan kâmil bir mümin olamaz.⁷⁴ Kur'an'ı Kerim'de "İnsanlara güzel sözler söyleyin" emri yer almıştır.⁷⁵ Daima güzel ve doğru olanı söylemek gerekir.⁷⁶

Hacı Muharrem Efendi ise konuyla ilgili şöyle demiştir:

Sırrıyâ eyle hazer akvâl-i nâ-pesendîden

Dâima aşk-ı ezeli Kibriyâ'dan eyle bahs

Ey sırrı, makbul olmayan sözlerden sakın; sen hep Hakk'a ezeli aşktan bahset.⁷⁷

Kizb ü bühtân eyleyip hiç halkı âzâr eyleme

Öyle sa'y eyle ki ola kavîl-ü fiilin hep sıhâh

Yalan ve iftirayla halkı incitmekten çekin; öyle çalış ki hep doğru olsun sözün ve amelin.⁷⁸

⁷¹ İbnü'l-Esir el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl*, 11/26.

⁷² Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 176.

⁷³ İbn Mes'ud'dan rivayet edildiğine göre Resûlullah (as) şöyle buyurmuştur: "Mümin, insanları kötüleyen, lanetleyen, kötü söz ve çirkin davranış sergileyen kimse değildir." Tirmizî, "Birr", 48; Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/380.

⁷⁴ Kandemir vd., *Riyâzü's-Sâlihîn Şerhi*, 7/341.

⁷⁵ Bakara, 2/83.

⁷⁶ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkindî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Baslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005/1426), 1/503.

⁷⁷ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 101.

⁷⁸ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 110.

Ferâgat eyle hem sen bu cihânın güftügûsundan

Çekil bir kûşeye yalvar Hüddâ'ya tâ ede imdâd

*Bu cihânın dedikodusundan da uzak dur; çekilip bir köşeye yalvarırsan Hak sana yâr olur.*⁷⁹

Kâmil bir mümin olmak için kötü ahlâk ve çirkin huylardan uzak durmak, iyi ahlâk ve güzel huylarla süslenmek gerekir. İnsanları kötölemek, lanetlemek, çirkin söz ve davranışlar sergilemek bir mümine yakışmaz.⁸⁰ Dili gereksiz sözlerden koruyup ihtiyaçtan fazla söz söylememek hıfz-ı lisan dır ki çok iyidir. Bunun karşıtı, malayani denilen faydasız şeylerle uğraşmak ve ağza gelen her şeyi söylemektir. Akıllı olanlar çok kez susarlar. Gerek görülmedikçe söz söylemek istemezler. Susmak çok güzel bir şey olarak kabul edilmiştir. Yeter ki bir hakkın kaybolmasına veya bir gerçeğin yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermesin.⁸¹

9. Vakti Boşa Geçirmemek

Sosyal hayatın en esaslı dayanaklarından birisi de çalışmak, iyi ve faydalı işler yapmak ve tembellikten kaçınmaktır. Ahlâk, tembelliği ve işsizliği en büyük hastalıklardan biri saymıştır. İslam ahlâkı, tembellik ve ataletin en büyük düşmanıdır.⁸²

İnsan sahip olduğu nimetleri kaybedince kıymetini anlar. Allah Resûlü bir hadislerinde “İki nimet vardır ki insanların çoğu kıymetini bilmezler: Sağlık ve boş vakit.”⁸³ Asr sûresinde zamana yemin edilerek onun insan hayatındaki yerine ve önemine dikkat çekilmiştir. Zaman, kendisi zaman üstü olan Allah Teâlâ’nın yaratma, yönetme, yok etme, rızık verme, alçaltma, yüceltme gibi kendi varlığını ve sonsuz kudretini gösteren fiillerinin tecelli ettiği bir varlık şartı olması yanında, insan bakımından da hayatını içinde geçirdiği ve her türlü eylemlerini gerçekleştirebildiği bir imkân ve fırsatlar alanıdır. Yüce Allah böyle kıymetli bir gerçeklik ve imkân üzerine yemin ederek zamanın önemine dikkat çekmiştir.⁸⁴

Hacı Muharrem Efendi, vakti boşa geçirmemek hakkında şöyle demiştir:

⁷⁹ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 118.

⁸⁰ Kandemir vd., *Riyâzü's-Sâlihîn Şerhi*, 7/342.

⁸¹ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 528.

⁸² Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 164-165.

⁸³ Buhârî, “Rikâk”, 1; Tirmizî, “Zühd”, 1.

⁸⁴ Karaman vd., Hayreddin, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 5/682.

*Sadâkatle tâ'ib ol vaktini hiç hâlî geçirme
Hakikat bağına zikir ile (gir) ol nârdan âzâd
Geçirme vaktini boş yere, ihlasla nedâmet getir, gönlünü Hakk'a döndür; zikirle
hakikat bağına gir, zira zikir cehennem ateşini söndürür.⁸⁵*

*Sakın gaflet edip ömrün hevaya verme ayık ol
Gidersin ukbâya bomboş olur azâbın müzdâd
Uyanık ol, gafletle ömrünü zayi etme nefsin peşinde sakın; ahirete azıksız gider
ve sonra azabını artırırsın.⁸⁶*

*Daha gencim vaktim vardır söyleme
Dem bu demdir fırsatı fevt eyleme
Bu ömr-i nâzenîni hebâ kulma
Devam et cemaate kâhil olma*

Gencim, daha vaktim var deme; vakit bu vakittir, fırsatı saniye geçirme. Bu güzel değerli ömrü boşa ziyan etme; namazı cemaatle kıl, tembellik etme.⁸⁷

Allah Resûlü yirmi dört saatlik zaman dilimini dolu dolu geçirir, boşu heba etmez bizlere bu konuda en güzel örneği teşkil ederdi. Bu zaman içerisinde Allah Teâlâ'ya ibadet ve kullukta bulunur, aile fertleriyle ve ev işleriyle ilgilenir, dinî, dünyevî işleri düzenler, kamu hizmetlerini ifâ eder ve insan olması hasebiyle bazen de istirahat ederdi. İşte her müslüman da zaman şuuruna sahip olmalı, vaktin nakit olduğunu fark etmeli, zamanın sınırlı ve sonlu olduğunu düşünmeli, ömrün en değerli sermaye olduğunu anlamalı, her gün, her gece, dinî ve dünyevî görevlerini duyarlılık içerisinde yapmalıdır.⁸⁸

Çalışkanlık, Allah'ın Kur'an'daki emirlerinden ve Hz. Peygamber'in her konuda olduğu gibi bu konuda da müslümanlara en güzel örnek teşkil ettiği Kur'an ahlâkı ve Peygamber ahlâkının değerleri ve erdemlerinden birisidir. Allah'ın çalışma, çabalama, emek ve gayret sarf etme, bir şeyler üretip devamlılık sağlama yönündeki uyarıları daha önceki Peygamberler ve ailelerine verdiği emirlerdendir.⁸⁹

⁸⁵ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 118.

⁸⁶ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 118.

⁸⁷ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 323.

⁸⁸ Algül, *Peygamberimizin Şemâilî Ahlâk ve Âdâbı*, 172.

⁸⁹ Yaran, *Ahlâkî Erdemler*, 85.

10. Tevekkül ve Kanaat

İnsanın Allah'ın sonsuz ve sınırsız nimetleri karşısında vazifelerinden birisi de onlara şükretmek ve verilenlerle yetinmektir. En doğru iş, Allah'ın nimetlerine nankörlük etmeden verilenlerle yetinmek ve kanaat etmektir.⁹⁰ İnsan elindekiyle yetinmeli, kanaatkâr olmalı ve şükretmelidir. Hırsa kapılan kişi huzursuz ve mutsuz olur.

Gönül tokluğu, Allah'ın kendisi için verdiği rızka râzı olmadır. Bu da en büyük zenginlik ve izzettir. Çünkü bunun sonucu Allah'ın taksimine ve emirlerine teslim olmaktır. Allah'ın takdirinin kendisi için daha hayırlı olduğunu kabullenmektir.⁹¹

Tevekkül, müminin sahip olması gereken sıfatlardan birisidir. Önce sebeplere sarılmak, çalışıp çabalamak gerekir daha sonra da Allah'a tevekkül edilir. Tevekkül, Kur'an'da insanın herhangi bir konuda kendi üzerine düşen sorumluluğu yerine getirdikten sonra dışarıdan gelebilecek engelleyici unsurların bertaraf edilmesi için Allah'ı vekil kılmak yani Ona güvenmektir.⁹² Kur'an'ı Kerîm'de, "Asla ölmeyecek olan O diri varlığa (Allah'a) dayanıp güven ve O'na hamdederek yüceliğini dile getir. Kullarının günahlarından haberdar olma konusunda O kendi kendine yeterlidir."⁹³ Hiç ölmeyecek olan ve devamlı diri olan Allah'a tevekkül et. İşlerini ona havale et ve ona boyun eğ. Onun yolunda göreceğin çilelere karşı sabret. Onu överek layık olmadığı sıfatlardan uzaklaştır.⁹⁴

Hacı Muharrem Efendi, tevekkül ve kanaat hakkında şöyle demiştir:

*Yok yere yorulma hiç gel bahr-i efkâra düşüüp
Rızk-ı Hudâ'ya râzî ol etme beyhûde keder
Bahr-i efkâra düşüüp hiç gam yeme âsûde ol
Dünya için yok yere gel ömrünü etme heder
Hak ne kısmet etmiş ise rûz-i ezelde sana
Nasîbin odur senin bil düşme efkâra peder
Sırrıyâ eyle kanaat kısmetine râzı ol
Diler ise Hak Teâlâ rızkı taştan halk eder*

⁹⁰ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 131-132.

⁹¹ Kandemir vd., *Riyâzü's-Sâlihîn Şerhi*, 3/399.

⁹² Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 406.

⁹³ Furkan, 25/58.

⁹⁴ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 19/286.

*Düşünce denizine dalıp gel kendini gereksiz yere yorma; Hak'tan gelen rızka kanaat et, beyhude zihnini yorma. Rahat ol, derin derin düşünüp dertlenme; gel dünya için yok yere ömrünü heder etme. Ezelde sana ne verilmişse rızkın odur; derde ne gerek, bil ki nasibin budur. Ey Sırri, kanaat et, rıza göster; Hak dilerse rızkını taştan yaratır.*⁹⁵

Hacı Muharrem Efendi, bu dizeleriyle kanaatkâr olmak gerektiğini ifade etmiş boşuna endişe etmenin gereksiz olduğunu belirterek müminin tam bir teslimiyet içerisinde olmasını zikretmiştir. Hırsın, hazzın ve doyumsuzluğun en üst planda yer aldığı günümüzde bu hastalıklardan muzdarib olanlar için bu ifadeler manevi bir reçete mesabesindedir.

Kanaat, Allah'ın kuluna lütfettiği büyük bir nimettir. Kanaatsız kimse, geçimi yerinde olmayandan çok daha fazla huzursuzdur ve mutsuzdur. Çünkü o, ne kazansa tatmin olmayacak ve doymayacak, elde ettiklerine şükretmeyecektir.⁹⁶ Her alanda aşırı imkân ve güce sahip olmak insana her zaman mutluluk getirmez. Hadiste ifade edilen günlük yiyecek, emniyet ve sağlık bir insana dünya mutluluğu için yeterli olacaktır.⁹⁷

Aşırı hırs, çoğu zaman insana mutluluk değil ızdırab vermiştir. Hatta onu başkalarının hakkına tecavüze sevk etmiştir. Hırsın sonu da yoktur. Herkesin gözünü bir avuç toprak doyuracaktır. Bu nedenle insan, meşru ve mutedil bir sınırdaki kalmasını ve bununla yetinmesini bilmeli, bunun için de kanaat gibi tükenmeyen bir hazineye bir gönül zenginliğine sahip olmaya çalışmalıdır.⁹⁸

11. Umutsuz Olmamak

Günahları işlemek suretiyle kendilerine kötülükte aşırı giden müminler, Allah'ın bağışlamasından ve rahmetinden ümit kesmezler. Şüphesiz Yüce Allah, dilediği kimsenin, deniz köpüğü kadar da olsa, bütün günahlarını örter. Çünkü O'nun, merhameti bol, affı geniştir. Zümer suresi 53. ayette müminleri Allah'ın rahmetinden ümit kesmemeye çağırılmaktadır. Zira Yüce Allah, "De ki, Ey kullarım!" buyurmuştur. İbn Kesîr şöyle demiştir: Bu âyet, kâfir olsun olmasın bütün âsileri tevbeyle Allah'a yönelmeye bir çağrı ve Yüce Allah'ın günah ne kadar çok olursa olsun, günahlardan dönen ve tev-

⁹⁵ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 145.

⁹⁶ Kandemir vd., *Riyâzü's-Sâlihîn Şerhi*, 3/402.

⁹⁷ Tirmizî, "Zühd", 34.

⁹⁸ İbnü'l-Esir el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl*, 16/71-72.

be eden kimselerin bütün günahlarını bağışlayacağına dâir bir bildiridir.⁹⁹ Yukarıdaki ayet, kâfir olsun bütün isyankârlara tevbe edip Allah'a dönme-leri için yapılmış bir çağrıdır.¹⁰⁰

Hacı Muharrem Efendi, umudun kaybedilmemesi gerektiğini şöyle ifade etmiştir:

Hakkâ tefvîz-i umûr et daima ehl-i dil ol

Gelse bir derd-ü bela Hak'tandır o hiç tutma ye's

*Gönül ehli ol, işlerini hep Hakk'a havale et; gelen dertleri Hak'tan bil, umudunu kaybetme.*¹⁰¹

12. İhlâs

İhlâs, kalbin kinden, garazdan, zandan arınmış olmasıdır. İhlâs, riyâ maksatlı ve hastalıklı amellerden sakınmak ve fiillerde iyi niyettir. İslâm ihlâsı hâkim kılmak için nefsin istekleri, riyâ ve ihtiraslarla devamlı mücadele eder. Temiz kalplilik, halis niyet gibi faziletler hep ihlâsın sonuçlarıdır.¹⁰² Ahlâkçıların önemle üzerinde durdukları sadakat, sözde, niyette, iradede, azimde, vefada, din ve amelde vb. gibi hususlarda dosdoğru olmak manasına gelir.¹⁰³

Din, özü itibarıyla ihlâs ve samimiyetten ibarettir. Dolayısıyla samimiye-
tin olmadığı yerde dinden veya dindarlıktan söz edilemez. Allah Resûlü (s.a.v.) dinin samimiyetten ibaret olduğunu, "Din, samimiyettir" sözüyle ifade etmiş, bununla neyi kastettiğini daha açık bir şekilde anlatması için, "Kime karşı?" diye sorulduğunda ise samimiye-
tin, "Allah'a, Kitabı'na, Resûlü'ne, müslümanların idarecilerine ve bütün müslümanlara" gösteril-
mesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁴ Üstelik çeşitli vesilelerle aldığı biatlerde kendisine bağlılık yemini edenlerden, "Bütün müslümanlara içtenlikle ve samimi davranmaya"¹⁰⁵ söz vermelerini istemiştir.¹⁰⁶

⁹⁹ Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr*, 3/83.

¹⁰⁰ Muhammed b. Musa Âl-i Nasr, *Muhtasar İbn-i Kesîr Âyet Âyet Meâl-Tefsîr*, çev. M. Be-şir Eryarsoy, (Ankara: Hayat Yayın, 2021), 932.

¹⁰¹ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 179.

¹⁰² Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 118-119.

¹⁰³ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 172-173.

¹⁰⁴ Müslim, "İmân", 95.

¹⁰⁵ Buhârî, "İmân", 42.

¹⁰⁶ Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/140.

Yapılan işleri Allah katında değerli kılan ihlas ve samimiyettir. İyi niyete dayanmayan, sadece gösteriş için yapılan ibadetlerin ve güzel davranışların Allah katında hiçbir değeri yoktur.¹⁰⁷

Dîvân'da konuyla ilgili olarak şu beyitler zikredilmiştir:

Sıdk u ihlâs Hakk'a vuslat etmeye oldu esâs

Ehl-i dil ihlas yüzünden feyzi eder iktibas

Sıdk ile zikre çalış leylü nehâr durma sakın

Eyle ihlâs feyz-i Hak kalbine ede in'ikâs

*Hakk'a erişmek samimiyet ve sadakatla olur; gönül ehli ihlası sayesinde feyze nail olur. Gece gündüz daima zikirle meşgul ol; Hakk'ın feyzi samimi olursan kalbine yansır.*¹⁰⁸

Hacı Muharrem Efendi, Hakk'a ulaşmanın sırrı olarak samimiyet ve ihlas ile doğruluğa dikkat çekmiştir. Feyiz ve berekete nâil olmak da buna bağlanmıştır.

Şâh Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762), ihlâsı kişinin aklında Allah Teâlâ için ibadet etmenin faydasının temessül etmesi olarak açıklamıştır. Bu ya nefsinin Hak Teâlâ'ya yakınlaşması yönünde olur ya da Allah Teâlâ'nın resullerinin dili üzere vaad buyurduğu şeylerin tasdiki yönünde olur. Bu durumda ameller büyük bir saikle ondan kaynaklanmış olur ve ona hiçbir şekilde riya, şöhret olma arzusu karışmaz veya adet olsun diye işlenmiş olmaz. Bu hal bütün amellerine hatta günlük yapılan mübah işlerine bile sirayet eder.¹⁰⁹

13. Riya

Riyâ ihlâsın zıddı olarak tanımlanır. Dünya ve ahiret işlerinde insanlara hoş görünmek maksadıyla yapılan fiillerdir.¹¹⁰ Riyâ ve dalkavukluk gibi davranışlar doğruluk ve dürüstlüğe aykırı, Kur'an'ın azîz saydığı müminin onurunu zedeleyen, dolayısıyla kişinin kendisini özenle koruması gereken kötülüklerdir.¹¹¹

¹⁰⁷ Kandemir vd., *Riyâzü's-sâlihîn Şerhi*, 1/118.

¹⁰⁸ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 180.

¹⁰⁹ Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, *İslâm Düşünce Rehberi*, çev. Mehmet Erdoğan, (Ankara: İmaj Baskı, 2003), 2/243.

¹¹⁰ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 119.

¹¹¹ Heyet, *İlmihal II*, 517.

Hadis-i şerifte “Allah sizin dış görünüşlerinize ve mallarınıza bakmaz, bilakis kalplerinize ve amellerinize bakar” buyurulmuştur.¹¹² Allah Teâlâ, Kur’an’ı Kerim’de Hz. Peygamber’in şahsında bütün Müslümanlardan dosdoğru olmalarını istemektedir.¹¹³ İslâm’ın müminlerden istediği, ri-yakârlık olarak tanımlanan ve münafıkların özelliklerinden olan gösteriş hayatlarının dışına çıkarmalarıdır. Yapılan işlerin şan, şeref ve gösteriş amacına alet edilmemesidir. Mümin, yapacağı işi insanlara hoş görünmek için değil Allah’ın rızasını kazanmak için yapar.¹¹⁴

Cündüb b. Abdullah’tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle dedi: “Kim (yaptığını) herkese duyurursa Allah da onun (iç yüzünü) herke-se duyurur. Kim (yaptığını) teşhir ederse, Allah da onun kusurlarını teşhir eder.”¹¹⁵ Hattâbî (ö. 388/998) bunu ihlâs ile açıklar. Ona göre hadisin anlamı şudur: “Kim ihlâssız bir iş yapar ve gayesi de sadece insanlar onu görsünler ve duysunlar olursa, kendisine aynı şekilde karşılık verilir. Yani Allah da onun iç yüzünü teşhir eder, gizli niyetlerini ortaya çıkararak kendisini rezil eder.” Burada Allah rızası için değil her şeyi gösteriş olsun, insanlardan saygı görsün ve değeri artsın diye yapan insanlar kastedilmekte, onların bu şöhrat arzularının dünyada gerçekleşeceği ama ahirette iç yüzlerinin bütün çıplaklığı ile ortaya konacağı ve bu yaptıklarından da bir hayır elde edeme-yecekleri murad edilmektedir.¹¹⁶

Hacı Muharrem Efendi de riyadan kaçınmanın gerekli olduğunu, bu kö-tü ahlâkın şeytanın bir hilesi olduğunu şu dizelerde dile getirmiştir:

*Gel terk-i riyâ eyleyelim zâhid-i hodbin
Çün faide vermez reh-i Hudâ’da kıyâfet
Ey kendini gören zâhid, gel terk edelim riyayı, zira Hak yolunda hiçe sayarlar
tacı hırkayı.
Var iken fırsat elde hiç riyâkâr olma ey tâlib
Riyâ eden sâlikler igvâ-yı şeytana kandılar
Ey talib, elinde imkân varken riyâ yoluna sapma; riyâkâr sâlikler hep şeytanın
hilesine kandılar.*¹¹⁷

¹¹² Müslim, “Birr”, 34.

¹¹³ Hud, 11/112.

¹¹⁴ Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/598-599.

¹¹⁵ Buhârî, “Rikâk”, 36; Müslim, “Zühd”, 48.

¹¹⁶ İbnü’l-Esir el-Cezerî, *Câmiu’l-usûl*, 19/441.

¹¹⁷ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 144.

14. Kendini Beğenmek

Kibir, kişinin kendisini üstün görmesi ve bu duyguyla başkalarını aşağılayıcı davranışlarda bulunmasına denir. Yüce Allah'ın en çok kınadığı kötü huylardan birisi de kibirdir. Allah'a karşı kibirlenip inkâr edenlerin yerinin cehennem olduğu bildirilmiştir.¹¹⁸ "Kibirlenenlerin yeri ne kötüdür".¹¹⁹ Başka bir ayette de şöyle buyrulmuştur: "İnsanları küçümseyerek onlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Çünkü Allah, kendini beğenmiş övünüp duran kimseleri sevmez".¹²⁰ Kur'an'ı Kerim'de kibri reddeden pek çok ayet vardır. Nahl sûresinde, "Şüphesiz Allah kibirlenenleri sevmez"¹²¹ buyrulur. Başka ayetlerde de kibirlenenler hakkında uyarıcı ifadeler bulunmaktadır.¹²² Allah Resûlü de kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimsenin cennete girmeyeceğini ifade etmiştir.¹²³ Hz. Peygamber'in bu ifadesi iki şekilde izah edilebilir: Bu kibirten maksat Allah'a karşı tekebbürdür, bu da insanı küfre götürür, dolayısıyla onun cennete girmemesi tabiidir. Yahut da maksat kullara karşı tekebbürdür. Şüphesiz bu da büyük günahlardandır, ama küfür değildir. Dolayısıyla hadisteki ifade cennete ilk girenlerle birlikte veya hesapsız olarak veya cezasını çekmeden cennete girmez demektir. Cennete ancak kibirten temizlendikten sonra girer.¹²⁴

Dîvân'da konuyla ilgili şöyle denilmiştir:

Ehl-i dil hergiz nazar etmez kâl ehline zirâ

Hodbin olanlar olur Huda'ya isyan eyleyen

*Gönül ehli katında söz ehli muteber değildir; zira Hakk'a asi olanlar, kendini beğenenlerdir.*¹²⁵

İslam dini kibri şiddetle reddeder. İnsanın sahip olduğu birtakım nimetler sebebiyle başkalarına üstünlük taslamasını nimete nankörlük sayar. Kibrin bu derece kötü telakki edilmesinde iki önemli sebep göze çarpmaktadır. Biri, kibrin insanı küfre götürmesidir. İnsanın kibir yüzünden imandan ve kulluktan uzak kalmasıdır. Burada Allah'a karşı büyüklenmek söz konusudur. Kibrin bu derecesi, hadiste de ifade edildiği üzere insanı cehenneme

¹¹⁸ Çetin, *Peygamberimizin Ahlâkı*, 221.

¹¹⁹ Nahl, 16/29.

¹²⁰ Lokman, 31/18.

¹²¹ Nahl, 16/23.

¹²² Mümin, 40/35, 60; Arâf, 7/146.

¹²³ Müslim, "İmân", 147.

¹²⁴ İbnü'l-Esir el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl*, 17/237.

¹²⁵ Hacı Muharrem Hilmî Efendi, *Dîvân*, 309.

götürür. Diğeri de insanlara karşı büyüklenmektir. Bu da sosyal düzenin bozulmasına ve pek çok haksızlığa sebep olacağı için haram görülmüştür. Dünya hayatı açısından asıl tehlikeli olanı da budur.¹²⁶

Hacı Muharrem Efendi Dîvân'ında yukarıda görüldüğü üzere bazı ahlâkî hususlara yer vermiştir. Mezkûr eserde insanın kendisini kötü huy-lardan arındırıp pak etmesi için önemli hususların altı çizilmiştir. İnsan kendisini derin çukurlara çekip götürecek manevî hastalıklardan kurtulmak için Kur'an ve Sünnet'in rehberliğine müracaat etmelidir. Bunun yanında Allah dostlarının irşadı da bir kenara atılamaz. Güzel bir söz, etkili bir hitabet müminin ruhunda derin izler bırakabilir. Sözüün tesiri inkâr edilemez bir gerçektir.

Sonuç

Hacı Muharrem Hilmî Efendi ulema ve fudala yurdu Harput'un son devir önemli temsilcilerinden birisidir. Yaşadığı dönemde insanlar üzerinde önemli tesirleri olmuştur. Hem vaazları hem de kaleme almış olduğu eserleri ile kendisinden söz ettirmiş bir âlim ve sûfî kimliğine sahip önemli bir şahsiyettir. Şiirleriyle oluşturduğu Dîvân'ı en önemli eserleri arasında yer almıştır.

Dîvân'ına Allah'a iman, Allah ve Resûlullah sevgisi ile başlamış olup çeşitli meseleler hakkında şiirler kaleme almıştır. Çalışmada onun özellikle ahlâkî meselelerle ilgili şiirleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda tevazu, kul hakkı, ihlâs ve riya gibi ahlâkî konulardaki değerlendirmelerine yer verilmiştir.

Hacı Muharrem Efendi Dîvân'da, Müslümanın tevazu sahibi olması gerektiğini ifade etmiş kötü ahlâktan, vefasızlıktan sakınmak gerektiğini belirtmiştir. Onun toplumdaki vefasızlıktan şikâyet ettiği görülmektedir. O, nefsin arzusuna uymamak gerektiğini, kötü ahlâktan sakınıp güzel ahlâklı olmaya gayret edilirse şahsın hidayete nâil olacağını belirtmiştir. Özellikle kul hakkından ve kötü arkadaştan uzak durmak gerektiğini zikretmiştir. Müminin kötü sözlerden, yalan, iftira ve gıybet gibi uzak durulması gereken şeylerden sakınması gerektiğini ifade etmiştir. Diğer bir husus ise vakti boş yere heba etmemektir. Kur'an ve Sünnet, müslümanın vaktini boş yere

¹²⁶ İbnü'l-Esir el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl*, Tercüme ve şerh: Kemal Sandıkçı, Muhsin Koçak, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 17/236.

geçirmemesi gerektiği üzerinde önemle durmuştur. Zaman çok kıymetli bir sermaye olup eriyip gitmesine göz yumulmamalıdır. Kur'an'da zamana yemin edilmesi boş yere değildir.

Dîvân'da müslümanın kanaat ve tevekkül sahibi olması gerektiğine ve hırslarının peşinde ömrünü heder etmemesine yer vermiştir. Ayrıca umutsuz olunmaması Dîvân'da yer verilen ahlâkî hususlar arasında yer almıştır. İhlâslı olmak, riya ve gösterişten sakınmak ile kendini beğenmemek de mezkûr eserde tespit edilen ahlâkî konular arasında yer almıştır.

Hacı Muharrem Efendi'nin Dîvân'ı dertli gönüller için bir huzur menbaı olarak kabul edilebilir. Gönülden gelerek içtenlikle kaleme alınan bu tür çalışmalar insanlar üzerinde önemli tesirleri olmuştur. Mevlâna ve Yunus Emre gibi önemli şahsiyetlerin şiirleri ve nesirleri söyleyiş tarzı ve ifade gücüyle geçmişten günümüze asırları atlayarak dilden dile, gönülden gönüle nasıl gelmişse günümüzde de bu şekilde yazılan bazı çalışmaların olduğu görülmektedir. Mümine düşen vazife, Kur'an ve Sünnet perspektifinden süzülerek gelmiş bu mısraları, bu dizeleri okumak, anlamak ve üzerinde düşünerek gerekli dersleri çıkarmaktadır. Kütüphanelerin tozlu raflarında kalmış bu şaheserleri bulup ortaya çıkarmaktır.

Kaynakça

- Âl-i Nasr, Muhammed b. Musa. *Muhtasar İbn-i Kesîr Âyet Âyet Meâl-Tefsîr*. çev. M. Beşir Eryarsoy. Ankara: Hayat Yayın, 2021.
- Algül, Hüseyin. *Peygamberimizin Şemâilî Ahlâk ve Âdâbı*. İstanbul: Işık Yayınları, 2006.
- Arslantaş, Yüksel- Selçuk, Bahir. "Muharrem Hilmî Efendi'nin Yarım Kalmış Bir Harput Tarihi". *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi*. 5/2 (2018), 41-55.
- Ateş, Süleyman. "Hacı Muharrem Sırrî Efendi". *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, S. 2 (Aralık 97), 13-23.
- Ateş, Süleyman. "Kösetürkmen, Muharrem Hilmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/275-276. Ankara: TDV. Yayınları, 2002.
- Ayverdi, Sâmîha. "Tahkîk ve Tahlîl". *Yunus Emre Makalelerden Seçmeler*. haz. Hüseyin Özbay-Mustafa Tatçı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Büyük İslam İlmihali*. sad. Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Semerkand, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi sallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Şu'ayb Arnaûd vd., Beyrut: er-Risâletu'l-âlemiyeye, 1432/2011.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/1. İstanbul: TDV. Yayınları, 1989.
- Çetin, Abdurrahman. *Peygamberimizin Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *İslâm Düşünce Rehberi*. çev. Mehmet Erdoğan. Ankara: İmaj Baskı, 2003.
- Eraslan, Sadık- Keleş, Ekrem. *En Güzel Örnek Hz. Peygamber*. Ankara: TDV. Yayınları, 2007.
- Erdem, Hüsameddin. *Ahlâk Felsefesi*. Konya: Hü-er Yayınları, 2003.
- Hacı Muharrem Hilmî Efendi. *Dîvân-ı Sırrî*. haz. Süleyman Ateş, Günümüz Türkçesi ve Kontrol: Mustafa Koç-M. Hilmî Şenalp, İstanbul: Mas Matbaacılık, 2012.
- Heyet. *İlmihal II*. Ankara: TDV. Yayınları, 2003.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî. *Câmiu'l-usûl*. Tercüme ve şerh: Kemal Sandıkçı, Muhsin Koçak. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Kandehlevî, M. Yusuf. *Onun Güzel Ahlâkı*. çev. Hüseyin Okur. İstanbul: Semerkand, 2007.
- Kandemir vd., M. Yaşar. *Riyâzü's-sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*. İstanbul: Kampanya Kitapları, 2013.
- Kandemir, M. Yaşar. *Örneklerle İslam Ahlâkı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Karaman vd., Hayreddin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Karataş, Ahmet. *Harput Yusuf Kâmil Paşa Medrese ve Kütüphanesi*. Ankara: Desen Ofset, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Baslûm, 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005/1426.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Ahmed Zehve-Ahmed İnâye. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 2013/1433.
- Özsoy, Ömer- Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetu't-tefâsîr*. Kahire: Dâru'l-hadîs, ts.
- Sunguroğlu, İshak. *Harput Yollarında*. İstanbul: b.y., 1959.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 23 cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001/1422.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1996.
- Vehbe, Zuhaylî. *Tefsiru'l-Münir fi'l-Akide ve's-Şeria ve'l-Menhec*. 30 cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1997/1418.
- Yaran, Cafer Sadık. *Müslümanın Edinmesi Gereken Ahlâkî Erdemler*. Ankara: DİB. Yayınları, 2023.

EPIKÜROS'UN AHLAK ÖĞRETİSİ İLE ÖLÜM DÜŞÜNCESİNİN İLİŞKİSİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME: MENOİKEUS'A YAZDIĞI MEKTUP BAĞLAMINDA

Doç. Dr. Bayram ÇINAR

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Nevşehir/Türkiye
kocacinarby@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4886-7610

Giriş

Ölüm korkusu, tarih boyunca felsefe ve dinin üzerinde konuştuğu, çözüm üretme çabası güttüğü bireyin en derin korkularındandır. Bu kökü kaygıya neden olan ölüm kaygısını azaltmak ve yok etmek için önemli çabalar ortaya konulmuştur. Epiküros'un çabası bunlardan felsefi çabayı temsil eder. Ölüm karşısında takındığı tavırla bir perspektif değişimini öneren Epiküros, kendisinden sonraki dönemde ölüme karşı geliştirdiği kuramı sebebiyle eleştirilmiş olduğu gibi, birçok felsefi çevreye de ilham kaynağı olmuştur.

Epikür'ün Menoikeus ismindeki bir dostuna yazdığı mektubunda bu görüşe ilk kez yer verdiği düşünülür. Bu çalışmamızda, onun ölüm karşısındaki bu tutumunun nasıl anlaşıldığı, insanlık tarihi açısından ne anlam ifade ettiğini ortaya koyma çabası güdeceğiz. Ölüm karşısında söylem geliştiren bir başka kurum ise, dindir. Dinlerin ölüm karşısında insana önerdiği tavır ile Epiküros'un önerisi de çalışmamızda kısmen karşılaştırılacaktır.

Çalışmamızda literatüre bu bölümde ayrıca yer verilmeyecek, metnin bütünlüğünde literatür metne yansımış olacaktır.

1. Ölüm Korkusu Krizi ve İnsanın Felsefi-Dini Bağlamda Anlam Arayışı

Felsefe tarihinde ölümün insan için kötü olup olmadığı tartışılmış, konuya ilişkin farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Bu problem modern dönemlerde ortaya çıkmış olmayıp, Antik Yunan filozoflarına kadar uzanmakta ve bu

bağlamda iki temel eğilim ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, Aristoteles (MÖ 384- MÖ 322)'in savunduğu ve ölümü *insanın başına gelen en kötü şey olarak gören yaklaşımdır*.¹ Onun sunumunda ölüm korkusunun, bireyi istila etmesi kaçınılmaz görünmekle birlikte; bu kaygının bireye sağladığı avantaj ise ölümden uzak tutan tutum ve davranışları bireyde ortaya çıkaracak olmasıdır. Zira rasyonel bir varlık olan insanın; korkularından uzaklaşan, sağlıklı olmayı gerektirenden yana tavır almaları beklenir. Aristoteles'in yaklaşımının süreç içerisinde farkında olunan yan etkisi, abartılmış kaygının bireyde aşırı stresi tetiklediği, bunun da bireyin iyi olma halini olumsuz etkilediğidir.

Konuya ilişkin ikincisi değerlendirme ise Epikür'ün (M.Ö. 341-270) dile getirdiği, *“ölümden korkmaya gerek yok, onun kaygısı çekilmemelidir zira biz hayatta iken ölüm yok, ölüm geldiğinde ise biz yokuz”* şeklinde iştihar etmiş olan yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, insanın ölüme ilişkin kaygısını azaltan, insanın iyi olma haline katkı sunar görünüyor. Ölüme karşı bir kayıtsızlığı telkin eden yaklaşım, insanın en köklü varoluşsal korkularından olan ölüm korkusunu aşmakta bir direnç sağladığı varsayılabilir.

Hem Aristoteles'in hem de Epikür'ün ölüme ilişkin bu değerlendirmeleri, sonraki süreçlerde farklı yönleriyle takipçiler bulmuş ve bu yaklaşımlar savunulmuştur.² Filozofların ölüm karşısında takındıkları bu tavır onların yaşama karşı duruşlarının da dolaylı bir ifadesidir.

1.1. Epiküros'un Haz-Acı Merkezli Ahlak İnşası ve Ölüm Korkusuna İlişkin Çözüm Çabaları

Epikür, *hazzı, en yüce iyi; en üst değer sayan bir öğretinin savunucusudur. Hedonizm, ismini bu ekolün savunduğu ahlaki öğretiden alır*. Bu öğreti, yaklaşım itibarıyla Kynikiler öğretisini andırır.³ Epiküros hayatın gayesini *“mutluluk”* olarak belirlemekte ve *“insanın mutluluğu temin edecek şeylerle ilgilenerek yaşamını sürdürmesini ve tamamlamasını, yaşamdaki tutarlılık olarak salık vermektedir”*. Çünkü ona göre; *“mutluluk varsa her şey tam, eğer yoksa her şey eksiktir”* ⁴. Epiküros'un algısına göre, *haz, mutlu bir yaşamın hem ilkesi hem de*

¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 57.

² İbrahim Aksu, “Epikürcü Felsefenin Temel Erdemleri”, *İksad 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Metinler Kitabı* (İksad 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi 22-25 Kasım 2018, Gaziantep: İksad Yayınevi, 2018), 314-321.

³ Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 48.

⁴ Laertios Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015).

gayesidir. Diğer her şey; ona nispetle bir araç mesabesindedir. Fakat hazzın kendisi hiçbir şeyin aracı değildir.⁵ Bu ekolde haz; mutlak iyi ve insanın nihai hedefi yapılmak suretiyle mutlulukla özdeşleştirilmiştir.⁶ Bu algının bir izdüşümü olarak acı da bu ekole göre en büyük kötü sayılmıştır. Böylece haz ve acı, iyi ve kötüyü tayinin birer ölçütü halini almıştır.⁷ Bu yaklaşıma göre haz, bedensel olarak acının yokluğu, ruhsal olarak da huzursuzluğun olmama halidir.⁸ Bu felsefi yaklaşımın sağladığı olanaklarla, bedeni acılardan, ruhu; huzursuzluklardan uzak tutmaya dönük her çaba, mutluluğa ilişkin atılmış adımlardır. Bu yönüyle, kişiyi korkulardan azade kılmak, sınırsız boş isteklerden uzak kalmak bir açıdan ruhun huzurunu temin; bedeni acılardan uzak tutma teşebbüsüdür.⁹

Epikürcü bir yaşam tüm bu varsayımların gereği olarak; bireyi bedensel acılardan korumak, ruhu huzursuz eden istek ve taleplerden uzak tutmak esasına göre şekillenmiştir. Yersiz istekler, fantastik talepler de taşıdıkları riskler sebebiyle bu yaşam biçimince uzak durulması gereken yönelimlerdir.

Modern dönemde, filozofların tartışa geldiği¹⁰, psikologların da bireyin kaygı durumuna etkisi sebebiyle kucağında bulduğu ölüm korkusu problemi, antik olduğu kadar, aktüel bir problemdir.¹¹ Zira insan, öleceğini bilen yegâne varlıktır.¹² Bu konuya vurgu ile Martin Heidegger sadece insan ölür geriye kalan telef olur vurgusu ile şuura dikkatlerimizi çeker. Bu farkındalık, insanın hayata daha güçlü biçimde tutunabilmesine olanak sağlamış görünüyor.¹³ Konuya ilişkin tüm bu sorgulama ve arayışlar, ölümden kaçmak ya da onunla yüzleşmek çabasının izdüşümleridir.

⁵ Anthony Arthur Long - David Sedley, *The Hellenistic Philosophers: Vol. 1 Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary* (Cambridge- London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney: Cambridge University Press, 1987), 344.

⁶ Frederick Copleston, *Helenistik Felsefe: Yunan ve Roma Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2009), 1/32.

⁷ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hüner (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 141.

⁸ Julia Annas, *The Morality of Happiness* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 338.

⁹ Copleston, *Helenistik Felsefe: Yunan ve Roma Felsefesi*, 33.

¹⁰ Deniz Soysal, "Schopenhauer'da Ölüm ve Ölüm Korkusu Üzerine", *Tabula Rasa*, (2009), 109-121.

¹¹ Gonca Karakuş vd., "Ölüm ve Ölüm Kaygısı", *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 21/1 (2012), 42-79.

¹² Talip Karakaya, "Martin Heidegger Felsefesinde Ölüm Problemi", *Felsefe Dünyası* 36 (2003), 118-130.

¹³ Karakaya, "Martin Heidegger Felsefesinde Ölüm Problemi", 118-130.

Başka bir açıdan bakıldığında, ölüm düşüncesi insan yaşamını zenginleştirir. Buna göre ölümün insanın hayata anlam verme arayışındaki katkısı da yadsınamaz. *Hayata bir kez gelirisin, ondan ne kadar tat alacağın sana bağlıdır; anlamı taşıyan her öneri, hedonist felsefenin bilinçaltına işlediği detaylardır.*

Felsefi olarak ölümün kötü ve korkulası bir şey olup olmadığı tartışılıyor olsa bile, ölümün inkâr edilemez gerçekliği, insanın anlam arayışında önemli bir duraktır ve bir arayışı önemli ölçüde etkilemektedir. Çünkü ölmek varoluşun çelişği olarak; yok oluşu sembolize eder. Buna göre ölmek, varoluşun nihayet bulması olarak görülmek istenmiştir.

Bir varoluşsal krizi ifade eden ölüm olgusuna karşı insan tarafından sürdürülen mücadele, tüm tarihsel süreçlerde önemli olmuştur. Günümüzde de öneminden bir şey kaybettiği, söylenemez. Kaldı ki insanın ölümle başa çıkma çabasındaki araçları, sadece felsefi de değildir. Dini araçların da bu arayışın önemli enstrümanlarından olduğu düşünülebilir. Meditasyonlar ve anti depresanlar ile bu acıyı azaltmak yönündeki çabalar ise kesin bir çözüm üretmeyi hedeflemez.

Hinduizm'deki karma inancı ve öldükten sonra yeni bir hayatın başlayacağına ilişkin kabuller (ahiret inancı) da ölüm korkusu krizini aşmaya dönük çabalardır. Dine inanmayan biri için ise ölüm, bu dünyada kendince değerli bazı hedeflere ulaşmak adına kişiyi motive edip, bir anlam üretirken; inanan biri için ölüm, bu dünyada yaptıklarının karşılık bulacağı yeni bir hayatın başlangıcı olması anlamında bir değer taşıyabilmektedir. Bu değerlendirmede ve bu bakış açısıyla ölüm kavramına bir değer yüklenmiştir. Yeni bir dünyanın ilk basamağı halini alan ölüm, içinde bulunulan dünyanın da çıkış adımı halini almıştır. Bu yönüyle ölüm bir sınır çizgisi bir ara evre bir geçiş basamağı niteliği taşır.

Ölüm kategorik olarak iyi ya da kötü olarak nitelenebilir mi? Ölüm, yeni bir hayatın kapısını araladığımız bir köprü müdür? Yoksa yokluğun kendisiyle karşılaşacağımız bir zaman dilimi midir?...

İnsanın mutlak yokluğa razı olması, oldukça zor bir epistemik kabul lenme halidir. Bu yüzden tüm donanımları ve potansiyeli ile insanın; içinde ve bir parçası olduğu evrende bir görev yüklendiği, dolayısıyla insanın boşuna var edilmediği tezi ile ilişkili bir anlama kavuşur.

Ölüm ve yaşam insan merkezli bir yoruma tabi tutularak; insanın sorumluluğu ile ilişkili bir analize kavuşur. Ahiret inancı, ölümün bir tükeniş ve

mutlak yokluk olmayıp, sürecin bir durağı olduğunu ifade eder. İnsanın kendisine sunulan, hatta iyiyi tercih etmesi gerektiği yönündeki ahlaki bir değerlendirmeye de insan bu kabul ile ulaşır.

Karma inancını temsil eden *Samsara*; doğum-ölüm-yeniden doğuş döngüsünü yani ruh göçünü ifade eder. Bu inanca göre ölümle birlikte bedenden ayrılan ruh, nihai kurtuluşunu gerçekleştirene kadar bu dünyada farklı varlık formlarında yeniden beden alarak varlığını sürdürür. Onun hangi koşullarda doğacağını belirleyen ilkeye ise *karma* (amel, eylem) adı verilir. Bu anlamda *karma*, iradi fiiller ile sonuçları arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir tür yasadır.¹⁴ Hint Kutsal metinde geçen “Kişinin durumu yaptıklarına ve davranışlarına göre belirlenir. İyilik yapan iyi, kötülük yapan kötü olur. Temiz davranış kişiyi temiz, kirli davranış kirli yapar.” Hinduizm’e göre samsaradan kurtulan ruhlar dünyaya geri dönmemektedir. Bu inanışta, yeryüzünde bir tekâmül sürecinden bahsedilir. Yani kötü karmalarından dolayı, henüz insanlık âlemine yükselememiş, hayvan ya da bitki seviyesinde olan varlıklar bulunmaktadır. Bunlar belli bir olgunluk seviyesine eriştiklerinde insan şeklinde doğarlar ve böylece ebedi kurtuluşunu gerçekleştiren ruhların yerine, dünya hayatına dâhil olurlar. Hem felsefe hem de din, ölüm-ötesi başka bir âlemle değil, bilakis şu andaki ve burada geçerli olan ruhânî hayat tarzıyla ilgilidir.¹⁵ Dahası, nihai noktada kişinin ruhsal gelişimi, içinde yaşadığı âlemle yakından ilgilidir.¹⁶

1.2. Modern Felsefede-Psikolojide İnsanın Ölüm Düşüncesine Çözüm Arayışı

Çalışmamızda, Epikür’ün ölüme ilişkin teorisini ortaya koyduğu bir mektubu analiz edecek ölüm düşüncesini ahlakilik ekseninde nasıl bir değerlendirmeye tabi tuttuğunu gösterme çabası güdülecektir. Dolayısıyla bu makale öncelikle Epikür’ün, “ölümün bize herhangi bir şey yapmayacağını, zira varlık halinde olan insanın ölümle karşılaşmayacağını, yokluk halinde ise onu tecrübe etmenin mümkün olmadığı” tezini savunur. Onun bu tezinde hangi gerekçelere dayandığını ve modern insan üzerinde ne ölçüde tatmin edici sonuçlara ulaştığını tartışma konusu yapacak konuyu tartışacağız.

¹⁴ Ali İhsan Yitik, *Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996), 89-95.

¹⁵ Yitik, *Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, 89-95

¹⁶ Sarvepalli Radhakrishnan - Charles A. Moore, “Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış”, çev. Ali İhsan Yitik, *Divan Araştırma Dergisi* 16 (Ocak 2004), 1-13.

Durumsal olarak ölüm, ölümü bir proses olarak görmeyen, onu kendisine adım adım yaklaşılan bir şey olarak görmeyip, durağan ve bir anda gerçekleşen bir şey olduğunu varsayar. Bu algı, bireyin ölüm acısı ile karşılaşmayı onu bir korku nesnesi olarak görenlere, bir terapi niteliği taşıdığı varsayılabilir. Fakat ölümü varoluşun nihayeti olarak ve onu ebedi bir yok oluş olarak gören; varoluşsal korkular yaşayan bireye ilişkin bir öneri sunmadığı görülür. Zira *ölüm var ise ben yokum, ben varken de ölüm yok*; şeklindeki bir algı, bireyin ebedi bir yokluk suskunluğuna gömülme korkusu yaşamasını engellemez. Bu durum, ölümle kesilecek bir son olması sebebiyle bireyin yaşama karşı iştia ve motivasyonunda bir kırılmayı sonuç verecektir. Birey acı çekmeyi katlanılmaz bulacak ve bu zihin durumu, intiharları ve ötenazi arttıracaktır.

Ahlâkî iğinin, ahlâkî davranışın sonucunda oluşan hazda olduğunu söyleyen Epiküros, hazcı bir ahlâk felsefesini kabul eder. Ona göre haz, her şeyden önce acının yokluğudur. Acıdan kaçışı ve ondan uzaklaşmayı kendine hedef yapan Epiküros, doğaya uygun davranmayı ahlâk felsefesinin temel ilkesi olarak kabul eder. Ona göre ahlâkî bakımdan arzu edilmesi gereken şey, aynı zamanda doğal olarak da arzu edilen şeydir. O hazzı, isteme ve acıdan uzaklaşma anlayışı içinde üç tür hazzın var olduğunu söyler:

- 1- *Hem doğal hem de zorunlu arzular. Yemek yeme bu haz grubundandır.*
- 2- *Doğal olmasına karşın zorunlu olmayan arzular. Cinsel arzular doğaldır. Fakat bu arzular olmazsa olmaz değildir.*
- 3- *Ne doğal ne de zorunlu olmayan arzular. Zenginlik, bu türden bir arzudur.*

Ona göre, bu üç arzu türü de bedensel hazlara yol açmaktadır. Epiküros, bedensel hazları yok saymaz veya küçümsemez; fakat onların hiçbir zaman tam doyurulamayacağını söyler. Bu durum ise *“insana hep acı verir”* der. Çünkü bedensel zevk ve arzular hep istendikçe istenir, onların bir doyum sınırı yoktur. Bu nedenle, acı verirler. Buna karşılık, acıyı en aza indiren, hazzı çoğaltan arzu, bilgeliktir. Zihinsel bir arzu olan bilgelik, ölçülülüğü esas alarak, bedensel arzuları en aza indirger ve acıdan kaçır. Bilgelik, ruhu dengede tutarak, insanı mutlu eder. Ruhsal olarak arınmış ve bir dengeye sahip birisi, zengin veya lezzetli yemek yiyen birisinden daha mutludur, çünkü acı çekmemektedir. Hazlar arasında hiyerarşik bir sıralama da yapan Epiküros, ruhsal dengenin getirdiği öğrenme, anlama ve bilmeyi en iyi haz-

ların arasına yerleştirmiştir. Fakat ona göre *insanın en üstün hazzı haz almaktır*. Çünkü: her şey hazzı temin için vardır, fakat o kendisinden daha üstün bir şey için değildir. Zira ona göre haz ve mutluluk hiçbir şey için araç değildir.

Mutluluk ve haz istenci ölüm korkusunun arka yüzü gibidir. Buy yüzden haz ve mutluluk üzere çalışma yapanlar dolaylı olarak ölüm üzere de araştırma yapmış kabul edilebilirler. Maslow'un hümanist psikolojinin önemli kavramlarından biri olarak literatüre dâhil ettiği *kendini gerçekleştirme* kavramı, insani güçlerin, verimli ve yoğun bir hazla bir araya gelmesini ifade etmektedir ¹⁷. Maslow tarafından yaşam doyumu, mutluluk, coşku ve huzur gibi duygular ve sorunlarla başa çıkabilme yeteneği, kendini gerçekleştirme ile birlikte açığa çıkan öznel durumlar olarak belirtilirken, kendini gerçekleştirme ve mutluluk arasında bir ilişki kurar ¹⁸.

Ölüm öncesi rüyalar, tüm insan çabalarına musallat olan ölüm korkusunun hayaletinin canlı çağrışımlarıyla en belirgin örnekleridir. Bireyi tehdit eden kâbusların ve ölümle ilgili rüya vizyonlarının kültürler arası yaygınlığı, bu yönüyle tesadüf değildir. Buna göre rüyalar beyindeki rastgele sinir halkalarının sadece epifenomenal bir ürünü değildir. En yoğun rüya biçimlerini karakterize eden karanlık önseziler, sürekli olarak daha fazla varoluşsal öz farkındalığı teşvik etme etkisine sahiptir. Bu durum ölüm krizi ve varoluş krizinin bir paranın iki yüz gibi bir hakikatin iki yüzünü oluşturur. İnsan rüyası hakkındaki bilgimizde, bunun bilinçaltı ile ilişkili bir faaliyet olduğu temel bir gerçek olarak kabul edilmelidir ¹⁹.

Ölüm korkusunun, psikolojik açıdan bireyin tüm korkularının ya da ürpertilerinin birleşme noktasında yer alır. Araştırmacılar, ölüm korkusunun bütün bireylerde var olan bir korku olduğu konusunda görüş birliği içindirler.

Ölüm korkusu, her bireyde varlığını hissettirmesi açısından diğer tüm korkuları bastırır. Çünkü diğer tüm korkular geçiciyken, ölüm korkusu telafisi olmayan bir kopuşun ifadesi olduğu için, telafisi olmayan geri dönülemeyen bir acıya kaynaklık eder. Bu yüzden de şiddet ve tesirinin kuvveti

¹⁷ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001), 104.

¹⁸ Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 168.

¹⁹ Kelly Bulkeley, *Dreaming in the World's Religions-A Comparative History* (New York: New York University Press, 2008), 192.

bakımından diğer bütün korkulardan farklı bir yapı arz eder. Delpierre bu algının bir temsilcisi olarak, *tek bir korku vardır o da ölüm korkusudur* yargısına sahiptir ²⁰.

Kompleks bir görünüm sergileyen ölüm olgusuyla ilgili yapılan psikolojik araştırmalar, ölüm korkusunun muhteva olarak çok geniş bir alana yayıldığı ve değin varoluşsal kirizlere kaynaklık ettiğini ortaya koymuştur. Bunlardan bazıları:

- Yalnızlık korkusu
- Yakınları yitirme
- Ölüm anında ıstırap çekme korkusu
- Bilinmezlik
- Kişisel kimliği kaybetme
- Ölüm sonrası cezalandırılma korkusu
- Değer verilen insanları kaybetme korkusu
- Geride kalanlar için endişelenme
- Yok olma korkusu

vb. birçok kavramla ilişkilidir.²¹

Ölüm olgusu birey için kendisinden kaçıp kurtulamayacağı mutlak bir gerçek olduğu halde, birey psikolojik yapısındaki *narsist* eğiliminden dolayı duygusal olarak ölümü kolay kolay kabullenemez. Bu sebeple ölüm onun için ürpertici bir olgu olmaya devam eder. Birey yaşamının her safhasında ölümü korkutucu bulur. ²² Birey kendisine yüklenen tüm olumlu yargılardan sonra anlamsız bir biçimde yok olmayı kanıksayamaz. Durumu kabullenmemek ise kişide acıyı derinleştirir. Derinleşen acılar kişiyi stres yüklü asabi bir bireye dönüştürür.

C.G. Jung, ölüm korkusunun temelini yaşama korkusu olduğunu varsayar. O ölüm korkusunun yaşama korkusunun arka yüzü olduğunu düşünür. Bu bağlamda ölümden çok korkan bireyler, aynı zamanda yaşamaktan da çok korkarlar. Jung'un varsayımına göre ölüm korkusu bireyin yaşama dört elle sarılmasını engeller. Çünkü sahip oldukları arttığı oranda onlardan vazgeçmek de zorlaşacaktır. Bu durum ta baştan sahip olmayı engeller.

²⁰ Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 148.

²¹ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 157.

²² Necati Öner, *Stres ve Dinî İnanç* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 16.

Ölüm korkusu sebebiyle birey, kendini hayata tam anlamıyla bağlayıp psi-ko-sosyal uyum sağlayamaz.²³

Erich Fromm da, iki farklı karaktere sahip ölüm korkusu olduğunu ifade eder. Bunlardan ilki bireyin hissettiği kaybetme endişesidir ve bu normal korkudur. Ona göre bu tip korkuyu her normal birey hisseder. Normal olmayan abartılı ölüm korkusu ise bireyi devamlı tedirgin eden ve yaşamdan kişinin zevk almasını engelleyen korkudur. Bu tip korku, çoğu zaman akıl dışı bir özelliğe sahip olup, yaşam konusunda başarılı olamamanın neticesi ortaya çıkar. Artarak devam eder. Fromm'a göre ölüm korkusu, varoluşsal bir korku olarak değil ahlâkî bir problem olarak ele alınmalıdır. Bireyde bulunan bu korkunun temel nedeni ise, sahip olduğu serveti ve bedenini kaybetme ile her şeyin bittiği bir sona gitme endişesinden kaynaklandığını varsayar.²⁴ Fromm'un kuramında dinin, yaşamın sonu olarak algılanan ölüm ve ölüm ötesi ile ilgili açıklamalarının, bireyin ölüm karşısındaki gerginliğini giderici bir çözüm önerisi olabileceği yönündeki varsayımı ölüm kaygısını bireyde azaltma yönünde görev üstlenebilir.²⁵

Ölüm korkusunun bireydeki negatif yıkıcılığı karşısında, geliştirilen ölüm-süzlük arzusu ölüme yükledikleri bireysel anlam arayışıyla bağlantılı farklılık gösterir. Ölümden sonra bir hayat inancına sahip bireylerde, ölüm korkusu, ebedi bir cennet arzusu şeklinde kendini dışa vuruyorken, dindar bir hayatı sonuç verir. Fakat ölüm sonrası inancı olmayan bireylerde, farklı arayışları gündeme getirir. Bunlardan biri, bir daha mı geleceğiz dünyaya anlayışı ile vur patlasın çal oynasın zevk alma süresini olabildiğince uzatmak dilediğini yapmak şeklinde bir hayatı sonuç verir.

Ölüm korkusu karşısında inançsız bireylerin temelde iki türlü psikolojik tepki gösterdiklerini Hökelekli not eder. Söz konusu varsayımda bunlardan ilki "maskeleye"dir. Bu tür tepki gösteren birey, kendini tamamen dünya meşguliyetine yönelterek ölümü düşünmeye fırsat bulamaz hale gelir. İkinci tepki ise; "bastırma" dır ki, burada da birey ölüm düşüncesini bilerek şuur dışı bırakma eğiliminde olur.²⁶

²³ Engin Gençtan, *İnsan Olmak* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 165.

²⁴ Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayınları, 1982), 177.

²⁵ Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1982), 198-200.

²⁶ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 97-100.

Genel kabule göre, kişinin ölüm korkusu ve ölümsüzlük arzusu ölüm düşüncesinin yan ürünleri olarak eş zamanlı ortaya çıkarlar.²⁷ Bireyde ölüm korkusunun gücü ölümsüzlük arayışına kaynaklık eder. Bu kriz azaldığı oranda ise kişi ölümden kaçmak arzusundan uzaklaşır.

J.B. Pratt'ın varsayımına göre; çocuğun hayatın sürüp gideceğine ilişkin kanaati yetişkinde sürdürülemez. Zira bir çocuğun algısında yaşamın sürüp gideceği varsayılır. Çocuk büyüdükçe öğrenmek ve içine sindirmek zorunda olduğu şey, ölüm gerçeğidir. Bireyde yaşla birlikte ölüm korkusu da artar. Buna karşın yaşamdan zevk alma düzeyi ise azalır²⁸. Bu açıdan yaş ile ölüm korkusu arasında bir korelasyondan söz edilebileceği gibi, ölüm korkusunun artması ile yaşamdan zevk alma arasında da bir korelasyondan söz edilebilir. Çünkü süreçte yıpranan organ ve sistemler sebebiyle acılar artarken, yaşlılık gücümüzü azalttığı oranda tahammül imkânımızı da azaltır.

Zira psikolojik yaklaşıma göre göre varoluşsal kaygı, bireyin inşa ettiği varoluşsal kimliğin yıkılabileceğini, işaret ettiği için, birey güçlü bir şekilde kendisini ve dünyasını yitirebileceğinin, kaygısını duyumsar. Böylece bir “hiç” olabileceğinin farkına varan birey, derin bir ıstırap yaşar. Varoluş krizi bireyin öznel durumunu ifade eder. Yok olma tehdidini de bünyesinde barındırdığı için, ölüm kaygısı birey için, varoluşsal bir kaygı sürecine de kaynaklık eder. Öte yandan yaşamı köklerinden ayrı düşmek olarak gören ve ölümün bir bitme ve tükenme olmadığını varsayan birey açısından ölmek ayrı düştüklerine kavuşmak olarak görülmüştür. Sözü edilen yaşam tarzında ölüm, aynı zamanda “*kutsal ile buluşma anı*” olarak tanımlanır. Bu bağlamda ölüm, Allah’a kavuşma, endişesini yaşadığı bir sınavın bitim anı ve nihayetidir. Başarılı geçen bir sınavın sona ermesi, acaba yanılacak günah denizine batacak mıyım kaygısının sona erdiği anı ifade eder. Birey endişesini yaşadığı şeylerden kurtulmuş, özlemini çektikleriyle buluşacaktır böylece. Bu yönüyle ölüm uğruna çabaladığı cennete ve Allah’a ulaştıracak yegâne vasıtaadır. Bundan dolayıdır ki; Mevlâna, ölümü “*şeb-i ârûs*” olarak niteler. Bu yaklaşım ölümü kendisinden kaçılan bir şey değil, kendisine koşulan bir şey haline getirme çabasıdır. Söz konusu yaklaşımla birey ölüm kaygısını daha az trajik yaşar hale getirebilir görünüyör.

²⁷ Mustafa Koç, “Ölüm Korkusu Üzerine Kuramsal Açıdan Psikolojik Bir Değerlendirme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 7-20.

²⁸ Burrhus Frederic Skinner - Margaret E. Vaughan, *Yaşlılığın Tadını Çıkarın*, çev. Fikret Arıt (İstanbul: e Yayınları, 1984), 111.

Bir gün mutlaka öleceğini bilen birey, ölüm korkusu sebebiyle yaşamaktan tat alamaz acılar yaşamaktan kurtulur. Birey kendini varoluş nedeni üzerinde düşünmeye zorlar. Ancak düşünme melekesi gelişmiş bireyler için yaşam, amacı olan bir yolculuk, ölüm ise bu yolculuğun nihayeti olarak algılanır hale gelir. Böylece hem yaşam hem de ölüm tabii bir olay gibi algılanabilir. Söz konusu algı bu durumda bireyde psikolojik bir değişmeye neden olmayabilir.

2. Epikür'ün Menoikeus Mektubu

Hiç kimse gençken felsefe çalışmayı ertelemesin, yaşlandığında da felsefe çalışmaktan geri durmasın. Çünkü kişi ruh sağlığını elde etmek için ne çok genç ne de çok yaşlıdır. Felsefe için henüz hazır olmadığını veya zamanının geçtiğini iddia eden kişi, mutluluk için ya çok genç ya da çok yaşlı olduğunu söyleyen kişiye benzer. Bu nedenle, gençlikte ve yaşlılıkta felsefe çalışmalıyız ki, yaşlandığımızda geçmişin hoş anlarıyla genç kalabilelim. Gençken de yaşlı olabilelim. Gelecekte ne olacağından korkmamak için, mutluluğu sağlayan şeylerin peşinden gitmeliyiz. Çünkü mutluluk mevcut olduğunda her şeye sahibiz, ancak yokluğunda onu elde etmek için her şeyi yaparız.

Sürekli olarak size tavsiye ettiğim şeyleri yapın ve onları takip edin. Çünkü bunlar iyi bir yaşamın temel ilkeleridir. Öncelikle, tanrıyı ölümsüz ve kutsanmış bir varlık olarak kabul edin, tanrı kavramı genellikle böyle sunulur. Onun ölümsüzlüğüne yabancı veya kutsanmışlığına uygun olmayan hiçbir şeyi O'na atfetmeyin. Aksine, onun kutsanmışlığını ve ölümsüzlüğünü koruyacak her şeye inanın. Çünkü tanrılar vardır ve biz onlar hakkında belirgin bir bilgiye sahibiz. Ancak, çoğunluğun düşündüğü gibi değildir. Çoğunluk, tanrıların ne olduğunu tutarlı bir şekilde düşünmez. Dinsiz kişi, çoğunluğun tanrılarını reddeden değil, tanrılara çoğunluğun görüşlerini nispet edip uygulayan kişidir. Çünkü çoğunluğun tanrılar hakkındaki iddiaları, deneyime değil, yanlış varsayımlara dayanır. Bu varsayımlara göre, tanrılar kötülere en büyük felaketleri, iyilere ise en büyük nimetleri getirir. İnsanlar, kendi erdemleriyle her zaman evde olduklarından, kendileri gibi olanları kucaklar ve kendilerine benzemeyen her şeyi yabancı olarak görürler.

Ölüme alışın ki, ölümün bizim için hiçbir şey olmadığını, bize hiçbir şey yapmayacağını anlayın. Çünkü her iyilik ve kötülük duyumda yatar. Oysa

ölüm, duyumun yoksunluğudur. Bu nedenle, ölümün bizim için hiçbir şey olmadığını doğru anlamak, ölümlü bir yaşamı keyifli kılar. Sonsuz bir zaman dilimi ekleyerek değil, ölümsüzlük arzusunu ortadan kaldırarak bunu yaparız. Çünkü yaşamamanın korkunç bir şey olmadığını anlayan kişi için yaşamda korkunç bir şey yoktur. Bu nedenle, ölümden korktuğunu söyleyen kişi aptaldır, çünkü ölüm geldiğinde acı vereceği için değil, onu beklemek acı verici olduğu için ondan korkarız. Geldiğinde sorun olmayan şey, beklerken boş bir endişedir. Bu nedenle, en korkunç kötülük olan ölüm, bize hiçbir şey değildir, çünkü biz var olduğumuz sürece ölüm mevcut değildir ve ölüm mevcut olduğunda biz var olmayız. Ne yaşayanlar ne de ölümler için ölüm bir şeydir, çünkü ölüm yaşayanlar için mevcut değildir ve ölümler ise artık yoktur. Ancak çoğunluk, bazen ölümü en büyük kötülük olarak görür ve bazen de yaşamın kötülüklerinden bir kaçış olarak onu seçer. Bilge kişi ne yaşamı reddeder ne de yaşamamaktan korkar. Yaşam ona itici gelmez, yaşamamak da bir kötülük olarak görülmez. Nasıl ki en büyük miktarda yiyeceği değil, en lezzetlisini seçiyorsa, yaşamın da en uzun sürenini değil, en hoş olanını tercih eder. Gençlere iyi yaşamayı, yaşlılara ise iyi ölmeyi tavsiye eden kişi aptaldır, çünkü yaşamın arzu edilirliliği nedeniyle değil, iyi yaşamak ve iyi ölmek için eğitim aynı olduğu için. Çok daha kötü olan ise, doğmamanın iyi olduğunu ve "bir kez doğduktan sonra mümkün olan en kısa sürede ölüm kapılarından geçmek" gerektiğini söyleyen kişidir. Bir kişi bunu inançla söylerse, yaşamdan ayrılmaktan nasıl kaçınabilir? Çünkü bu yol ona açıktır, eğer bunu yapmaya kararlıysa. Ancak, şaka yapıyorsa, sözlerini kabul edemeyen insanlar arasında aptal olarak kabul edilir.

Geleceğin tamamen bizim olmadığını akılda tutmalıyız, bu nedenle onun gelmesinden emin olamayacağımız gibi hiç gelmeyecekmiş gibi umudumuzu da kaybetmemeliyiz.

Arzuların bazıları doğal, bazıları ise boş arzular olarak değerlendirilmelidir. Doğal arzuların bazıları gerekli, bazıları ise sadece doğaldır. Gerekli arzular arasında mutluluk için gerekli olanlar, beden huzurunu sağlamak için gerekli olanlar ve yaşamın kendisi için gerekli olanlar bulunur. Bu şeylerin sağlam bir şekilde anlaşılması, her seçimi ve kaçınmayı bedenin sağlığına veya ruhun huzuruna yönlendirmemizi sağlar. Çünkü bu, mutlu bir yaşamın amacıdır. Yaptığımız her şey, acı ve korkudan kaçınmak içindir. Bu sağlandığında, ruhun tüm sıkıntıları dağılır. Çünkü yaşayan varlık, eksik

olan bir şeyi aramak veya ruhun ve bedenın iyiliğini tamamlayacak başka bir şey aramak zorunda kalmaz. Zevke, zevkin yokluğundan dolayı acı çektiğimizde ihtiyaç duyarız. Acı hissetmediğimizde, zevke ihtiyaç duymadığımız içindir. Bu nedenle, zevkin mutlu bir yaşamın başlangıcı ve amacı olduğunu ilan ederiz. Zevki ilk iyi olarak tanırız ve bu doğuştandır; her seçime ve kaçınmaya buradan başlarız. Her iyiyi yargılamak için duyguyu standart olarak kullanarak, zevke başvururuz.

Bu nedenle, her zevki seçmeyiz; aksine, daha büyük zorluklar doğuracaksa birçok zevki göz ardı ederiz. Ayrıca, birçok acıyı zevklerden daha iyi olarak değerlendiririz, çünkü uzun süre acıya katlandıktan sonra daha büyük bir zevk bizi bekler. Bu nedenle, her zevk doğal ilişkisi nedeniyle iyidir, ancak her zevk seçilmemelidir. Aynı şekilde, her acı kötüdür, ancak her acı her zaman kaçınılması gereken bir doğaya sahip değildir. Yine de, tüm bu şeyleri avantajları ve dezavantajları açısından karşılaştırarak ve değerlendirerek yargılamak uygundur. Çünkü belirli durumlarda iyiyi kötü, kötüyü ise iyi olarak değerlendiririz.

Kendi kendine yeterlilik büyük bir iyilik olarak kabul edilir, çünkü her zaman az şeyin tadını çıkarmak zorunda kalmayız. Ancak çok şeye sahip olmadığımızda, az şeyin tadını çıkarabiliriz. Lüks içinde olanlar; en az ihtiyaç duyanlar, en tatlı zevki alırlar. Elde edilmesi kolay olan her şey doğaldır, zor olan her şey ise gereksizdir. Basit yemekler, ihtiyaçtan kaynaklanan acı ortadan kalktığında, lüks bir masa kadar zevk verir. Ekmek ve su, ihtiyaç duyan biri tarafından tüketildiğinde en büyük zevki sunar. Bu nedenle, basit ve lüks olmayan yiyeceklere alışmak, sağlığı artırır ve insanları yaşamın gerekli işlerini yapmaya kararlı hale getirir. Uzun aralıklardan sonra lükslerle karşılaştığımızda, onlara karşı daha iyi bir tutum sergileriz ve talihsizliklerden korkusuz hale geliriz.

Zevkin amaç olduğunu söylediğimizde, bazı cahil kişilerin düşündüğü gibi sefahat düşkünlerinin zevklerinden veya duyusal hazlardan bahsetmiyoruz. Bizimle aynı fikirde olmayan veya argümanımızı doğru yanlamayan edenlerin düşündüğü gibi değil konu. Aksine, bununla bedensel acıdan ve zihinsel ıstıraptan kurtulmayı kastediyoruz. Çünkü sürekli içki içmek ve eğlenceler, kadınların ve genç erkeklerin keyfini çıkarmak, ya da lüks bir masanın sunduğu balık ve diğer yiyecekler, hoş bir yaşamı sağlamaz. Bunun yerine, her seçimin ve kaçınmanın nedenlerini inceleyen ve ruhu en çok ra-

hatsız eden görüşleri uzaklaştıran ölçülü bir akıl yürütme, hoş bir yaşamı sağlar.

Bu erdemlerin başlangıcı ve en büyüğü ihtiyatlılıktır. Bu nedenle, ihtiyatlılık felsefeden bile daha değerlidir: diğer tüm erdemler ondan türemektedir. İhtiyatlılık, bilgece, erdemli ve adil bir şekilde yaşamadan hoş bir yaşam sürmenin imkânsız olduğunu öğretir. Bu durum bilgece, erdemli ve adil bir şekilde yaşamadan hoş bir yaşam sürmenin imkânsız olmasına benzer. Çünkü erdemler, hoş bir yaşamla doğal olarak ortaya çıkar; aslında, hoş bir yaşam onlardan ayrılamaz. Tanrılar hakkında saygılı bir görüşe sahip olan, ölümden tamamen korkusuz olan ve doğanın sonunu akıl yoluyla çözmüş olan bir adamdan kim daha iyi olabilir. İyi şeylerin sınırının kolayca ulaşılabilir ve elde edilebilir olduğunu, kötülerin sınırının ise kısa süreli ve az acılı olduğunu anlayan birey; kaderi her şeyin üzerinde resmedilen gülen biri olarak resmedecektir. Bazı şeyler zorunluluktan, diğerleri şansın sonucu olarak gerçekleşir; diğer şeyler ise bizim kontrolümüz altındadır. Çünkü zorunluluk kimseye hesap vermez, şans ise istikrarsızdır, ancak kontrolümüz altındaki şeyler hiçbir efendiye tabi değildir; bu nedenle, kararlarımızın sonucunda suçlama veya övgü doğal olarak gelir.

Gerçekten de, fiziksel filozofların "kaderine" köle olmaksızın, tanrılar hakkındaki mitleri kabul etmek daha iyidir. Mitler, tanrıların ibadet yoluyla yatıştırılabileceği umudunu sunar, oysa diğeri doyumsuz bir zorunlulukla doludur. Şansın, çoğunluğun düşündüğü gibi bir tanrı olmadığını (çünkü hiçbir şey tanrı tarafından düzensiz yapılmaz) veya hiçbir şeyin istikrarsız bir nedeni olmadığını anlayan bilge adam, ne iyi ne de kötü şeylerin şans tarafından insanlığa mutlu bir yaşam sürmek amacıyla verildiğini düşünür. Ancak büyük iyilik veya kötülük fırsatlarının şans tarafından verildiğini düşünür. Bilge adam, ihtiyatlı kalmayı ve kötü talih ile yaşamayı, iyi şans ile yaşamaktan daha tercih edilir bulur. İnsan eylemlerinde, sağlam kararın başarısız olması, aceleci kararın şans eseri iyi sonuçlanmasından daha iyidir.

Bu ve benzeri konuları kendi başınıza veya sizin gibi biriyle birlikte gece gündüz düşünün. Böylece ne uyanıkken ne de uyurken rahatsız olacaksınız. Böylece insanlar arasında bir tanrı gibi yaşayacaksınız. Çünkü ölümsüz nimetler arasında yaşayan bir insan, ölümlü bir varlık gibi değildir.²⁹

²⁹ Epikurus, *The essential epicurus: letters, principal doctrines, vatican sayings, and fragments. Great Books in Philosophy, Translated, with an introduction, by Eugene O'Connor*

2.1. Mektubun Mesaj Analizi

Öncelikle, Epikür'ün ölümden kaçışa ilişkin bu sunumunu onun haz ilkesi çerçevesinde ve onun felsefesinin merkezi ögesi ile bağlantılı yorumlamak icap eder. Buradan hareketle, onun ölüm korkusunu yenmekte kullandığı bu yorum, ruh huzursuzluğundan uzak kalmak çabasının bir parametresi olarak görmek icap eder.

Modern dünyada ölüme ilişkin farklı analizler, insanın en temel korkularının başında gelen ölüm korkusudur. İnsan tüm hayatı boyunca tüm edimlerinde bu korkudan kurtulmak için canhıraş bir çabanın içinde olduğu gibi, bilişsel olarak da bu korkuyu yenmek çabası gösterir. Epikür'ün bu mektubu ölüm korkusu karşısında psikik bir tavır alma ve bilişsel olarak ölüm korkusuyla baş etme çabasına girdiği görülür.

Felsefeyi, iyi olma halinin bir hazırlanma basamağı olarak gören Epikür, “can sağlığı uğrunda bir şeyler yapmak için hiç kimse ne çok genç ne de çok ihtiyardır. Felsefe ile uğraşmak için henüz çok erken, ya da çok geç olduğunu söyleyen, mutluluğu için uygun vaktin daha gelmemiş, ya da geçmiş olduğunu söyleyene benzer. Şu halde ihtiyar da, genç de felsefe ile uğraşmalıdır; birincisi bunu, geçmişin kendisine bağışladıklarını hatırlayarak bundan duyduğu zevkle genç kalmak, ikincisi de korkusuzca geleceğe bakmak, böylelikle aynı zamanda hem ihtiyar, hem genç olmak için yapmalıdır.”³⁰ değerlendirmesi yapar.

O bu vurgusuyla; bireyin ölüm korkusundan kurtulmasının birinci yolunun, mutlu olmak için gerekli ilk adımın *bireyin iyi olma halini sürdürmesi anlamındaki mutluluğu kovalaması* olduğunu düşünür. Güzel ve mutlu bir yaşamın temel şartının, söz konusu ifadelerden hareketle yaşama ilişkin bakış açısı olduğu, söylenebilir. Onun felsefe ile mutlu yaşam arasında kurduğu ilişki, bireyin sahip olduklarına ilişkin yorumudur. Bu yönüyle sahip olmak; istediklerine yönelen birey, bu isteğine ulaşmak için gereken enerji ve iradeye ek olarak, kendi dışındaki evrenin buna imkân verip vermeyeceğini düşünür, bu yüzden kaygısı artar. Fakat mutlu olmak için sahip olduklarına yönelen birey, bu kaygıları daha sınırlı yaşayacak ya da hiç yaşamayacaktır. Kendisine ait olanlara ilişkin bir bakış açısı farkı ile bunlardan bir yaşam sevinci devşirebileceğini, bu bakış açısıyla Epikür bize salık verir.

(New York: Prometheus Books, 1993), 61-68. ; Epikür, *Mektuplar e Maksimler*, çev. Hayrullah Örs (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962), 33-39

³⁰ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 33-39.

Felsefesinin temel ögesini hedonizm olarak ortaya koyan Epikür, her durumda *haz* ilkesine atıfta bulunur. Biz de bu kuramın gereği olarak fırsat buldukça *haz* ve *mutluluk* kuramına atıf yapacak, ilkeyi muhatap kitlemize hatırlatacağız.

Epikür, Herodotos'a yazdığı bir mektupta, bir felsefi okumada filozofun, kuramlarının genel çerçevesine vakıf olup, ana hatlarıyla bunu bilmesini önemser. O: "Evren araştırmalarında yeteri kadar ilerlemiş olanlar bile, bütün doktrinin temel fikirlerini akılda tutmalıdırlar. Çünkü bize lazım olan, çoğu zaman ayrıntılar değil, açık bir genel görüştür" der.³¹ Buna göre onun felsefesinde anahtar kavram *haz* ve *mutluluk*dur. Amaç *hazza* ulaşmak ve *mutluluk* duymak olduğuna göre, tersten düşününce onun tüm çabası; *mut-suzluktan ve acıdan kaçmaktır* denilebilir.

Dostuna yazdığı bu mektupta bile *haz* ilkesini ihmal etmediğini, kendisine *haz* veren bir şekilde mektuba içerik kazandırdığını yine o söyler. O bu durumu "Bunda beni daima tabiatı öğrenmeye ve bu çalışmalar sayesinde tam bir iç sükûnuna erişmeye çeken büyük isteğime de uydum" şeklinde ifade eder.³²

"Mutlu ve ölümsüz bir varlığın ne kendisi tasa çeker, ne de başkasına bunu yükler; bu sebeple de ne hiddet tanır, ne de iyilik. Böyle şeyler yalnız zayıflarda bulunur (Tanrılar)."³³ Bu aforizmasında tanrıların acı çekmek hiddetlenmek iyilik gibi doğaları olmadığını ifade ederek, acı çekmeyi hiddet ve iyiliği bir alt form olan varlıklara ait nitelikler olduğunu söyler.

Bir başka aforizmasında "Ölüm bizim için bir hiçtir, çünkü dağılan bir şeyde duyarlık yoktur. Duyarlığı olmayan da bizi kaygılandırmaz."³⁴ O bu ifadesiyle, duyumsayamadığımız bir şeyin kaygıya kaynaklık edemeyeceğine ilişkin bir akıl yürütmede bulunur. Ölüm korkusu ile hesaplama ve onu zihinsel olarak bir korku fenomeni olmasına engel olmaya çalışır.

"Hazzın büyüklüğünün son sınırı, bütün acı veren şeylerin ortadan kalkmasıdır. Gerçekten, hazzın bulunduğu yerde ve onun bulunduğu sürece acının, tasanın, ya da her ikisinin birden yeri yoktur".³⁵

³¹ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 40.

³² Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 40.

³³ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 55.

³⁴ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 55.

³⁵ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 55.

O, “Ette acı uzun zaman kalmaz; keskin acı çok, kısa sürer, dayanılabilen, fakat etin hazzından üstün olanı da birçok günler kalmaz. Gerçekten, uzun süren dertlerde haz, etteki acıdan biraz daha büyüktür”.³⁶ Acı duymanın da haz eksenli bir yorumunu yapan Epikür acı çekmenin de bir hazzı olduğuna ilişkin ima yapar.

“Hiçbir haz aslında kötü değildir, ama hazzı doğurabilen bazı şeyler hazdan çok kötülük getirebilirler”³⁷. Hazza kaynaklık eden şeylerin iyi ve kötü olabileceğini de Epikür öngörür. Bu durumda kötülük getiren kötülükten kaynaklanan hazlardan, hazzı korumak adına uzak durulur ve vaz geçilir, önerisinde olduğu varsayılabilir.

Epikür’e göre hazzı garanti eden altyapılardan bazıları; *basiret adalet ve dürüstlük* şeklinde tespit edilmiştir.³⁸ O, bu durumu: “Basiret olmadan, dürüstlük; dürüstlük olmadan, ise adalet olmaz. Adalet olmadan ise rahat yaşamak mümkün değildir” şekliye bu tespitini dile getirmiştir. Bu erdemleri uygulayan herkes, hayatını keyifle geçirir. Ancak *sağduyulu, dürüst ve adil* olmayan kimse, mutluluğa götürebilecek her şeyden mahrum kalır.

Hazza kaynaklık eden şeylerin her durumda “iyi” olduğunu ifade eden Epikür, onların meşru yoldan elde edilip edilmediğini de dikkate almaz. “İtibar, bireyi insanın kötü niyetlerden korunduğu sürece, doğası gereği iyidirler, nasıl elde edildiğinin ise bir önemi yoktur”.³⁹ Bu değerlendirmesi ile kaynağı ve elde ediliş açısından *iyi-kötü* şeklinde ontolojik ya da epistemolojik bir iyi kötü kategorisi yapmadığını ortaya koyar. O, “Hiçbir zevk kendi başına ve doğası gereği kötü değildir. Ancak, acının ardından çok daha şiddetli bir acı geldiğinde bir haz ancak kötüdür”⁴⁰ yaklaşımını temsil eder. Bu yaklaşım onun *sonuççu* bir zihniyete sahip olduğu gerçeğine bizi ulaştırır.

Öte yandan itibar elde etmek için bireyin sağlığını riske etmemesi gerektiğini dikkatlere sunan Epikür, itibarın sağlığın riske edilmeksizin elde edilmesini önerir. Sağlıklarını riske edenler, itibar elde edemeyecekleri gibi sağlıklarını da kaybedebilirler uyarısında bulunur.⁴¹ Bizde bu durum; *kom-*

³⁶ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 55.

³⁷ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 56.

³⁸ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 56.

³⁹ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 56.

⁴⁰ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 57.

⁴¹ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 56.

şuya /Tosya'ya pirince giderken, evdeki bulgurdan olmak deyimi ile daha fazlasını hayal ederek dikkatli davranmamın, eldekini riske ettiği uyarısında bulunur.

Epikür, “İnsanı şehvetle pohpohlayan şey, tanrı korkusunu ve ölüm alarmlarını da söküp atabilseydi, iyi yaşamak için kaçınılmaz olan şeyi nasıl arzulayacağını bilmenin sırrını ortaya çıkarırdı. Bu durumda ne onları azarlamaya imkân olurdu ne de alı koymak olası olurdu. Çünkü bu durumda onlar tüm zevklerin doruğunda olurlardı ve hiçbir şey onların huzurunu hiçbir şekilde bozamazdı.”⁴² O, bu, değerlendirmesiyle insanın kuvve-i şehviye denilen potansiyelinin bireye tanrı ve ölüm korkusunu unutturacak kadar kuvvetli olası durumunda hazzın doruğuna; ondan ayrılmaz bir biçimde sahip olabileceklerini varsayar. Buradan hareketle denilebilir ki; Epikür’e göre, insanın hazlarını sınırlayan ve ona acı veren iki farkındalık *ölüm korkusu* ve *Allah korkusudur*.

İnsanın fizik alanındaki tüm araştırma ve spekülasyonlarının ölüm korkusu ve mucizelere karşı duyulan tedirginliğin kaynaklık ettiği dile getiren Epikür, *fizik araştırmalarının da insanın temel iki korkusuna (ölüm ve tanrı) çözüm arayışının bir yansıması olarak görür*. Bu durumu o, “Tabiat olayları karşısındaki korku ve ölümün bizimle de ilgisi olabileceği tasası olmasaydı, acının ve arzusun sınırlarını bilmeyiş de bize huzursuzluk vermeseydi, tabiatı incelememize lüzum olmazdı”⁴³ şeklinde ifade eder. O buradan bir çıkış yolu devşirerek, bu korkulardan kurtulma yolunun, evreni tanımak olduğunu söyler. “Evrenin tabiatını tamamı ile öğrenmemiş olan ve masallara dayalı” tasarımlarla yetinen insan, son ve en önemli şeyler karşısında duyduğu korkudan kurtulamaz, bunun için birey için tabiatı tanımadan tam, haz olamaz”⁴⁴ algısı, onun bu yaklaşımını ifade eder. Hayattaki tüm olaylara uyanan, doğa harikalarına karşı duyarlı kişinin, her zaman bu korkulardan kurtulabileceğini düşünür. Nesnelerin geniş evreninden edinimlerle, bu korkulardan doğan yarayı iyileştirebileceğini varsayan Epikür, bu korkulardan kurtuluş imkânını tabiata ilişkin bilginin sınırlarının artmasında görür. Buna göre doğaya ilişkin farkındalığı olmayanların, bu korkulardan kurtulması olası olmadığı gibi, söz konusu korkuların bireyde oluşturduğu, yaraları iyileştirmesine imkân da yoktur. Zira ona göre korku, evrendeki iş-

⁴² Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 57.

⁴³ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 57.

⁴⁴ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 57.

leyişi farkında olmayan, işleyişin kurallarına ve evrendeki döngüye ilişkin tereddütleri olan insanda görülür.⁴⁵ Bu döngüyü farkında olanlarda ise Epikür'e göre bu korku olmayacaktır. Bu farkındalık ise bilgi ile edinilir. Epikür'e göre *hazzı engelleyen kaygı ve korkulardan kurtulmak için bilmek*, çözüm olarak önerilir. Doğada iyi olma hali olan mutluluk azdır ve elde edilmesi kolaydır, ancak boş arzular doyumsuzdur algısındaki Epikür, bu boş arzuların peşinden gitmemeyi salık verir.

Sonuç

Kişinin ölüm karşısında nasıl bir tutum takınması gerektiği, antik dönemlerden itibaren ilgi çeken oldukça eski bir tartışmadır. Bu tartışma yalnızca filozofların değil teologların da gündemini işgal etmiştir. Öte yandan sıradan insanın, ölüme ilişkin merakı da tarihsel süreçte gündeme gelmiş, insanlar dair kendince cevaplar bulmaya çalışmıştır. Bu durum insanın doğal bir arayışı olarak kabul edilebilir.

Dinler, insanlar için ölümün anlamının ne olduğuna ve ölüm karşısında nasıl bir tutum takınılması gerektiğine dair görece muhatapların tatmin edici cevaplar üretme çabası gütmüşlerdir. Buna karşın ölüm yine de, doğası gereği gizem barındıran bir yokluk halidir olarak varlığını sürdürmüştür. İnsanın bu gizemi anlamlandırma çabası sürmesine karşın, onu nihayete erecek gibi görünmemektedir. Filozof ve din adamlarının ölümü yorumlama çabası insanın ölüm karşısındaki krizini azaltmak onun yaşamdan alınan zevki bütün bütün tüketmemesi çabası anlamına gelir.

Ölüme ilişkin yapılan bilimsel ve felsefi açıklamalardan bağımsız olarak, ölümün sebep olduğu yokluk hali elbette korkutucudur. Çünkü bu tecrübeyi yaşamış ve geri dönmüş biriyle karşılaşmış değildir. Ölümü, şuurlu/bilinçli bir varlığın yokluğu olarak düşünüldüğünde, ölüme yönelik tepkinin korku veya tedirginlik şeklinde dışa vurması doğaldır. Kendisine karşı savaşılan bir olgu olarak ölümün doğasının kötü kabul edilmesi, bir nimet olarak yaşamdan insanı koparması sebebiyledir.

Epikür, ölümün bir değer olarak kötü olup olmadığından ziyade, ölümden korkmanın anlamlı olup olmadığına odaklanmıştır. Ölümün kendisinden korkulacak bir şey olmadığını, bu yüzden kötü olmadığı; fakat kötüye bile bizim onu algılayabilecek bir durumda olmayacağımızı söyler.

⁴⁵ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 57, 58.

Çünkü hayatın herkese aynı ölçüde güzellikler bahsettiğini söylemek kolay olmadığı için ölümün mutlak anlamıyla, kötüdür denilemez. Zira ölüm, acılar içinde yaşayan bir insan için kötülük veya yoksunluk değil, bir kurtuluş vesilesi olarak da düşünülebilir. Bu durumda onu iyilik olarak da görmek gerekir.

Epikür'ün "Ölüm kişi için kötü değildir" iddiası iyi bir yorum olsa da cevap olarak yeterli değildir. Onun, "Ölümden korkmak için mantıklı bir neden yok" iddiasının ölüm korkusunu bireyde bitirebilecek kadar güçlü olup olmadığı hayli kuşkuludur.

Epikür'ün, "ölüm için endişeli olmak irrasyoneldir" iddiası, çünkü biz varken o yok o varken de biz yokuz. Dolayısıyla karşılaşamayacağımız bir şeyden korkmak gerekmez tezi, stresi azaltmak yönünde kaygıları azaltıcı niteliktedir.

Dinlerde bu dinginlik ahiret hayatının varlığı inancı ile ya da karma inancıyla mümkün görülürken, Epikür öldükten sonra insanın başına geleceğinin şuurunda olamayacağı mesajını vererek bu dinginliği sağlamayı ümit etmiştir. Normal koşullar altında, ölümün insanın hayata anlam verme çabasında önemli bir fonksiyonu olmakla birlikte, onun gerçekliği ise yadsınamaz. Öldükten sonra yeni bir hayatın varlığına inansın ya da inanmasın, ölüm fikrinin insanda karşı koyamayacağı bir endişeye sebep olduğu ise açıktır. Bunu ister alıştığı şartlarda kopmamak ve yeni bir çevreye alışmak korkusu olarak görelim bireyde bir tedirginliğe yol açar. İnanmış birey için dünyadaki edimlerinin "ahirette" nasıl bir karşılık bulacağı tartışılıyorken, ölüm sonrası bir hayata inanmayan biri açısından, artık var olmayacak olmanın nasıl bir şey olacağı, bir başka gizemin parçasıdır.

Epikür ilgili mektubunda yaşam sevinci karşısında ölüm düşüncesinin bireyin, yaşamdan aldığı lezzeti azaltmaması için, olguyu değiştirmeye gücü yetmediği için bakış açımıza müdahale ederek yeni bir değerler dizisi inşası çabası güder. Ölümün kaçınılmaz gerçekliği doğal bir endişeye sebep olmaktadır ve bu insanın yaşamın anlamına dair arayışımızda bize, önemli katkılar sunmaktadır.

Ölüm düşüncesinin kişinin yaşam karşısındaki edimlerinin merkezi öğesini de değiştireceğini düşünüyoruz. İnsan *bencil* bir hedonist ahlaka sahip olabileceği gibi *sencil* ve *toplumcul* bir ahlakî anlayışa da bu durumda sahip olabilir. *Diğergamlık* ve Kur'anî ifade ile *i'sar* düşüncesi de bu etik anlayışın-

da kendini dışa vurur. Bir kez dünyaya geliyoruz anlayışındaki birey, şayet öte dünya ahiret anlayışına sahip değilse “vur patlasın çal oynasın” anlayışıyla yalnızca tadını çıkardığı şey vardır algısıyla davranır. Böyle bir bireyden sadır olacak toplumcu atılımlar bile onun haz algısını gıdıkladığı beslediği için icra edilir. Fakat ölümün bir son ve bir yok oluş algısında olmayan bireylerde edimlerinin karşılığını görmesi beklentisi olduğu için, daha sencil davranır, hatta haklarından başkalarının lehine çekilerek feragatte bulunanlara rastlanabilir.

Kaynakça

- Aksu, İbrahim. “Epikürcü Felsefenin Temel Erdemleri”. *İksad 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Metinler Kitabı*. 314-321. Gaziantep: İksad Yayınevi, 2018.
- Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.
- Bulkeley, Kelly. *Dreaming in the World’s Religions-A Comparative History*. New York: New York University Press, 2008.
- Cevizci, Ahmet. *Etîğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Copleston, Frederick. *Helenistik Felsefe: Yunan ve Roma Felsefesi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2009.
- Diogenes, Laertios. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Epikurus. *The essential epicurus: letters, principal doctrines, vatican sayings, and fragments. Great Books in Philosophy*, Translated, with an introduction, by Eugene O’Connor. New York: Prometheus Books, 1993.
- Epikür. *Mektuplar ve Maksimler*. çev. Hayrullah Örs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962.
- Fromm, Erich. *Kendini Savunan İnsan*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 1982.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1982.
- Gençtan, Engin. *İnsan Olmak*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Karakaya, Talip. “Martin Heidegger Felsefesinde Ölüm Problemi”. *Felsefe Dünyası* 36 (2003), 118-130.
- Karakuş, Gonca vd. “Ölüm ve ölüm kaygısı”. *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 21/1 (2012), 42-79.
- Koç, Mustafa. “Ölüm Korkusu Üzerine Kuramsal Açıdan Psikolojik Bir Değerlendirme”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 7-20.
- Long, Anthony Arthur - Sedley, David. *The Hellenistic Philosophers: Vol. 1 Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*. Cambridge- London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney: Cambridge University Press, 1987.

- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı yayınları, 2001.
- Öner, Necati. *Stres ve Dinî İnanç*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hüner. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Radhakrishnan, Sarvepalli - Moore, Charles A. "Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış Çev. Ali İhsan Yitik". *Divan Araştırma Dergisi* 16 (Ocak 2004), 1-13.
- Skinner, Burrhus Frederic - Vaughan, Margaret E. *Yaşlılığın Tadını Çıkarın*. çev. Fikret Arıt. İstanbul: e Yayınları, 1984.
- Soysal, Deniz. "Schopenhauer'da Ölüm ve Ölüm Korkusu Üzerine". *Tabula Rasa*, 109-121.
- Yitik, Ali İhsan. *Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996.

BEYZÂVÎ HÂŞİYELERİNDE AHLAK: BURSEVÎ ÖRNEĞİ

Arş. Gör. Alim HATİP

Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ordu/Türkiye
alimhatip@odu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-5357-7565

Giriş

İslâm ahlak düşüncesinin temel referans mercii olması bakımından Kur'ân, kendi yorum geleneğini ifade eden tefsir literatürü üzerinden bir ahlak anlatısına imkân tanımaktadır. Bu sebeple müfessirler ahlak ilmi mesâiline atıflar yaparak ahlak verilerini tefsir yazını çerçevesinde işlevsel kılmışlardır. Özellikle meselelerin derinlemesine ele alındığı şerh, hâşiye ve ta'lîka tarzı eserler, tefsir ilminin ahlak gibi diğer ilimlerle irtibatını kurma ve gösterme bakımından öne çıkmaktadır. *Rûhu'l-beyân* isimli müstakil tefsiriyle tanınan İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725) *Envârü't-tenzîl*'in mukaddime ve Fâtiha suresi bölümleri üzerine yazdığı *Ta'lîka* ve son cüzü üzerine kaleme aldığı *Şerh* ile *Envârü't-tenzîl* literatürüne dahil olmuştur.¹ Ekberî geleneğin takipçisi ve temsilcisi olan Bursevî *Envârü't-tenzîl* literatüründeki hâkim dil, kelim ve fıkıh ağırlıklı yaklaşımlardan ayrılarak sûfî meşrebi ile *bilgi*, *varlık* ve *ahlak* anlayışını bu iki eserine yansıtmıştır. Böylece *Envârü't-tenzîl*'in ahlak ve tasavvuf bakımından yorumlanmasına örnek teşkil etmiştir.

Bursevî'nin deyimiyle *soyut aklî ilimlere* (*ulûm-i ma'neviyye-i aklîyye*) dahil olan *Ahlak ilmi* esasında dini ilimler içerisinde addedilen Tasavvuf ilminden ayrı müstakil bir ilimdir. Fakat *Mekârimu'l-ahlâk* isimlendirmesinden de anlaşılacağı üzere *Tasavvuf ilmi* diğer din bilimleri tarafından mesele edinil-

¹ Bursevî'ye ait bu eserlerden ilki *Evâil*, ikincisiyse *Evâhir* isimleriyle tanınmaktadır. Muhammed Coşkun, "Müteahhirün Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envârü't-Tenzîl Hâşiyelerinde Tahkîk Tavrı", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, (2019), 337.

meyen ahlak mesailini ele alan yegâne dinî ilim olarak öne çıkmaktadır. Nitekim Bursevî'nin *Ta'lîka*'da sergilediği ahlak anlayışı da onun tasavvufî bilgi ve varlık anlayışıyla irtibatlıdır. Tasavvuf ve ahlak arasındaki bu ilişkinin tefsir literatürüne yansımaları söz gelimi sadece mukaddime ve Fâtiha yorumundan ibaret olan bir tefsir ta'lîkası özelinde dahi ciddi bir yekun tutmaktadır. Bu da müstakil olarak incelenmeye değer bir disiplinler arası veri alanına işaret etmektedir. Bu doğrultuda bu araştırmada Bursevî'nin ahlak anlayışının *Envârü't-tenzîl* literatürü üzerinden tefsire yansıyan boyutları *Ta'lîka* özelinde ele alınmış, Bursevî'nin tefsir literatürüne taşıdığı ahlak mesâili ve kullandığı ahlakî kavramlar irdelenmiştir.

1. *Ta'lîka*'da İlimler Taksimi ve Ahlak İlmi

Bursevî klasikleşmiş tanımı tekrar ederek ahlakı “*Herhangi bir düşünme ve tasarlama olmaksızın fiillerin kolayca kendisinden sadır olmasını sağlayan nefste iyice yerleşmiş bir heyet*” şeklinde ifade etmektedir. Buradan onun ahlakı *nefsin düşünmeksizin kolayca fiil sağlama yatkınlığı* şeklinde tasavvur ettiği anlaşılmaktadır. Bu yapıdan aklen ve şeran güzel fiiller sadır olduğunda söz konusu bu yatkınlık *güzel ahlak* şeklinde isimlendirilirken, çirkin fiiller sadır olduğunda *kötü ahlak* şeklinde isimlendirilir.²

Bursevî *Ta'lîka*'da ahlak ilminin de dahil olduğu bir ilimler taksimi zikretmektedir. Ona göre Kur'ân ve hadisten istinbat edilen dinî ilimler yedi tanedir. Bu yedi ilmi alternatif isimlendirmeleriyle birlikte şöyle sıralamaktadır:

- İlm-i ilâhî / Usûluddîn / İlm-i kelâm.
- Usûl-i fıkıh.
- Fıkıh / İlm-i şerî'at / İlm-i mezheb.
- Tasavvuf / Mekârimu'l-ahlâk / İlm-i riyâzet / İlm-i tezkiye / İlm-i tahlîye.
- İlm-i hakâik / İlm-i müşâhede / İlm-i mükâsefe.
- Kasas / Tevârih.
- Tezkîr.

Aynı şekilde Bursevî ilimlerin *ilim-amel* ve *iman-islam* açısından Kur'ân'î maksatlara (*el-mekâsıdu'l-Kur'ânîyye*) göre taksim edildiğinde de şöyle bir tablo ortaya çıktığını belirtmektedir:

² İsmâil Hakkı Bursevî, *Ta'lîka alâ evâilî Tefsîri'l-Beyzâvî*, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp, Genel 31, 187a.

- İmanî ilimler: Tevhit, sıfatlar ve fiiller ilmi (Allah, melekler, kitaplar, resuller ve ahiret günüyle ilişkili ilim türü)
- İslamî ameller: Şeriat ve ahkam ilmi.

İlim-amel ve iman-islam açısından taksim edilen bu Kur'ân'î maksatlara da ancak *lafzî ilimler*le ulaşılabileceğini belirtir. Bu ilimleri de sekiz adet olarak şöyle sıralar:

- Lugat, İstikâk, Sarf, Nahiv, Me'ânî, Beyân, Bedî', Kırâat.

Dinî ilimleri, Kur'ân'î maksatları ve bütün bunları elde etmek için gereken alet ilimlerini bu şekilde zikrettikten sonra Bursevî dinî ilimlerin karşısına soyut aklî ilimleri (*ulûm-i ma'neviyye-i akliyye*) yerleştirmektedir. Bu ilim grubunda da yukarıda zikrettiklerinden farklı olarak tabloya *Siyaset ilminin* türlerini ve nihayet siyasetin bir türü olarak nefis yönetimi anlamında *Siyâsetü'ttî'n-nefs* nitelemesiyle birlikte *Ahlak ilmi'*ni ilave etmektedir. Ardından sayılan bütün bu ilimlerle donanan kimsenin reyîyle tefsir yapan bir müfessir olmaktan kurtulacağını belirtir.³ Bursevî'nin dinî ilimler ana başlığı altında yer verdiği tasavvuf ilminin alternatif isimlerinden *Mekârimu'l-ahlâk*'ı zikretmesi, tasavvufun ahlak ilmiyle sıkı irtibatını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Soyut aklî ilimler ana başlığında da *Siyâsetü'ttî'n-nefs*⁴ anlamında *Ahlak ilmi'*ni müstakil olarak zikretmesi konumuz açısından önemlidir. Ayrıca rey ile tefsir yapmaktan kurtulmak için *bu ilimlerle donanmak* şartını ileri sürerek tefsir usûlü literatüründe işlenen *müfessire gereken ilimler*⁵ konusuna benzer bir vurguyu *Ta'lîka'*ya taşımaktadır.

2. Ahlakî Açıdan Fiiller

Bursevî bir çok vesileyle *Ta'lîka'*da insan fiillerini ahlakî açıdan ele almaktadır. Ahlakî sonuç doğurup doğurmaması bakımından fiillerin ihtiyârî ve kastî olup olmadıkları, övgüye mazhar olması açısından fiiller ve neticeleri, güzel fiiller neticesinde hak edilen övgü ve/veya teşekkürün hangi merciye yöneltileceği, bilgi-eylem ikilisinde dengenin ahlakî açıdan nasıl olması gerektiği gibi hususlar onun bu bağlamda tartıştığı meselelerin başında gelmektedir.

³ Bursevî, *Ta'lîka*, 24b-25a.

⁴ İslam Felsefesi'nde *pratik felsefe* genelde üç başlıkta değerlendirilir: 1. Ahlak (*siyâsetü'ttî'n-nefs*), 2. Ev yönetimi (*siyâsetü'l-menзил*), 3. Şehir idaresi (*siyâsetü'l-müdüin*). Yönetim ve tedbir anlamında *Siyaset* genel olarak bu üç kısımda telakki edilir.

⁵ Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Faql İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394), 4/213.

Diğer yandan Bursevî kullandığı kavramlar ve bunların anlamları hususunda oldukça dikkatlidir. *Ta'lika* özelinde bunun yansımalarını başta tasavvuf ve tefsir olmak üzere diğer bir çok disiplinde olduğu gibi ahlakla ilişkili kavramlarda da görmek mümkündür. Örneğin Bursevî Arapça'da eylem ifade eden *sun'*, *amel* ve *fiil* kelimelerinin birbirlerine nazaran bazı nüanslar içerdiğini belirtmektedir. Şöyle ki eylemi iyi ve yetkin bir şekilde yapmak anlamına gelen *sun'*, *amelden* daha hususidir. Zira her amel iyi olmayabilir. *Amel* de *fiilden* daha hususidir. Zira amel kasdî olur. Buna karşın kasdî eylemi ifade etmeyen *fiil* sözgelimi hayvana da nispet edilebilir.⁶ Bursevî ahlakî yargıları da fiil ve sözlere göre birbirinden ayırtmaktadır. Sözgelimi o, doğruluk ve yalanın (*sıdk* ve *kizb*) sözlerde, güzellik ve çirkinliğin ise fiillerde olduğunu belirterek⁷ kavram kullanımlarında dikkatli davranmaktadır.

2.1. İhtiyârî ve gayr-i ihtiyârî fiiller

Beyzâvî'nin belirttiğine göre bir fiilin meydana gelmesinde zaruri ve zaruri olmayan yardımcı etkenler vardır. Zorunlu etkenler olmaksızın fiil meydana gelemmez. Bunların başında da failin fiile kudreti ve fiili tasavvur etmesi gelmektedir. Bursevî'nin açıklamasına göre fiilin tasavvuru, kişinin ihtiyarıyla kendinden sadır olan/olacak şeyin suretinin detaylı bir şekilde belirmesidir. Söz gelimi marangoz yatağı tasavvur edemediğinde ortaya bir yatak çıkmaz. Dolayısıyla *ihtiyârî fiil ancak şuurlu ve kasıtlı olur*.⁸

Beyzâvî *hamd*in ihtiyârî olarak yapılan güzel fiillere, *medh*in ise mutlak manada iyi-güzel olan her şeye yönelik bir övgü olduğunu belirtir. Sözgelimi "*İlmi ve cömertliği sebebiyle Zeyd'e hamdettim*." denilir. Fakat "*Güzelliği sebebiyle Zeyd'e hamdettim*." denilmez, bunun yerine "*...methettim*." denilir. Nitekim Bursevî'nin de *Ta'lika*'da belirttiği üzere iyi bir fiil ya ihtiyârî güzel fiiller kapsamına girer ya da gayr-i ihtiyârî nefsanî melekeler kapsamında değerlendirilir. Örneğin cesaret, ihtiyârî bir güzel fiil olmak bakımından övülür yani *mahmûd* kabul edilir. Fakat ihtiyârî olmadığı takdirde ikinci grup fiillerden telakki edilir.⁹ Güzel/iyi fiil ise nimet verme örneğinde olduğu gibi ihtiyârî olmak zorunda değildir. İlim tahsil etmek örneğinde ol-

⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 123b.

⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 167b.

⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 154b.

⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 110a.

duğu gibi bazen fiilin yolu ve tahsil sebebi ihtiyârî olur. Cömertlikte olduğu gibi bazen de etkisi ve neticesi ihtiyârî olur. Zira ilmin kendisi Allah'ın fazlından feyezane etmesi sebebiyle aslı itibariyle ihtiyârî değildir. Aynı şekilde cömertlik de insanın tabiatına derç edilen içgüdüsel (*garîzî*) bir sıfat olması hasebiyle ihtiyârî değildir.¹⁰

Bursevî *hamd* ve *medhi* açıklarken ilâhî fiillere göre yapılan bir ayrımı aktarır. Bu yaklaşıma göre bunlardan her ikisi de yaratma ve rızıklandırma gibi fiilî sıfatlara yönelik kullanılabilir. *Medhin* ilim, kudret ve irade gibi zatî sıfatlara yönelik kullanılması da mümkündür. Zira bunlar ihtiyârî fiillerden değildir. Fakat Bursevî'ye göre Allah hem fiilî hem de zatî sıfatları gereği hamdi hak eder. Zira zatî sıfatlar her ne kadar zatın aynı olmasalar da en neticede gayrı da olmadıkları için zatın hükmüne tabi olurlar. Dolayısıyla sıfatlara da zatın hükmü verilir. Böylece zatî sıfatlar da ihtiyârî kapsamında değerlendirilir. Ayrıca bedenî güzellikler güzel fiillere (*ef'âl-i hamîde*) delâlet ederler. Zira güzel görünüm genellikle ihtiyârî fiillerin menşei olan güzel ahlakın (*ahlâk-ı hamîde*) habercisidir. Bu gibi durumlarda güzel görünüm güzel ahlakın yerine geçer ve bu sebeple kişi övülür. Güzel görünüm emareleri mizacın itidalini haber verir. Kişinin ahlakının güzel olması mizacının itidalini bildirir. Nitekim hadiste de şöyle burulmaktadır. “Güzel yüzlülerin yanında hayır dileyin.”¹¹ Bursevî bu yaklaşımı benimserken ihtiyat payı bırakarak durumun “genellikle” böyle olduğu kaydını da eklemektedir. Ayrıca bu değerlendirmeye göre Beyzâvî'nin aksine “Güzelliği sebebiyle Zeyd'e hamdettim/övdüm.” ifadesinin kullanılabileceğini belirtmektedir.¹²

2.2. Hamd'in Allah'a tahsisinin ahlakî neticeleri

Fâtîha'nın başındaki *el-Hamdülillah* ifadesinde bulunan belirlilik takısının *cins* ve *istiğrâk* manalarına göre iki farklı şekilde yorumlanması ahlakî müeyyideler hususunda bazı farklılıkları beraberinde getirmektedir. Müfessirler bu hususu kulların fiillerinin (*ef'âl-i ibâd*) durumu ve fiillerin övülmesi konularıyla irtibatlı değerlendirmişlerdir. Bursevî de bu tartışmayı ahlak mesâiliyle irtibatını kurarak aktarmakta ve yorumlamaktadır. Tartışmanın teknik arka planını özetleyecek olursak tablo şu şekildedir:

¹⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 111a.

¹¹ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe* (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1983), No. 1246.

¹² Bursevî, *Ta'lika*, 111b.

Beyzâvî'ye göre *el-Hamdülillah* ifadesindeki belirlilik takısı cins için kabul edildiğinde manası herkes tarafından bilinen hamd manasına işaret eder. İstiğrâk için kabul edildiğindeyse hakikatte *hamd*lerin tümünün O'na (c.c) ait olduğunu ifade eder. Bursevî ise *hamd*in cins olarak Allah'a tahsis edilmesinin tüm hamd fertlerinin O'na tahsisini gerektirdiğini belirtir. Zira tek bir hamd ferdinin birisi için sabit olması cins olarak *hamd*in bu kimse için sabit olmasını da zımnen gerektirmektedir. Dolayısıyla bir hamd ferdinin O'ndan başkası için sabit olması düşünülemez. Aksi takdirde hamd cinsinin O'na mahsus olması söz konusu olamaz. Bursevî'ye göre belirlilik takısının cins anlamında dikkate alınmıyorsa vurgu *mutlak hakikattir*. İstiğrâk anlamında ise *mukayyet fertlerdir*. Buradan hareketle övülene (*mahmûd*) bir nitelik atfedilirken en uygun olan şey *hamdi* sınırlamadan mutlak manada bırakmaktır. Bursevî bu sebeple belirlilik takısının anlamı hususunda Beyzâvî'nin cinsi istiğrâka öncelediğini ileri sürer. Zemaşşerî'nin de aynı sebepten ötürü istiğrâk görüşünü yanılığ (*vehm*) şeklinde nitelendirdiğini hatırlatır.¹³ Halbuki bu, onun mezhebine de aykırıdır. Zira Mu'tezile'ye göre kendi fiillerinin yaratıcısı olmaları sebebiyle kulların fiillerinin güzel sonuçları yine kendilerine ait olmalıdır.¹⁴ Dolayısıyla cinsin aksine istiğrâk tek tek tüm hamd fertlerini ifade ettiği için teknik olarak Mu'tezilî düşünceye daha uygun görünmektedir.

Bu noktada kulların fiillerinin yaratıcısının kim olduğu hususundaki kelimî tartışmanın konuya ağırlığını koyması güzel fiillerin kazanımlarını ve dolayısıyla da ahlakî müeyyide hususlarında çıkmazları beraberinde getirmektedir. Meselenin kelimî yönünün ahlakî yönünü gölgelememesi için Bursevî Ebussuud'a referansla bazı açıklamalar yapmaktadır. Ebussuud'a göre de burada kasıt *hamd*in hakikatının O'na (c.c) tahsisidir. Fakat *hamd*in tüm fertlerinin tahsisini gerektiren husus *tarik-i burhanîye* göredir. Yoksa [Sünnî kelimî düşüncesindeki] "*Efal-i ibâd O'nun (c.c) mahlûkudur.*" düsturu-na binaen değildir. Zira bu takdirde kullardan sadır olan güzel fiillere (*ef'âl-i cemîle*) karşılık ortaya çıkan hamd fertleri Allah'a râci olur. Halbuki bu hamd fertleri ve bunların sebepleri *hitâbî makamda* keyfiyet ve kemiyet bakımından yok hükmündedir.¹⁵ Ebussuud bu değerlendirmeye meselenin

¹³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî Zemaşşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1407), 1/10.

¹⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 118a.

¹⁵ Ebussuud b. Muhammed el-İmâdi, *İrşâdül'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbî'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1431), 1/13; Bursevî, *Ta'lika*, 118a.

kelamî ve ahlakî yönlerini birbirinden ayıştırmaktadır. Böylece *ahlakî müeyyidenin zeminini teşkil eden kulların fiilleri ve bu fiillerin neticelerinin kula râci olması gerekliliği* hatırlatılarak ayette bütün hamdlerin Allah'a ait olduğu vurgusunun Kur'ân'ın üslup özelliğinden ileri geldiği belirtilmektedir.

Beyzâvî *el-Hamdülillah* ifadesindeki belirlilik takısının istiğrak için kabul edildiğinde tüm hamdlerin O'na ait olduğunu zira hayır namına mahlukata gelen ne varsa vasıtalı veya vasıtasız bir şekilde O'ndan olduğunu ifade etmektedir. Bursevî bu noktada övgüyü hak edecek fiiller hususunda kulların payını sorgulayan bir itirazı ele almaktadır. Bu itiraza göre Allah'ın lütfettiği hayırlar ve nimetlerin ulaştırılması kullar aracılığıyla yahut kulların aracılığı olmaksızın oluyorsa kendinden sadır olan güzel fiil (*fiil-i cemîl*) karşılığında vasıta [olan aracı kul] da hamde müstahak olmalıdır. Dolayısıyla [el-hamdülillah ifadesinden yorumlanarak çıkarıldığı üzere] hamdin hepsi Allah'ın olamaz! Nitekim Hz. Peygamber'in şu sözü de bunu desteklemektedir: “İnsanlara teşekkür etmeyen Allah'a şükretmiş olmaz.”¹⁶ Fakat Bursevî'ye göre vasıta/aracı olan kul, nimet verilene nimeti eliyle ulaştırmak suretiyle hamdi hak etse bile bu hamd “*hakikatte*” O'na (c.c) racidir. Zira bu aracılığı kabul edip mümkün kılmak (ikrar ve temkin) ve fiil, en nihayetinde O'ndandır (c.c).¹⁷ Bu açıklamalarıyla Bursevî bir yandan Vahdet-i vücûd düşüncesinin başat prensiplerinden olan *lâ fâile illallah* ilkesine uyumlu hareket etmekteyken diğer yandan insanın irade hürriyeti lehinde kayıtlar koymaktadır. Onun bu doğrultudaki bazı temel ahlakî kaygıları tefsire yansıtması ve ahlaki itirazları değerli bulup gündemde tutması ahlak açısından kayda değer görünmektedir.

el-Hamdülillah ifadesindeki belirlilik takısının istiğrak anlamında değerlendirilmesi *hamd*in Allah'a tahsisini ve tüm hayır ve nimetlerin vasıtalı yahut vasıtasız olarak Allah'tan olduğu sonucunu beraberinde getirmekteydi. Beyzâvî'ye göre bunda Allah'ın *Hay, Kadir, Mürid* ve *Alim* olduğuna işaret vardır. Zira ancak şanı böyle olan övgüyü hak eder. Bursevî bunu biraz daha açarak *övgünün ihtiyârî bakımından bir övülen gerektirdiğini* belirtir. Ona göre ihtiyârî fiil ise ancak bu sayılan sıfatlarla mevsuf olan bir zattan sadır olabilir. Her ne kadar bu sıfatlara sahip olsalar da insan vb. varlıklar tam mana-

¹⁶ İlgili hadis için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl Cu'fî Buhârî, *el-Edebü'l-müfred* (Suudi Arabistan: Dâru's-siddîk, 1418), 99. (No.112).

¹⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 119b.

sıyla (*kemal*) değil eksik olarak (*noksan*) bu sıfatlarla mevsufturlar. Dolayısıyla hakikatte övgüyü hak etmezler.¹⁸ Buraya kadar ki açıklamalar fiillerin neticelerinin insan açısından anlamını yitirdiği dolayısıyla ahlakî müeyyide zemininin de ortadan kalktığı izlenimini vermektedir. Bu aşamadan sonra ise bu ahlakî çıkmazdan kurtulmak için Bursevî Vahdet-i vücûd düşüncesi-ne başvurarak Ahlakî ve dinî mükellefiyet konusunda sorumluluğu *a'yân-ı sâbite* teorisindeki yaratılmamış istidatlar/kabiliyetler üzerinden yaratılmış-lara yükleyen bir irade hürriyeti anlayışı benimsemektedir. Ona göre insan gibi bu sıfatlara noksan tarzda sahip olan varlıklar, taayyünlerini ifade eden varlık yönü/mertebesi ve aracılığa (*tavassut*) yönelik kabiliyeti nispetince övgüyü hak ederler. Dolayısıyla bu gibi varlıklarda övgüyü hak ediş maz-hariyet/imkân mertebesine itibarladır. Kabiliyet vasıtaya şükrü/teşekkürü gerekli kılar. Zira her taayyünün bir hakikati vardır.¹⁹ Bu değerlendirmele-riyle Bursevî, Ekberî varlık mertebelerine müracaatla kademeli bir hakikat anlayışı benimsemekte, bu hakikat mertebelerine itibarla övgüyü de her varlığa o varlığın sahip olduğu varlık mertebesine uygun tarzda teslim et-mektedir. Böylece Fâtiha'daki hamdin tefsiri hususunda cebr açısından ge-lebilecek itirazlara Ekberî düşünce çerçevesinde bir cevap üretmektedir.

2.3. İlim-amel/düşünce-eylem bütünlüğü

Beyzâvî Kur'ân'ın aslı mesabesinde olması bakımından Fâtiha suresinin kapsamını sayarken Kur'ân'ın muhtevasını *nazarî hikmetler* ve *amelî hükümler* şeklinde iki kısımda özetlemektedir. Bursevî de bu hususu ahlakî açıdan önemli görmekte ve üzerinde durmaktadır. Ona göre *yol* amellere nazaran olduğu gibi akâide nazaran da olur. Nitekim bidat ve heva ehlinin [iyi amelleri olmasına rağmen] sapkın akideleri sebebiyle doğru yoldan çıkıp cehennemlik olduklarına hükmedilir. Amellerinde ısrarla ihmalkâr davranan kimse de apaçık bir sapkınlık içindedir. Aynı şekilde akaid konularında ihmalkâr davranan kimse de derin bir sapkınlık içindedir.²⁰

Beyzâvî Fâtiha'da içkin olan Kur'ân muhtevasını *nazarî hikmetler* ve *amelî hükümler* şeklinde iki kısımda özetledikten sonra bunların dosdoğru yolu tutup mutlu kimseler ve bedbahtların mertebelerine muttali olmayı sağladığını ifade etmektedir. Bursevî ise bu muttali olma durumunun, ahlaki

¹⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 120a.

¹⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 120a.

²⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 42b.

şartlarına dikkat çekmektedir. Ona göre bahsedilen muttali olma durumu “*Nimet verdiklerinin yoluna...*”²¹ ayetindeki “*en’amte aleyhim*” ifadesinden anlaşılabilir. güzel amelleri ve övülmüş ahlakları (*ahlâk-ı hasene*) bakımından nimet verilenlere uymak suretiyle onların mertebelerine ve derecelerine ulaşmanın neticesidir. Bursevî bu aşamaya gelmenin yalnızca *nazarî hikmetler*le mümkün olmadığı, her iki hikmet türüne de bağlı bir netice olduğunu özellikle belirtmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, “*Allah, bildiğiyle amel eden bilmediği şeyin bilgisine varis kılar.*”²² buyurmuştur. Bu sebeple Bursevî “*iki hikmet*” dediği *nazarî hikmetler* ve *amelî hükümlerin cemedilmesi*nin gerekli olduğuna dikkat çeker.²³ Söz konusu muttali olma durumunun diğer yönü ise ayetin “*Gazaba uğramışların yoluna da dalâlete sapmışların yoluna da değil!*”²⁴ kısmından anlaşılmaktadır. Bu bilinç seviyesinin kişiye faydası ise bu kimselerin çirkin fiilleri ve yerilmiş ahlaklarından (*ahlâk-ı zemîme*) uzak durup onların menzil ve derekelerine düşmekten korunmaktır.²⁵ Bu açıklamalar özel bir idrak-bilinç seviyesini ifade etmektedir. Ahlakî neticeler doğurup kişiye bu hususta avantajlar sağlaması açısından bedbaht ve mutlu kimselerin halleri, derece ve derekelerine muttali olma hususu irdelenmektedir.

2.4. İbâhîlik eleştirisi

Bursevî, *Envârü't-tenzîl*'de *Rahmân* ismi için yapılan bir açıklama vesilesiyle ibâhîlik²⁶ eleştirisi yapmaktadır. Beyzâvî'nin açıklamalarına göre Allah'tan başkasının vasıflanamadığı *Rahmân* ismi içerdiği üstün mübalağa sebebiyle nimet vermede en yüksek payeyi ifade etmektedir. Son derece üstün bir merhameti temsil eden bu isim, “*hakiki nimet verici*”ye delâlet etmektedir. Başkası bu payeye sahip olamaz zira Allah'tan başka nimet vericiler bu hususta muhtelif beklentilerde olurlar. Dolayısıyla da onlar aslında nimet verme hususunda vasita mesabesinde dirler. Nimetin kendisi, varlığı,

²¹ el-Fâtiha, 1/7.

²² Ebû Abdullah Haris b Esed Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn* (Haleb : Mektebü'l-Matbuatü'l-İslamiyye, 1391), 100; el-İmam Ebû Hamid Muhammed b Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn* (Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 1983), 1/71, 3/13, 3/23.

²³ Bursevî, *Ta'lîka*, 43a.

²⁴ el-Fâtiha, 1/7.

²⁵ Bursevî, *Ta'lîka*, 43a.

²⁶ Başta dinî emirler olmak üzere ahlâkî ve hukûkî normları gereksiz addedip benimsemeyen anlayış. Belirli bir fırka yahut mezhebi ifade etmekten ziyade ibâhîlik birçok dinî ve felsefî düşüncede bulunan bir tavrın ortak ifadesidir.

nimet vermek için gereken kudret ve saik, bundan yararlanabilmek, yararlanmak için gereken kuvveler vs. ancak Allah'ın kudreti dahilindeki hususlardır. Bursevî bu tarz açıklamaların ibâhî düşünce lehinde kullanılma ihtimali üzerinde durup bunun bir örneğini zikrederek ibâhîlik eleştirisi yapmaktadır. İnsanın sahip olduklarını ilâhî bir emanet telakki eden “O’nun size emanet olarak verdiklerinden (istihlâf), başkaları için de harcayın.”²⁷ Ayetinden de anlaşıldığı üzere aslında insan hakiki anlamda infak edici değildir. Keşif ehlinde birisinin malın Allah’a ait olması sebebiyle aslında malda zekâtın olmadığını ileri sürdüğünü aktaran Bursevî bunun hatalı olduğunu belirtir. Zira her ne kadar kudret verme, vesile kılma ve nihayetinde fiil yüce Allah’tan olsa da mecazen de olsa zahirde kulun tasarruf yetkisi bulunmaktadır. Bu yetki hilafet yoluyla da olsa netice böyledir. Allah emanet verdiği şeylerden tezekkî edilmesini emretmiştir. Kul da Allah’ın malından yine Allah’ın emriyle tasadduk ederek tezekkî eder.²⁸

Bursevî ibâhî anlayışın göz ardı ettiği ibadetler üzerine yer yer bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Dolayısıyla ibadetler hususunu gündemde tutma ısrarı *Ta’lîka*’da gözlemlenen bir durumdur. Geride de belirtildiği üzere fiilin meydana gelmesinde zaruri ve zaruri olmayan yardımcı etkenler vardır. Zorunlu etkenler olmaksızın fiil meydana gelemezken Bursevî’ye göre zorunlu olmayan kısım kulun ibadetlerle mükellef kılınması anlamındaki teklifin sıhhatini aklen etkilememektedir. O, ibadetlerin *tekâlîf* şeklinde de isimlendirildiğini zira tabiatları itibariyle ibadetlerde külfet ve meşakkat bulunduğunu ifade eder. Fakat bu noktada Bursevî, bu külfet ve meşakkat içeren tabiatı sıyrılabilen kimselerin birtakım zevklere ve tecellilere mazhar olacaklarını belirterek sûfî düşüncenin seçkin tavrını yansıtmaktadır. Bu sebeple muttakiler için ibadetlerde zorluk/isteksizlik (*tekellüf*) bulunmaz. Nitekim Hz. Peygamber “Ben ve ümmetimin müttakileri tekellüften beriyiz.”²⁹ buyurmaktadır.³⁰

İbâhîlik karşısındaki hassasiyeti Bursevî’yi vahdet-i vücûd düşüncesi kılıfındaki ibâhî yorumları incelikle kritik edip ayıklamaya sevk etmektedir.

²⁷ el-Hadîd, 57/7.

²⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 102b.

²⁹ İlgili hadis için bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudi (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 722; el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/120.

³⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 155b.

Amelleri tahfif edip saf dışı bırakmayı hedefleyen bu tarz yaklaşımlar ilk bakışta vahdet-i vücûd düşüncesinin *lâ fâile illallah* prensibinden besleniyor gözükse de sıkı bir vahdet-i vücûd taraftarı olan Bursevî'nin onayından geçmemektedir. Aksine onun net bir şekilde bunları reddetmesi meseleye verdiği önemi göstermesi bakımından dikkate değerdir. Bursevî'nin de zekât hususundaki ibâhî yorumu nispet ettiği *keşif ehli* birtakım kimseler bulunsa da onun keşif anlayışı ve vahdet-i vücûd düşüncesini alımlama tarzı bu gibi ibâhî yaklaşımlara prim vermemektedir.

3. Rezîletler ve Faziletler

Ahlâkın tanımında değinildiği üzere Bursevî ahlâkı *nefsin düşünmeksizin kolayca fiil sağlama yatkınlığı* şeklinde tasavvur etmektedir. Nefsin bu yatkınlığından aklen ve şeran güzel fiiller sadır olduğunda *güzel ahlak* şeklinde isimlendirilirken, çirkin fiiller sadır olduğunda bu *kötü ahlak* şeklinde isimlendirilir.³¹ Buradaki kötü fiiller rezîletlere iyi fiiller de faziletlere tekabül etmektedir. Rezîletler, kendilerinden kaçınabilmenin nimet ve kazanım olduğu manevî hastalıklardır. Nitekim bu manevî hastalıklardan kaçınabilmek dünyada sonradan kazanılan (*kesbî*) nimetlerden addedilmiştir. Bu bağlamda Beyzâvî “...nimet verdiklerinin yoluna...” ayeti vesilesiyle nimetleri aşağıdaki şekilde taksim etmektedir:

- I. Uhrevî nimetler
- II. Dünyevî nimetler
 - a. Kesbî nimetler
 - b. Vehbî nimetler
 - i. Ruhanî nimetler
 - ii. Cismanî nimetler

Kesbî dünyevî nimetleri örnekendirirken de maddi türden kazanımlar dışında; nefsi *rezîlet*lerden arındırmak (*tezkiye*), güzel ahlak ve faziletli melekelerle donanmak hususlarını zikretmektedir.³² Bursevî ise *rezîlet*lerden maksadın yerilmiş ahlak (*ahlâk-ı zemîme*) ve aşağılık huy ve özellikler olduğunu bunların da *cehalet*, *kibir*, *haset*, *cimrilik*, *hırs*, *şehvet*, *öfke*, *kendini beğenmişlik*, *mal* ve *makam sevgisi* gibi hususlardan ibaret olduğunu belirtmekte-

³¹ Bursevî, *Ta'lika*, 186b.

³² Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b Ömer b Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/31.

dir. Bütün bunlar nefsi kemali tahsil etmesinden alıkoyan manevi hastalıklardır.³³

3.1. Rezîletler ve fazîletler karşısında fıtrat

Bursevî "...ona ruhumdan üflediğimde..."³⁴ ayetinden hareketle bedene tasarruf ve tedbir işleviyle ilişen ruhun ilâhî yönüne dikkat çekmektedir. Bu ayet insanın şerefine yüceliğine çok özel bir vurgu içermesi sebebiyle Bursevî'ye göre şöyle bir mesajı içkin olarak barındırmaktadır: "[Ey insan!] sen çok asilsin. Bu sebeple rezîllerin fiillerini işleme!"³⁵ Bursevî ilâhî ruhtan paye alan insanı bu asil kökeni itibarıyla rezîlet-fazîlet dengesi hususunda avantajlı kabul etmektedir. Dolayısıyla insan bu avantajının doğrultusunda hareket etmeli ve rezîletlerden uzak durmalıdır.

Diğer yandan insan yapısındaki düalliteyi de dikkate alan Bursevî onu sadece ruhu açısından değil aynı zamanda bedeni açısından da değerlendirir. Geride belirttiği ilâhî ruh kaynaklı asilliğine karşın insanın cismanî yapısının beraberinde getirdiği bazı ahlakî dezavantajlara da vurgu yapmayı ihmal etmez. Nitekim o, insan ve cin türlerini ifade eden *sekaleyn* kelimesinin ağırlık-yük minvalindeki kök anlamı üzerinden kurgulanan muhtemel anlam çağrışımlarını ve tesmiye gerekçelerini sıralarken bu dezavantajlara değinmektedir. Buna göre insan ve cinlerin *sekaleyn* kelimesiyle ifade edilmesi, ilkinin toprak diğerinin de ateş kaynaklı tabiatları sebebiyle günahlarla yüklenmiş olmalarından ileri gelir. Zira toprak ve ateş kaynaklı tabiatlar düşük sıfatları (*sıfât-ı rezîle*) ve yerilen fiilleri (*ef'âl-i zemîme*) gerektirir.³⁶

Sevgi, *Ta'lika*'da insan fıtratıyla ilgili el alınan hususlardandır. Bursevî *hubb* ve *mehabbeti* nefsin kendisiyle kemale erişeceği bir şeye meyli şeklinde tanımlamaktadır. Buna insanların çoğunun müptela olduğu *tabîi hubb* da denilmektedir. Mal sevgisi de bu meyil alanına giren hususların başında gelmektedir. Hatta Bursevî mal sevgisinin *cehennem*in yedi kapısına nazır yedi zemmedilmiş huydan birisi saymaktadır. Bursevî mal sevgisinden kurtulmanın çok şerefli bir paye olmasına karşın bunu isteyenlerin çok az olduğunu ifade etmektedir. Bunun sebebini de insan fıtratının yapısıyla açıklamaktadır. Şöyle ki para, kıyafet, silah ve hayvan gibi ademoğlunun maslahatı için

³³ Bursevî, *Ta'lika*, 186b.

³⁴ el-Hicr 15/29, Sad 38/72.

³⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 85a.

³⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 126b.

yaratılan *mal*, insan tabiatının *meylettiği* ve ihtiyaç anı için biriktirip düşkünlük zamanda kullandığı şeydir. Nefislerin mala meyletmesi, Allah'ın malda kendisiyle hacet gidericilik özelliğini yaratmasından ileri gelmektedir. İnsanın hamuru hacet ile yoğurulmuş olduğundan bizatihi muhtaç varlıktır (*fakîrun bi'z-zât*). Bu sebeple de doğal olarak mala meyleder hatta onsun yapamaz. Bu noktada *reziletler*de ısrarcı olan ve faziletleri elde etmekten yüz çeviren bir nefisten Allah'a sığınmalıdır. Tezkiye olmaksızın bu kapılar kapanmaz.³⁷

3.2. Mikrokozmos anlayışı çerçevesinde insanın çok yönlü ahlakî yapısı

Ekberî düşüncede sıklıkla başvurulanan insan ve evreni temsil eden mikro/makrokozmos (küçük/büyük alem) analojisine Bursevî de *Ta'lîka*'da başvurmaktadır. İnsan ve kâinat arasındaki bu paralelliği birçok husus açısından detaylıca ele alıp bilhassa insanın bedenî yapısındaki sayısız detayı kâinattaki muadilleriyle eşleştirmekte böylece mikrokozmos-makrokozmos ilişkisini perçinlemektedir.³⁸ Bursevî bu ilişkinin ahlakî boyutuna dair de dikkat çekici açıklamalar yapmaktadır. Ona göre insanda tüm canlıların ahlakı mündemiçtir. Sözelimi insan marifet ve saflıkta melek, aldaticılık ve kirlilikte şeytan gibidir. Cüret ve cesarete aslan, cehalette hayvan gibidir. Kibirde kaplan, öfkede panter gibidir. Saldırı ve harap etmede kurt, sabırda eşek gibidir. Şehvette serçe, hilede tilki gibidir. Süratte tavşan, hırs ve mal yığmada fare ve karınca gibidir. Cimrilikte köpek, pisboğazlıkta domuz gibidir. Eziyette yılan, kin ve müsamahada deve gibidir. Cömertlikte horoz, kanaatte baykuş gibidir. Tevazu ve yağcılıkta kedi, acelecilikte karga, kararlılıkta ise şahin ve kaplumbağa gibidir. Bursevî'ye göre bu benzerlikler daha da uzatılabilir. Ancak bu ortaklıklara karşın insanın diğer tüm canlılara üstünlük sağladığı bazı hususlar vardır. Bunlar da *nazar*, *akıl*, *temyiz yeteneği*, *şahitle gaip arasında istidlal yapabilmek*, *meslekî ve sanatsal yetiler*dir. Bursevî bunların hepsini Allah'ın insan nefsindeki ayetleri olduğunu belirtir.³⁹

3.3. Hayatın keyfiyetini belirlemede reziletler ve faziletler

Beyzâvî, Kur'ân'a kulak veren kimselerin iki cihanda övgüye mazhar ve mesut olacaklarını söyledikten sonra ona kulak vermeyip nurunu söndür-

³⁷ Bursevî, *Ta'lîka*, 102a-102b.

³⁸ Bu benzerliğin boyutlarına dair detaylı bir değerlendirme için bk. Bursevî, *Ta'lîka*, 128b, 129a, 129b.

³⁹ Bursevî, *Ta'lîka*, 129b.

meye çalışanların kötü bir hayat yaşayıp ateşe atılacaklarını mukaddimesinde belirtir. Fakat bu ifadelerle göre gerek müminin dünyada saadete erişeceği gerekse kafirin kötü bir hayat yaşayacağı öngörüsü mevcut dünyevî gerçeklikle her zaman uyumlu görünmemektedir. Bu sebeple Bursevî, “*Erkek veya kadın her kim inanmış olarak sâlih amel işlerse ona mutlaka güzel bir hayat yaşatacağız...*”⁴⁰ ayetinde müjdelenen *güzel bir hayatın* dünyada sıkıntılar yaşayan kimse için “*kanaat erdemiyile elde edilen gönül hoşluğuna sahip olup kismete rıza göstererek üstün bir ecir beklentisinde olma durumu*” şeklinde ulema tarafından yorumlandığını ifade etmektedir. Fakat Bursevî bu yaklaşımı yeterli görmemekte ve daha da temel bir hususta tasarrufa giderek iyi ve kötü (*tayyib* ve *zemîm*) mefhumlarının anlam içeriklerine müdahale etmek suretiyle bir yorumlamaya girişir. Ona göre müminin hayatı her ne kadar sıkıntılı olursa olsun güzel bir hayattır. Zira mümin kimse nefsinin *rezâil*den arındırılmış, kalbini *fezâil* ile güzelleştirmiştir. Böylece iyilerin dilinde övülmüş (*mahmûd*), seçkinlerin ağzında methedilmiş (*memdûh*) payelerine erişmiştir. Kafirin hayatı ise her ne kadar refah içinde geçse de kötüdür. Zira o nefsen ve kalben pislığe bulaşıp kendi değerini düşürmüştür. Şeriat lisanında ve tüm yaratılmışlar nezdinde kınanarak bunları hak etmiştir. Dolayısıyla aslında ahiret hayatından başka hayat yoktur ve asıl hayat ahiret ehlinin hayatıdır.⁴¹

4. Ahlakî Açıdan İnsanın Madde Ötesi Yapısı

Ahlak üzerine konuşmak temelde insan hakkında konuşmak anlamına gelir. Zira ahlak *nefsin yatkınlıklarını* ifade etmektedir. Nefs ise insanın iki temel bileşeninden birisidir. Üstelik diğer bileşen olan beden aksine mücerret olması bakımından hakkında daha fazla bilinmeyi içermektedir. Bu noktada ruh ve nefsin aynı şeyler mi yoksa farklı şeyler mi oldukları hususu tartışmalı olmakla birlikte -detayları bir sonraki başlıkta ele alınacağı üzere- özetle Bursevî'nin ruh ve nefsi aynı şeyler yahut aynı hakikatin farklı şartlardaki tezahürleri olarak kabul ettiği hatırdaki tutulmalıdır. Bu sebeple *ahlakın insan ve onun bileşenleriyle irtibatı* hususunu *Ta'lika*'dan hareketle ele alırken bu kavramlara müracaatta Bursevî'nin kabulleri doğrultusunda hareket edilecektir. Hasıl-ı kelam insanda ahlakın nefisle ve onun kuvveleriyle sıkı bir ilişkisi söz konusudur. Bu sebeple ahlak hakkında konuşan düşünürler

⁴⁰ en-Nahl, 16/97.

⁴¹ Bursevî, *Ta'lika*, 19a.

sıklıkla insanın mahiyetine dolayısıyla da bileşenleri olan beden ve ruha dair konulara girmek durumunda kalmaktadırlar.

4.1. Ruh ve kavram ağı

Bursevî insanın mahiyetine dair konulara değinirken sûfî tandanslı bir ahlak anlayışını da meselelere yansıtmaktadır. Dolayısıyla *Ta'lika'*dan anlaşıldığı üzere ruh ve nefsi aynı şeyler yahut aynı hakikatin farklı şartlardaki tezahürleri olarak kabul eden Bursevî, ruh ve ilişkili olduğu kavram ağını ele alırken bir yandan sûfî meşrebini konuya aksettirmekte diğer yandan bu kavram ağını ahlakî meselelerle irtibatlandırmaktadır.

Envârü't-tenzîl'de Allah isminin nereden türediği hususunda ele alınan ihtimallerden birisi “*elihtü ilâ fülân*” kullanımında da geçtiği üzere *sükûnet buldu* anlamına gelen formuyla *e-li-he* fiilidir. Beyzâvî bunu gerekçelendirirken “...zira kalpler O'nu zikretmekle mutmain olur, ruhlar da O'nu tanımak (marifet) suretiyle sükûnet bulur.” demektedir. Bursevî ise bu ifadelerde kullanılan *kalpler* ve *ruhlar* kavramlarına dikkat çekmektedir. Ona göre bu ifadelerde ruhun marifet makamı olduğuna işaret vardır. Bu noktada Bursevî *İnsanın özü nedir?* sorusuna İslam düşünce geleneğinde verilen cevaplar üzerinden meseleyi ele alarak kuvvelere sahip insan cevherinin tek bir hakikat olduğunu ifade etmektedir. Onun aktardığına göre bu hakikat sûfiler nezdinde *ruh* ve *kalb* olarak isimlendirilirken filozoflar nezdinde *nefs-i natika* olarak isimlendirilir. Ruh bedene ilişerek onda yayılır. Neşet elbiselerine büründüğünde tabîî durumların etkisiyle başkalaştığında *nefs* olarak isimlendirilir. Soyutlaşıp nuru zuhur ettiğinde *akıl* olarak isimlendirilir. *İlahî ahlakla ahlaklanıp* muhtelif hallerle dönüşüm (*tekallub*) geçirdiğinde *kalb* olarak isimlendirilir. Tam bir marifetten sonra müşâhede bakımından Hakka muttali olduğundaysa *ruh* şeklinde isimlendirilir. Tezkiye öncesinde ruh her ne kadar kalpten kamilse de tezkiye sonrasında durum bunun tersi olur. Nitekim hadis-i kutsîde şöyle gelmiştir: “*Arzım ve semam beni kapsamadı. Fakat kulumun kalbi kapsadı.*”⁴² Bursevî bu hadiste “*kulumun akli -yahut- ruhu...*” denilmeyip “*kulumun kalbi...*” denilmesinin özel bir tercih olduğunu ileri sürerek bu tasarrufu kalbin diğerlerine üstünlüğü hususunda kendisine delil

⁴² İlgili hadis için bk. Muhammed b. Alî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Katû'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vaşfi tarîkı'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Âsım İbrahim (Beyrut: Dâru Kü-tûbi'l-İlmîyye, 1426), 1/207, 1/399; el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/15.

olarak kullanılmaktadır. İnsanî ruh ile mizaç⁴³ arasındaki bağlantı (*berzah*) ise his ve hareketin kaynağı olan hayvanî ruhtur. Makul ve basit bir kuvve olan hayvanî ruh bedene yayılıp onda çeşitli tasarruflarda bulunan muhtelif kuvveleri bizzat kapsar. Böylece farklı tabiat ve parçalardan mürekkep olan mizaca uyum sağlar. Basit olan ruh ile mürekkep olan mizaç arasındaki irtibat ancak bu şekilde sağlanır. Ayrıca Bursevî hayvanî ruhun, insanî ruh ile mizaç arasındaki irtibatı sağlayan bağlantı/berzah olmasını yumuşak et ile kemik arasında bulunan kıkırdak dokuya benzeterek açıklar.⁴⁴

4.2. Nefs teorisinin ahlakî yorumu

Beyzâvî'ye göre "Yalnız sana ibadet ederiz." ayetinde kul ibadeti kendisine nispet edince ilk bakışta bu ibadeti kendinden bildiği ve bununla gösteriş yaptığı vehmine sebep oldu. Bu sebeple hemen ardından "Yalnız senden yardım isteriz." kısmı getirildi. Böylece ibadetin ancak O'nun yardım ve tevfikiyle tamam olacağı anlaşıldı. Bursevî bu noktada Beyzâvî'nin gerideki bir açıklamasını hatırlatarak muhtemel bir itirazı dillendirmektedir. Söz konusu açıklamaya göre "iyyâke" lafzının öne alınması kulun öncelikle mabudunu dikkate alması ve ibadete; kendisinden sadır olması bakımından değil, Hak ile kendi arasında yüce bir bağ olması bakımından nazar etmesini telkin eder niteliktedir. Zira Beyzâvî'ye göre arif, ancak Cenab-ı Kuds'ü mülahaza etmeye dalıp O'ndan gayrısından gaip olursa O'na ulaşmayı hak eder. Hatta öyle ki kendini (*nefs*) ve hallerinden hiçbirini mülahaza etmez. Bütün bunları ancak O'na bir bağ ve nispet ifade etmeleri bakımından dikkate alır.⁴⁵ Bursevî bu noktada muhtemel bir itirazı şu şekilde gündeme taşımaktadır: "Şayet kişi her şeyden evvel mabuduna yönelerek O'nu mülahazaya dalıp kendi ibadetini O'na bir bağ/nispet [kurma fırsatı] olması haricinde dikkate almasa bu durumda nasıl gösteriş ortaya çıkabilir! Zira bu, [Rabbini mülahazaya dalarak şuurunu kaybeden kimsenin] kendisini idrak edebilmesini gerektirir." Bursevî bu itirazı iki şekilde cevaplamaktadır. Ona göre Beyzâvî bu itiraz kendisine yöneltmesin diye *ihâm* lafzını kullanmayı tercih etmiştir. Veya münacat makamı tam bir fenâ halini (*fenâ-i mahz*) gerekli kılmamaktadır. Zira O'nu

⁴³ Kadim psikolojide kan, balgam, kara safra ve sarı safradan oluşan dört temel vücut sıvısının (*ahlât-ı erbaa*) muhtelif oranlarda karışımı neticesinde ortaya çıkan farklı kişilik tiplerini ifade eden bir kavram.

⁴⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 85a-85b.

⁴⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/29.

mülâhazaya dalma anlamındaki *istiğrak* söz konusu olunca Bursevî istiğrak-tan istiğraka fark olduğunu belirtmektedir.

Meselenin nefis teorisiyle irtibatı ise *Ta'lika*'da Bursevî tarafından kurul-maya çalışılmaktadır. Şöyle ki Beyzâvî'nin değerlendirmesindeki *vehim* vurgusu Bursevî'yi nefsin iç kuvvelerinden olan *vehmi* teknik açıdan açık-lamaya sevk etmiştir. Bu bağlamda o, *ihâmı* bir şeyin beynin orta boşluğu-nun sonunda bulunan *vehim kuvvesine* düşmesi şeklinde açıklamaktadır. Geniş bir yolu ifade eden bu özel kuvve (*kuvve-i mahsusa*), alanının geniş olması sebebiyle *vehim* şeklinde isimlendirilir. Zeyd'in cesareti ve Amr'ın cömertliği gibi mahsûsâtla ilgili cüzî manaları idrak etmek onun görevle-rindendir. Aynı zamanda bu kuvve sözgelimi *koyunda kurdun korkulan bir şey olduğu hükmünü veren kuvve* olup diğer tüm cismani kuvveleri kullanabi-lecek hakimiyete sahiptir.⁴⁶

Bursevî'nin nefis teorisine dair açıklamaları *vehim kuvvesi*yle sınırlı değil-dir. Zira Beyzâvî "*Bizi doğru yola ilet*" ayetindeki *ihdinâ* lafzını tefsir ederken birçok çeşidi olduğunu belirttiği hidayetin başlıca dört çeşidini sıralamak-tadır. Bunlar: 1-[Nefse ait] kuvveler ile iç ve dış duyuların verilmesi, 2-Hakla batılı ve iyi ile kötüyü ayıracak delilleri göstermek, 3-Peygamberler göndermek ve kitaplar indirmek, 4-Kalplerindeki sırları keşfetmek, vahiy, ilham veyahut sadık rüyalarla eşyayı olduğu gibi göstermek. Bu hidayet çe-şitlerinin ilkinden hareketle Bursevî *Ta'lika*'da detaylı bir nefis dolayısıyla da nefsî kuvveler anlatısı yapmaktadır. Burada bahsedilen kuvveler *tabîi ve hayvânî kuvveler* olup *tabîi ve hayvânî fiiller* kişiden bu kuvveler sayesinde sa-dır olurlar. Dolayısıyla kişinin ihtidası da bu sayede mümkün olur. Zira kişi doğru yola girmeye bu kuvvelerle kadir olur.⁴⁷ Ayrıca *Ta'lika*'da detaylıca anlatılan bu soyut sistem vesilesiyle değinilen bazı hususları -her biri için yapılan tafsilatlı anlatılarına burada girmeksizin- şu şekilde zikredebiliriz: Aklî kuvve (*kuvve-i aklîyye*), *fitnat*, zorunlu ve ilksel bilgiler (*me'ârif-i zarûriyye*), *müfekkire*, *hads*, (bunlara ilaveten Ekberî anlayış doğrultusunda ele aldı-ğ1) *fıkr*, *keşf*, *müşahede* vb. kavramlar.

Bursevî ruh çeşitlerini; hayvanî, hayalî, fikrî, aklî ve insanî ruh anlamın-daki kutsî ruh şeklindeki beş ruh (*ervâh-ı hamse*) şeklinde sıralamaktadır. Ona göre insan yüceler yücesinin esintisiyle ruh ve nefis sahibi olmuştur.

⁴⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 162b.

⁴⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 165b.

İnsan ruhu, kişinin insanî kabiliyetinin hakikatinde taayyün eden rahmânî ve nefsî tecellinin nurudur. Kuvve ise, canlının zor fiilleri yapmasını sağlayan şeydir. Nebatî nefsin kuvveleri tabîî kuvvelerdir. Hayvanî nefsin kuvveleri nefsanî kuvvelerdir. İnsanî nefsin kuvveleri ise aklî kuvvelerdir. Aklî kuvveler külliyâta ilişkin idraki bakımından kuvve-i nazariyye, fikrî becerileri delillerinden rey yoluyla istinbat etmesi bakımından da kuvve-i ilmiyye şeklinde isimlendirilir. Bursevî Beyzâvî'nin iç duyular şeklinde nitelendirdiği şeyleri klasik tasnife sadık kalarak hiss-i müşterek, vehm, hayal, mutasarrıfa, hafıza şeklinde zikretmekte ve bunların tıpkı dış duyular gibi cüziyyâta yönelik sezgi ve idrak hususunda aletler/vasıtalar olduğunu belirtmektedir. His ise duyularla idrak etmeyi ifade eder. Bazen his ile, kendisiyle cismanî arazların idrak edildiği duyular da kastedilebilir. Müşâhedât zahir/dış hisle, vicdâniyyât ise batın/iç hisle alakalıdır. Buradan hareketle Bursevî sırasıyla iç duyuları açıklar. Bursevî -detayları nefis teorisi hususunda müstakil çalışmaların konusu olmakla birlikte- iç duyuların dimâğda ilişkili oldukları yerleri de detaylıca tek tek tarif eder. Ayrıca Bursevî kişinin hidayete ermede kullanacağı kuvveleri özetle şu üç temel başlıkta ele almaktadır: 1-Aklî kuvve, 2-İç duyular, 3-Dış duyular. Bunlardan hissî kuvveleri ifade eden dış duyular, ruhanî kuvvelere kendisinde tasarruf edecekleri veriyi sağlar. İlâveten ilmî hayatın devamı için gereken hayal, fikir, hıfz, tasvir, vehm ve akıl kuvvelerini sağlar. Ona göre hissî kuvvelerin önemi şu hadis-i kutsîden de anlaşılmaktadır: "...Kulumu sevdiğimde onun işiten kulağı, gördüğü gözü olurum..."⁴⁸

Nefs teorisinin esas işlevselliği bilgi süreçlerinin imkânı bağlamında insanın iç ve dış idrak yollarının anlatımında kendini göstermektedir. Bursevî ise nefsi ahlakî meselelerle irtibatlandırırken Ekberî meşrebinin rengini de konuya aksettirmektedir. Ayrıca o, sâlih amellerin bilgi sağlamasının imkânı üzerinde durarak bilginin ahlakî temellerini de sûfiyane bir tarzda ele almaktadır. Bunun en bariz tezahürleri de *Bursevî'nin bilgi anlayışında* görülmektedir. Nitekim nebi ve velilere özgü bir bilgi tarzı olduğunu belirttiği *ilhâm* açıklarken *ledünnî* ilimden ayırt etmektedir. İlâm arızî olup ortadan kalkabilir ve yerine başka ilâm gelebilir. Buna karşın *ilm-i ledünnî* sabittir. Daha önce bilmediği hususlarla ilgili olarak Allah ve *mele-i a'lâ* cihetinden

⁴⁸ Bursevî, *Ta'likâ*, 165b-167a. İlgili hadis için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, thk. Mustafa el-Buğâ (Dîmeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), "Rikâk", 38 (No. 6137).

kişinin kalbine atılmıştır ve yaratılışın aslında bulunmayıp ameller neticesinde ortaya çıkar. Allah rahmetiyle bazı kullarına sâlih ameller işlemeleri hususunda yardım eder (*tevfik*), kullar da bunlarla amel edip O'ndan daha önce bilmedikleri bir ilme (*ilmen min ledunhu*) varis olurlar. Çocukların ve hayvanların faydalarına ve zararlarına dair bildikleri bazı hususlarda olduğu gibi yaratılışın aslında bulunan bilgiler ise *zarurî bilgiler* sınıfına girer ilhâm olarak değerlendirilmez. Nitekim “*Ve rabbîn bal arısına şöyle vahyetti.*”⁴⁹ ayeti buna örnek olarak zikredilebilir.⁵⁰ Ayrıca Bursevî bu bağlamda “*Allah, bildiğiyle amel edeni bilmediği şeyin bilgisine varis kılar.*”⁵¹ ve “*Kim kırk sabah Allah’a ihlasla kendini verirse, kalbinde dolup taşan hikmet pınarları diline akar.*”⁵² hadislerini de bu bağlamda zikretmektedir. Dolayısıyla amel, takva ve ihlas kulun vazifesidir. Bilmediği ilme varis kılıp öğretme ve hikmet pınarlarını doldurup taşıma ise Allah’ın lütfudur.⁵³

5. İlâhî İsimler ve Ahlak

Bursevî ilâhî isimleri yalnızca epistemolojik anlamda değil ontolojik ve ahlakî bakımdan da değerlendirmektedir. Nitekim aşağıdaki başlıklarda da örnekler üzerinden ele alınacağı üzere- *Ta’lîka*’da bunun örneklerini görmek mümkündür. Bu yaklaşım Ekberî düşüncede sıklıkla vurgulana bir tema olan *esmâ-eşyâ* yahut *esmâ-alem* ilişkisinin *Ta’lîka* üzerinden tefsir literatürüne taşınmış halidir. Bursevî’nin ilâhî isimleri ahlakî meselelerle irtibatlı olarak değerlendirdiği diğer bir husus ise Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmanın (*tahalluk bi-ahlâkillah*) ilâhî isimlerden geçtiği iddiasıdır. Bu bağlamda isimlerin sayımı (*ihsâ-i esmâ*) meselesi de Bursevî’nin *ilâhî ahlakla ahlaklanmak* idealiyle irtibatlandırarak açıkladığı hususlardan biri olarak dikkat çekmektedir.

5.1. İlâhî isimlerin varlık süreçlerindeki rolü

Beyzâvî, düşükten yüceye doğru bir sıralama olması beklenirken Besmele’de daha mübalağalı olan *Rahmân* isminin *Rahîm*’e öncelenmesini bu ismin yalnızca Allah’a sıfat olacak tarzda bir mübalağa içerip özel isim statüsüne çıkmasıyla gerekçelendirmektedir. Bursevî bu gerekçelendirmeyi değerlendi-

⁴⁹ en-Nahl 16/68.

⁵⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 169a.

⁵¹ Muhâsibî, *Risâletü’l-müstersîdîn*, 100; el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmî’d-dîn*, 1/71, 3/13, 3/23.

⁵² İlgili hadis için bk. Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. el-Mübârek, *ez-Zühed ve’r-rekâik*, thk. Habîbu’r-Rahman el-A’zamî (Malegon/Hindistan, 1331), 359.

⁵³ Bursevî, *Ta’lîka*, 171b.

rirken meseleye Ekberî yaklaşımın rengini de yansıtmaktadır. Bu bağlamda Rahmân ismini varlık süreçleriyle irtibatı açısından yeniden tanımlayarak vahdet-i vücûd düşüncesinin meşhur *ezelî-zatî sevgi* anlayışına gönderme yapmaktadır. Ona göre Rahmân, ilk olarak yaratmakla (*îcâd*) kullarına şefkatli olandır. Fakat o, bu yaratmanın *îcâd* tarzında olduğunu dolayısıyla Allah'ın *mûcib* olmadığını özellikle belirterek İslam felsefe geleneğindeki yaratma teorisinden ayrıştığını vurgulamaktadır. Burada kalmayıp bu noktada Kelam düşüncesinden de ayrışarak bu yaratmanın saiki olarak *ezelî-zatî sevgiyi* zikretmektedir.⁵⁴ Bursevî'ye göre Rahmân isminin varlık süreçlerindeki rolü yaratmayla sınırlı değildir. Bu sebeple ikinci ve üçüncü olarak sırasıyla kulları dünyevi kemallerine ve uhrevi saadetlerine ulaştırmaktadır.⁵⁵ Bursevî bu açıklamasıyla varlık süreçlerini ilâhî isimlerle irtibatlı ele alırken meseleyi yalnızca bir yaratma teorisine hasretmemekte, ahlakî bir ideal olarak dünyevi kemalât ve uhrevi saadet gayelerini de zikretmektedir.

5.2. İlâhî isimler vasıtasıyla Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak

Bursevî *Ta'lika*'da Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak (*tahalluk bi-ahlâkillah*) vurgusunu sıklıkla tekrar etmektedir. Fakat buna geçmeden önce Allah'ın *ahlakla* vasıflanıp vasıflanamayacağı hususunda Bursevî'nin yaklaşımını aktarmak yerinde olacaktır. Bu bağlamda onun ifade ettiği üzere ahlakla yakın ilişkili olan kavramlardan birisi de *meleke*dir. Bursevî, *faziletin* hem ahlak hem de melekeyi nitelendirmek için kullanılabilir olduğunu belirtir. Meleke sürekli pratik yaparak elde edilir. Dolayısıyla yokluk halinden sonra ortaya çıkar. Bu sebeple Allah'ın ilmi ve diğer sıfatları *meleke* kapsamında değerlendirilemez. Buna karşın Allah *ahlak* ile nitelenebilir.⁵⁶

Bursevî'ye göre "*Allah'ın ahlakıyla ahlaklanın.*"⁵⁷ hadisi, kulun ilâhî isimlerin her birinden bu isimlere yakışacak şekilde pay almasını gerektirmekte-

⁵⁴ Gizli haine (*kenz-i mahfî*) ismiyle meşhur olan bu rivayet tasavvufî düşüncede yaratılış düşüncesini temellendirmek için kullanılmaktadır. Hadisin tercümesi şu şekildedir: "*Ben gizli bir hazîne idim. Bilmek istedim Halkı da bilmek için yarattım. Böylece kendimi onlara tanıttım onlar da beni tanıdılar.*" Bu hadise eserlerinde sıklıkla atf yapan Bursevî'nin bu hususta müstakil bir eseri de mevcuttur. Bu eserinde Bursevî, İbnü'l-Arabî'nin bu rivayeti naklen sabit olmayıp keşfen sahih olan hadislerden addettiğini aktarmaktadır. İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i mahfî: gizli hazîne* (İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967), 12.

⁵⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 101a-101b.

⁵⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 187a.

⁵⁷ İlgili rivayetin ilâhî sıfatlarla irtibatlı benzer bir yorumu için bk. el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 4/306.

dir. Sözelimi Rahmân ve Rahîm isimlerinden alınması gereken pay kulun çok merhametli, iyi ve lütufkar olmasıdır.⁵⁸

Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak gerekliliği O'nun (c.c) tüm hamdlere müstahak olmasından da anlaşılan bir gerçektir. Nitekim Bursevî, Ömer en-Nesefî'nin hamdi dört anlamda ele aldığını aktarır. Buna göre hamd: Güzel fiillerle (*ef'âl-i hasene*) övmek, yapılan iyiliklere teşekkür etmek, sıfatları methetmek ve razı olmak şeklinde dört temel manada kullanılır. [Hamdi bu anlamlarıyla telakki eden] kul adeta şöyle demiş olur: “Allah'ı tüm fiilleriyle överim. Zira hepsi güzeldir. Tüm nimetleri sebebiyle O'na (c.c) şükrederim. Zira nimetleri çok fazladır. O'nun (c.c) tüm hükümlerine razıyım. Zira onun hükümleri muteber ve saygındır. O'nu (c.c) tüm sıfatlarıyla methederim. Zira sıfatları yücedir.”⁵⁹ Fiillerin güzelliği, lütufların bolluğu, sıfatların yüceliği ve hükümlerin muteberliği şeklinde sıralanan bu dört haslet; övgü, şükür/teşekkür, medh ve rızayı beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Ömer en-Nesefî'den aktarılan bu değerlendirme Bursevî'nin çeşitli vesilelerle *Ta'lîka*'da yaptığı ilâhî ahlakla ahlaklanma (*tahalluk bi-ahlâkillah*) vurgusunun da gerekçesi niteliğindedir. İlâhî ahlakın ideal bir ufuk olarak kulların önüne konulması ve bunun bizzat tanrı-kul ilişkisi içerisinde ilâhî bir örneklik şeklinde uygulamalı sergilenmesi bu hususta Bursevî'nin anlatısını güçlendirmektedir.

Bursevî'ye göre ilâhî ahlakla ahlaklanma gerekliliği, *Ekberî bilgi anlayışı*-nın da bir temsilini ifade eden *seyrüsülûk* sürecinden bağımsız değildir. Nitekim Bursevî'nin açıkladığı üzere *seyr ilallâh*, mazharlara ve ağıyâra olan aşkın izale edilmesiyle vahdet yüzünden kesret perdesinin kaldırılmasıdır. *Seyr fillâh* ise Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanıp ahlakıyla ahlaklanmak suretiyle kesret yüzünden vahdet perdesinin kaldırılmasıdır.⁶⁰

5.3. İsimlerin sayımı (ihsâ-i esmâ) mertebeleri

Bursevî *Ta'lîka*'da ilâhî isimlerle ahlaklanma hususu bağlamında “En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin.”⁶¹ ayetiyle “Allah'ın doksan dokuz ismi vardı, kim bunları sayarsa (ihsâ) cennete girer.”⁶² hadisine atıf yap-

⁵⁸ Bursevî, *Ta'lîka*, 97a.

⁵⁹ Necmeddin Ömer en-Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr : Ömer Nesefî tefsiri (inceleme-eleştirmeli metin-çeviri)*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 1/166-168; Bursevî, *Ta'lîka*, 119a.

⁶⁰ Bursevî, *Ta'lîka*, 173a.

⁶¹ el-A'râf, 7/180.

⁶² İlgili hadis için bk. Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, “Şurût”, 18 (No. 2585).

maktadır. Bursevî bu hadisteki *ihsâ* kavramı üç mertebede tefsir etmektedir. İlk açıklamaya göre bu isimleri tek tek tilavet eden yahut hakikatlerini bilen müminler cennete girecektir. İkincisine göre *bu isimlerden ahlaklanması mümkün olanların tümüyle ahlaklanan (tahalluk)* cennete girecektir. Sonuncu açıklamaya göreyse suretler ve manaların tümünden soyutlanıp bunlarla *ihsân* ve *müşâhede* makamında *tahakkuk* eden, hakikat makamının örtülerine bürünerek gizlenen cennete girer. Bunu başaran kişiye *malûm-meçhûl insan* denilir.⁶³

6. Saadet

Saadet ahlakî bağlamda ele alınan kavramlardan birisidir. İslam düşüncesinde hikmet nazarî ve amelî olarak ikiye ayrılır. Bunlara riayet etmek ise kişiyi nazarî ve amelî kemale ulaştırır. Nihai gaye olarak da kemal derecesinde bir saadete erişmenin yolu bu iki husustan geçmektedir. Bursevî nimet bilincini saadete ulaştıran bir idrak seviyesi olarak görür. Dolayısıyla nimetleri yeren bazı sûfî-ahlâkî anlayışların aksine o, dünyevî nimetleri uhrevî saadet yolunda vesile kılınabilecek imkanlar şeklinde telakki eder. Hatta geçicilikleri ile uhrevî nimetlerden ayrılan dünyevî nimetleri ebedî saadet vesilesi yapabilmek Bursevî'ye göre onları geçici olmaktan çıkarıp baki nimetlere dönüştürür. Bu gibi hususlar üzerinden nihaî bir gaye ve ebedî bir mutluluk olarak saadet *Ta'lika'* da ahlakî meselelerle irtibatlı olarak değerlendirilmektedir.

6.1. Ebedi saadete vesile olması bakımından nimet bilinci

Beyzâvî *Rahmân* isminin *Rahîm'* den daha mübalağalı oluşunu iki şekilde açıklamaktadır. Kemiyet/nicelik bakımından Allah dünyada mümin ve kafir herkesin *Rahmân'ı* iken, ahirette yalnızca müminlerin *Rahîm'*idir. Keyfiyet/nitelik bakımından ise Allah dünya ve ahiretin *Rahmân'ı*, yalnızca dünyanın *Rahîm'*idir. Zira uhrevî nimetlerin hepsi yücedir. Dünyevî nimetlerinse bazısı böyleyken bazısı sıradan ve bayağı nimetlerdir. Bursevî bu durumu Fâtîha'daki *Rahmân* ve *Rahîm* isimleriyle ilişkilendirmektedir. *Rahîm* derken sanki kişi "*Ey dünya ve ahirette yüce nimetler veren!*" demiş gibi olmaktadır. *Rahmân* derken ise "*Ey dünyada yüce nimetler veren!*" demiş gibi olmaktadır. Bunlar kendisiyle ebedi saadete tevessül edilen şeylerdir.⁶⁴ Yani

⁶³ Bursevî, *Ta'lika*, 74b.

⁶⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 100a.

Bursevî'ye göre ebedi saadeti için kul kendisine verilen ve verileceği müjdelenen dünyevi ve uhrevî nimetlerin kaynağı açısından farkında olacak bir idrak seviyesine ulaşp dualarını bu bilinç seviyesine göre düzenlemelidir.

Nimetler dünyada peşin verilenler ve ahirete ertelenenler olarak iki kısma ayrılabilir. Bursevî ilk kısmın normal şartlarda geçici olduğunu hatırlatır. Fakat bunun istisnası insanın uhrevî saadete tevessül ettiği yani uhrevî saadet yolunda araç olarak kullandığı dünya nimetleridir. Zira bu şekilde değerlendirilen geçici dünya nimetlerinin ecir ve mükâfatları kalıcıdır. Nitekim Lebid “Doğrusu Allah haricinde her şey batıldır! Tüm nimetler de şüphesiz geçicidir!”⁶⁵ demektedir. Bursevî bu şiirdeki nimetlerin uhrevî nimetler haricindekileri ifade ettiğini belirtir. Zira uhrevî nimetler ahiretle kaim ve bakidir. Ahiret ve nimetleri de hükmü devam eden ilâhî isimlerin hükmü altına dahildir.⁶⁶

6.2. İki cihan saadetini içermesi bakımından kur’ân

Bursevî'ye göre iki cihan saadeti (*saadet-i dâreyn*) Kur’ân’da mevcuttur. Nitekim onun belirttiği üzere Beyzâvî tefsir mukaddimesinin başındaki hamde kısmını övgünün (*hamd*) hak edilme gerekçelerine göre tertip etmiştir. Bu gerekçelerden ilk zikredileni ise *Furkânı indirmektir*.⁶⁷ Buna göre Allah Kur’ân’ı indirmesi bakımından hamde müstahaktır. Bursevî, Beyzâvî'nin bu gerekçelendirmeye Kur’ân’ın en yüce nimet ve en büyük lütuf olduğuna dikkat çektiğini ifade etmektedir. Zira iki cihan saadeti Kur’ân’da bulunmaktadır.⁶⁸

Mukaddimede Kur’ân’ın inzalinden bahsedildikten sonra tehdâd ve te-haddin neticesi, anlaşılması ve öğüt alınması için Kur’ân’ın muhkem ve müteşâbih ayetlerinin açıklanması gibi hususlara değinilmektedir. Bütün bunların neticesinde de *kalb* sahibi olup yahut şahit olarak [Kur’ân’a] kulak veren kimselerin iki cihanda övgüye mazhar ve mesut olacakları⁶⁹ belirtilir. Bursevî övgüye mazhar olma payesinin (*hamîd*) dünya yurduna, mesut olma payesinin (*sa’ûd*) ise ahiret yurduna ait olduğunu belirtmektedir. Bun-

⁶⁵ Ebû Akil b Rebia b Malik Lebid, *Dîvânü Lebîd b. Rebî’a el-Âmirî* (Dârü'l-Ma’rife, 1425), 85; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve’s-şuara* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1423), 1/271.

⁶⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 139b.

⁶⁷ İlgili kısım şu şekildedir: “*el-Hamdülillâhi'l-lezî nezzele'l-Furkâne alâ abdihî li-yekune li'l-âlemîne nezîran*” bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/23.

⁶⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 3a.

⁶⁹ Kâf, 50/37.

lardan ilkinin *iyilikle övülme* şeklinde açıklamaktadır. İkincisini ise kurtuluş, derece elde etme, Allah'ı görme ve konuşma (*rüyet ve münacat*) makamı gibi arzulanan şeylere ulaşmak şeklinde açıklamaktadır. Zıttı *şekavet* olan *saadet* hayrî elde etmede insana sağlanan ilâhî yardım anlamındadır.⁷⁰

Bursevî'ye göre *iman* bütün saadetlerin aslını teşkil etse de insanî kemale *ilimle* ulaşılır. İman ve ilmi bir araya getiren kimse ise yalnızca bilgiyle insanî kemale sahip olan kimseden çok daha üstündür. Bursevî burada ilimden kastının ahiret ilmi olduğunu özellikle belirtir. Aksi takdirde aklî kanunlarda uzmanlaşan *rüsûm ehlinin*⁷¹ sözgelimi sahabe ve tabiinden daha faziletli olması gerekir. Aynı şekilde ilâhî zat, isimler ve sıfatların hakikatleriyle ilgili olan *ledünnî ilim* anlamındaki *ilm-i billâh* da böyledir. Zira bu ilmin konusu olan malum, malumların en yücesi olduğundan bu ilim de ilimlerin en yücesidir. Dolayısıyla ona göre kalbin diğer kuvve ve uzuvlara üstünlüğü anlamındaki şerefi de buradan anlaşılabilir.⁷²

7. Fâtiha Suresi ve Ahlak

Geride de değinildiği üzere Bursevî *Ta'lika*'da yaptığı ilimler taksiminde ahlak ilminin de bulunduğu tüm ilimlerin müfessir tarafından kullanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira ona göre salt rey ile tefsir yapmanın sarkıncalarından ancak böyle kurtulunur. Nitekim o Fâtiha suresini tefsir ederken de bu prensibi uygulamaktadır. Dolayısıyla denilebilir ki *Ta'lika*'da Fâtiha suresi tefsiri bağlamında bir müfessirin ahlak ilmi ve kavramlarından istifade ederek bir yorumlama yöntemi takip ettiği görülmektedir. Bu noktada her ne kadar geride belirtilen hemen tüm konular Fâtiha suresinin ahlakî ve sûfî tefsiri olarak addedilebilir olmaları hasebiyle *Fâtiha suresi ve ahlak* şeklindeki bu başlık altında işlenebilir olsa da bu hususta müstakil bir başlık açılması isabetli olacaktır. Zira Fâtiha suresinin ahlakî yorumunu ve tefsir-ahlak ilişkisinin boyutlarını görme hususunda müstakil bir başlık kullanımı işlevsellik açısından daha avantajlı ve görünür olacaktır.

7.1. Fâtiha'daki bazı ahlakî işaretler

Bursevî, *Ta'lika*'da Fâtiha suresini bölümler haline ele alarak iman, amel ve ahlak hususlarındaki ima ve işaretleri açıklamaktadır. Bu bağlamda ona

⁷⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 17b.

⁷¹ Şekilci ehl-i zâhir ulemayı niteleyen bir sûfî kullanımı.

⁷² Bursevî, *Ta'lika*, 17b-18a.

göre surenin son kısmı ilk iki kısımda geçen hususlara gönderme yapmaktadır. İşaret edilen hususlardan birisi ilk kısmındaki *imanî neticeler doğuran hidayet çeşitlerini* müminlerin talep etmesidir. Diğeri de ikinci kısımdaki *is-lamî/amelî hususlarla ilgili ihsan çeşitleridir*. Bursevî ihsan çeşitleri üzerinde durup burada kastının şu hususlar olduğunu belirtmektedir:

- Övülen rûhânî ahlak mertebeleri.
- Hz. Peygamber'in ihsan hadisinden aşına olunan murakabe halleri.
- Celâl'in mütalaasına dalma esnasında şahit olunan kemâlât.

Bursevî son şıktaki mütalaanın, cebrî tavrın tenzihine ve kaderî tavrın teşbihine düşmekten koruduğunu ileri sürmektedir ve bunun *mükâşefât ilimleri* şeklinde isimlendirildiğini ifade etmektedir.⁷³

Fâtiha'da "*Bizi doğru yola ilet*" ayetindeki hidayet talebi (zaten hidayet üzere olan Müslümanların edeceği bir dua olması bakımından) bazılarına ilk bakışta bir totoloji (*tahsîlu'l-hâsıl*) vehmi verdiği için Beyzâvî bu dua ile istenen şeyin şunlar olabileceğini ileri sürer: 1.Kendilerine ihsan edilen hidayeti artırmak. 2.Hidayet üzerinde sebat etmek. 3.Hidayetin sonuçlarını elde etmek. 4.Arif-i billah bunu dediği zaman "*Bize seyrüsülûk yolunu göster ki hallerimizin karanlıkları kalksın ve benliğimizi saran perdeleri sıyr ki kutsiyet nurunla aydınlanalım da seni kendi nurunla görelim.*" demek ister. Bursevî ise bu duanın aslında ne ifade ettiğini Fenarî'ye müracaatla açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre kul zaten doğru yola iletilmiş olduğu halde bunu tekrar talep etmesinin başka birtakım manaları olmalıdır. Bunlar da başlıca şu şekilde olabilir: 1-Şehvî ve gazabî ameller ile mal infakı hususunda ifrat ve tefrit arasındaki denge çizgisini bilmek gerekir. Bu nedenle kul vasa-ta/dengeye hidayet edilmeyi diler. 2-Kişi Allah'ı bir delille bilse bile başka deliller de vardır. Dolayısıyla *ihdinâ* sözünün manası "*Her şeyde o şeyin senin zatına sıfatlarına ve fiillerine delalet keyfiyetini bize öğret*" demektir. 3-Nefsi masivadan bütünüyle çevirip Allah'a yönelmesi için bir taleptir.⁷⁴

7.2. Ruhanî hastalıklar ve Fâtiha'nın şifa olması

Bursevî Fâtiha suresinin şifa veren (*eş-şâfiye*) şeklinde isimlendirilmesi hususunda Beyzâvî'nin hadisle⁷⁵ gerekçelendirmesini yorumlarken ahlakî

⁷³ Bursevî, *Ta'lika*, 42a.

⁷⁴ Şemseddin Muhammed b Hamza Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân : Tefsîrî'l-fâtiha* (Der-saâdet : Rifat Bey Matbaası, 1325), 318; Bursevî, *Ta'lika*, 171b.

⁷⁵ "*Fâtiha her hastalığa şifâdır.*" İlgili hadis için bk. Adullah b. Abdurrahman Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (S. Arabistan: Daru'l-Muğni

hususlara da değinmektedir. Bu bağlamda o, tıbbî şifalarla Fâtiha suresini; cismanî hastalıklarla da ruhanî hastalıkları kıyas etmektedir. Hastalığı, *bedendeki karışımların (ahlât) birbirine galip gelmesiyle bedenın itidal dengesinden çıkıp fiillerde bozukluk meydana gelmesi* şeklinde tanımlayan Bursevî'ye göre nefsî hastalık *nefsin/kişinin mevcudata (el-kevn) meyletmesini* ifade eder. Zahirî-cismanî hastalıkların nasıl şifaları varsa ruhanî hastalıkların da şifası Fâtiha suresidir. Bu noktada o, ruhanî hastalıkların imkânı hususunda "*Kalplerinde hastalık vardır.*"⁷⁶ ayetini hatırlatmaktadır. Bu ayette ifade edilen hastalıkları da *cehalet, haset ve kin* gibi *rezîletler* şeklinde açıklamaktadır.⁷⁷

7.3. Rûh-i Muhammedî

Muhammedî ruh hem ontolojik bir asıl hem de ahlaki bir ideal olarak Bursevî'nin sıklıkla başvurduğu vahdet-i vücûd kaynaklı bir kavramdır. O, *Ta'lîka'*da bu kavrama Fâtiha suresi ve onun muhtelif isimlendirmeleriyle irtibatlandırarak ahlakî bir bağlamda değinir. Nitekim Beyzâvî Fâtiha suresinin *Ümmü'l-Kur'ân* ve *Esâs* şeklindeki isimlendirmelerini gerekçelendirirken, Kur'ân'ın bu sûre ile başlamasına ve onun aslı ve menşei gibi olmasına vurgu yapar. Bu bağlamda Bursevî Kur'ân ile Fâtiha suresi arasında öngörülen bu asıl-fer ilişkisinin ahlakî ve ontolojik uzanımlar içeren daha tafsilatlı bir formunu Ekberî düşünceden örnekle *Ta'lîka'*ya taşımıştır. Şöyle ki *ehl-i hakâik* dediği muhakkik sûfiler nezdinde *el-Mufasssıl* isminin de gerektirdiği üzere ilk kitap/yazı ve tafsîl nüsha *Levh-i mahfûz*dur. Onun aslı (*ümmühu*) ise *Muhammedî rûh* olan *akl-ı evvel*'dir. Zira sanki Hz. Peygamber (a.s) gölge varlığın yazısının sureti (*sûretu kitâbi'l-vucûdî'z-zillî*) ve hakikî varlığın yazısının sırrı (*sırru kitâbi'l-vucûdî'l-hakîkî*) gibidir. Allah onunla tüm yaratılmışlara rahmet etmiştir. Zira o tekvinî olsun tenzilî olsun kevnindeki her yazının başlangıcı (*fâtiha*) gibidir. O (a.s), *Furkan'*dır, *Kur'ân'*dır ve *Seb-i mesânî'*dir. Zira o Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmış ve hakiki varlığın sırrıyla kaimdir.⁷⁸

li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1412), "Fezâilü'l-Kur'ân", 12 (No. 3413); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu 'abü'l-îmân*, thk. Abdu'l-Alî Abdulhamîd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 4/43, (2154).

⁷⁶ el-Bakara 2/10.

⁷⁷ Bursevî, *Ta'lîka*, 46a-46b.

⁷⁸ Bursevî, *Ta'lîka*, 40a.

Sonuç

Ahlak ilminin mevzû ve mesâiline dair bir çok hususu ele alıp tefsir yazını çerçevesinde işlevsel kılması bakımından *Ta'lika*, temsil ettiği düşünce geleneklerinin hûlasası konsantre bir metin olan *Envârü't-tenzîl*'in ahlak uzanımlarını göstermek (*şerh-tefsîr*), Beyzâvî'ye ahlak konularında destek çıkıp boşlukları doldurmak (*tekmîl*) ve eleştiriler getirmek (*tenkît*) suretiyle tefsirde ahlakî bir misyon yüklenmektedir. Dolayısıyla tefsir-ahlak-tasavvuf irtibatını uygulamalı olarak gösteren önemli bir Beyzâvî hâşiyesi olması açısından *Ta'lika*'nın söz konusu hususlarda müracaat edilecek öncelikli kaynaklardan olduğu söylenebilir.

Bursevî *Ta'lika*'da zikrettiği ilimler taksiminde dinî ilimler altında tasavvufa (*Mekârimu'l-ahlâk*), soyut aklî ilimler altında da müstakil ahlak ilmine (*Siyâsetü'n-nefs*) yer vererek ilimler taksiminde ahlaka özel bir vurgu yapmaktadır. Onun rey ile tefsir yapmaktan kurtulmak için ilimler taksimindeki tüm bu ilimlerle donanmak gerektiğini savunması ise ahlak ilminin tefsir açısından önemini göstermektedir.

İnsan yapısındaki düalitelyi dikkate alan Bursevî ilâhî ruhtan paye alan insanı (*rûh-i menfûh*) bu asil kökeni itibariyle rezîlet-fazîlet dengesi hususunda avantajlı kabul etmektedir. Diğer yandan cismanî yapısının beraberinde getirdiği ahlakî dezavantajlar sebebiyle insan rezîletlerde ısrarcı olup faziletlerden yüz çevirebilmektedir. Benzer şekilde Bursevî insanın çok yönlü ahlakî yapısına da dikkat çekmektedir. İnsan ve evreni temsil eden mikro/makrokozmos (küçük/büyük alem) analojisi doğrultusunda insanda tüm canlıların ahlakının mündemiç olduğunu kabul etmektedir. Buna karşın nazar, akıl, temyîz, şâhitle gâip arasında istidlâl yapabilme, meslekî ve sanatsal yetiler açısından insan, ahlakını taşıdığı diğer tüm canlılara üstünlük kurabilecek bir donanıma sahiptir.

Ahlakî sonuç doğuracak fiillerin meydana gelme süreçleri insanın iç ve dış kuvveleriyle irtibatlı olduğundan Bursevî *Ta'lika*'da sıklıkla nefis ve nefsin kuvvelerine değinmektedir. Ayrıca onun nefis teorisini çoğunlukla ahlakî bağlamda ele aldığı, insanın mahiyetine dair konulara değinirken sûfî tandanslı bir ahlak anlayışını meselelere yansıttığı görülmektedir. Dolayısıyla *Ta'lika*'da insanın madde ötesi yapısına dair hususlar ve bilgi süreçleri, tasavvufî ve ahlakî meselelerle irtibatlı telakki edilmektedir. Nefis teorisinin esas işlevselliği bilgi süreçlerinin imkânı bağlamında insanın iç ve dış idrak

yollarının anlatımında kendini göstermektedir. Nitekim Bursevî, *sâlih amel-lerin bilgi sağlamasının imkânı, ilhâm, lenünnî ilim* gibi hususlar üzerinde durarak bilginin ahlakî temellerini sûfiyane bir tarzda ele almaktadır.

Bursevî *Ta'lika*'da insan fiillerini ahlakî açıdan değerlendirmektedir. Ahlakî sonuç doğurup doğurmaması bakımından fiillerin ihtiyârî ve kastî olup olmadıkları, övgüye mazhar olması açısından fiiller ve neticeleri, güzel fiiller sonucunda hak edilen övgü ve/veya teşekkürün hangi merciye yöneltileceği, bilgi-eylem ikilisinde dengenin ahlakî açıdan nasıl olması gerektiği gibi hususlar onun bu bağlamda tartıştığı meselelerdendir. Bursevî bir yandan ihtiyârî fiiller üzerinden irade hürriyeti lehinde ahlakî müeyyidenin zeminini koruma çabası içerisindeyken diğer yandan fiillerin asılları itibarıyla ihtiyârî olmayıp esas failin Allah olduğunu vurgulayarak vahdet-i vücûd düşüncesinin başat prensiplerinden olan *lâ fâile illallâh* ilkesine uygun hareket etmektedir. Dolayısıyla onun değerlendirmelerinde bir uzlaşma arayışını görmek mümkündür. Bu hususta ahlakî çıkmazlardan kurtulmak için Bursevî ahlakî mükellefiyet konusunda sorumluluğu *a'yân-ı sâbite* teorisindeki yaratılmamış istidatlar/kabiliyetler üzerinden yaratılmışlara yükleyen bir irade hürriyeti anlayışı benimsemektedir. Onun bu doğrultudaki bazı temel ahlakî kaygıları tefsire yansıtması ve ahlakî itirazları değerli bulup gündemde tutması ahlak ve tefsir açısından kayda değer hususlardır. Bursevî ilim-amel ve düşünce-eylem bütünlüğüne önem vermektedir. Nitekim amelleri tahfif edip saf dışı bırakmayı hedefleyen ibâhî yaklaşımlar karşısındaki hassasiyeti sebebiyle Bursevî vahdet-i vücûd düşüncesi kılıfındaki ibâhî yorumları kritik edip ayıklamaya gayret etmektedir.

Bursevî ilâhî isimleri yalnızca epistemolojik anlamda değil ontolojik ve ahlakî bakımdan da değerlendirmektedir. Bu yaklaşım Ekberî düşüncede sıklıkla vurgulanan bir tema olan *esmâ-eşyâ* yahut *esmâ-âlem* ilişkisinin *Ta'lika* üzerinden tefsir literatürüne taşınmış halidir. Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmanın (*tahalluk bi-ahlâkillâh*) ilâhî isimlerden geçtiği düşüncesi, Bursevî'nin ilâhî isimleri ahlakî meselelerle irtibatlı olarak değerlendirdiği önemli bir husustur. Ona göre Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak ilâhî isimlerin her birinden kulların pay almasını gerektirmektedir. Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmanın imkânı ilâhî ahlakın ideal bir ufuk olarak kulların önüne konulması anlamına gelmektedir. Bursevî'ye göre ilâhî ahlakla ahlaklanma, *Ekberî bilgi anlayışının* bir temsilini ifade eden *seyrüsülûk* süreciyle irtibatlı-

dır. Nitekim *seyr fillâh*, Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanıp ahlakıyla ahlaklanmak anlamına gelmektedir. Bu bağlamda isimlerin sayımı (*ihsâ-i esmâ*) meselesi de Bursevî'nin *ilâhî ahlakla ahlaklanmak* idealiyle irtibatlandırarak açıkladığı hususlardandır.

Bursevî ahlakı ruhanî bir tabâbet olarak kabul etmektedir. Zira o, ahlakî dezavantajları ifade eden rezîletlerden *ruhanî hastalıklar* olarak bahsedip bunların tedavisinde ibadetlerin fonksiyonuna vurgu yapmaktadır. Ona göre ruhanî hastalıkların tedavilerinden birisi de Kur'ân'dır. Nitekim *eş-Şâfi* isimlendirmesinden de anlaşıldığı üzere tefsir literatüründe sıklıkla işlenen *Fâtiha'nın şifa olması* hususunu Bursevî ahlak ilmi bağlamında ruhanî hastalıkların tedavisi için mevzubahis etmektedir. Dolayısıyla zahirî-cismanî hastalıkların şifaları olduğu gibi ruhanî hastalıkların da şifaları vardır ve Fâtiha suresidir bu şifalardandır.

Muhammedî rûh (*Rûh-i Muhammedî*) *Ta'lika*'da hem ontolojik bir asıl hem de ahlaki bir ideal olarak ele alınmaktadır. Vahdet-i vücûd tandanslı bu kavram ve içerdiği anlatı Bursevî tarafından Fâtiha suresi ve onun muhtelif isimlendirmeleriyle irtibatlandırılarak ahlakî bir bağlamda değerlendirilip tefsir faaliyeti kapsamında işlevsel kılınmaya çalışılmaktadır. Nitekim Bursevî'ye göre Muhammedî rûh, varlık ve bilgi adına ne varsa hepsinin *Fâtiha*'sıdır. O hem Kur'ân'dır hem de Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmış ve hakiki varlığın sırrıyla kaim olan *Rûh-i Muhammedî*'dir.

Kaynakça

- Abdullah b. el-Mübârek, Ebû Abdirrahmân. *ez-Zühâ ve'r-rekâik*. thk. Habibu'r-Rahman el-A'zamî. Malegon/Hindistan, 1331.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybani. *Fezâilü's-sahâbe*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdu'l-Alî Abdulhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b Ömer b Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Şahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa el-Buğâ. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1414.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl Cu'fî. *el-Edebü'l-müfred*. Suudi Arabistan: Dâru's-sıddîk, 1418.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kenz-i mahfi: gizli hazine*. İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967.

- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Ta'lika alâ evâilî Tefsîri'l-Beyzâvî*. Bursa: Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp, Genel 31.
- Coşkun, Muhammed. "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envâru't-Tenzîl Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, 331-355.
- Dârimî, Adullah b. Abdurrahman. *Müsnedü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. S. Arabistan: Daru'l-Muğni li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1412.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Alî. *Ķütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vaşfi tarîkı'l-mürîd ilâ maĵâmi't-tevhîd*. thk. Âsım İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1426.
- Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1431.
- Gazzâlî, el-İmam Ebû Hamid Muhammed b Muhammed el-. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-suara*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1423.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî ĵarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davudi. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1412.
- Lebid, Ebû Akil b Rebia b Malik. *Dîvânu Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî*. Dârü'l-Ma'rife, 1425.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b Hamza. *Aynü'l-a'yân : Tefsîrü'l-fâtîha*. Dersââdet : Rıfat Bey Matbaası, 1325.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Haris b Esed. *Risâletü'l-müstersidîn*. Haleb : Mektebü'l-Matbuatî'l-İslamiyye, 1391.
- Nesefî, Necmeddin Ömer en-. *et-Teysîr fî't-tefsîr : Ömer Nesefî tefsiri* (inceleme-eleştirmeli metin-çeviri). çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Faql İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1407.

سؤال الأخلاق في عصر العلم والتكنولوجيا

الدكتورة عبد العزيز خيرة

Hassiba Benbouali University of Chlef/Algeria
k.abdelaziz@univ-chlef.dz, ORCID ID: 0000-0002-9231-7480

المقدمة

لقد أحدثت التكنولوجيا والتقدم العلمي المتسارع نقطة فارقة في حياة الإنسان المعاصر وتحوّلاً جذرياً، بما تحقق له من انفجار معرفي في شكل اختراعات هامة واكتشافات مذهلة كانت إلى عهد قريب تعدّ ضرباً من الخيال وشمل ذلك ثورات علمية متتالية في مختلف ميادين العلوم أجابت على كثير من أسئلة العلم وإشكالياته، ولم يكن ليتحقق ذلك لولا تطور تقنيات البحث العلمي، خاصة بفضل استعمال أنظمة الذكاء الاصطناعي بمختلف تقنياتها في إيجاد حلول للمشكلات المطروحة في وقت وجيز، لمواجهة تحديات العصر وتلبية للاحتياجات المتزايدة التي تفرضها الحياة المعاصرة، وانطلاقاً من ذلك فقد أصبحت التكنولوجيا جزءاً لا يتجزأ من حياة الإنسان، فلا يمكنه الاستغناء عنها لدورها وأهميتها في خدمته وحل مشكلاته التي يواجهها في مختلف المجالات ربحاً للوقت والجهد، لكن وبالرغم من ذلك فقد كان لهذا التطور المبهّر تجاوزات خطيرة مست بالمصالح العليا للإنسان والطبيعة، وهذا ما أدى إلى إثارة نوع من القلق المشروع ودق ناقوس الخطر بالدعوة إلى ضرورة إعادة النظر في التطبيقات العلمية التي لم تعد تراعي القيم الأخلاقية في ممارستها المختلفة.

على إثر هذا التحوّل المعرفي والعلمي الهائل تولدت مشكلات جديدة، وذلك للاهتمام بالجانب المادي و الربح السريع بالخوض في بعض البحوث العلمية دون ضوابط أخلاقية، مما استلزم ضرورة كبح جماح هذه الممارسات التي تضرّ بالعلم نفسه وبرسالته النبيلة التي طالما بذل العلماء على مرّ التاريخ جهوداً مضنية من أجل فهم الطبيعة والكون

وتسخيره لخدمة الإنسان وحماية الطبيعة نفسها، وهذا ما أعاد الاعتبار من جديد لوظيفة الفلسفة التي تراجع دورها في زمن هيمنة العلم والتكنولوجيا، بالتحول من معالجة الإشكاليات التقليدية ذات الطابع الميتافيزيقي إلى مساهمة التطور العلمي بمساءلته وانتقاد بعض ممارساته، من أجل تقويض الممارسة العلمية وأخلاقها عن طريق طرح سؤال الأخلاق كضرورة ملحة تقتضيها تعقيدات المرحلة المعاصرة، بتفعيل أخلاقيات العلم كفرعي إبستمولوجي نقدي جديد يهتم بتتبع نتائج العلم وتطبيقاته من حيث النفع والضرر.

وهذه هي مهمة الأخلاقيات التطبيقية التي أصبحت من المباحث الفلسفية المعاصرة كفلسفة عملية محايدة تعالج موضوعات عديدة في مختلف الميادين، وإن كان ارتباطها في البداية بالبيوتيقا فقط، إذ أصبحت تتجاوزها إلى ميادين أخرى تشمل: البيئة، الإعلام، البحث العلمي، المعلومات وغير ذلك، وهو ما يجعلها تتطور وتتسع حسب الحاجة والضرورة والمشكلات الأخلاقية التي يفرزها التطور العلمي في كل مرحلة بمهدف وضع إطار أخلاقي وقانوني ومعرفي من طرف الفلاسفة والمفكرين ورجال القانون وكل المختصين لمراقبة وتوجيه البحوث العلمية والتكنولوجية لخدمة الإنسان لا الضرر به، بتقديم رؤى نقدية توجه العلم نحو مسار أكثر إنسانية وأخلاقية بما يفيد الجنس البشري ويحفظ مصالحه العليا.

-مشكلة الدراسة:

في ظل التطور العلمي والتكنولوجي الهائل واللا محدود طُرحت مشكلات عديدة منها ما ارتبط بتطبيقات الذكاء الاصطناعي والخصوصية الرقمية والهندسة الوراثية وما إلى ذلك من أنظمة تكنولوجية وحيوية مست بكرامة الإنسان و هذا ما يدفع إلى ضرورة البحث عن الكيفية التي بها يمكن ضبط هذه الممارسة الجارفة خاصة في غياب أطر أخلاقية توجه البحوث العلمية والتكنولوجية توجيهها إيجابيا، وهذا ما استدعى التدخل الفلسفي لبحث مشروعية السؤال الأخلاقي الإتيقي في عصر التحولات العلمية الرهيبة، مما يثير إشكالية محورية: ما هي مبررات عودة سؤال الأخلاق في عصر العلم والتكنولوجيا المتطورة؟ وهل استطاعت الأخلاقيات التطبيقية تقويض الممارسة العلمية وضبط حركة العلم؟ وهل يمكن الوصول إلى تشييد مجتمع علمي أخلاقي؟

-أهمية الدراسة:

يكتسي طرح موضوع سؤال الأخلاق في عصر العلم والتكنولوجيا أهمية كبرى، وذلك من خلال إمطة اللثام عن مخاطر التطور العلمي الغير مضبوط وغير المعقلن، الذي إن لم يؤطر أخلاقيا ستكون عواقبه وخيمة على البشرية جمعاء، لذلك يجب تعاون كل من العلم والفلسفة لإيجاد حلول للمشكلات المطروحة على كافة الأصعدة، والاستفادة من آراء

ونظريات العلماء والفلاسفة في مجال الأخلاقيات التطبيقية من خلال نقاش علمي جاد غايته أخلاقه وأنسنة التكنولوجيا لتحقيق الأمن والتقدم للمجتمعات كافة ودفع المخاطر والأضرار عنها.

-منهجية الدراسة:

ولمعالجة هذا الموضوع استخدمنا المنهج التحليلي النقدي، من أجل الوصول إلى نتائج مهمة وهي أنسنة العلم والتكنولوجيا وأخلاقتهما من خلال توطيد العلاقة بين الفلسفة والعلم، بهدف خدمة الإنسانية وفقاً للقيم الأخلاقية العليا، ولبحث هذا الموضوع ضرورة معرفة السياق التاريخي للتحوّل المعرفي من الأخلاق النظرية إلى الأخلاق التطبيقية من خلال المرجعيات الفلسفية ثم الوقوف على مسار التقدم العلمي والتكنولوجي وصولاً إلى التطرق التطور التكنولوجي والتحديات الأخلاقية ثم بحث كيفية مواجهة الانزلاق الأخلاقي لهذا التطور.

-مصطلحات الدراسة:

الأخلاق: أحد فروع مبحث القيم وهو علم معياري يدرس ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني وفقاً لقيمتي الخير والشر

التكنولوجيا: مجموعة من التقنيات والمهارات والابتكارات تعتمد على أدوات وتطبيقات متطورة تيسر حياة الإنسان

الذكاء الاصطناعي: تكنولوجيا متطورة تعتمد على تطوير أنظمة قادرة على محاكاة الذكاء البشري وتنفيذ مهام معقدة.

الهندسة الوراثية: تقنية لتعديل الجينات الغاية منها تحسين الصفات الوراثية للكائنات الحية.

١. السياق التاريخي للتحوّل المعرفي من الأخلاق النظرية إلى الأخلاق التطبيقية:

يعدّ موضوع الأخلاق من مسائل الفلسفة المهمة حيث يندرج ضمن مبحث فلسفة القيم، إضافة إلى علم الجمال وعلم المنطق وهو "علم يتناول دراسة سلوك الإنسان وأفعاله بالقياس إلى مثل أعلى - أي سلوك الإنسان الإرادي المسؤول عنه مسؤولية أخلاقية - حتى يمكن وضع قواعد عامة للسلوك والأفعال تعين على فعل الخير والابتعاد عن الشر"¹، ويعتبر علم الأخلاق من العلوم المعيارية يدرس ما ينبغي أن يكون عليه السلوك وليس ما هو كائن وفقاً لمبادئ ومعايير متعددة فلسفية أو اجتماعية أو دينية أو مادية، وتتحدد من خلال قيمتي الخير والشر، وهذا ما تناولته

¹ محمد عبد الله الشرقاوي، الفكر الأخلاقي (جامعة القاهرة: مكتبة الزهراء، 1990)، 17.

الفلسفات منذ اليونان حتى العصر الحديث فنجد على سبيل المثال سقراط قد أثر " النظر في الإنسان وانحسرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق باعتبارها أهم ما يهم الإنسان، -وهذا معنى قول شيشرون أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي أنه حوّل النظر من الفلك والعناصر إلى النفس، وتدور الأخلاق على ماهية الإنسان"2، وكانت هذه هي البداية التي تشكلت بعدها المذاهب الأخلاقية المتعددة من مثالية ونفعية ودينية وأخلاق الواجب وغيرها.

وتتسم الأخلاق بكونها ثابتة من حيث المبدأ ومتغيرة من حيث الممارسة، أي نسبية تتأثر بالشروط الثقافية والاجتماعية في كل زمن وفي كل مجتمع. وهذا ما أضفى على الأبحاث الأخلاقية السمة الفلسفية النظرية، لكن الفلسفة دائماً ما كانت تفكر بعقلية العصر وفقاً لسياقات تاريخية وعلمية محايدة، من هذا المنطلق نجد أن الكثير من الفلاسفة والعلماء في العصر الحديث اتفقوا على أن يكون «العلم وضعياً، و يطرح جانباً كل الأفكار الميتافيزيقية والفلسفية حتى يتقدم»3، وهذا ما تجسّد في نموذج العلوم الرياضية و العلوم الطبيعية و ما حققته من نتائج باهرة خاصة في الميادين التطبيقية،

إذ شكّل العصر الحديث منعطفاً فكرياً هاماً في تاريخها بعدما استقلت العلوم عنها، إذ أصبحت السلطة للعلم خاصة بعد الانجازات الهائلة التي تحققت في ميدان العلوم الطبيعية والرياضية كالفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، هذا التطور أفرز إشكاليات معرفية ومنهجية كثيرة عجز العلم عن معالجتها، استدعى ذلك ضرورة الاستعانة بالفلسفة من جديد لتفكر في هذه القضايا من خلال فرع مهم وهو فلسفة العلوم التي تقوم بدور النقد والمراقبة والتقييم لهذا التطور، ومع تطور تقنيات البحث العلمي خاصة في الفترة المعاصرة وهيمنة سلطة العلم أدى ذلك إلى خلق مشكلات أخلاقية، كان لازماً على الفلسفة أن تعيد طرح سؤال الأخلاق بما يتناسب والسياق المعرفي المعاصر وتحولاته.

وعلى هذا الأساس برز ميدان بحث جديد سمي بالأخلاق التطبيقية Applied Ethics ارتبط ظهوره بداية بالحاجة إلى معالجة المشكلات الأخلاقية التي خلفها ميدان الطب البيولوجي وما ارتبط به من أخلاقيات الطب والبيولوجيا حيث شكّل هذا الأمر مناسبة هامة لتجديد الفكر الفلسفي وتعيين موضوعاته وقضاياها، وبذلك فالأخلاق التطبيقية «هي مجموعة القوانين التي تسعى إلى تنظيم الممارسة اليومية في مختلف حقول وميادين العلم، والتكنولوجيا

2 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (بيروت، دار القلم، دت)، 53.

3 محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، ج1، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982)، 291.

والحياة، والعمل على إيجاد حلول للمسائل الأخلاقية التي تطرحها كل ممارسة تستلزم اللجوء إلى معايير أو مبادئ تستهدف إثارة العمل»⁴،

ويمكننا القول في هذا النطاق أن الفلاسفة والعلماء اهتموا كثيراً بهذا المجال ولعل ذلك يبرز بشكل واضح في "العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين ظهور العديد من الكتابات حول مصطلح (الأخلاق التطبيقية Applied Ethics)، وكان يعني تلك المبادئ والقيم والأسس والضوابط العملية التي لا يستقيم الأداء المهني بدونها، وتهدف في المقام الأول إلى تهذيب السلوك الإنساني، تبعا للتحويلات والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والبيئية، مع الحفاظ على خصوصية المعايير العامة الضابطة لسلوك الإنسان وحقوقه، وفي نفس الوقت تحرص على تطبيق كل مايلزم المهنة من ضوابط وآداب عام، بغض النظر عن جنسية الممارس أو ديانتة أو نوعه"⁵، ونتيجة لتوسع ميادين العلوم وتفرعها أصبح من غير الممكن أن يفكر الفيلسوف بعيداً عن سماء الاكتشافات العلمية والتطورات التكنولوجية وتقويمه وتقييمها أخلاقياً.

٢. ميادين الأخلاق التطبيقية :

لقد اتخذ مسار التقدم العلمي والتكنولوجي المعاصر تسارعاً فائقاً لا يكاد القبض عليه من خلال الانفجار العلمي والمعلوماتي الكبير الذي ساهمت في بلورته ودفعه التقنية المتطورة والرقمنة، كون أنّ البحث في موضوع العلم ومناهجه، وعلاقة العلوم ببعضها البعض لا يمكن الخوض فيه خارج إطار الفلسفة، حتى وإن استطاع العلم في العصر الحديث أن يحقق بعض الاستقلال عنها وعن طابعها النظري التأملي إلا أنّ هذا لم يكن بمثابة قطيعة بينهما، بل كان دافعا قويا لتحقيق التواصل بينهما وإثراء كل منهما الآخر فالعلم أثرى موضوعات الفلسفة بكشوفاته الجديدة في جميع المجالات، والفلسفة صاحبت العلم في تطوره تحليلاً ونقداً لنتائجه بهدف الكشف عن أخطائه وتصحيحها في كل مرحلة من مراحل هذا التطور، ولا أدلّ على ذلك من المسألة الأخلاقية النقدية له إذ أصبحت كل مجالات العلوم من صميم موضوعاتها، ويمكننا في هذا الإطار التطرق لبعض هذه المجالات

١.٢. سؤال أخلاقيات الطب والبيولوجيا أو البيواتيقا "bioéthique" :

إنّ العلاقة بين الأخلاق التطبيقية والبيوطيقا ظلت لفترة معينة علاقة تداخل، من حيث أن كل منهما له دلالة على الآخر فالبيوطيقا هي الأخلاق التطبيقية، والأخلاق التطبيقية هي البيوطيقا، وهو ما يرتبط بميدان علوم الحياة وما

⁴ جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، متر: عادل العوا، (لبنان: عويدات للنشر، 2007)، 62،

⁵ مصطفى النشار، الفلسفة التطبيقية وتطوير الدرس الفلسفي العربي (القاهرة: دار روابط للنشر والتوزيع، 2018)، 126 ط1

تطرحه من قضايا ومسائل، وقد تبلور ما يعرف بتكنولوجيا الحياة وبحوث الهندسة الوراثية التي خدمت الإنسان وكشفت عن كثير من القضايا الغامضة والأسئلة المبهمة التي خدمت الإنسان والكائنات الحية الأخرى.

لكن بعض البحوث تبادت في المساس بكرامة الإنسان وحياته كالاستنساخ وتأجير الأرحام والموت الرحيم وما إلى ذلك من الممارسات والتجاوزات البحثية، كالتلاعب بالطبيعة البشرية؛ وهذا ما يضعنا أمام مساءلة أخلاقية وهي هل من الأخلاقي تعديل الجينات البشرية؟ ما هي ضمانات عدم التلاعب؟ ناهيك عن عدم تقدير العواقب البيئية والصحية غير المتوقعة للتدخل الوراثي على حياة الكائن الحي.

هي قضايا أخلاقية أفرزها التقدم الحاصل في ميدان الطب والبيولوجيا، و"ما يرتبط بها من قضايا أخرى قانونية وأخرى دينية وفلسفية واقتصادية وبيئية"⁶، فهو مبحث جاء لضبط الممارسات الأخلاقية في ميدان البيولوجيا وخاصة الإنسان باعتباره كائن مقدس لا يمكن العبث به تجريباً دون ضرورة، لما فيه من ضرب للقيم والمبادئ الأخلاقية، وهي تناقش النتائج السلبية المترتبة عن التحولات، كمفهوم الإنسان ومكانته وكرامته، كما تنظم ممارسة الأطباء والعاملين في ميدان الصحة والأبحاث العلمية في الطب والبيولوجيا. ، وهذا ما يقتضي ضرورة مدّ جسور جديدة بين العلم والفلسفة لتجاوز المشكلات الأخلاقية والاستفادة من البحوث العلمية. ولقد تطور مبحث البيوتيقا "نتيجة للتغيرات المفصلية المترتبة عن الحداثة في كل الميادين: اجتماعياً، سياسياً، تقنياً ومعرفياً، وبالتالي انفصلت البيوتيقا عن الأخلاق الكلاسيكية والفلاسفة الفضل الكبير في نشأتها وتطورها، وبهذا تكون الفلسفة قد نزلت إلى أرض الواقع وأصبحت ذو دور إيجابي وهو بناء المجتمع بشكل عملي، فأصبحت لها وظيفة جديدة وهي البحث عن أخلاق عملية فلسفية في مجتمع العلم والتكنولوجيا"⁷، وانطلاقاً من ذلك بدأ الإحساس بحاجة المجتمع إلى فلاسفة في مجال الطب والبيولوجيا الطبية يزداد منذ 1960م من أجل وضع النقاط على الحروف، وتوضيح طبيعة المشكلات التي يمكن أن تواجه الأطباء والعلماء معاً، ولقد ظهر هذا الاهتمام في ثلاث نقاط أساسية :

1 - استبدال بعض المفاهيم كالسلوك، المشاعر، الأمانى بمفاهيم أخرى مثل الحاجات والرغبات **2** - ظهور جملة من الكتاب في مجال الأخلاق التطبيقية تحاور وتناقش المبادئ والقوانين العامة إلى تحليل دقيق يمكن أن تطبق فيها تلك المبادئ والقوانين.

3- استخدام مفاهيم فلسفية كالإنصاف، التعلق، العلاقات الإنسانية إلى جانب ذلك ظهر جملة من الأطباء لهم ميولات فلسفية "وفي مقابل هؤلاء ظهر مجموعة من المفكرين الأخلاقيين الذين كرسوا اهتمامهم للمشاكل الأخلاقية

⁶ فوزية علوان، سلمى برحاييل، قراءة القراءة في الأخلاق العربية عبد الحليم عطية نموذجاً (جامعة الزقازيق: كرسى اليونسكو للفلسفة، دت)، 80.

⁷ ناهد البقصي، الهندسة الوراثية والأخلاقيات (الكويت: المجلس الوطني للفنون والآداب، يناير 1978)، 217.

الطبية "8، مهمتهم دراسة الحالات والمواقف والمشكلات التي تواجه الأطباء خلال عملهم ومحاولة تحليلها وتفسيرها بمنظور فلسفي.

من خلال تحليل اللوائح والمواثيق الطبية من أجل تعميم نظرية شاملة في الأخلاق الطبية نجد الفيلسوف "هابرماس" الذي له مواقف نقدية مستمدة من فلسفة كانط ومدرسة فرانكفورت حول التقنية والفعل الإستراتيجي:

إنّ السؤال الذي يجب معالجته هنا والذي يدور حول الهندسة الوراثية والمعلومات هو كيف يمكننا أن نجمع بين المجال البيولوجي والمجال الأخلاقي ؟

يظهر لنا الجواب عن هذا السؤال من خلال التحولات الهائلة في المجال العلمي وخاصة في العضوية الإنسانية التي كنا نعتقد لزمن طويل أنها ثابتة مستقرة لكن العلم المعاصر بين أنه يمكن التدخل في الجينوم الوراثي، وأنه يمكن أيضاً إنتاج أعضاء بيولوجية بتقنية الزراعة والحواسن الطبيعية وبالتالي إمكانية إنشاء حطائر بشرية مثل حطائر الدواجن الحيوانية، لكن هنا لابد من تدخل " التركيب الأخلاقي لأشكال الحياة "9، وبالتالي الربط بين مجال الأخلاق وبقية المجالات الأخرى وخاصة المجال البيولوجي.

٢.٢. سؤال أخلاقيات البحث العلمي:

يعتبر البحث العلمي " وسيلة للاستقصاء الدقيق المنظم يقوم بها الباحث لاكتشاف حقائق أو علاقات جديدة تساهم في حلّ مشكلة ما"10، من خلال اعتماد مناهج وآليات خاصة بطبيعة موضوعات كلّ مجال معرفي، وبذلك فهو "طريقة أو محاولة منظّمة يمكن أن توجّه حلّ مشكلات الإنسان في مجالات متعدّدة، وهو مجموعة الجهود المنظّمة التي يقوم بها الإنسان مستخدماً الأسلوب العلمي وقواعد الطريقة العلمية في سعيه لزيادة سيطرته على بيئته واكتشاف ظواهرها وتحديد العلاقات بين هذه الظواهر"11.

وانطلاقاً من ذلك فإنّ البحث العلمي يكتسي أهمية قصوى كونه هو أساس التنمية الحضارية للأمم، فبحسب اهتمامها به، تترتب على سلم التطور العلمي والحضاري، والعكس صحيح، ولا أدلّ على ذلك تصنيف الأمم إلى ضعيفة ومتخلفة، وأخرى قوية ومتطورة تمتلك سرّ المعرفة والتقنيات التي مكنتها من التحكم في الطبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان، ولم يكن ليتحقق ذلك إلّا من خلال اعتماد "المنهج العلمي الذي قاد دائماً إلى تحكم في الطبيعة

8 البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، 26.

9 يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، متر: جورج كتورة (لبنان: مكتبة الشريقي، 2006)، ط1، 115.

10 رنجي مصطفى عليان، البحث العلمي (عمان: بيت الأفكار الدولية، دت)، دط، 17.

11 رنجي مصطفى عليان، البحث العلمي، 18.

متواصل وأكثر فاعلية، قدّم من ثمّ المفاهيم الخاصة وكذلك الأدوات لسيطرة الإنسان المتواصلة والأكثر فعالية على الإنسان بواسطة التحكّم في الطبيعة، واليوم تتأبّد السيطرة ويتسع مداها¹²، فقد تمّ فهم وتفسير ليس فقط ظواهر الطبيعة، بل امتدّ الأمر إلى محاولة فهم وتفسير أيضاً الظواهر البيولوجية والإنسانية والاجتماعية، خاصّة وأنّ الإنسان هو منتج المعرفة، فقد أنشئت لذلك مؤسسات عامّة وخاصّة ترعى هذه البحوث.

وبما أنّ العلم يهدف إلى صياغة النظريات والقوانين العلمية التي من خلالها تتاح إمكانية اكتشاف نظام الكون وفهم قوانين الطبيعة للتنبؤ بحدوثها متى توفرت شروط ذلك كمظهر من مظاهر التحكّم فيها وتسخيرها لخدمة الإنسان، وباعتبار أنّ العلم معرفة منظّمة تدرس موضوع معيّن وفقاً لمنهج علمي مناسب لذلك، إذ لا تُكتشف هذه القوانين إلّا من خلال البحث والتقصّي الذي يخضع بدوره بمجموعة من القيم العلمية التي يطلق عليها أخلاقيات العمل ومنها: - التزام الموضوعية ومعنى ذلك ذكر الحقائق كما هي دون إدخال الذاتية أو الإيديولوجيا خاصّة في مجال بحوث العلوم الإنسانية والاجتماعية.

- الدقّة العلمية: تعدّ من الناحية الأخلاقية جوهر العمل العلمي من خلال دراسة جميع العيّات المرتبطة بالموضوع المدروس، والتحقّق التجريبي منها باستمرار للتوصل إلى نتائج علمية موضوعية ودقيقة، تفادياً للأخطاء والتسرّع في صياغة النظريات والقوانين المفسرة للظواهر المدروسة.

- الدلالة وتعني "أخلاقياً ومهنيّاً أنّ يعتمد الباحث على الأدلة والبراهين الكافية لإثبات صحة النظريات والفرضيات للتوصل للحلّ المنطقي المعزّز بالأدلة"¹³

- التعبير عن النظريات العلمية بمنظومة اصطلاحية دقيقة بعيدة عن التأويلات خاصّة في مجال الإنسانيات والاجتماعيات.

- وصف النتائج العلمية وصفاً كمياً وبيانياً، بحثاً عن الدقّة من أجل التوصل إلى إجماع علمي حولها، وما إلى ذلك من أخلاقيات البحث العلمي التي يجب أن يتحلّى بها الباحثين سواء كانوا أفراداً أو مؤسسات بحثية في أيّ مجتمع كان.

¹² يورغن هارمراس، العلم والتقنية كـ "إيديولوجيا"، متر: حسن صقر (كولونيا ألمانيا: منشورات الجمل، 2003)، ط1، 47.

¹³ سعيد جاسم الأسدي، أخلاقيات البحث العلمي في العلوم الإنسانية والتربوية والاجتماعية (العراق: مؤسسة وارث الثقافية، 2008)، ط2، 2.

- انتشار ظاهرة السرقة العلمية والانتحال بشكل غير مسبوق، مما حتى على اليونيسكو والمنظمات ذات الصلة من إصدار تشريعات وقوانين تحمي حقوق الباحثين. منها: الاتفاقية العالمية المعدلة في باريس سنة 1972م وهي خاصة بحقوق المؤلف.

وعلى هذا الأساس أصبح لكل مجال علمي ميثاق أخلاقي خاص به مثل أخلاقيات الطب أخلاقيات الصحافة، أخلاقيات البيئة... حيث "يهدف الميثاق إلى أن يحدد السمات الأساسية التي يتم إتباعها لإتمام العملية البحثية واحترام الحقوق والخصوصية والكرامة والثقة والاعتبار للمجتمع التعليمي والبحثي الذي ينتمي إليه من أجل أمن ورفاهية الجميع وضمان النتائج بطريقة تتفق والمعايير الموضوعية، لا علم بدون بحث علمي ولا يوجد بحث علمي له مصداقية دون أخلاقيات وقيم يلتزم بها الباحثون"¹⁴، وعليه يجب أن يتفق البحث العلمي مع أخلاقيات العمل العلمي، بما يسهم في تحقيق التنمية بمختلف أشكالها، من أجل عالم أفضل للإنسان يحفظ كرامته ويدفع عنه الأخطار والضرر، لأن العلم هو غاية الإنسان ووسيلته في تغيير ذاته وواقعه، كمشارك إنساني من خلال حق الجميع في المعرفة.

إذا التزم البحث العلمي بضوابط أخلاقية، فإن ذلك يسهم في تحقيق تنمية حضارية وبشرية وسياسية وغيرها، والعكس إذا ما استغلّت وسائله وآلياته في فرضيات لا تمتثل للمنظومة القيمية الاجتماعية والإنسانية للمجتمعات، بحيث تستغلّ غاياته النبيلة كمطية لتحقيق أغراض لا أخلاقية.

وباعتبار أن العلم ظاهرة إنسانية "متدفقة في السياق الحضاري المتعين، ومهما أحرزت من نجاح فريد لا عهد للبشر بمثله من قبل، تظلّ مستحقّة للمساءلة، وحسن التوجيه والتطويع والتشغيل، العلم ككل فعالية إنسانية يمكن بذل الجهد لجعلها أفضل"¹⁵، لذا أصبح المساس بأخلاقيات العلم، هو ذاته المساس بمصداقية وقيمة البحث العلمي.

إنّ التحوّلات المعرفية والثورات العلمية المتلاحقة منذ القرن العشرين وإلى غاية عصرنا هذا كانت نتيجة التجديد في مناهج البحث العلمي، وهذا ما حقّق نتائج مذهلة وسريعة على جميع الأصعدة العلمية، اكتشافات متلاحقة، واختراعات متسارعة تستجيب لحاجات الإنسان بتحسين شروط عيشه في هذا العالم، ففي الطب استطاعت البحوث الطبية الكشف عن العديد من الأسرار الكامنة في جسد الإنسان كالهندسة الوراثية مثلاً، وتطور التقنية التي أسهم استعمالها في تحسين آليات البحث العلمي بالتوصّل إلى ملاحظات وتجارب دقيقة ومن ثمّ تحصيل نتائج دقيقة في ميادين عدّة كالفيزياء والبيولوجيا والفلك وأنظمة المعلوماتية وغيرها، إلّا أنّ هذا التطور في البحث العلمي بقدر منافعه

¹⁴ وحدة ضمان الجودة، دليل ميثاق أخلاقيات البحث العلمي (pdf: جامعة كفر الشيخ، دت)، 3.

www.kfs.edu.eg/engineering/pdf/24420189263636.pdf

¹⁵ ديفيد ب، رزنك، أخلاقيات العلم، متر: عبد النور عبد المنعم (الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978)، 9.

وإيجابياته، استغلّ في ممارسات علمية لا أخلاقية تضرّ بالإنسان ذاته وهذا ما تجسّد في مظاهر وسلوكيات عديدة مسّت مختلف ميادين البحث العلمي.

وتتجلى هذه الممارسات في أشكال عديدة منها غياب الموضوعية في البحث، بإدخال مصالح العالم الشخصية سواء أكانت مادية أو معنوية، بالخضوع لمطالب أفراد أو مؤسسات بتحريف البحث العلمي عن غاياته الأخلاقية النبيلة، إذ نجد مثلاً الدول الكبرى تتنافس فيما بينها على النفوذ والقوّة للهيمنة على العالم، ووسيلتها في ذلك استغلال البحث العلمي لأغراض عسكرية ليست دفاعية بقدر ما هي هيمنة وتسلط تترك السلم والأمن العالميين خاصّة في مجال السباق نحو التسلّح، بتشجيع البحوث في هذا المجال والإنفاق الهائل عليها على حساب البحوث المدنية.

تفشي ظاهرة السرقات العلمية والانتحال، مما دفع اليونسكو والمنظمات ذات الصلة من إصدار تشريعات وقوانين تحمي حقوق الباحثين. منها: الاتفاقية العالمية المعدلة في باريس سنة 1972م وهي خاصة بحقوق المؤلف.

البحوث السرية وهذا ما ورد في تقارير بعض معاهد بحوث السلام الدولي حول الأبحاث العسكرية التي تتسم بالسرية في غالب الأحيان بحجّة الأمن القومي، فإنّ الإحصائيات في هذا المجال "أقلّ من الحقيقة، حيث أنّها تستبعد البحوث الخاصّة بالفضاء وبحوث الطاقة الذرية، ولكليهما تطبيقات عسكرية مباشرة، وإذا أخذنا هذا في الاعتبار فمما لا شكّ فيه، إنّ طاقة البحث بالنسبة لوحدة الإنتاج أكثر اثنتي عشرة مرّة في الميدان العسكري بالنسبة للمدني، وذلك إذا أخذنا الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وفرنسا معاً وليس من العجيب إذن أنّ يكون معدّل التجديد ومعدّل تحسين الإنتاج في السّلع العسكرية أعلى منه بكثير في السلع المدنية"¹⁶

إنّ مثل هذا الإنفاق الهائل على البحوث العسكرية، ناهيك عن التجارب السرية والسباق نحو التسلّح بين الدول العظمى، من شأنه أن يهدّد السلم العالمي، خاصة عند امتلاك أسلحة نووية وهيدروجينية فتآكة، وليس هذا فقط وإنّما أصبح التحضير لحروب كيميائية بيولوجية باثولوجية يمكنها أن تحصد ملايين البشر في وقت وجيز، وتترك آثار وخيمة على الطبيعة يبقى أثرها الضارّ لقرون قادمة.

وانطلاقاً من ذلك أصبح الخوض في مسائل أخلاقيات العلم محلّ اهتمام كلّ المتخصّصين علماء وقانونيين وصحافة وساسة بالدعوة لمراقبة البحوث العلمية في جانبيها الإيجابي والسلبي ولا أدلّ على ذلك تغطية الصحافة بعض القضايا الأخلاقية المتعلّقة بالعلم "مثلاً تجارب سرية لحكومة الولايات المتحدة على الكائنات البشرية أثناء الحرب

¹⁶ معهد ستوكهولم لبحوث السلام الدولي، التسليح العالمي ونزع السلاح (1968-1969) (سييري: مركز البحوث والمعلومات، 1973) 122 .

الباردة، والهندسة الوراثية ومشروع الجينوم البشري، ودراسات في الأساس الوراثي للذكاء، واستنساخ الأجنة البشرية والحيوانية، واحتراز الكرة الأرضية... نجد العلماء والمسؤولين في الحكومة قد بحثوا ووثقوا بعض حالات السلوك الأخلاقي السيئ وأصدروا أحكاماً عليها، وذلك في ميادين كثيرة من البحث العلمي على أن الافتقار إلى الأخلاقيات في العلم دائماً ما يهدّد سلامة واستقرار البحث¹⁷، كلّ هذا نتيجة استغلال انجازات البحث العلمي دون الالتزام بأخلاقيات الممارسة.

٢.٣ . الثورة الرقمية: أخلاقيات المعلومات

لقد نتج عن الثورة الرقمية والتطور التقني والآلي الرهيب انفجار معلوماتي لا عهد للبشرية به من قبل خاصة مع أنظمة الذكاء الاصطناعي وتطبيقاتها، وتطور أجهزة الإعلام الآلي والحواسيب والهواتف الذكية، هذا طرح إشكاليات أخلاقية مست بالخصوصية، وأمن بيانات الفرد والجماعات وحرية التواصل الرقمي والجريمة الإلكترونية وما شابه ذلك، إذ أصبحنا عرضة للاختراق في أي لحظة.

ونجد هذا "حتى في المجالات المدنية في الدول التي يتمتع مواطنوها بالحرية نسبيًا، فإننا نخضع للمراقبة الفعالة على نحو متزايد. فالشركات تجمع وتبيع البيانات الخاصة بمشترينا واستخدامنا للإنترنت ولشبكات التواصل الاجتماعي، واستهلاكنا للأجهزة الكهربائية وسجلاتنا الخاصة بالاتصال والمحادثات النصية، وتاريخنا الوظيفي وصحتنا، كما يمكن معرفة مواقعنا من خلال تتبع الميكالمات الهاتفية والسيارات المتصلة بالإنترنت، كما أن الكاميرات تتعرّف على وجوهنا ونحن نسير في الشوارع، كل هذه البيانات وغيرها الكثير، يمكن أن تُربط خيوطها معًا على يد نظم تكامل المعلومات الذكية لإصدار صورة كاملة إلى حدٍّ ما عما يفعله كل واحدٍ منا، وكيف نعيش حياتنا ومن نُحب ومن نكره"¹⁸.

وهنا لابد من المسألة الأخلاقية لهذه الممارسات التي تمس بأسمى ما يمتلك الإنسان، إذ أصبح من الضروري وضع سياسات وضوابط تحمي المستخدمين من التلاعب والاستغلال، مما دفع بالعلماء والمفكرين ورجال القانون إلى ضرورة أخلقة وتقنين المعلوماتية والتواصل وربطها بمواثيق أخلاقية وقانونية بمهدف وضع " الضوابط الأخلاقية من القيم والتشريعات التي تحكم النشاط المعلوماتي في مؤسسات المعلومات وتعكس التزام أفرادها وتميزهم بطابع"¹⁹.

ومن هذا المنظور ضروري أن نهتم بالإنسان وبكرامته قبل كل شيء، من خلال ضبط علاقته بالتكنولوجيا " لكي نكون قادرين على فهم العلاقة بين تكنولوجيا المعلومات والأخلاق، من الضروري أن ندرك العلاقة بين التكنولوجيا

17 ديفيد ب. رزنيك، أخلاقيات العلم، 13.

18 ستيوارت راسل، ذكاء اصطناعي متوافق مع البشر، متر: أسامة إسماعيل عبد العليم (مصر: مؤسسة هندلوي، 2022)، 118.

19 حسن عواد السريحي وآخرون، أخلاقيات المعلومات (سلطنة عمان: الاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات، 2013)، 5.

والإنسان، فلا يكفي أن نفهم كل ما يدور حول العلوم التطبيقية من أجل تحقيق مكاسب في العمل، بل يجب أن تكون الاهتمامات خاصة بالشخص نفسه وبمسيره بوصفه إنسان، ويجب دائما الاهتمام بالمساعي التقنية²⁰، ومنه لابد من المحافظة على إنسانية الإنسان وكرامته وخصوصيته.

٣. أنسنة التكنولوجيا:

لا أحد يمكنه إنكار ما قدمته التكنولوجيا من خدمات جليلة للإنسان المعاصر، لكن في ذات الوقت أفقدته حريته وخلقت أزمات وإشكاليات أخلاقية يمكنها أن تعصف على المدى الطويل كل إنجازاته، لذلك نجد كثير من المفكرين والفلاسفة قد انتقدوا تغول التقنية على حساب إنسانية الإنسان، إذ يرى "هابرماس" أن التقنية "فقدت براءتها، وهي قوة إنتاجية محضة لأنها في الوقت الذي كان منتظر تحرير الإنسان وإنهاء الصراع من أجل الوجود زادت من قوة القمع، فالتقنية مرتبطة بالإنسان، وهذا الإنسان عندما أنتج التقنية وعمل على تطويرها اعتقد انه يستجيب لمطلب المصير الاجتماعي، لكنه لم يفكر في كيفية التحكم فيه بالأحرى" إطلاق مناقشة فعالة سياسيا تقييم علاقات صالحة بين الطاقة الاجتماعية الكامنة في المعرفة والسلطة والتقنية من ناحية ومعرفتنا وسلطتنا من ناحية أخرى²¹، أي عقلنة السيطرة من خلال علاقات تميل لصالح سياسة الفكر المرتبط بالحوار.

لقد ناقش "هابرماس" هذه القضايا في كتابه "العلم والتقنية كإيدولوجيا" حيث يدخل من خلاله في سجال مع أطروحة ماركيز (1979-1998) التي مفادها أن القوة المحررة للتكنولوجيا هي التي تتغلب على التحرير حيث بين "ماركيز" أن العقلية التكنولوجية للعالم الكلي الاستبدادي هي أحدث شكل أمكن لمثال العقل أن يأخذه²²، وبذلك أدى التطور على مستوى العلوم الوضعية إلى نتيجة عكسية، من حيث الغاية السيطرة على الطبيعة تحولت إلى السيطرة على الإنسان نفسه، هذا الإنسان "الذي تحول إلى شيء أو أداة، وهذا عندما أصبحت المعرفة العلمية و التقنية التي قادت دائما إلى تحكم متواصل وأكثر فاعلية قدمت من ثم الأدوات لسيطرة الإنسان المتواصلة والأكثر فاعلية على الإنسان بواسطة التحكم في الطبيعة"²³.

وعليه لابد من تعاون الفلسفة والعلم لوضع إطار أخلاقي للممارسة العلمية في مختلف مجالات البحث العلمي من خلال المساءلة النقدية المستمرة لحركة العلم ونتائجه.

20 أحمد عبد الله الأحمد وآخرون، الأخلاقيات الرقمية والحداثة في التواصل الإنساني، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 10، العدد 02، 2017، 253.

21 يورغن هابرماس، النتائج العلمية للتقدم العلمي، متر: بدر الدين عكرودي، مجلة الفكر العربي المعاصر ع11، 1989، 140.

22 هربت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد ماركيز، متر: جورج طرايشي (بيروت: دار الآداب، 1989)، ط3، 164.

23 كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس هوركهايمر إلى إكسيل هوني (الجزائر: الدار العربية للعلوم الناشر، 2010)، ط1، 46.

الخلاصة

إن موضوع سؤال الأخلاق في عصر التطور العلمي والتقني الهائل يكتسي أهمية قصوى وحاجة ماسة لمناقشة قضايا العلم وتحدياته ورهاناته، كون هذا التقدم جلب للبشرية خير كثير فقد تيسر البحث العلمي في جميع المجالات ونتج عن ذلك نظريات علمية وقوانين تفسيرية مكنت الإنسان المعاصر من فهم ومعرفة حقيقة الظواهر الطبيعية المحيطة به، وحتى تلك المتعلقة به من ظواهر إنسانية أو اجتماعية، لكن وبالرغم من هذه الإنجازات هذا التطور العلمي المذهل أفرز مشكلات وقضايا شائكة عجز العلم عن معالجتها كونها ذات طابع أخلاقي، مما أدى بضرورة انخراط الفلسفة في فهم هذه التحديات وطرح الأسئلة الإستمولوجية والأخلاقية من أجل وضع ضوابط وحدود للتطبيقات العلمية.

وعليه فقد أصبح من الضروري تعاون الفلسفة مع العلم من خلال الأخلاقيات التطبيقية لإيجاد سبل وضوابط للتطور العلمي والتكنولوجي بما يخدم المصالح والقيم للعليا للإنسان المعاصر بوضع موانئ وقيم أخلاقية ملزمة لأخلاقه البحوث العلمية في المجالات العلمية المختلفة لاسيما منها الحيوية التي تشكل خطراً على العالم بأسره، بتقديم رؤى نقدية تدفع بالعلم لأن يكون أكثر إنسانية دفعاً للمخاطر التي قد تعصف بمنجزات الإنسان التي اكتسبها على مرّ العصور، والوقوف في وجه التحديات والرهانات التي تفرضها التطورات العلمية في كل مرحلة.

المصادر والمراجع

1. لشرقاوي، محمد عبد الله. الفكر الأخلاقي. جامعة القاهرة: مكتبة الزهراء، 1990.
- كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة اليونانية. بيروت، دار القلم، دت.
- الجابري، محمد عابد. تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة. ج1. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982.
- روس، جاكين. الفكر الأخلاقي المعاصر، متر: عادل العوا. لبنان: عويدات للنشر، 2007.
- النشار، مصطفى. الفلسفة التطبيقية وتطوير الدرس الفلسفي العربي. القاهرة: دار روابط للنشر والتوزيع، ط1، 2018.
- علوان، فوزية. برحاب، سلمى. قراءة القراءة في الأخلاق العربية عبد الحليم عطية غودجا. جامعة الزقازيق: كرسي اليونسكو للفلسفة، دت.
- البقاصمي، ناهد. الهندسة الوراثية والأخلاق. الكويت: المجلس الوطني للفنون والآداب، يناير 1978.
- هابرماس، يورغن مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة لبيزالية، متر: جورج كتورة. لبنان: مكتبة الشرقي، ط1، 2006.
- رجحي، حسن عواد السريحي وآخرون. أخلاقيات المعلومات. سلطنة عمان: الاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات، 2013.
- الأحمد، عبد الله وآخرون، الأخلاقيات الرقمية والحدائق في التواصل الإنساني. المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 10، العدد 02، 2017.
- هابرماس، يورغن. النتائج العلمية للتقدم العلمي، متر: بدر الدين عكرودي، مجلة الفكر العربي المعاصر ع11، 1989.
- ماركيوز، هيرت. الإنسان ذو البعد الواحد ماركيوز، متر: جورج طرابيشي. بيروت: دار الآداب، ط3 1989.
- بومير، كمال. النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس هوركهايمر إلى إكسيل هوني. الجزائر: الدار العربية للعلوم الناشر، ط1، 2010.
- معهد ستوكهولم لبحوث السلام الدولي، التسليح العالمي ونزع السلاح (1968-1969). سبيري: مركز البحوث والمعلومات، 1973.
- راسل، ستوارت. ذكاء اصطناعي متوافق مع البشر، متر: أسامة إسماعيل عبد العليم. مصر: مؤسسة هندواي، 2022.

وحدة ضمان الجودة، دليل ميثاق أخلاقيات البحث العلمي (pdf: جامعة كفر الشيخ، دت)، 3.

www.kfs.edu.eg/engineering/pdf/24420189263636.pdf

رزنيك، ديفيد ب. أخلاقيات العلم، متر: عبد النور عبد المنعم. الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978.

هايرماس، يورغن. العلم والتقنية كـ "إيديولوجيا"، متر: حسن صقر. كولونيا ألمانيا: منشورات الجمل، ط1، 2003.

الأسدي، سعيد جاسم. أخلاقيات البحث العلمي في العلوم الإنسانية والتربوية والاجتماعية. العراق: مؤسسة وارث الثقافية، ط2، 2008.