

İSLAM MEDENİYETİNİN
KURUCU UNSURLARI

Editörler:
Veysel Özdemir
Rahime Çelik
Zuhal Dağ
Mesut Şen
Abdullah Çağatay

İSLAM
MEDENİYETİNİN
KURUCU
UNSURLARI

KUR'AN - SÜNNET - AKIL

I. cilt
(Temel İslam Bilimleri)

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

İnsanın en temel ayırt edici özelliklerinden birisi bilgi edinmedir. Bilginin tarihi de insanlığın tarihi kadar gerilere gitmektedir. İslam düşüncesinde sağlam ve gerçek bilginin kaynağını vahiy ve akıl oluşturmaktadır. Medeniyetlerin oluşmasında da insanlığın bilgi birikiminin rolü inkar edilemez derecede önemlidir. Medeniyetin insanlığın tamamına hitap etmesi ve tarihi süreçteki yerini devam ettirmesi de kuruluşundaki temel dinamikleri ile ilişkilidir. Kurucu unsurlar olarak Kur'an, sünnet ve akıl gibi sağlam dinamiklere dayanan İslam Medeniyeti de bütün insanlığı kucaklamayı amaçlamış ve tarihsel süreçte yer edinmiştir. Dayanakları olan bu unsurlar sayesinde zaman ve değişime de uyum sağlayarak değerlerini yaşatmakta ve geleceğe taşımaktadır.

"İslam Medeniyetinin Kurucu Unsurları: Kur'an-Sünnet ve Akıl" temalı üç cilt olarak yayınlanan bu eser, İslam ve Medeniyet serimizin üçüncüsünü oluşturmaktadır. Eserde İslam Medeniyetinin kurucu unsurlarını ele alan farklı ilim sahalarından kıymetli araştırmacılar, kendi bilimsel bakış açılarıyla tespit ettikleri problemleri ve çözüm önerilerini sunmuşlardır. Literatürde önemli bir boşluğu dolduracağına inancımız tam olan bu eserin ortaya çıkmasında bilimsel çalışmalarıyla katkı sunan bütün yazarlara müteşekkirimiz.

Cilt ISBN



Takım ISBN



İSLAM VE MEDENİYET SERİSİ: 3

İSLAM MEDENİYETİNİN KURUCU UNSURLARI

KUR'ÂN-SÜNNET-AKIL

I. Cilt
(Temel İslam Bilimleri)

Editörler:

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Rahime ÇELİK
Dr. Öğr. Üyesi Zuhale DAĞ
Arş. Gör. Dr. Mesut ŞEN
Arş. Gör. Abdullah ÇAĞATAY



İslam Medeniyetinin Kurucu Unsurları: Kur'an-Sünnet-Akıl
I. Cilt

Temel İslam Bilimleri
İslam ve Medeniyet Serisi: 3

Editörler:

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Rahime ÇELİK
Dr. Öğr. Üyesi Zuhul DAĞ
Arş. Gör. Dr. Mesut ŞEN
Arş. Gör. Abdullah ÇAĞATAY

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: 445

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

TAKIM ISBN: 978-605-351-796-2
I. CİLT ISBN: 978-605-351-797-9

Kapak Tasarım:  **DİZGİ MİZANPAJ**.COM

Baskı Öncesi Hazırlık: **Mehmet ATEŞ** - meh_ates@hotmail.com

Baskı, Cilt:

Repro Bir Matbaacılık Kağıt Reklam Tasarım Tic. Ltd. Şti.
İvedik OSB Matbaacılar Sitesi 1514 Cd. No: 23-25
Yenimahalle/ANKARA
Sertifika No: 47381

Aralık 2023 / 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

İnsan, toplum ve medeniyet, yapısal ve işlevsel anlamda birbirini tamamlayan faktörlerdir. Toplumun yapı taşlarını oluşturan bireylerin geliştirdikleri kültürel birikimler, medeniyet kavramının doğmasında etkin rol oynamıştır. Toplumun gücü, meydana getirdikleri kültürel birikimlerin niteliğiyle ölçülür. Zira gelişmiş toplumların özünde güçlü bir medeniyet tasavvuru yatar. Dolayısıyla güçlü bir medeniyet kurma adına insanlığın ortak değer ve kazanımlarını geliştirme hepimizin nihai gayesi olmalıdır.

Tarihimizden devraldığımız maddi ve manevi birikimlerimiz, medeniyetimiz için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgi, hikmet ve irfanla yoğrulan bu birikimler sosyo-kültürel gelişme ve ilerlemede motivasyon oluşturmuş bilimde, kültür ve sanatta birçok eserin otaya çıkmasına imkân tanımıştır. Geleceğimizi inşa etmedeki en büyük sorumluluğumuz, medeniyetimizin temel bileşenlerini oluşturan bu mirasın etkin bir şekilde korunmasını ve sonraki nesillere aktarılmasını sağlamak olacaktır.

Dört bin yıllık tarihiyle Anadolu'daki ilk yerleşim bölgeleri arasında yer alan Harput; taşınmaz kültür varlıkları, inanç turizmi bakımından sahip olduğu misyonu ve otantik müziğiyle bu mirasın korunduğu ve yaşandığı önemli medeniyet merkezlerinden biridir. Harput, jeopolitik konumu nedeniyle tarihte çeşitli uygarlıkların bulunduğu bir kavşak noktası olmuş ve bölgede hüküm süren uygarlıkların inşa ettikleri anıtsal yapılar günümüze önemli bir kültürel değer olarak gelebilmiştir.

Harput'un eteklerinde kurulan Elazığ, günümüzde eğitim başta olmak üzere birçok konuda ülkemizin en gözde şehirlerinden biri olarak varlığını sürdürmektedir. Bir "Üniversite Şehri" niteliğindeki kent bugün, öncelikle eğitim ve sağlık hizmetleri olmak üzere turistik tesisleri modern şehircilik anlayışıyla "Doğu'nun İncisi" sıfatını hak etmektedir.

Şehrimizin inşa ve ihyasına katkıda bulunacak her türlü maddi ve manevi çalışmalar hiç şüphesiz tarihe, gelecek nesillere ve insanlığa bırakacağımız kalıcı eserler olacaktır. Bu minvalde 16-17 Ekim 2023 tarihlerinde üçüncüsü yapılan Uluslararası İslam ve Medeniyet Sempozyumu'nda sunulan bildirilerin insanların istifadesine sunulması maksadıyla hazırlanan bu kitap, medeniyetimizi ilelebet yaşatmak adına şehrimize ve ülkemize bilim, kültür ve sanat alanında katkı sağlayacaktır.

Bu vesileyle kitabın ilimize, bölgemize ve tüm insanlığa hayırlı olmasını temenni eder, kitabın hazırlanmasında emeği geçen tüm bilim insanlarına teşekkür ederim.

Dr. Ömer TORAMAN
Elâzığ Valisi

Şehirlerin kimlikleri ilmi, kültürel ve sanatsal birikimleri ile şekillenmiştir. Medeniyetler de kültür, sanat ve bilime değer katan şehirlerin ortak eseri olarak gelişmiştir. Bizim varisi olduğumuz Anadolu'nun en eski yerleşim merkezlerinden olan Harput, 4000 yıllık geçmişi ile her bir köşesinde tarihin derin izlerini taşıyan nice medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır. Harput; 1085 yılında İslam bayrağı altına girmesiyle birlikte, tarih boyunca Türk-İslam medeniyetinin önemli bir merkezi olarak varlığını sürdürmüştür.

Anadolu Kültür ve Medeniyetinin temel kilometre taşlarından biri olan Harput, özellikle İslam Medeniyetiyle tanışmasının ardından bir ilim ve irfan merkezi olarak sadece Anadolu'ya değil İslam Medeniyetine büyük katkılar sağlamıştır. Bugün bizler de Elazığ'ımızı, tarih süzgecinden bugüne ulaşan değerleriyle, sahip olduğu güçlü medeniyet ışığı altında inşa ve ihya etmenin gayreti içerisindeyiz. Böylesine kıymetli ve kadim bir şehirde ana teması "Kur'an, Sünnet ve Akıl" olan 3. Uluslararası İslam ve Medeniyet Sempozyumu'nun düzenlenmesi hepimiz için çok ayrı bir mutluluk kaynağıdır.

Geçmişten günümüze dünyanın dört bir yanında pek çok medeniyet kurulmuş ve bu medeniyetler zaman içinde yok olmuştur. Ancak kaynağını vahiyden alan İslam Medeniyeti, kendisinden önceki vahiy birikimini de içine alan evrensel bir medeniyettir. Mekke'de doğmuş, Hicret ile birlikte Medine'de hayat bulmuş ve yüz yıllar boyunca insanlık için kurtuluş reçetesi olmuştur. Bu güçlü medeniyet, 1400 yıl boyunca dünyaya damgasını vurmuştur.

İslam Medeniyeti oluşum ve gelişim sürecinde karşılaştığı hiçbir medeniyeti yok saymamıştır. Bunun en güzel örneği Asya, Afrika, İran, İspanya tecrübelerimizde görülür. Medeniyetimiz; mimariden sanata, düşünceden siyasete birçok alanda farklı düşünceleri ve tecrübeleri yeniden yorumlamıştır. Doğu Medeniyetinin duraksamasının ardından yükselişe geçen Batı Medeniyetinin kaynağı da temelde bizim inşa ettiğimiz güçlü medeniyet birikimidir. Asırlar boyu dünyaya yön veren bu güçlü medeniyetin, duraksama hatta adeta bir uyku dönemine geçmesiyle birlikte İslam coğrafyası için son yüz yıl acılarla, yıkımlarla geçmiştir. Bugün medeniyet havzamızın, gönül coğrafyamızın köklü ve sarsıcı sıkıntıları hala devam etmektedir. Bu coğrafyanın çocukları olarak bizim, medeniyetimizin derinliğinin farkına

varmamız, onu ilmin ışığında temel kaynaklarıyla yeniden canlandırmamız ve hak ettiği yere gelmesi için gayretle emek sarf etmemiz gerekmektedir.

İslam Medeniyetinin canlanarak yeniden güçlenmesi adına, bu medeniyetin köşe taşlarından birisi olan Harput'un bulunduğu şehrimizde düzenlenen sempozyum ve akabinde oluşturulan bu eser vesilesiyle ilmi bir topluluğun bir araya gelmesini oldukça kıymetli buluyorum. Bu önemli eserin hayırlı neticelere vesile olmasını temenni ediyor, ortaya çıkmasına katkı sunan tüm bilim insanlarına teşekkür ediyorum.

Şahin ŞERİFOĞULLARI

Elâzığ Belediye Başkanı

İslâm Medeniyeti, İslam'ın doğuşundan günümüze kadar, Müslümanların yaşadığı ve yerleştiği bölgelerde, siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmeler ile bu toplumların ortaklaşa gerçekleştirdiği düşünce, bilim, edebiyat, sanat ve mimarî alanlarındaki gelişmelerin tümünü kapsar. İslam Medeniyeti, Hz. Muhammed'in, Mekke'de Hira Mağarası'nda aldığı "Yaratan Rabbinin Adıyla Oku" emriyle başlamış, medeniyet anlayışının temeline insanı koymuş, onun maddi ve manevi yönlerini geliştirerek yaşam hakkı ile hukukunu temel ilke edinmiştir. Bu medeniyetin temel hedefi, insanı ahsen-i takvim yani mükemmellik mertebesine ulaştırmaktır.

İslam'ın bütün öğretilerini hayatında yer verip yaşatan her Müslüman insanlığa huzur, refah ve saadet yayacaktır. Dolayısıyla İslam Medeniyeti, özünü İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetten alan Müslüman fert ve toplumların İslam'ı temsilleriyle ortaya koydukları bir medeniyettir. Bu medeniyet, hayatın bütün alanlarına yönelik her bir üretimini Sünnetullah gereği yalnız Müslümanlara sunmamakta, tüm insanlığa takdim etmektedir.

İslam Medeniyeti, Kur'an ve sünnete dayalı ilimlerin yanı sıra, sosyal bilimler, fen bilimleri, sağlık bilimleri, matematik, geometri ve diğer bütün alanlarda vahyin ışığında ilmi verileri zenginleştirip büyük bir izzete kavuşturmuş, İslam inanç ve düşüncesiyle paralellik arz edecek şekilde yeniden yoğurmuş, geliştirmiş ve insanlık hayrına ortaya konan her türlü çalışmayı yeniden ele alarak şekillendirmiştir.

Tevhit inancının bir gereği olarak Allah'ın vahdaniyetine inanmanın en basit ve ilk adımı evrendeki her şeyin Allah'ın varlığına delalet ettiği hususudur. Kur'an'ın birçok ayetinde tabiattaki bütün olayların gözetilmesini, mevsimlerin, gün ve gecenin nasıl meydana geldiğini, yer ve gökteki bütün cisimlerin hareketlerini, var olma ve yok olmayı, hayat ve ölümü, insanların yaşamakta olduğu bütün kişisel ve toplumsal yaşayışı, hadiseleri, çiçeklerin, ağaçların, meyvelerin, denizlerin, dağların, iklimlerin, rüzgârların, yağmurların ve kainattaki bütün güzelliklerin düşünülmesini ve bunlardan insanlığın yararına neticeler çıkarılmasını emretmektedir. Diğer bir ifadeyle İslam Medeniyeti tevhit inancının gereği olarak Müslümanların bilimde ve teknolojiye ilerlemesini ve gelişmesini emretmektedir.

Ön yargısız olarak İslam araştırıldığı zaman, ondaki mükemmellik kolayca görülebilmektedir. Çünkü, İslam herkese merhamet ve şefkat gözüyle

yaklaşmaktadır. Zira İslam Medeniyeti, imanı ve ahlaki ilkeleri öne çıkarırken adalet, ihsan, ahiret inancı ve kul hakkına riayet eden değerler üzerinde yükselmiştir. İslam Medeniyeti merhametli, şefkatli, doğru sözlü, mutedil, insafli, iyiliksever ve başkalarının haklarını koruyan bir medeniyettir. İslam Medeniyeti izzet ve şerefi imanda bulmuş, dürüstlük ve saygıyı ilke kabul etmiştir. Her türlü kötülüğü yasaklamış, bugünkü Batı'nın içinde bulunduğu ve bir türlü çıkamadığı ahlaki çöküntüden insanlığın nasıl kurtulabileceğinin reçetelerini on beş asır öncesinde tespit etmiştir.

Elâzığ Valiliğimiz, Belediye Başkanlığımız ve Fırat Üniversitemiz iş birliği ile İslam medeniyetinin kurucu unsurları olan “Kur'an, Sünnet ve Akıl” temalı İslam ve Medeniyet 3. Uluslararası Sempozyumunu gerçekleştirdik. İki gün süren sempozyumda, ülkemizden ve diğer birçok ülkeden gelen bilim insanları İslam Medeniyeti konusunda sunumlar yaptılar. Sunulan bu bildirilerin geliştirilerek kitaplaşmış halinin hayırlara vesile olmasını ve ilim dünyasına zenginlik katmasını temenni ediyor, katkılar sunan bilim insanlarına ve çalışmanın vücuda gelmesinde emeği geçenlere teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Fahrettin GÖKTAŞ

Fırat Üniversitesi Rektörü

SUNUŞ

İnsanların toplum içerisinde yaşarken oluşturdukları her türlü katkı anlamına gelen medeniyet olgusu, İslâm'ın ve Müslümanların tarih sahnesine çıkmasından sonra on bir asır boyunca dünyada parlak bir şekilde yerini almıştır. Pek çok incelik içeren ve yeryüzünde insanlığa din, dil, ırk ve renk farkı olmaksızın en üstün hakları sunan Müslümanların oluşturduğu bu medeniyet, birtakım dinamikler üzerine bina edilmiştir. Bunların başında pek tabii olarak vahiy (Kur'ân) ve onun Nebevî yorumu olan Sünnet ve Allah tarafından insanlara bahşedilmiş olan akıl gelmektedir.

İslam ve Medeniyet üst başlığı ile üçüncüsünü organize ettiğimiz uluslararası sempozyum serisini bu yıl 16-17 Ekim 2023 tarihlerinde "İslam Medeniyeti'nin Kurucu Unsurları: Kur'ân, Sünnet ve Akıl" temasıyla gerçekleştirdik. Ülke içinden ve dışından çok sayıda bilim insanı bu sempozyuma iştirak ederek ilmi katkılarda bulundular. Böylelikle bu yıl İslam Medeniyetini oluşturan temel dinamikleri masaya yatırmış olduk.

Kur'ân'ın yeryüzüne ilk inmeye başlamasından itibaren insanlığa getirdiği yeni düzen ve sistematik muhataplarında bir değişim dönüşüm başlatmıştır. Bu değişim ve dönüşüm Kur'ân'ın iniş sürecini kapsayan yaklaşık yirmi üç sene boyunca devam etmiş ve tarih bunları kaydetmiştir. Allah'ın Kur'ân vasıtasıyla insanlığa hediye etmiş olduğu ve insanlığın yeni bir ufuk ile tanıştığı ilkeler bütünü miladi altıncı yüz yıldan itibaren tarih sahnesinde yerini almıştır ve kıyamete kadar canlı ve parlak bir şekilde var olmaya devam edecektir.

Yüce Rabbimiz Kur'an'ı insanlara tebliğ ve tebyîn etmek üzere Hz. Muhammed'i bir elçi olarak göndermiştir. Hz. Muhammed, Kur'an ayetlerini insanlara iletmiş ve gerekli yerlerde açıklamalarda bulunmuş ve Kur'an'ı bizzat yaşayarak pratiğe dökmüştür. Onun Allah'ın elçisi sıfatıyla Kur'an'a dair yapmış olduğu açıklamalarının ve onu hayata aktarırken ortaya koyduğu yöntemin genel adı Sünnet'tir. Bu iki temel kaynak kıyamete kadar

Allah tarafından insanoğluna tanınan akıl nimeti sayesinde insan fıtratına uygun olarak yorumlanmaya devam edecektir.

Müslümanlar ilahi kaynaktan beslendikleri esaslar çerçevesinde içerisinde bulundukları çağın ruhuna uygun bir medeniyet inşa etmişlerdir. Arka planı Kur'an, Sünnet ve akla dayanan İslam Medeniyeti, altıncı yüz yıldan on yedinci yüz yıla kadar tüm yeryüzünün en parlak medeniyeti olmuştur. Bu tarihlerden itibaren Müslümanların siyasi ve ekonomik olarak geriye düşmeleri yeryüzünde özne olma kimliğini ve dolayısıyla da temsil ettikleri medeniyetin tabiri caizse üstünün örtülmesi sonucunu doğurmuştur. Bir nevi uyumaya terk edilmiş olan İslam Medeniyeti yeryüzündeki tüm canlılara hak ettiği değeri verecek yegâne medeniyettir. Özellikle sempozyumumuzu gerçekleştirdiğimiz günlerde başlayan ve bu çalışmanın kitap haline geldiği 2023 yılının son günlerinde İsrail'in Filistin'in Gazze şehrinde yürüttüğü soykırıma varan katliam ve Batı'nın bu vahşete neredeyse hiç ses çıkarmaması temsil ettiği medeniyetin sonunun geldiğini ve İslam Medeniyeti'ne dünyanın ne kadar muhtaç olduğunu göstermektedir. Gazze'deki katliama Batı'nın seyirci kalması bardağı taşıran son damla olmuştur. Çünkü Batılı devletlerin dünyayı domine ettikleri bu son yüzyıl, sürdürdükleri pragmatik ilişkileri ve sömürme hırsları neticesinde milyonlarca insanın kanı berhevâ olmuştur.

Yaklaşık yüz yıldır, İsrail'in Filistin topraklarında yürüttüğü Siyonist politikalarına, gayr-ı hukuki gasp ve saldırılara, çocuk, kadın, sivil demeden on binlerce insanın hayat haklarının ellerinden almasına tepkisiz kalması ve hatta bizzat desteklemesi Batı Medeniyeti'nin çöküşünü ilan etmiştir. Bu yüzden bir an önce Müslümanlar Kur'an ve Sünnet ikliminde, akıl perspektifiyle güncelleyecekleri medeniyetlerini yeryüzüne ve insanlığa tekrar sunmalıdırlar.

Bu çalışma, Müslümanların ürettikleri medeniyetin ihyası için mütevazı ama çok sayıda kişinin fedakarlıkla ortaya koyduğu gayretlerle karşınıza gelmiştir. Öncelikle bu organizasyonun üniversitemizin ev sahipliğinde gerçekleşmesi olanağını sağlayan Valiliğimiz, Belediye Başkanlığımız ve Rektörlüğümüzün maddi ve manevi destekleri takdire şayandır. Bu yüzden başta Elazığ Valimiz Dr. Ömer TORAMAN'a, Belediye Başkanımız Şahin ŞERİFOĞULLARI'na ve Rekörümüz Prof. Dr. Fahrettin GÖKTAŞ'a minnettarız. Ayrıca sempozyuma gelerek bildiri sunan ve yazılarıyla bu kitabın

oluşmasına katkı veren akademisyenlere, sempozyum düzenleme kurulu üyelerine, fakültemizin akademik ve idari personellerine, özellikle de çalışmanın kitaplaşma sürecinde yer alan editörlerimize teşekkür ediyor, hayırlara vesile olmasını Yüce Allah’tan niyaz ediyorum.

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

ÖNSÖZ

Bir toplumun ürettiği kavramlar, o toplumun olgu ve olaylara bakış açısını yansıtmaktadır. Medeniyet sözcüğü; Arap dilinden alınarak Türkçeleşmiştir. Çağdaş Türkçede uygarlık sözcüğünü kullanmaktayız. Medeniyet sözcüğünün türediği din kavramı en genel anlamda ister hak ve ister batıl olsun bir otoriteye bağlılığı ifade ettiğinden, bir otorite ekseninde ortaya çıkan bütün beşerî birikim medeniyet kavramıyla ifade edilmektedir. Kent sözcüğünün de din kökünden türetilerek “medîne” olarak kullanılması, bu birikimin belirli bir yerde ikamet eden insanların eylemlerinin ortak sonucuna vurgu yapmaktadır. Ketlerin sınırları çevirili bir yeri ifade ettiği ve sınırların da bazı olguları içerisinde alırken diğerlerini de dışarı tuttuğu gözden kaçırılmalıdır.

Medeniyetin dinlerle nitelenmesi, onun dinlere göre farklılaşması anlamına gelmektedir. Ancak dinlerin özü itibarıyla birliği ve Allah'ın indirdiği bütün dinlerin “İslam” olarak nitelenmesi genel bir kabuldür. Bu durumda bütün ilahi dinler özü itibarıyla Allah'a dayansa da, ilahi dinlerin de beşerî düzlemde uygarlık inşasında farklılaştığı söylenebilir. Gerçekte her din kendi boyasıyla toplumu boyamakta veya her toplum kendine uygun dinsel inanç, amel ve ahlak inşa etmektedir. İşte medeniyetlerin kurucu unsurları bu noktada farklılaşmaktadır.

İslam medeniyetinin kurucu unsurları olarak kitap, sünnet ve akl; medeniyetin ilahi ve beşerî kaynaklarına gönderme yapmaktadır. Kitap; içerisinde değerli ilahi yasaların olduğu bir bütündür ki bu yasalar insan için inanç bakımından batıl olanı değil de hak olanı, amelde kötü olanı değil de iyi olanı, ahlakta münker olanı değil de maruf olanı emretmektedir. İnancı belirleyen değerler hak ve batıldır ki hak amacı olanı ve batıl da amaçsız olana gönderme yapmaktadır. Ameli tanımlayan değerler iyi ve kötüdür ki iyi toplum için yararlı ve kötü de toplum için zararlı olana atıfta bulunmaktadır. Tamamen toplumsal bir karakter arz eden ahlaki alan ise toplum tara-

fından bilinen ve bilinmeyene indirgenebilir. Gerçekte kurucu ögeler sabit kalsa da bütün bunlar zaman ve mekâna göre değişmektedir ki bu değişimi yönlendiren de yine aynı kurucu ögelerin seçmeciliğe uygun yapıda olup olmamasıyla ilişkilidir.

İslam medeniyetinin kurucu unsurlarından olan sünnetin kaynağı, oluşumu, bağlayıcılığıyla ilgili tartışmalar bir yana, olguda işlevinin olduğu yadsınamaz. Gerçekte sünnet; bir toplumun dinin uygulamasını onun elçisine götürme ve oradan destek alma eylemidir. Kendisini Müslüman olarak ifade eden toplulukların sünnete ilişkin anlayışlarının farklılaşması, her toplumun kendi inanç, amel ve ahlaki değerlerini elçiyle ilişkilendirme arzusundan kaynaklanmaktadır. Mezheplerin literatüründe yer alan tabakât kitapları bunu en güzel bir biçimde ifade etmektedir. Bu tür eserlerde mezheplerin görüşleri elçide temellendirilmekte ve elçinin inanç, amel ve ahlakını ise vahiy biçimlendirmektedir. Sünnet; somutlaştırma ve güzel örnek oluşturma girişimidir.

İslam medeniyetinin bu şekilde adlandırılması, medeniyetin kurucu ögesinin din olduğuna vurgu yapmak içindir. Her ne kadar bu medeniyet “İslam medeniyeti” olarak adlandırılrsa da; medeniyetin oluşumuna etki eden insan unsuru yadsınamaz ki akıl bu ögeyi ifade etmektedir. Adlandırmanın insan değil de akıl olması, onun ayırt edici özelliğinin akıl olduğuna atıfta bulunmak içindir. Akıl her ne kadar bir ad olarak kullanılsa da gerçekte bir eylemdir. Bireyin düşünce organının işlevine akıl denildiği gibi toplumların teorik fiillerine de akıl denilmektedir.

Bu eserin tasnifinde ilk olarak medeniyet olgusunun Kur’an ekseninde incelendiği bir genel girişe yer verilmiştir. Teorik girişler; bir bilimin kendisi hakkında konuşmayı içerdiğinden medeniyetin kendisi hakkında konuşmak öncelenmiştir. Sonraki bölümlerde medeniyetin oluşuma etkisi esas alınmış ve bu etkiler de temel olarak yapılandırılmıştır. Bu eserin oluşmasına katkıda bulunan editörler kurulu, bölüm yazarları, dizgi ve basımında yer alan herkes teşekkürü hak etmektedir.

Editörler
Elâzığ - 2023

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	5
SUNUŞ	13
ÖNSÖZ.....	17
İÇİNDEKİLER.....	19

GİRİŞ

Kur'an'da Medeniyet Olgusu.....	27
<i>Doç. Dr. Abdulkadir KARAKUŞ</i>	

I. BÖLÜM

MEDENİYETİN KENDİSİ HAKKINDA KONUŞMAK

Kültür, Medeniyet ve Kur'an	45
<i>Prof. Dr. Nurettin TURGAY</i>	
..... مقومات الحضارة من منظور مقاصدي شرعي (دراسة مقاصدية تطبيقية في ضوء السنة النبوية)	75
د. محمد الوائلي	
..... المنظور السنني في القرآن وصناعة الحضارة المتوازنة	93
الدكتور. مراد بلخير / <i>Dr. Mourad BELKHIR</i>	
..... أصل الحضارة الاسلامية الأساليب التقليدية والمعاصرة (الخطاب الديني نموذج)	109
د. عريبة محمد عسر	

II. BÖLÜM

MEDENİYETİN VAHİY TEMELLERİ

İnançların Evrimi Bağlamında Kur'an'da Nesh ve Nes'	129
<i>Prof. Dr. Erkan YAR</i>	

Büveyhîler Dönemi Kelamcılarının Tahri'f'ul-Kur'an İddialarına Yaklaşımları	147
<i>Arş. Gör. Dr. Nisa GECEKUŞU DEMİRBAŞ</i>	
.....مصطلحات الحضارة في الخطاب القرآني: جمعاً ودلالةً	165
<i>أ.د. دلدار غفور حمدامين - أ.د. بيمان أكرم حمه سعيد</i>	
Cerîde-i Tasavvuf Özelinde Son Dönem Osmanlı Şeyhlerinin Medeniyet Yaklaşımlarının Temeli: Kur'an ve Sünnet	185
<i>Dr. Öğr. Üyesi Serhat GÜLTAŞ</i>	
Vahyin İmkânı Konusunda Aklın Tutumu: Mu'tezile ve Deizm Örneği	197
<i>Dr. Öğr. Üyesi Mikail İPEK</i>	
Hadislerde Kültür ve Medeniyet	215
<i>Doç. Dr. Ali KARAKAŞ</i>	

III. BÖLÜM MEDENİYETİN SÜNNET TEMELLERİ

Câhiliyye Toplumundan Erdemli Topluma Evrilmede Kur'an ve Sünnet'in Öncülüğü	251
<i>Dr. Ahmet ÖZBAY</i>	
Müslüman Düşüncesinde Akıl ve Sünnetin Ayrıştırılması Meselesi	275
<i>Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN</i>	
Sünnetin Kur'an'ı Beyânı İlkesinden Hareketle İmam Şâfiî ve İslâm Medeniyetine Etkisi	293
<i>Dr. Saniye KARGAN</i>	
Cüneyd-i Bağdâdî'nin Kur'an ve Sünnete Bağlılığı, Tevhîd Konusunda Aklın Yetersizliğine Dâir Görüş ve Düşünceleri	315
<i>Doç. Dr. Eyyup AKDAĞ</i>	
Zabt Kusurlarından "Sûü'l-Hıfz" Bağlamında Hafızanın Râvilerin Değerlendirilmesine Etkisi	331
<i>Dr. Öğr. Üyesi Veli TATAR</i>	

IV. BÖLÜM

MEDENİYETİN BİLİŞSEL TEMELLERİ

Problematic Olarak Akıl-Vahiy İlişkisi: Muhammed Abduh Örneği.....	353
<i>Dr. Öğr. Üyesi Hasan SEVİM</i>	
منزلة العقل بين أهل الحديث ومنكري السنة: دراسة مقارنة.....	369
<i>Dr. Abdelaziz Mankour / د. عبد العزيز منكور</i>	
İslâm Medeniyetinin Dinamik Bir Unsuru Olarak Akıl: Mütakellimîn Örneği	409
<i>Dr. Öğr. Üyesi Fatin SANCILI</i>	
Hadisçilerle Filozofların Kullandıkları Ortak Yöntem: Bilginin Doğruluğunu Araştırma ve Şüphe	439
<i>Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU</i>	
İslam Medeniyetinin Yeniden İnşasında Akıl ve Vahyin Konumu.....	457
<i>Prof. Dr. Hulusi ARSLAN</i>	

V. BÖLÜM

MEDENİYETİN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ

Dînî Bilgi Elde Etmede Aklın Rolü: Kurucu Usûl Âlimi Bâkılânî Özelinde Bir Okuma	485
<i>Arş. Gör. Şuheda BOZYEL</i>	
Kelam'da Bilgi Kaynaklarından Olan Aklın Önemi ve Sınırı: Pezdevi Örneği	511
<i>Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN</i>	
Medine'de Yeni Toplum İnşası: Kur'an'ın İlke ve Düzenlemelerinin Öncü Rolü	527
<i>Dr. Öğr. Üyesi Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER</i>	
Kur'an Perspektifinde İman ve Sâlih Amelin Eşlik Etmediği Bir Medeniyet Tasavvurunun Eleştirisi	545
<i>Doç. Dr. Mehmet YAŞAR</i>	
Thoughts upon the Rationality of Islam and the Contributions of Muslims to Civilization in the Age of Enlightenment in Europe	563
<i>Dr. Şenol ÇAKMAK</i>	

VI. BÖLÜM MEDENİYETİN SİYASAL TEMELLERİ

585 دور القرآن والسنة والعقل في تكوين الحكم الشرعي

الدكتور علي محسن زيد المساوي / Öğr. Gör. Ali Mohsen Zaid AL-MASAWA

Wael b. Hallaq'ın İmkânsız Devlet Adlı Eseri Bağlamında İslâm
Devleti'nin İmkânsızlığının Anlamı -Medeniyetler Arası Bir Analiz- 613
Dr. Bilge KILIÇ

635 المقومات التشريعية للحضارة الإسلامية -دراسة تحليلية شرعية
أ.م.د. أياد كامل الزبياري

İslam Medeniyetinin Temel Kaynaklarına Yönelik Modern Söylemler 655
Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK

Hiz. Ömer'in Vakfıyla İlgili Rivayetlerin İslam Vakıf Hukukuna
Etkileri..... 673
Öğr. Gör. Dr. Mehmet GÜRBÜZ

Hanefî Vâkıât Edebiyatında Toplumsal Problemleri Çözme Yöntemi
Olarak İstihşân (Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i Özelinde) 701
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİRCİ

VII. BÖLÜM MEDENİYETİN SOSYAL TEMELLERİ

737 سمات الخطاب الحضاري بين الوحي والاجتهاد الإنساني

Dr. Yusuf Alhamoud, PhD at Al Fiqh and Al Usul /

الدكتور يوسف الحمود: دكتوراه في الفقه والأصول

751 قيم الخطب النبوية ودورها في إنشاء الحضارة الإسلامية

الأستاذ المساعد الدكتور: محمد صديق / Öğretim Üyesi Muhammed Sıddık

Hadis ve Sünnetin Sosyal Hayatı Şekillendirmesi (Beslenme Örneği) 767
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

781 الأثر الإرشادي للقرآن على الفن والجمال

د. إسراء محمود عيد / Dr. Israa Mahmood EID

Kalbî Hayat Eksenli Medeniyet Tasavvuru 797
Doç. Dr. Nuran ÇETİN 797

أثر النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه على فنّ العمارة الإسلامية 815
Doç. Dr. Ayman Jassim Mohammed ALDOORI
الأستاذ المشارك الدكتور أيمن جاسم محمد الدوري

Hatim İbadetimiz Üzerine Mülâhazalar 837
Dr. Öğr. Üyesi Sait BOSAT

GİRİŞ

KUR'AN'DA MEDENİYET OLGUSU

Doç. Dr. Abdulkadir KARAKUŞ

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siirt/Türkiye
akarakus@siirt.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2387-2402

Giriş

Medeniyet, Arapça bir kelime olan ve kök anlamı itibarıyla şehir anlamına gelen “مدينة” “Medîne” sözcüğünden türemiştir.¹ Fakat bu kavramın beslendiği şehir, sadece iskân etmeyle sınırlı olmayıp “Adalet yurdu” olma özelliğini de taşıyan bir Medine’dir. Bir diğer deyişle Medine, özel manada Müslümanların yaşadığı, hukukun egemen olduğu ve adaletin tesis edildiği mekâna işaret den “İslâm şehri”ne karşılık gelmektedir.² Bu yönüyle de Medine, hem sosyolojik hem de siyasî bir nitelik arz etmektedir. Zira ilk başta şehir, yalnız başlarına tüm işlerini yapma imkânı bulamayan insanların, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma ilkeleri çerçevesinde bir arada bulunmak zorunda oldukları sosyal bir yapıdır.³ Bunun yanında şehir, insanların anlaşmazlıklarının hakkaniyet esaslarına göre çözüme kavuşturulduğu yer olması itibarıyla da siyasî bir kurumdur.

¹ Ebû Abdîrrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmîrî (b.y.: Dâru ve Mektebetü Hilâl, ts.), “mdn”, 8/53; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed Avd Mür'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), “mdn”, 14/103; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 407/1987), “mdn”, 6/2201; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), “mdn”, 5/306; Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem 1412), “mdn”, 763; Ebû'l-Fadl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “mdn”, 13/402.

² Lütfi Bergen, “Medeniyet Kavramı Nedir?”, *Medeniyet Konuşmaları*, ed. Mehmet Sercan Ercan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 9-10.

³ Farabi, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 79.

Malum olduğu üzere Medine'nin hicretten önceki ismi Yesrib'di. Hz. Peygamber hicret ederek buraya yerleşince, dinine ve ırkına bakmadan orada ikamet eden ve Yahudilerin çoğunluğu oluşturduğu tüm toplulukları bir araya getirerek ortak bir hukuk metni oluşturmuştur. Tarihi vesikalarda "Medine Sözleşmesi" olarak kayda geçen bu hukuk metni,⁴ Yesrib'in, Medine'ye evirilerek bir medeniyet yurdu olmasını sağlamıştır. Böylece Medine hukuk, kültür, sanat, edebiyat ve bunlarla birlikte bir takım kurumlarını da üreterek İslâm Medeniyetini oluşturmuştur.

İlerleyen süreçte "*Medîne*" kelimesinin yerine "*Temeddün*" sözcüğü kullanılmaya başlanmış ve böylece çadırda, çölde veya hayat güvencesinin olmadığı bir yerde değil de "Şehirde / hakkın hukukun üstün tutulduğu bir ortamda", adalete güven duygusunun olduğu bir yerde yaşamak anlamı üretilmiştir.⁵ Bundan sonra da medeniyeti ifade etmek üzere "*Umrân*" sözcüğü terminolojiye dâhil edilmiş, böylece insanların mamur bir dünyada yaşamaları veya halifelik görevleri gereği yaşadıkları şehirleri imar etmeleri gerektiği ortaya konulmuştur.⁶ Tüm bu tariflerin ortak noktasının, insanların topluluklar halinde yaşamaya muhtaç olmaları, yaşadıkları şehirlerde ahlâkî ve hukukî zemini oluşturmaları, böylece mutlu ve huzurlu bir hayatın şartlarını sağlamaları ve yaşadıkları mekânları mamur hale getirmeleri olduğu unutulmamalıdır. Böylece bu şartların oluşmasını medeniyet, bu ortamda yaşayanları da medenî kişi olarak tanımlamak mümkün hale gelmektedir.

Medeniyet kavramı, 19. yüzyıldan itibaren Osmanlıca bir terim olarak ortaya çıkmış ve bugünkü anlamıyla kullanılmaya başlanmıştır.⁷ Medeniyet kelimesine sözlüklerde, "Ünsiyet, tehzîb-i ahlâk, te'dîb-i ahlâk, te'nîs, te'dîb, zarafet" şeklinde anlamlar verilmiş, medenî kelimesi ise "Mûnis, mühezzez-

⁴ Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375-1955), 1/501-504; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Herevî, *Kitâbü'l-emvâl*, thk. Halîl Muhammed Herrâs (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 259-266; Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs el-Arabî, 1408/1988), 3/273-276; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi - İdari Belgeleri*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, ts.), 63-72.

⁵ Ali Şeriati, *Medeniyet Tarihi I* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 15.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 82-99.

⁷ Murteza Bedir, "İlimler Tasnifi ve Medeniyetimizin Ayırıcı Vashı", *Medeniyet Konuşmaları*, ed. Mehmet Sercan Ercan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 61; Kâşif Hamdi Okur, "Fıkıh ve Medeniyet", *Medeniyet Konuşmaları*, ed. Mehmet Sercan Ercan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 84.

bü'l-ahlâk ve edepli kişi" olarak tarif edilmiştir.⁸ Medeniyetin Latincedeki karşılığı olan ve "*Civitas*" sözcüğünden türetilmiş olan "*Civilization*" ile "*Civitas*" sözcüğünün Grekçedeki karşılığı olan "*Polis*" sözcüklerinde de kök manası itibarıyla hem şehir, yönetim ve halk hem de kibarlık ve nezaket anlamları mevcuttur.⁹

Bu tariftten, Osmanlılar döneminde medeniyetin, herkesin birbirinin hak ve hukukuna saygılı olduğu bir ortamda, ahlâkî ilkeler çerçevesinde yaşadığı toplumsal bir hayata tekabül ettiğini anlamak mümkün görünmektedir. Bu hususun gerçekleşmesi için insanların gerekli donanımlara sahip olması ve böylesi bir hayatı benimsemesini sağlayacak eğitime ve yeterliliğe ulaşması gerekmektedir. Zira medeniyet, adabı muaşeretten hayatın bizzat kendisine, mimariden hukuka, davranış biçimlerinden edebiyat ve müziğe, sanat ve zanaattan yeme içme kültürüne varıncaya kadar hayatın her alanına dokunan bir kavramdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde medeniyet, kültürel üretimi harekete geçiren sosyal ve hukuksal bir düzene karşılık gelmektedir.¹⁰

Medeniyetin kendisi din olmadığı gibi dinin yerini dolduracak bir kavram da değildir. Yeryüzünde binden fazla medeniyetin mevcut olduğu tezinden¹¹ hareket edilecek olursa bunların hiçbirinin dinin işlevini gördüğünü söylemek mümkün değildir. Fakat bunların tamamının dinden beslenmediği gözden ırak tutulmamalıdır. Zira medeniyetleri oluşturan faktörlerin başında din gelmektedir.

Batı düşünce tarihinde, Hristiyanlık akidesinin zayıflaması ve Aydınlanmanın sisteme egemen olması sonucunda akıl, toplum, tarih, kültür ve medeniyet gibi olguların dinin yerine ikame edilmesi çabaları baş göstermiş,¹² ancak bu tür seküler medeniyet tasavvurlarının tamamı akamete uğrayarak yok olmuş ve asla uzun ömürlü olamamıştır. Zira medeniyet, seküler bir din olarak görüldüğünde işlevsiz kalmaya mahkûmdur. Bunun aksinin, yani dinin bir medeniyet olduğunu iddia etmenin de aynı şekilde bey-

⁸ Kelimelerin sözlük anlamları için bk. Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar* (İzmir: Akademi Kitabevi, 1992), 20-22.

⁹ Kalın, *Barbar Modern Medenî*, 34.

¹⁰ Will Durant, *Medeniyetin Temelleri*, çev. Nejat Muallimoğlu (İstanbul: Erguvan Yayınevi, 2012), 5.

¹¹ Bedir, "İlimler Tasnifi ve Medeniyetimizin Ayırıcı Vahşı", 61.

¹² Kültür kavramının, din yerine ikame edilebileceği gibi bir iddiaya sahip olduğuyla ilgili bk. Terry Eagleton, *Culture and Death of God* (New Haven: Yale University Press, 2014).

hude bir gayret olduğunu belirtmek gerekir. Ancak tamamen insan kurgusu bir yapı olan medeniyetin, anlamlı ve tutarlı bir bütünlük oluşturabilmesi için metafizik bir temele ve aşkın bir atıf çerçevesine oturması gerekliliği de kaçınılmaz bir durum arz etmektedir.¹³

Bu tezden hareketle İslâm'ın ilkeleri çerçevesinde bir medeniyet inşası tüm Müslümanlar için kaçınılması mümkün olmayan bir zorunluluktur. Çünkü medeniyet, akıl ve irade sahibi insanların birbirleriyle ve çevreleriyle kurdukları ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan bir olgudur. İşte bu ilişkinin niteliği ve şekli, medenî olmanın altyapısını oluşturur. Bu sebeple akılcı, adaleti ve barışı önceleyen, ahlâklı ve yapıcı tavırlara sahip olmak, medeniyeti oluşturan kurumların varlığından önce gelir ve insanların medeniyet kurmak için ihtiyaç duydukları kurumlar, bu tavırlar ve ilkeler vasıtasıyla inşa edilir. Burada dikkate alınması gereken en önemli nokta, medeniyetin oluşmasında ve şekillenmesinde ilk ve en önemli faktörün insan olduğunun unutulmamasıdır. Çin, Hint, İran, Mezopotamya, Mısır, Grek, Roma, Maya, İnka, Aztek gibi kadim medeniyetlerle bunların dışındaki yüzlercesinin tamamı, insanlar tarafından oluşturulmuştur. Bu yönüyle medeniyet ve insan, birbirlerinin mütemmim cüzleridir, yani birinin bulunmadığı yerde diğerrinin olması muhaldir. Medeniyetin oluşmasına etki eden diğer bir şart ise çevre faktörüdür. Zira ağacın olmadığı yerde ağaç, taşın olmadığı yerde de taş üzerine bir medeniyetin oluşturulması imkânsızdır. Bu sebeple Allah, insanlara içinde yaşadıkları dünyada medeniyet kurabilecekleri muhteşem bir tabiat ve uygun bir çevre lütfetmiştir.¹⁴

Eğer medeniyet adına oluşturulan kurumlar, medenî olmanın asgari şartları olan temel ilkeleri içlerinde barındırmıyorlarsa, hak ve hukuku öncelemekten uzaklaşırlar; bunun yerine barbarlığı, savaşları, yabancılaştırma, ötekileştirme ve yakıp yıkma gibi ahlâksızlıkları, medeniyet olarak sunmaya kalkabilirler. Günümüzde Batı Medeniyeti adıyla kendini pazarlayan, fakat medeniyeti, sömürünün bir aracı olarak kullanmaktan çekinmeyen olgu, bu durumun sayısız örneklerini sunmaktadır.¹⁵ Hâlbuki medeniyeti or-

¹³ Kalın, *Barbar Modern Medenî*, 33.

¹⁴ Celal Kırca, "İnsanlık Tarihi Açısından Kur'an-ı Kerim'de Medeniyet", *İslâmî Araştırmalar* 2 (Ekim 1986), 35.

¹⁵ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Okur, "Fıkıh ve Medeniyet", 83-84; Rasim Özdenören, "Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti ve Müslüman'ın Medeniyet Gayesi", *Medeniyet Konuşmaları*, ed. Mehmet Sercan Ercan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 187-188.

taya çıkaran en önemli unsur, birey ve toplumların medenî tavırlarıdır. İnsanların bu noktada ihtiyaç duydukları tüm ilkeler, ilahî dinlerin tamamında olduğu gibi Kur'an'da da yeterli miktarda mevcuttur. Çünkü Kur'an, insanlığın medeniyet oluşturmak için ihtiyaç duyduğu ilke ve donanımları, içinde bulunduran vahiy mahsulü son kitaptır.

Yesrib'i Medine'ye dönüştürerek medeniyetin beşiği yapma potansiyelini gösteren Kur'an, izleyicilerine medeniyet kurmak için gerekli ruhu ve cesareti sunacak bir yapıdadır. Medeniyetin, ekonomik, siyasî, ahlâkî ve zihnî olmak üzere bazı temelleri vardır¹⁶ ve Kur'an'ın bu temelleri yükseltip sağlamlaştıracak çok önemli ilkeleri mevcuttur. Kur'an'ın öngördüğü medeniyet anlayışının en tabanında ahlâk ve samimiyet bulunmaktadır. Tavrı ve davranışlarında samimi olmayanların yapıp ettiklerinin, Allah katında bir değerinin olmayacağı, Kur'an'ın en yetkili müfessiri Hz. Peygamber tarafından açık ifadelerle ortaya konulmuştur.¹⁷ Bu sebeple çalışmanın konusu olan Kur'an'daki medeniyet olgusu incelenirken daha çok ahlâkî temeller ve ibadetle ilgili esaslar üzerinde durulacaktır.

1. Kur'an ve Medeniyet

"Medeniyet" sözcüğü, Kur'an'da ne lafız ne de kavram olarak yer alır. Fakat Kur'an, muhatap aldığı fert ve toplumların medenî olmasını ister ve medeniyet yolculuklarında insanlara destek olur. Kur'an, medeniyetin başlangıç noktası olarak Âdem'in yeryüzünde halife seçilmesi hadisesini öne çıkarır ve bu olayı anlatırken Allah'ın Âdem'in yanında olduğunu ve onu

¹⁶ Durant, *Medeniyetin Temelleri*, 23-141.

¹⁷ "الَّذِينَ اتَّخَذُوا قَالًا: قُلْنَا: لِمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لِلَّهِ، وَلِرَسُولِهِ، وَلِكِتَابِهِ، وَلِأُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَغَائِبِهِمْ" "Din, Allah'a, Resulüne, Müslümanların yöneticilerine ve tüm insanlara karşı samimi olmaktır." Farklı varyantlarıyla birlikte hadisin geçtiği kaynaklar için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 5/318, 13/ 335, 28/138, 140, 141, 146, 148; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Behrâm b. Abdüssamet ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî / Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin b. Selîm Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000), "Rikâk", 41; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955), "İmân", 95; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Edeb", 66; Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Birr ve's-Sıla", 17; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, tsh. Heyet (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1348/1930), "Bey'at", 31.

çevresindeki varlıklar hakkında bilgilendirdiğini¹⁸ şöyle ifade eder: “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra onları meleklerle gösterip, ‘Mademki siz bu işin doğrusunu biliyorsunuz, haydi bakalım şunların isimlerini bana söyleyin, dedi.’”¹⁹

Bu ayet, Allah’ın, insanoğluna sorumluluk yükleyerek yeryüzünde halife kıldığında ona, varlıklara birtakım rumuzlarla isim verme,²⁰ lisan oluşturma²¹ ve konuşma²² kabiliyeti lütfettiğini bildirmektedir. Böylece insan, yeryüzünde sorumlu kılınarak Allah tarafından mükellef tutulduğu andan itibaren aynı zamanda bir medeniyet kuracak donanımlarla desteklenerek O’nun lütfuna mazhar olmuş ve söz konusu hayat macerası ve medeniyet yolculuğu, aşkın bir gücün himayesinde başlamıştır.

Bundan sonra Allah, insanoğlunu, çıktığı medeniyet yolculuğunda asla yalnız ve başıboş bırakmamış, bir silsile halinde peş peşe peygamberler göndererek kendilerine, hayatları boyunca ihtiyaç duyacakları ilkeleri ulaştırmıştır. Hz. Peygamber, bu zincirin son halkası olarak görevlendirilmiş ve görevini tamamlayarak Müslümanlara, İslâm gibi bir din ve Kur’an gibi ilâhî bir kitap bırakmıştır. Kur’an da diğer kitaplar gibi insanları dünyayı imar etmeye, ahlâkî ilkeler çerçevesinde sulhu sükûn içerisinde yaşamayı öğütlemiş ve bu hususta rehberlik yapmıştır. Çalışmanın bu bölümünde, Kur’an’ın önerdiği medeniyet olgusu, ilgili ayetler ve Hz. Peygamber’in örnekliliği çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.1. Kur’an Merkezli Toplumsal Dinamikler ve Bunların Medeniyetin Tesisine Katkıları

İslâm medeniyeti, Kur’an merkezli bir olgudur ve Hz. Peygamber döneminden bu yana tüm Müslümanların ve birlikte yaşadıkları diğer din mensuplarının da katkısıyla günümüze kadar gelen süreçte neşvünema bulmuştur. Kur’an’ın öngördüğü medeniyet anlayışının en başında haklara

¹⁸ İnsanın dünyadaki yolculuğuna Allah’ın desteğinde başladığıyla ilgili başka ayetler de mevcuttur. Fakat bunlar anlatımın ahengini bozmasın diye metin içinde verilmemiştir. Diğer ayetlerden bazıları için bk. er-Rahmân 55/4; el-Alak 96/5.

¹⁹ el-Bakara 2/31.

²⁰ Seyyid Kutub, *Fî zılâli’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1402/1986), 1/57; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, haz. Asım Cüneyd Koksall - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/425; Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1/105.

²¹ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 1/105.

²² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/425.

saygı ve muhatabının varlığını kabul etme vardır. Mekke döneminde, risaletin ikinci yılında, nüzul sıralamasına göre 18. sırada, Mâûn suresinden önce Fîl suresinden sonra nazil olan²³ Kâfirûn suresinde, “*De ki: Ey kâfirler! Ben sizin taptıklarınıza (asla) tapmam. Siz de benim ibadet ettiğime ibadet etmezsiniz. Şunu iyi bilin ki ben sizin taptıklarınıza asla tapacak değilim. Siz de benim ibadet ettiğime ibadet edecek değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.*”²⁴ buyrularak muhaliflerin inancına karşı saygılı ve mesafeli bir tutum takınılmıştır.

Mekkî surelerden bir diğeri olan, Gâşiye ve Şûrâ sureleri arasında 68. sırada indirilen Kehf suresinde²⁵ de aynı saygılı tavır şu şekilde ortaya konulmuştur: “*De ki: ‘Hak ve hakikat Rabbinizin katından gelmektedir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.’ İnsanlar şunu bilsinler ki Biz zalimler için alevden duvarların kendilerini dört bir yandan kuşattığı bir ateş hazırladık. Susuzluktan her feryat ettiklerinde, kendilerine maden eriyiği gibi yüzleri yakıp kavuran bir su verilecektir. O ne kötü bir içecektir! Cehennem de ne korkunç bir yerdir.*”²⁶

Bu sefer de hicretin ilk yılında Âl-i İmrân suresinden önce Medine’de ilk inmeye başlayan ve nüzul sırasına göre 87. sırada bulunan Bakara suresinde²⁷ ise Müslümanların inanmayanlara karşı tavrı şu şekilde bildirilmiştir: “*Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğru ile yanlış açıkça ortaya çıkmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder ve Allah’a inanırsa, hiçbir zaman kopmayacak olan sağlam bir kulpa yapışmış olur. Allah her şeyi işitir ve bilir.*”²⁸

Bu ayetlerin tamamında Kur’an, diğer inanç mensuplarının hem varlığına hem de inançlarına sınırsız bir saygı duymuş ve inanç konusunda zorlama olamayacağını en önemli kural olarak ortaya koymuştur. İndiği dönemdeki toplumun örf ve adetlerinden yeni dinin ilkeleriyle örtüşenleri “*Ma’rûf*” kapsamında değerlendirerek aynen kabul etmiş, temel ilkelere uymayan hususları da ıslah ederek uygulamanın devamına karar vermiştir. Dolayısıyla Kur’an, nazil olduğu toplumu asla hor hakir görmemiş, onları önemsemiş ve mensuplarına da, başkalarıyla uğraşmak yerine kendi işinize

²³ Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kur’ân*, thk. Gânim Kudûrî el-Hamed (Kuveyt: Merkezü’l-Mahtûtat ve’t-Türâs, 1414/1994), 135; Esat Özcan, *Câbir b. Zeyd Hayatı, Mezhebi ve Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 64.

²⁴ el-Kâfirûn 109/1-6.

²⁵ Dânî, *el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kur’ân*, 136; Özcan, *Câbir b. Zeyd*, 64.

²⁶ el-Kehf 18/29.

²⁷ Dânî, *el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kur’ân*, 136; Özcan, *Câbir b. Zeyd*, 64.

²⁸ el-Bakara 2/256.

bakın ve “Hayırda yarışın”²⁹ buyurarak iyilikte ve hayırda, yani medenî topluluklar oluşturma hususunda yarışmayı emretmiştir.

Kur’an, insanlar arası ilişkilerin temeline, hayat hakkına ve inanca saygıyı yerleştirdikten sonra bu durumun sürdürülebilir olması için de bazı esaslar belirlemiştir. Bunlardan bir tanesinde şöyle buyrulmuştur: “*Muhakkak ki Allah, adaletli olmayı, Allah’ın her yerde olduğu bilinciyle yaşamayı, akrabaya yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, kötülüğü / ahlâksızlığı ve azgınlığı / taşkınlığı yasaklar, düşünüp tutasınız diye size öğüt verir.*”³⁰

Bu ayette mutlu ve huzurlu bir toplumun inşası için gerekli olan şartlar sıralanmış ve en başa adaletin tesis edilmesi ilkesi getirilmiştir. Toplamların gelişmişlik düzeylerinin ve medeniyet seviyelerinin anlaşılabilmesi için temel esaslardan bir tanesi adalettir. Her alanda adaletin tesisi ve gözetilmesi gerekli olduğu gibi medenî bir devletin inşası için de bu temel umdenin gözetilmesi, büyük önem arz etmektedir. Medenî devletin göstergesi, modern yönetim şekilleri değil adalettir. Kur’an’da, bir kısmı peygamber olan bazı devlet yöneticilerinden bahsedilmektedir. Bunlardan Davud³¹ ve Süleyman³² peygamberlerin devletlerini saltanat usulü bir krallıkla,³³ Musa peygamberin halkını sert ve katı kurallarla yönettiği, Yusuf peygamberin bir kralın emri altında Hazine ve Maliye Bakanı olarak görev yaptığı,³⁴ peygamber olup olmadığı konusunda Kur’an’da açık bilgi olmayan Zülkarneyn’in yeryüzünün hükümdarı olarak takdim edildiği,³⁵ Hz. Peygamber’in ise müşavereye dayalı bir yönetim sergilediği³⁶ bildirilmektedir. Bunların tamamının adaletten ayrılmadığı ve adil oldukları³⁷ bilgisi de yine Kur’an’ın haber verdiği hususlardandır. Bu Kur’ânî verilerden, yönetim şeklinin veya isminin çok fazla bir öneminin olmadığı, yönetimde adaletin olmazsa olmaz bir temel ilke olarak öncelendiği açıkça anlaşılabilmektedir. Dolayısıyla medeniyetin en temel unsurlarından olan adaletin, Kuran’ın dikkatlere sunduğu ve toplumlar için vazgeçilmesi mümkün olmayan unsurlardan biri ol-

²⁹ el-Bakara 2/148; el-Mâide 5/48.

³⁰ en-Nahl 16/90.

³¹ İlgili ayetler için bk. el-Bakara 2/251; el-Enbiyâ 21/78-79; en-Neml 27/16; Sâd 38/17-20.

³² İlgili ayetler için bk. el-Bakara 2/102; el-Enbiyâ 21/78-79; en-Neml 27/16; Sâd 38/35-39.

³³ İlgili ayet için bk. en-Neml 27/16.

³⁴ İlgili ayetler için bk. Yûsuf 12/54-56.

³⁵ İlgili ayetler için bk. el-Kehf 18/83-84.

³⁶ İlgili ayet için bk. âl-i İmrân 3/159

³⁷ İlgili ayetler için bk. el-Kehf 18/87; Sâd 38/21-26.

duğu,³⁸ böylece Kur'an'ın en önemli medeniyet ilkelerine açık ve net vurgular yaparak adaletli olmayı emrettiği, bunları hayatın temeline yerleştirdiği asla göz ardı edilmemelidir.

Nahl suresi 90. ayetinin ortaya koyduğu ve medeniyet tesisinin temel hususlarından biri de “İhsân” ilkesidir. İhsan kelimesi lügatte “Güzel olmak” anlamına gelen “حُسْن” “Hüsn” kökünden türemiştir ve “Herhangi bir kimseye iyilik etmek, yapılan işi güzel yapmak” anlamına gelmektedir.³⁹ Fakat meşhur Cibrîl hadisinde⁴⁰ de tarif edildiği gibi “Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek, her ne kadar O'nu kimse göremese de O'nun herkesi gördüğü bilinciyle yaşamak” şeklindeki anlam, aynı zamanda bu sözcüğün kavramsal anlamı haline gelmiştir. Ayetteki ihsan kavramı ister “Allah'ın insanları gördüğü ve gözettiği bilinciyle yaşamak” isterse “Varlıklara iyi davranmak ve iyilikler yapmak” şeklinde anlaşılabilir, her iki durumda da birey ve toplum için huzur ve mutluluğa vesile olacak bir durum ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın ortaya koyduğu *ihsân* ilkesi, medenî olmanın temelinde var olması gereken önemli bir olgu ve medeniyet tesisinde başrolde bulunması icap eden bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2. İbadetlerin Medeniyet Tesisine Etkisi

Dinin esasları iman, bu esasları besleyip sağlamlaştıran en önemli olgu ise ibadettir. İbadeti, Allah'a karşı görev ve sorumlulukların farkında olarak yaşamak şeklinde tarif etmek mümkündür. Ancak bu başlık altında kastedilen, Allah'a karşı bir görev olarak telakki edilen ve insanların bireysel sorumluluğunda bulunan namaz, oruç, hac ve zekât gibi rutin ibadetlerdir. Bunların tamamı, özel olarak insanın kendi medeniyetini tesis etmesi genel itibarıyla da mensubu bulunduğu ümmetin / milletin medenîliğine katkı sağlaması açısından büyük önem arz etmekte, kişilerin medeniyet tesisini için ihtiyaç duydukları donanımları kazanmalarına zemin hazırlamaktadır.

³⁸ Başka bir ayet: “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler vermektedir. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir.” en-Nisâ 4/58.

³⁹ Ferâhîdî, “hsn”, 3/143; Ezherî, “hsn”, 4/182-183; Cevherî, “hsn”, 5/2099-2100; İbn Fâris, “hsn”, 2/57-58; Râgıb el-İsfahânî, “hsn”, 235-236; İbn Manzûr, “hsn”, 13/114-117.

⁴⁰ Hadis için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), “Tefsîr”, 269; Müslim, “İmân”, 1;

Namaz, Allah'ın tüm Müslümanlara farz kıldığı, İslâm'ın temel yapılarından birini oluşturan en önemli esas⁴¹ ve vakitleri belirlenmiş⁴² günlük ibadetlerden bir tanesidir. Bu önemli ibadet, diğerleriyle birlikte Müslüman olmanın merkezine yerleştirilmiş ve bu temel esaslar üzerine güzel ahlâk olarak formüle edilebilecek olan İslâm binasının tesisi istenmiştir. Namaz ibadetinin gaye ve hikmetine dair de şöyle buyrulmuştur: *“(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da hakkıyla kıl. Çünkü hakkıyla kılınan namaz, insanı çirkin işlerden ve kötülükten / ahlâksızlıktan uzaklaştırır. Allah'ı zikretmek / her zaman hatırdan tutup asla unutmamak ise ibadetlerin en büyüğüdür. Allah, yaptıklarınızı bilir.”*⁴³ Ayet, çok anlaşılır bir şekilde namazın, insanları çirkin işlerden ve ahlâksızca davranışlardan uzaklaştırmak için emredildiğini belirtmektedir. Hz. Peygamber de bu hakikati şu ifadelerle ortaya koymuştur: *“Her kim namaz kılar ve kıldığı namaz kendisini yüz kızartıcı çirkin davranışlardan uzaklaştırmazsa, bu durum, namazın o kişiyi Allah'tan uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramadığını gösterir.”*⁴⁴ Böylece kişinin kötülüklerden arınmasına vesile olmayan namazın faydasız bir ritüel olacağı ifade edilmiştir. Bu sebeple günde beş vakit Allah'ın huzuruna durup O'nunla gerçek anlamda iletişimin en zirve noktalarını yaşayan birinin, kötülük ve ahlâksızlıklarla uğraşabileceğini düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla insanlarla ilişkisinde bu seviyeyi yakalayan bir kimseden daha medenî bir kişi düşünmek beyhudedir ve bu durum, böylesine bir donanımı kazandıran Kur'an'ın medeniyet tesisindeki yerini anlamak için de önemli bir veridir.

Kur'an'da, Ramazan ayı boyunca yerine getirilmesi gereken ve tam bir sabır egzersizi olan oruç ibadetinin farz kılınış gayesi ve hikmeti, şöyle dile getirilir: *“Ey iman edenler! Oruç sizden öncekilere yazıldığı şekliyle size de yazıldı ki Allah'a karşı gelmekten korunasınız.”*⁴⁵

⁴¹ İslâm'ın beş temel esas üzerine kurulduğuyla ilgili hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8: 417, 9: 484, 10: 213, 31: 550, 555; Buhârî, “İmân”, 1; Müslim, “İmân”, 19; Tirmizî, “İmân”, 3; Nesâî, “İmân”, 13.

⁴² en-Nisâ 4/103.

⁴³ el-Ankebût 29/45.

⁴⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hecer, 1422/2001), 18/409; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 6/281.

⁴⁵ el-Bakara 2/183.

Ayet, orucun müminlere farz kılındığını ifade ederken aynı zamanda bu ibadetin gaye ve hikmetinin “İttikâ” olduğunu belirtmektedir. İttikâ sözcüğü, takva manasında bir kelime olması münasebetiyle Allah’a karşı görev ve sorumlukların bilincinde olmaya karşılık gelmektedir⁴⁶ ve oruç ibadetinin insanları hem maddî hem de manevî bir koruma altına aldığı ifade edilmektedir. Zira oruç, Allah’ın emrine uyularak tutulduğu için insanlar için manevî bir koruma ve Hz. Peygamber’in ifadesiyle kalkan⁴⁷ olmaktadır. Böylece bedensel bir ibadetin yerine getirilmesi sebebiyle başta sağlık olmak üzere bedeni her türlü problemlerden koruma ve sosyal bünyeyi sağlamlaştırma işlevi görmektedir.

Oruç ibadetinin insanoğluna sunduğu önemli kazanımlardan “Sabır eğitimi”, mutlaka üzerinde durulması gereken bir husustur. Allah’ın helal kıldığı nimetlerden belli bir süre içerisinde, ulvî bir gayeyle uzaklaşmanın insan iradesine katkıları, asla unutulmaması gereken bir konudur. Eleştiri sadedinde tüketim çılgınlığı tabirinin çokça kullanıldığı günümüzde, orucun insanlığa sunduğu önemli kazanımlardan bir tanesinin de “Tüketim eğitimi” olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Dünyadaki zenginliklerin paylaşımı konusunda mevcut olan orantısızlıklarla birlikte ekonomik ve siyasî gücü elinde bulunduran mihrakların israf sınırlarını da aşan bir tüketim çılgınlığını körükledikleri günümüz dünyasında, bir tarafta açlıktan ölenlere karşı diğer yanda tokluktan ve ölçsüz tüketimden fesada uğrayanların varlığı bilinçli tüketim alışkanlığının yaygınlaşmasıyla dengelenebilecek bir husustur. Dolayısıyla, oruç gibi bir ibadetin kazandıracağı “Sabır ve tüketim ahlâkı”, insanlığın medenîleşmesi noktasında çok önemli ilkeler barındırmaktadır. Dünyadaki israf önlendiğinde tüm açların doyabileceği ve açlık probleminin tamamen ortadan kalkacağı istatistiklere konu olan bir husustur. Bu sebeple küreselleşmiş dünyayı bir aile olarak kabul ederek birbirinin ihtiyacını kendi meselesi olarak gören bir zihnî yapıya ihtiyaç olduğu karşımızda durmaktadır ve medenî olmak da bunu gerektirmektedir. İşte bu durumda oruç bir katalizör olarak devreye girmekte ve toklara açlığı tatlandırarak insanlığın ortak vicdanını harekete geçirmeyi, böylece medenî bir model oluşturmayı hedeflemektedir.

⁴⁶ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 49.

⁴⁷ “Oruç insanları cehennem ateşinden koruyan bir kalkandır.” Ebû Dâvûd, “Savm”, 26; Nesâî, “Sıyâm”, 43.

Zekât ibadeti de İslâm binasının temellerinden bir tanesi olan, müeyyidesi bulunan ve ekonomik refahın tabana yayılmasını hedefleyen bir ibadettir. Kur'an'da Hz. Peygamber'den, müminlerin mallarından alması ve ihtiyaç sahiplerine vermesi istenen zekâtın⁴⁸ hikmet ve gayesi şu şekilde ifade edilmektedir: *"Onların mallarından sadaka al ki bununla onları temizler ve arındırırsın."*⁴⁹ Ayetteki temizleme ve arındırma, kişinin toplumdaki muhtaç insanlarla elindeki maddî imkânlarını paylaşması sonucu elde edeceği bir ruh halini ifade etmektedir. Bu durum, fakir ve zengin arasında yakınlaşmayı sağlayacak, fakiri hor gören zenginleri yok ettiği gibi fakiri gözetip kollamayı Allah'ın hoşnutluğunu sağlamakla denk tutan bir anlayışın oluşmasını sağlayacaktır. İnsanlarla münasebetlerini bu hal üzere tesis eden ve sonunda kendini huzura ve mutluluğa kavuşmuş bir kimse olarak hisseden bireylerden tüm insanlara iyilikten başka bir şeyin ulaşması mümkün olmayacaktır. Kur'ânî bir ilkeyi gerçekleştirmek adına ortaya çıkan bu durum hem bireysel açıdan medeniliğin elde edilmesine hem de toplumsal hayatın medenîleşmesine çok bariz katkılar sağlayacaktır.

İslâm'ın temel ilkelerinden sonuncusunu oluşturan hac ise uluslararası hüviyete sahip bir ibadettir. Zira bu ibadet, tüm dünya Müslümanlarının aynı gaye ve hedef için her yıl Mekke'deki belirli mekânlarda buluşarak hep birlikte ibadet etmelerini sağlamaktadır. Bu esnada tüm Müslümanlar ırk, renk, dil, cinsiyet gibi tüm farklılıkları bırakarak iman şuuruyla mümin olma ortak paydasında buluşarak tanışır, kucaklaşır, bilgi alışverişinde bulundurlar. Her ne kadar günümüz hac uygulamasında, bilgi alışverişi bölümü ihmal ediliyor olsa da bu ibadetin, hac menasiki yanında büyük bir bilgi, ticaret ve kültür şölenine dönüştürülmesi mümkündür. Nitekim İslâm ülkelerinin meselelerine tüm Müslümanların ortak aklıyla çözümler üretilmesi, her yıl önemli bir konunun gündeme getirilerek ilmî bir zaviyeden tartışılması hac sözcüğünün anlam içeriğinde bulunan bir husus olduğu gözden ırak tutulmamalıdır.⁵⁰ Kelime, bu manayı içerecek şekilde Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde de kullanılmıştır.⁵¹ Hz. Peygamber'in uygulamasına bakıldı-

⁴⁸ et-Tevbe 9/60.

⁴⁹ et-Tevbe 9/103.

⁵⁰ Hac sözcüğünün lügat anlamı içerisinde "Tartışmak, muhatabının delillerini çürütmek" gibi manalar mevcuttur. Bunun için bk. Ferâhîdî, "hcc", 1/286-287; İbn Fâris, "hcc", 2/30; Râgıb el-İsfahânî, "hcc", 219; İbn Manzûr, "hcc", 2/228;

⁵¹ İlgili ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/61, 65, 66; el-En'âm 6/80; el-Mü'min 40/47.

ğında, onun, Veda Haccı'nda bu bilgilendirmeyi gerçekleştirdiği, Arafat meydanının dolduran on binlerce kişiye okuduğu meşhur "Veda Hutbesi" vasıtasıyla bir bilgi şöleni ve medeniyet manifestosu oluşturduğu bilinen bir hakikattir. Böylesi bir tutumun, tüm Müslümanlara ve İslâm ülkelerine büyük bir dinamizm kazandıracağı açıktır. İslâm'ın kurmayı hedeflediği medeniyetin, böyle bir canlılık üzerinde çok daha verimli bir şekilde kurulacağı da izahtan varestedir.

Hâsılı insanlığa hidayeti öğretmek üzere gönderilen son din İslâm, Hz. Peygamberin muallimliğinde başladığı yolculuğunu asırlar boyu sürdürmüş, her devir ve dönemde Müslüman ilim erbabına telkin ettiği ilkeler ve esaslar çerçevesinde ortaya bir "İslâm Medeniyeti" çıkmıştır. Bu, Kur'an'dan alınan ilham ile oluşturulmuş bir medeniyettir ve insanlığın huzur ve refahına dair söyleyeceği sözler hiçbir zaman tükenmemiştir. Bu sözler çerçevesinde İslâm medeniyetini geliştirip çağın diline tercüme ederek güncellemek, ilim erbabının boynununborcu olarak durmaktadır.

Sonuç

Medeniyet, bir toplumun maddi ve manevi alandaki tüm kazanımlarını ifade eden bir terimdir. Bu kazanımlar; ahlâktan adalete, hak ve özgürlüklerin teminat altına alınmasından fikir ve düşünceye verilen değere, kültür ve sanattan bilim ve teknolojiye, emniyet ve huzuru ön planda tutan şehirleşme anlayışından insan onuruna saygıyı ve dünyayı imar etmeyi önceleyen tavır ve davranışlara varıncaya kadar çok geniş bir anlam alanına sahiptir.

Kur'an'ın içeriğinde, medeniyet kavramının kendisine lafzen bir vurgu olmamakla beraber, ortaya konulan tüm ilkeler, bu kavramın içeriğine katkı sunmaya yönelik mesajlar barındırmaktadır. Nitekim Kur'an'ın yön verdiği toplumların meydana getirdiği ve tarihsel planda İslâm medeniyeti başlığıyla oluşan birikim hem ortaya çıktığı dönemin tüm değerlerini tevarüs ederek bunları maruf kavramı kapsamında İslâmîleştirerek kendi potasında eritmiş hem de kendi özgün değerlerini üretmiştir. Bu sebeple Kur'an ve medeniyet kavramı arasında sıkı bir ilişki vardır ve İslâm medeniyetinin oluşumunda Kur'an'ın üstlendiği rol bunun en güçlü delilidir.

Kur'an, insanların ve toplumların ürettiği bir değer olan medeniyetin bir parçası değildir, ama İslâm medeniyeti, Kur'an'ın ürettiği ve beslediği çok önemli bir değerdir. Kur'an'ın imandan ibadetlere, ahlâktan inanca, hukuktan muamelata varıncaya kadar ortaya koyduğu tüm ilkeler, medeniyet

oluşumuna doğru giden yolda en önemli yapı taşlarıdır. Zira imanın öğrettiği güven duygusu, namazın öğrettiği ahlâk, orucun öğrettiği sabır, zekâtın kazandırdığı arınma şuuru, haccın kazandırdığı dinamizm gibi nice unsurlar, medeniyete açılan kapılar mesabesindedir. Devlette adaletin tesisi, bireylerin hak ve hukukunun korunmasına dair ortaya konulan kararlılık, toplumları medeniyetle buluşturan en dinamik unsurlardır. Bu sebeple medeniyet ve onun inşası konuşulduğunda ilk akla gelen unsur, Kur'an olmak durumundadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Baykara, Tuncer. *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*. İzmir: Akademi Kitabevi, 1992.
- Bedir, Murteza. "İlimler Tasnifi ve Medeniyetimizin Ayırıcı Vastası". *Medeniyet Konuşmaları*. ed. Mehmet Sercan Ercan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Bergen, Lütfi. "Medeniyet Kavramı Nedir?". *Medeniyet Konuşmaları*. ed. Mehmet Sercan Ercan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1414/1993.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Dânî, Osman b. Saîd. *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'ân*. thk. Gânim Kudûrî el-Hamed. Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtat ve't-Türâs, 1414/1994.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Behrâm b. Abdüssamet. *Müsnedü'd-Dârimî / Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin b. Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Durant, Will. *Medeniyetin Temelleri*. çev. Nejat Muallimoğlu. İstanbul: Erguvan Yayınevi, 2012.
- Eagleton, Terry. *Culture and Death of God*. New Haven: Yale University Press, 2014.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed Avd Mür'ib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Farabi. *el-Medînetü'l-fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman el-Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî – İbrâhîm es-Sâmîrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü Hilâl, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-siyâsiyye*. Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, ts.

- İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadirî Ugan. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- İbn Hişâm, Cemâlüddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1375-1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1408/1988.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddin. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- Kalın, İbrahim. *Barbar Modern Medenî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Karaman. Hayreddin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Kırca, Celal. "İnsanlık Tarihi Açısından Kur'an-ı Kerim'de Medeniyet". *İslâmî Araştırmalar* 2 (Ekim 1986), 33-47.
- Kutub, Seyyid. *Fî zılâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1402/1986.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955.
- Nesâî, Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. tsh. Heyet. 8 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1348/1930.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Fıkıh ve Medeniyet". *Medeniyet Konuşmaları*. ed. Mehmet Sercan Ercan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Özcan, Esat. *Câbir b. Zeyd Hayatı, Mezhebi ve Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.
- Özdenören, Rasim. "Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti ve Müslüman'ın Medeniyet Gayesi". *Medeniyet Konuşmaları*. ed. Mehmet Sercan Ercan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem 1412.
- Şeriatî, Ali. *Medeniyet Tarihi I*. Ankara: Fecr Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. b.y.: Dâru Hecer, 1422/2001.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021-2022. (Yayınlanma süreci devam ediyor.)

I. BÖLÜM
MEDENİYETİN KENDİSİ HAKKINDA
KONUŞMAK

KÜLTÜR, MEDENİYET VE KUR'AN

Prof. Dr. Nurettin TURGAY

Emekli Öğretim Üyesi, Diyarbakır/Türkiye
nurettin.turgay@hotmail.com

Giriş

Bugün için elde mevcut bulunan tarihi rivayetlere göre insanlık tarihinin ilk medeniyeti, hak, hukuk, adalet, bilim ve kültüre dayanan Mezopotamya Medeniyetidir. Bu medeniyet, Fırat ile Dicle nehirlerinin arasındaki vadilerde kurulmuştur. Dünyanın çeşitli yerlerinde kurulan pek çok medeniyet, bu medeniyetin birer devamıdır. Batıya doğru uzanan Mezopotamya medeniyeti, Hitit, Yunan ve Roma medeniyetlerinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Mezopotamya medeniyetinin Batı ülkelerinin medeniyetine etkisi olduğu gibi, Doğu ülkelerinin medeniyetine de etkisi olmuştur. Örneğin Mısır'da gelişmiş İskenderiye medeniyeti ile Hint ve Çin medeniyetleri de Mezopotamya medeniyetinden etkilenmişlerdir. İnsanlık tarihinin ilk yazılı kanunları olarak kabul edilen Hammurabi Kanunları, Mezopotamya'nın mahsulüdür.¹

Bazı ilmi kaynaklarda yer alan rivayetlere göre Mezopotamya medeniyetinin önemli bir ürünü olan Hammurabi kanunları, ilahi vahye dayanmaktadır. Bu kanunların bir kısmı tasviridir; bir kısmı ise şifahi ifadelere dayanmaktadır. İlim adamlarından bazılarının iddialarına göre İbrahim peygamber (as.) okuryazar bir insandı. O, Allah tarafından kendisine gelen vahyi yazıya geçirerek okumuştur. İbrahim (as.) ve Hammurabi aynı özelliklere sahiptiler. İkisi de kendilerine gelen vahyi hürmetle dikkate almışlardır.²

¹ Ömer Ferruh, *İslâm Aile Hukuku*, Sebil Yayınları, İstanbul 1969, s. 22 vd.; Ayşe Afet İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992, s. 2.

² İsmail Raci el-Faruki – Luis Lamia el-Faruki, *İslâm Kültür Atlası*, trc. Mustafa Okan Kibaroglu – Zerrin Kibaroglu, İnkılap Yayınları, İstanbul 1999, s. 111.

Bilindiği gibi kanunlar, yazılı belgelerde kaydedildiğine göre tarihte ilk olarak Mezopotamya’da uygulanmıştır. Kanunlar ilk olarak burada adil bir şekilde uygulanmıştır. Bu adil uygulamanın neticesinde Mezopotamya medeniyeti kurulmuştur. Ayrıca Mezopotamya bölgesi, “*Bereketli Hilal*” adı ile de bilinmektedir. “*Bereketli Hilal*”, bu bölgenin ta Basra Körfezi/Bağdat tarafından başlamakta, batıya doğru Akdeniz sahillerine kadar uzanmaktadır. Kuzey tarafında Van Gölüne, Serhat Yaylalarına dayanmaktadır. Bu bereketli topraklar, öbür tarafta Mısır’a, Nil deltasına kadar uzayıp gitmektedir. Çok bereketli, dolayısıyla önemli kabul edilen Mezopotamya’da, insanlık tarihinin çok eski dönemlerinde toprakta yetişen tahılların ataları olarak kabul edilen yabani arpa yetişmiştir. Onunla beraber yabani buğday ve benzeri çeşitli otlar da burada elde edilmiştir. Ekim, tarım işçiliği, ziraatçılık, çiftçilik, Mezopotamya’da başlamış, Nil vadisine, Anadolu’ya, oradan Akdeniz sahillerine, ardından Yunanistan’a ve İtalya’ya doğru yayılmıştır. Hayvancılık da ilk olarak buralarda tarımla beraber gelişmiştir.³ İlmi kaynaklardan edinilen bilgilere göre dünya medeniyetinin kaynağını oluşturan ilk uygarlık, m. ö. 3500 yıllarında Mezopotamya’da başlamıştır. Zamanla burada gelişen uygarlık ve medeniyet, m. ö. 3100 yıllarında Mısır’a ve m. ö. 2000 yıllarında da Güneydoğu Avrupa’ya yani Yunanistan’a ve ardından da Girit adalarına yayılmıştır.⁴

Felsefeci ve bilim tarihçisi Cemal Yıldırım’ın da tespit ettiğine göre bilimsel etkinlikler, uygarlığın tarihi ile başlamıştır. Onun iddia ettiğine göre ilk uygarlık, m. ö. 3000 yıllarında Mezopotamya’da Sümer uygarlığının parlak bir düzeye eriştiği dönemlerde yaşanmıştır. Bilimsel kaynaklar bu bilgileri doğrulamaktadır. Yine ilmi kaynaklara göre Sümerler, hayvancılık ve tarımın yanında, teknolojiye de oldukça ileri gitmişlerdir. Tarihin çok eski dönemlerinde uygarlık, Dicle-Fırat nehirlerinin civarını oluşturan Mezopotamya’da, Nil ve İndüs gibi nehir vadilerinde gelişmeye devam etmiştir.⁵

İslam’ın ortaya çıkışıyla yine Mezopotamya bölgesinden yetişen çok sayıda din ve bilim insanı, ilme önem vererek İslam’a hizmet etmişler, bu medeniyetin yeniden dünyanın çeşitli yerlerinde yayılmasına katkıda bulun-

³ John Morris Roberts, *Kısa Dünya Tarihi*, trc. Mehmet Tanju Akad, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2014, s. 26.

⁴ Roberts, *Kısa Dünya Tarihi*, s. 41.

⁵ Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012, s. 17.

muşlardır. İslam dininin temeli, Kur'an ve sahih sünnete dayanmaktadır. Sahih sünnet, bir bakıma Kur'an-ı Kerim'in tefsir ve açıklaması niteliğindedir.⁶ Çünkü Hz. Muhammed (sav.),

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُم بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

“Ben size iki şey bıraktım. Eğer siz, bu iki şeye sınıksız sarılıp hareket edecek olursanız, asla haktan ayrılmayacaksınız. Bu iki şey, Allah'ın kitabı/Kur'an ve benim sünnetimdir.”⁷

Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesinden itibaren Müslümanlar, Kur'an ve sünnet ölçüleri dâhilinde okumaya, ilim ve eğitime çok önem vermişlerdir. Ona göre ihlas ve samimiyetle hak ve adalet ölçüleriyle hareket etmenin neticesinde kısa zamanda dünyanın çeşitli yerlerine yayılmışlardır.⁸ Çünkü Hz. Muhammed (sav.) peygamberlikle görevlendirilmesinden itibaren insanlar arasında okuma, yazma ve eğitime büyük önem vermiştir. Onun eğitim, öğretim, hak ve adaletle büyük çapta önem vermesi neticesinde meydana gelen İslam medeniyeti, Müslümanların dünyanın çeşitli yerlerine yayılmasında itici güç olmuştur.⁹ Hz. Muhammed (sav.) geride en büyük mucize olarak Kur'an'ı bırakmıştır. İlahi vahiy, ilk olarak “Oku!” diye başlamıştır.¹⁰ Başka çeşitli ayetlerde de ilmin önemi vurgulanmaktadır. Bu bilinçle hareket eden Hz. Muhammed (sav.), daima eğitim ve öğretime önem vermiş, hak ve adaletle hareket etmeyi emretmiştir. O, Mekkeden Medine'ye gittikten sonra, eğitim ve öğretim konusuna hız vermiştir.¹¹ Hz. Muhammed (sav.), Bedir Savaşında alınan esirlerden okuma yazma bilenlerden her birini, on Müslümana okuma yazmayı öğretme karşılığında serbest bırakmıştır.¹²

⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut tsz. I, 32.

⁷ Muvatta, Kader, 3. Ayrıca Bkz. Ebû Dâvûd, Menâsik, 56, hadis no: 1905; İbn Mâce, Menâsik, 84, hadis no: 3074; İbn Hanbel, III, 26; el-Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-Sağîr*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır 1938, III, 240.

⁸ Abdurrahim Zapsu, *Büyük İslâm Tarihi*, Risale, İstanbul 2006, s. 164.

⁹ Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, trc. Abdurrahman Aliy, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara 2007, I, 5.

¹⁰ el-Alak 96/1.

¹¹ Bkz. Buhârî, Menâkib, 25, hadis no: 3581; Rikâk, 17, hadis no: 6452.

¹² Müslim, cihad ve siyer, 58; Ebû Muhammed Cemaluddin Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Fehmi es-Sercanî, Kahire 1978, I, 641 vd.; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu't-Tâberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru Züveydân, Beyrut 1967, II, 475 vd.

Eğitime, hak, hukuk ve adalete önem veren Müslümanlar, başta Yunan felsefesi olmak üzere o günkü dünya kültürünü tercüme edip almışlardır. Elde ettikleri bilgilerden yararlanmak için harmanlamışlar, gerekli görülen yerlerde ilavelerde bulunmuşlar ve neticede önemli sonuçlara ulaşmışlardır.¹³

Bu bilinçle hareket eden Müslümanlar, İslâm'ın ilk asırlarında kısa zaman içerisinde çeşitli bölgelere yayılmışlardır. Ancak Müslümanlar, gittikleri yerlerde yerli halkla çok hoş geçinmişler, onların kültürlerinden yararlanmışlar ve halkı kendi anadilleri ile eğitmişlerdir.¹⁴ Müslümanların tarih sahnesine çıkışlarının ilk otuz yılı içerisinde gemilere sahip olarak Kıbrıs'a, Rodos'a, Sicilya sahillerine dayanmalarını tarihin şaşırtıcı hadiseleri arasında kabul eden Merhum M. Fuat Sezgin (ö. 1439/2018), Müslümanların bu başarısını bilime ve insan haklarına olan saygılarına bağlamıştır. O, bu konudaki açıklamaları şu ifadelerle noktalamıştır:

“Müslümanların bu başarısı, gittikleri her yerde oranın insanlarına hoşgörü ile muamelede bulunmalarına dayanmaktadır. Çünkü onlar, gittikleri her inanan veya inanmayan tüm insanlara şefkat ve merhamet duygularıyla, saygı ve sevgiyle yaklaşmışlardır. Onların üstün başarıları, insani ve ahlaki davranışlarının tabii sonucu, hayırlı ürünüydü.”¹⁵

Bu hak ve adalet bilinci ile hareket eden Müslümanlar, IX ve X. asırlarda büyük ilerleme kaydetmiş, XI ve XII. asırlarda zirveye ulaşmışlardır. Ancak onlar, XIII. Asırdan itibaren bilim ve teknik ile uğraşmaktan uzaklaştıkları, hak ve adalet ile hareket etmekten ayrıldıkları için gerilemeye başlamışlardır.¹⁶

Bu gayretli ilmi çalışmalar, hak ve adalet mefhumu ile hareket etme olayı, Müslümanları geniş anlamda kültürlenmelerine ve büyük İslam medeniyetini kurmalarına götürmüştür.

¹³ Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, I, 5 vd.; a. mlf. *Tanınmayan Büyük Çağ*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 20; Abdurrahman Bedâwi, “Helenleştirenlerin Yolu: Yunan Felsefesinin İslâm Medeniyetine Nakli”, trc. Osman Baş, *İslâm Kültürü (Çeşitli Konuları İle)*, cilt: 5, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2008, s. 439 vd.

¹⁴ Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, I, 2 vd.; a.mlf. *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 18.

¹⁵ Sezgin, *İslam Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*, Timaş Yayınları, İstanbul 2017, s. 12.

¹⁶ Ahmet Arslan, “XIV ve XV. yüzyıllarda Doğu ve İslâm Dünyasının Bilim, Felsefe Alanında İçinde Bulunduğu Durum”, *Uluslararası Börklüce Mustafa Sempozyumu (2-5 Haziran 2016)*, Egeus Matbaacılık, İzmir 2017, s. 37.

1. Kültür

Kültür kelimesi, köken itibarıyla Latince toprağı işlemek, herhangi bir şeyi ekip onu üretmek, ondan mahsul elde etmek gibi anlamlar için kullanılan “*culture*” kelimesinden gelmektedir. Bundan hareketle çiftçilik yapan, toprağı eken, mahsul elde eden ve hep bu gaye ile çalışan çiftçi örnek alınmıştır. Bu bilim dalıyla ilgilenen araştırmacılar, bu mukayese ile hareket etmişlerdir. Ona göre insanın kendi zihin ve akıl melekesini çalıştırması, bu çalıştırmayı verimli hale getirme çabası kültür diye adlandırılmıştır.¹⁷ Kültür hakkında çok çeşitli tanımlar yapılmıştır. Aslında sosyal bilimciler, kültür için yüz yetmişe yakın farklı tanımlı yapmışlardır.¹⁸

Başka bir ifade ile bir toplumun veya halk topluluğunun düşünce ve bu düşünce sonucu meydana getirilen sanat eserlerinin bütününe, o toplumun kültürü denir.¹⁹ Latince kökenli bir kelime olan kültür kelimesi, on yedinci yüzyılda Alman filozof Samuel Von Pufendorf (1632-1694) tarafından bugünkü anlamına yakın bir anlamda kullanılmıştır. Pufendorf, insanların sosyolojik olarak doğaya karşıt çabalayarak ortaya koydukları mahsulleri kültür diye yorumlamıştır.²⁰

Fransız Devriminden önce Fransa’da insan zekâsı, fikir ve düşüncesi alanında kullanılan ve kendine göre bir anlam kazanan “*culture*” kelimesi, daha sonraları Fransızcadan diğer Avrupa dillerine geçip kullanılmaya başlamıştır.²¹ Türkçe ve İngilizcede yüksek umumi bilgi anlamında kullanılmaktadır.

“*Sekâfetu*” kelimesi, Arapçada kültür anlamında kullanılmaktadır. Bu kelime, “*sekâfe*” fiilinden türemiş bir isimdir. “*Sekâfe*” fiili, aynı hedefe yönelmek, değiştirmek, düzeltmek, fikir ve düşünceyi aktif hale getirmek, anlama kabiliyetini geliştirmek, idrak edip kavramak ve benzeri anlamları ifade etmektedir. Başka bir ifade ile “*sekâfetu*” kelimesi, bilinçli bir eğitim ve güçlü bir maharet anlamındadır.²² “*Sekâfe*” fiili, Kur’an’da dört ayrı ayette geç-

¹⁷ Muhammed Aziz Lehhabi, *Milli Kültürler ve Medeniyet*, trc. Bahaeddin Yediyıldız, İstanbul 1980, s. 26; Erdoğan Pazarbaşı, *Kur’ân ve Medeniyet*, Pınar Yayınları, İstanbul 1996, s. 22, 59.

¹⁸ Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s. 9.

¹⁹ Ahmet Cevizci, “kültür”, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 989.

²⁰ Cevizci, “kültür”, *Felsefe Sözlüğü*, s. 989.

²¹ Fernand Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 1992, s. 262.

²² Halil b. Ahmed, “sekafe”, *Kitâbu’l-Ayn*, s. 117; Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, “sekafe”, *Besâiru Zevî’t-temyîz fî Letîfi’l-Kitâbi’l-Azîz*, Beyrut tsz. II, 347; Mevlüt Sarı, “sekafe”, Arapça – Türkçe Lûgat, Bahar yayınları, İstanbul tsz. s. 177.

mektedir.²³ Bu fiil, öğrenilmesi istenilen bir şeyin idrak edilmesi, kavranıp elde edilmesi anlamını ifade etmektedir.²⁴ Bu fiilin meçhul şekli de iki ayette yer almaktadır.²⁵

Ayrıca Arapçada “*hars*” kelimesi de Batıda kullanılan “*culture*” kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır.²⁶ “*Hars*” ismi, “*harese*” fiilinden türemiştir. Bu fiil, toprağı sürmek, tohum ekmek, çiftçilik yapmak ve benzeri anlamları ifade etmektedir. Ayrıca bu fiil, ahiret için çalışmak anlamına da gelmektedir. Bu fiilden türemiş olan “*hars*” ismi de hemen hemen aynı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu isim Arapçada daha çok ekin ve ziraat anlamında kullanılmaktadır.²⁷

Kur’an’da ekin anlamında kullanılan “*hars*” kelimesi, 13 yerde isim ve bir yerde de fiil halinde geçmektedir.²⁸ Ancak bir ayette üç defa geçen “*hars*” kelimesi, iki defa ahiret kazancı ve bir defa da dünya kazancı anlamındadır.²⁹ Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) de “Ebedi kalacakmışsın gibi dünyanın için ve yarın ölecekmişsin gibi ahiretin için çalış” derken, çalışma anlamı için “*harese*” fiilini kullanmıştır.³⁰ İbn Manzûr (ö. 711/1311) “*hars*” kelimesini izah ederken, Abdullah b. Ömer’in bu sözüne yer vermiştir. Ancak o, bu sözü hadis diye nakletmiştir.³¹ “*Hars*” kelimesi bir ayette³² neslin devamı için tohumun ana rahmindeki yerine bırakılması demektir. Haliyle bu ayetteki ifade, kinayeli bir şekilde kullanılmıştır.³³ Aslında “*hars*” kelimesi, bu ayette normal evlenmek ve bu evlenmenin neticesinde çocuk sahibi olup neslin devamını sağlamak anlamındadır.

Batı dünyasında son asırlarda ekin ve kapsamlı bilgi anlamında kullanılan kültür kelimesi, Kur’an’da yer alan “*hars*” ve “*sekâfe*” kelimelerinin anlamları ile örtüşmektedir. Semantik açıdan bu anlamlar arasında bir yakınlık, bir ilgi ve alaka söz konusudur. 170 civarında tanımı yapılan kültür ke-

²³ el-Bakara 2/191; en-Nisâ 4/91; el-Enfâl 8/57; el-Mümtehine 60/2.

²⁴ Ahmed Sa’d el-Hatib, *Mefâtîhu’t-Tefsîr*, Daru’t-Tedmuriyye, Riyad 2010, I, 414.

²⁵ Alu İmrân 3/112; el-Ahzâb 33/61.

²⁶ Ferit Develioğlu, “*hars*”, *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2007, s. 333.

²⁷ İbn Manzûr, “*harese*”, *Lisânu’l-Arab*, II, 134.

²⁸ Abdalbaki, “*harese*”, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 196.

²⁹ eş-Şûrâ 42/20.

³⁰ el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XVI, 13.

³¹ İbn Manzûr, “*harese*”, *Lisânu’l-Arab*, II, 134.

³² el-Bakara 2/223.

³³ el-Mâverdi, *en-Nuketü ve’l-Uyûn*, I, 284; eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, I, 293.

limesinin³⁴ köken itibarıyla Kur'an dili Arapçaya veya diğer eski dillerin kökenlerinden birine dayanması düşünülebilir.

Diğer bir ifade ile kültür, insanların yaşama tarzıdır.³⁵ Kültür kavramının, kendine göre unsurları vardır. Bu unsurlar, toplumun dil, din, ahlak, tarih bilinci ve benzeri değerleridir.

2. Medeniyet

Kültür ve medeniyet konuları, sosyolojinin önemli meseleleridir. Geniş bir kültüre veya kültür iştiraklerine medeniyet adı verilmektedir. Medeniyet, şehir kurmak, yerleşik hayata geçmek, herhangi bir yere yerleşip orada ikamet etmek, medenileşip uygar olmak ve benzeri anlamlar ifade eden "*medene-yemdunu*" fiilinden türemiş bir isim olan "*medine*" isminden gelmektedir. "*Medine*" kelimesinin cemi/çoğulu, "*medâin*, *müdüin* ve *müdn*" şeklindedir.³⁶ Filolojik açıdan yapılan tanıma göre "*medine*", yerleşim için seçilen ve orada yaşayan tüm insanların her türlü ihtiyaçlarını karşılayan yer demektir.³⁷ Bir terim olarak "*medeniyet*", insanoğlunu kâmil bir noktaya geldikten sonra ortaya koyduğu maddi ve manevi eserlerin tümünün ortak adıdır.³⁸

"*Medine*" kelimesi Kur'an'da on dört yerde, "*medine*" kelimesinin çoğulu "*medâin*" üç yerde ve "*medine*" kelimesi türevleriyle birlikte yirmi yedi defa yer almaktadır.³⁹ Bu kelimelerin çoğu, geçmiş peygamberlerle ilgili kıssalarda şehir ve benzeri yerleşim yerleri anlamında kullanılmaktadır.⁴⁰ Geçmiş peygamberler ve kavimlerden bahseden Kur'an kıssalarında, "*medine*" kelimesi yerine şehir ve yerleşim yerleri anlamında "*karye*" ve çoğulu olan "*kura*" kelimeleri, Kur'an'da elli altı yerde geçmektedir.⁴¹

³⁴ Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s. 9.

³⁵ Malik b. Nebi, *Çağdaş Temel Konular*, trc. Veysel uysal, İstanbul 1990, 62; Khoren Arision, *Democracy, Universalism And Multiculturalism At Century's end*, Multiculturalism, Prometheus Boks, New York 2000, s. 140.

³⁶ Halil b. Ahmed, "*medene*", *Kitâbu'l-Ayn*, IV, 128; İbn Manzûr, "*medene*", *Lisânu'l-Arab*, XIII, 40; el-İsfahânî, "*medene*", *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 2011, s. 763; Luvis, "*medene*", *el-Muncid*, s. 752.

³⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2233.

³⁸ Ali Şeriati, *Medeniyet tarihi*, trc. İbrahim keskin, Fecr yayinevi, Ankara 1987, I, 3; Pazbarbaşı, *Kur'an ve Medeniyet*, s. 18.

³⁹ Abdulbaki, "*medene*", *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 662 vd.

⁴⁰ Edebi bir tür olan kısa hikâyelerde de Kur'an kıssalarındaki gibi büyük medeniyetler hedeflenmektedir. Bkz. Ahmet Kaya, "Anlatının Son Hali: Kısa Hikâye", *Kültür Evreni*, Ankara 2023, sayı: 52, s. 81 vd.

⁴¹ Abdulbaki, "*kareye*", *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 543 vd.

Pek tercih edilmese de “*medine*” kelimesinin, boyun eğmek, din edinmek ve benzeri anlamlarda kullanılan “*dâne-yedûnu*” fiilinden türediğini savunan bazı kişiler olmuştur. Ancak bu görüş, bir önceki görüş kadar tercih edilmemiştir.⁴²

Ayrıca Medine kökünden türeyen “*temdin*, *temeddün*, *temedyün*” ve benzeri kelimeler de şehir kurmak, bir yeri şehir haline getirerek medenileştirmek, medeni hayat sürmek, ilim ve teknikte zirveye koşmak, medenileşerek varlık ve bolluk içerisinde yaşamak gibi anlamları ifade etmektedirler.⁴³

Medeniyet kelimesi, Arap kültüründe ve genel olarak İslam âleminde olduğu gibi, Batı dillerinde de aynı anlamda şehir kurmak, şehir hayatını medeni bir şekilde sürdürmek gibi kelimelerle ifade edilmektedir. Medeniyet kelimesi Batı dillerinde ilk olarak 1756 yıllarında “*civilisation*” diye kullanılmıştır.⁴⁴ Bu kelime, medeni, şehirli anlamındaki “*civil*” kelimesinden türemiştir.⁴⁵

İbn Haldun (ö. 808/1406), “*umran*” kelimesini medeniyet anlamında kullanmıştır. Ona göre “*umran*”, hem bir olguyu hem de bu olgunun meydana getirdiği alanı inceleyen bilimi karşılamaktadır. İbn Haldun bu ilme, “*İlmu’l-Umrân*” yani medeniyet ilmi adını vermiştir.⁴⁶

Genel olarak inanç mensuplarından geniş anlamda bahsedilince, o inanç mensuplarının medeniyetleri gündeme gelmektedir. Örneğin, inanç olarak İslâm medeniyeti, Yahudi medeniyeti veya Hristiyan medeniyeti denebilmektedir.⁴⁷

⁴² İbn Faris, “*deyene*”, *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, II, 319; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “*deyene*”, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulğaffur Attar, Beyrut 1984, VI, 2201.

⁴³ Bkz. Ebu’l-Feyz Muhammed b. murtaza b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezak ez-Zebîdî, “*medene*”, *Tâcü’l-Arûs*, Beyrut 1966, IX, 342; Tahir Ahmed ez-Zâvî, *Tertîbü’l-Kâmûsu’l-Muhît*, 1959, IV, 194; İbn Manzûr, “*medene*”, *Lisânü’l-Arab*, III, 455, Asım Efendi, *el-Okyânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*, İstanbul 1305, IV, 761; Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lüğatı*, İstanbul 1945, IV, 364.

⁴⁴ Servet Tanilli, *Uygurlık Tarihi*, Cem Yayınevi, İstanbul 1991, s. 2; Tuncer Baykara, *Osmanlılarda medeniyet kavramı ve On Dokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, Akademi Kitabevi, İzmir 1992, s. 20.

⁴⁵ Andre Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris 1980, s. 141.

⁴⁶ İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, I, 12.

⁴⁷ Paul Johannes Tillich, *Theology of Culture*, New York 1968, s. 40 vd.

Medeniyette, bilgiyi maddeye uygulama yolunun, yani deneyi bilmek ve bu işi gerçekleştirme usulü olan teknolojinin önemli bir yeri vardır.⁴⁸ Kural olarak bir toplumun teknolojisini o toplumun elinden alıp ayırmamız mümkün olmadığına⁴⁹ göre, o teknolojiyi, ait olduğu toplumun kültürü ile beraber değerlendirmemiz gerekir.⁵⁰ Teknik, endüstri, teknoloji ve benzeri şeyler, medeniyet kapsamında değerlendirebileceğimiz maddi imkânlardır. Bu maddi imkânlar, toplumun manevi yönünü oluşturan kültürün emrinde olduğu zaman, o toplum için çeşitli yararları sağlar.

Bir bakıma medeniyet, tek bir milletin veya topluluğun değil, insanlığın çalışarak ortaya koyduğu başarı ve ilerlemelerin bütününden meydana gelmektedir. Avusturyalı antropolog ve sosyolog olan Richard Thurnwald (1869-1954) ile sosyolog Robert Morrison MacIver (1882-1970) ve benzeri kişilerin de ileri sürdükleri gibi kültür, din, dil, örf, adet, gelenek, görenek ve benzeri değer hükümlerinin bütünüdür. Dolayısıyla kültürü milli, medeniyeti ise uluslararası kavramlar olarak değerlendirebiliriz. Her milletin kendine has kültürü vardır. Bu kültür, gelişerek, ilerleyerek medeniyete doğru yol almaktadır. Kültürün, elde edinilen tavırlardan, medeniyetin ise, kazınan ilmin ve bu ilmin sosyal hayatta uygulanması olduğu düşünülebilir.⁵¹

Her millet kendi aslını, kimliğini, soyunu sopunu, dilini, dinini, gelenek ve göreneklerini korumak suretiyle onlara sahip çıkarak kültürünü muhafaza edebilir. Bu ve benzeri değerlerine sahip çıkmayan milletler, eriyip yok olmaya, başkalarının kültürü içerisinde asimile olmaya mahkûmdur. Hz. Muhammed'in (sav.) şu hadisi, bu konuda hassasiyet göstermenin gerektiğine işaret etmektedir:

"Babasını, atasını bildiği halde inkâr edip başkalarını kendine baba olarak iddia eden kişi, inkâra/küfre girmiş olur. Aynı şekilde kendi milletini, ırkını, soy açısından aidiyetini inkâr edip başkalarına tabi olan kişiler de cehennemdeki yerlerine hazırlansınlar."⁵²

Her millet, bu hassasiyet duygusuyla kendi kültürüne sahip çıkmalıdır. Bu şekilde kendi kültürlerine sahip çıkmayan milletlerin, ileri bir medeniyet

⁴⁸ Ersin Gürdoğan, *Teknolojinin Ötesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 13; İsmet özel, *Üç mesele, Teknik – Medeniyet – Yabancılaşma*, Şule Yayınları, İstanbul 1992, s. 140.

⁴⁹ Cornelius Castoriadis, *Dünyaya İnsana ve Tabiata Dair*, trc. Hülya Tufan, İstanbul 1993, s. 212.

⁵⁰ Cihan Dura, *Bilgi Toplumu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 138.

⁵¹ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri, Kültür Değişimleri Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, Altınordu Yayınları, Ankara 2020, s. 39 vd.

⁵² Buhârî, Menâkıb, 5, hadis no: 3508.

düzeyine kavuşmaları mümkün değildir. Çünkü kültür, bir milletin kimliği ve kişiliğidir. Her millet, kendi kültürüyle canlılık kazanır. İnsanlar fert olarak oksijensiz yaşayamadıkları gibi, toplumlar da kültürsüz yaşayamazlar.

Medeniyet, insanların her alanda gerçekleştirdikleri aklî, ahlâkî, maddî, manevî, dünyevî ve uhrevî değerler manzumesinin tümü olarak değerlendirilebilir.⁵³ Kısaca medeniyete, insan hayatının maddî manevî boyutlarını içine alan hayat tarzı diyebiliriz.⁵⁴ Medeniyet, kendi kendine oluşmayan, insanların katkılarıyla meydana gelen⁵⁵ hayat ve kâinat arasındaki etkileşimin semeresi, yani neticesidir.⁵⁶ Bu tanımları ile medeniyetin, kültür ile ne derece içli dışlı olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Her millet, potansiyel olarak ileri medeniyet düzeyine ulaşma yeteneğine sahip bulunmaktadır. Bu nedenle Kur'an açısından insanlar arasında ayırım yapmak mümkün değildir.⁵⁷ İnsanlar, tabii yaratılışları gereği beraber yaşama, medeni olma yapısına sahip bulunmaktadırlar. Her toplum, imkânları dâhilinde kültür ve medeniyetini geliştirebilmektedir.⁵⁸

3. Kur'an

Kültür ve medeniyet kavramlarının tanımını yaptıktan sonra, bunların Kur'an-ı Kerim kapsamı içerisinde değerlendirilmesi üzerinde duracağız.

3.1. Evrensel Hak ve Adalet

Her şeyden önce toplumda ideal düzeyde bir kültür ve medeniyetin meydana gelmesi için, geniş anlamıyla adaletin yaşanması gerekmektedir. Kur'an-ı Kerimde haber verildiği gibi bütün peygamberlerin göndermelerinin ana gayesi, adaletin yerine getirilmesidir:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ

“Muhakkak ki Biz, peygamberlerimizi çok açık mucizelerle/delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için de beraberlerinde kitabı ve mizanı da indirdik.”⁵⁹

⁵³ M. Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına girişi*, trc. Sezai özel, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s.7.

⁵⁴ Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972, s. 3.

⁵⁵ Ali Şeriatî, *Medeniyet tarihi*, trc. İbrahim keskin, Fecr yayınevi, Ankara 1987, I, 3.

⁵⁶ Said Ramazan el-Botî, *Menhecü'l-Hadareti'l-İslâmiyye*, Dımaşk 1982, s. 19.

⁵⁷ Bkz. el-Hucurât 49/13.

⁵⁸ Medeniyet hakkında geniş bilgi için bkz. Pazarbaşı, *Kur'ân ve Medeniyet*, s. 15 vd.

⁵⁹ el-Hadîd 57/25.

İslam dininin ve onun temel kaynağı olan Kur'an'ın mesajları evrensel-dir; insan olarak herkese eşit bir şekilde hitap etmektedir. Çünkü onun he-defi, tüm insanların hidayeti bulmaları, güzel bir kültürü yaşayarak mutlu olmaları ve büyük medeniyetlere ulaşmanın yolunda ilerlemeleridir. Kur'an surelerinin sıralamasında ilk sırada yer alan Fatıha suresi, Kur'an'ın hülasa-sı/özeti niteliğindedir. Namazın her rekâtında okunan bu surenin başında yer alan ayette, Yüce Allah'ın tüm âlemlerin rabbi olduğu vurgulanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in başında yer alan bu hitap, İslâm dininin ve özellikle Kur'an'ın evrenselliğini ortaya koymaktadır. Fatıha Suresine şöyle başlanmaktadır:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

*"Hamd/şükür, Allah içindir. O, tüm âlemlerin Rabbidir."*⁶⁰

Bu ayette çeşitli konulara dikkat çekilmektedir. Her şeyden önce iman esaslarının başı olarak Allah'a inanmak, onun varlığını ve birliğini kabul etmek gerekir. Bununla beraber Allah'a, bizlere verdiği nimetlerden dolayı şükretmek icap etmektedir. Ayrıca bu ayette yer alan *"er-Rab"* kelimesi, bura-da özel olarak Allah için kullanılmakta ve Allah'a ait bir isim olduğu ortaya konmaktadır.⁶¹

Bu ayette Allah'ın sosyolojik açıdan tüm insanların rabbi, sahibi, büyüğü, yöneticisi ve hâkimi olduğu haber verilmektedir. Bu ayette geçen *"âlemler"* kelimesi, kavram olarak âlemler, insanlar, cinler, melekler, dünya ve dünya-dakiler, kısacası Allah'ın yaratmış olduğu tüm varlıklar, her şey demektir.⁶² Tabii olarak insanların Allah'ın yaratmış olduğu varlıklar arasında üstün bir derecesi, yeri ve önemi vardır. Yüce Allah, tüm âlemlerin rabbi olarak kulları arasında ayırım yapmaz. İnsanların dini, dili, rengi, cinsi, etnik kökeni ne olursa olsun, Yüce Allah hepsine şefkat ve merhametiyle muamele etmekte-dir. Allah, herkesin, tüm insanların, yaratmış olduğu tüm varlıkların rabbi yani sahibi, büyüğü ve yöneticisidir.⁶³ Burada herkesi insan olarak değerlen-dirmek gerekir. Çünkü üzerinde durduğumuz bu ayette, Allah'ın tüm insan-ların, yaratmış olduğu bütün varlıkların rabbi olduğu anlatılmakta, her insan için rahman ve rahim olduğu haber verilmektedir. Kendisine inansın veya

⁶⁰ el-Fatıha 1/2.

⁶¹ M. Sait Şimşek, *Hayat kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2012, I, 14.

⁶² el-Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-Uyûnu*, I, 54 vd.; Nasiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Şirketu Mektebe ve Mat-bati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, Mısır 1955, 1, 3.

⁶³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Sıtkı Cemil Attar, Da-rü'l-Fikr, Beyrut 1995, I, 93 vd.

inanmasın, Yüce Allah her insana çeşitli nimetler vermekte, onlara merhamet gözü ile bakmakta, hiçbir insana zulüm ve haksızlık yapmayı kabul etmemektedir. Kur'an-Kerim'in baş tarafında, girişinin ilk cümlelerinde insanı insan olarak kabul edip ona değer veren Allah, bununla beraber Kur'an'ın sıralamada son suresi olan Nas Suresinin başında da özel olarak *"insanlar"* kelimesini üç kere tekrarlamaktadır. Aynı zamanda burada, tüm insanların rabbi, sahibi ve ilahının sadece Allah olduğu anlatılmaktadır:

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْغِيَةِ وَ النَّاسِ

النَّاسِ

*"De ki: Gerek cinlerden ve gerekse insanlardan insanların göğüslerine/içlerine kuşku veren vesvesecinin şerrinden insanların Rabbine, Malikine, İlahına sığınırım."*⁶⁴

Bu ayetlerden de anlaşıldığı gibi Kur'an-ı Kerim'in önerdiği kültür ve medeniyet alanında evrensellik hâkimdir. Kur'an-ı Kerim'in daha pek çok yerinde, tüm insanlara yönelik evrensel mesajlar verilmektedir. *"Nâs"* kelimesi, *"insan"* kelimesinin çoğulu olup insanlar anlamındadır. Bu surenin baş tarafında üç kere *"nâs"* yani *"insanlar"* kelimesi geçtiği için, ona Nâs Suresi ismi verilmiştir. Burada *"nâs"* kelimesi üç kere tekrarlanmakta ve tüm insanların rabbi, maliki ve ilahı olan Allah'a sığınma emredilmektedir. Yaptığımız bu açıklamalardan anlaşıldığı gibi Kur'an-ı Kerim, Allah'ın tüm âlemlerin rabbi olduğuna dair mesajla başlamaktadır. Yine Kur'an-ı Kerim, sıralamadaki son surenin sonunda *"tüm insanlar"* kelimesiyle son bulmaktadır. Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığına göre fert ve toplum olarak bize düşen şey, insan olabilme bilincine varmak ve böyle bir kültürel anlayışa sahip olmaktır. Ona göre Müslümanlık, insan ola bilme bilincini kavramak, kişi olarak her şeyden önce insan olabilmek, tüm insanları sevmek ve evrensel olarak insanlığın tabii haklarını savunmak ile olur. Başka bir ifade ile Müslümanlık, insanlık dediğimiz bütünün bir parçasıdır.⁶⁵

Evrensel kültür ve medeniyetin yolunu tüm insanlara sunan Yüce Allah, çeşitli ayetlerde insanların kardeşliğini dile getirmekte⁶⁶ ve bu kardeşliğin gerektirdiği hak, hukuk ve adalette birliği sağlamayı emretmektedir.⁶⁷ Pek

⁶⁴ en-Nâs 114/1-6.

⁶⁵ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1962, s. 16.

⁶⁶ Bkz. el-Enfâl 8/75; el-Hucurât 49/10; en-Nisâ 4/1.

⁶⁷ Alu İmran 3/103.

çok ayette dile getirildiği gibi insanlar kan bağı ile kardeşir,⁶⁸ aynı inancı, kültürü paylaşmak suretiyle kardeşir⁶⁹ ve Âdem ile havada birleşerek insanlar olarak kardeşir.⁷⁰ Kur'an-ı Kerim evrensel olarak tüm insanlar arasında sosyal bir adaletin meydana gelmesi için insanların hiçbir şekilde ötekileştirilmemesini, hiçbir şekilde ayırımın gözetilmemesini ve tüm insanların kardeş olduğunu vurgulamaktadır. Yüce Allah bu konuda tüm insanlara seslenerek şu mesajı vermektedir:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ

خَبِيرٌ

*“Ey insanlar, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve sizlerin birbirinizi tanımanız için, sizi milletlere/halklara ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında sizin en üstün olanınız, sizin en çok muttaki/dürüst olanınızdır. Kesinlikle Allah, çok bilendir, çok haber alandır.”*⁷¹

Yüce Allah bu ayette, insanları farklı kabile, millet ve halklar halinde yarattığını haber vermektedir. Haliyle her halkın, her milletin kendine göre dini, dili, örf ve âdeti, kısacası kültürü vardır. Ona göre herkes önce kendi kültürünü, sonra da başkalarının kültürünü olduğu gibi kabul edecek. İslam peygamberi Hz. Muhammed, (sav) veda haccında veda hutbesini okurken, bir yerinde şöyle söylemiştir: “Ey insanlar! Sizin rabbiniz bir ve sizin babanız birdir. Sizler hepiniz Âdem’in soyundansınız ve Âdem de topraktan yaratılmıştır.”⁷² Hz. Muhammed’in (sav.) bu ifadesi, bu ayette işaret edilen kardeşliğin açıklaması niteliğindedir. Tüm insanların kardeşliği, başka ayet ve hadislerde de dile getirilmektedir. Hz. Muhammed (sav.) başka bir hadiste,

لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ

*“Sizden biri, kendi şahsı için istediği şeyleri kardeşi için de istemediği sürece, iman etmiş olamaz”*⁷³ diye buyurmuştur. Hz. Muhammed (sav.) başka bir hadiste de şu ifadeleri kullanmıştır: “Kendi nefsin için ne gibi şeyleri istiyorsan, aynı şeyleri herkes için iste. Sen, ancak o zaman Müslüman olur-

⁶⁸ el-Enfâl 8/75.

⁶⁹ el-Hucurât 49/10.

⁷⁰ en-Nisâ 4/1; el-Hucurât 49/13.

⁷¹ el-Hucurât 49/13.

⁷² Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Hasan es-Sendûbî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1993, II, 407; Ahmet Zeki Safve, *Cemheretu Hutubi'l-Arab*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1962, I, 157.

⁷³ Müslim, İman, 71, 72; Buhari, İman, 7; Tirmizi, Kıyame, 59; Nesai, İman, 19,33; İbn Mace, Mukaddime, 9; Darimi, Rikak, 29; İbn Hanbel, III, 176, 177.

sun!”⁷⁴ Ona göre her kişi, sosyal hayatta kendine istediği güzellikleri, kendi maddi ve manevi değerlerine tanıdığı hak, hukuk ve hürriyeti, diğer insanlar için aynı ölçüde kabul etmek mecburiyetindedir. Bu ayet ve hadislerde de bildirildiğine göre, evrensel olarak tüm insanların kültürlerine eşit derecede adalet tanınması insani, hukuki ve dolayısıyla İslami bir zorunluluktur.

“Hak” kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de 247 defa geçmektedir.⁷⁵ Bu durum, “hak” mefhumunun Kur’an kültüründe ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. “Hak” kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın bir ismi olarak yer almaktadır.⁷⁶ “Hak” kelimesinin Allah’ın adı olduğu gerçeği, Kur’an-ı Kerim’de şöyle haber verilmektedir:

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ

“Gerçek şu ki, Allah hakkın ta kendisidir.”⁷⁷

Buna göre “Hak”, Allah’ın güzel isimlerinden biridir. “Hak” kelimesi, Kur’an-ı Kerim’in çeşitli ayetlerinde değişik anlamlar için kullanılmaktadır. Örneğin “hak” kelimesi, çeşitli ayetlerde Kur’an ve İslâm,⁷⁸ adalet,⁷⁹ gerçek olan şey,⁸⁰ insaf,⁸¹ herhangi bir kişiye ait olan şey,⁸² yapılan bir işin karşılığında ödenen ücret,⁸³ pay, hisse,⁸⁴ batılın zıttı,⁸⁵ kesin emir,⁸⁶ mucize,⁸⁷ doğru yol,⁸⁸ borç⁸⁹ ve benzeri anlamlarda kullanılmaktadır. “Hak” mefhumunun bu kadar çeşitli anlamlar için kullanılması, onun anlam bakımından ne kadar geniş bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır.

Dünyanın her yerinde her insan için ekmek, su ve hava kadar gerekli olan “adalet”, toplumsal uzlaşa ve barışın olmazsa olmazıdır. Bugün için dünyanın neresinde Müslümanlar varsa, orada Cuma namazı kılınmakta-

⁷⁴ Tirmizi, Zühd, 2; İbn Mace, Zühd, 24; İbn Hanbel, II, 310; III, 473; IV, 70, 77.

⁷⁵ Abdülbaki, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfazi’l-Kur’âni’l-Kerim*, s. 208 vd.

⁷⁶ Bkz. Yunus 10/30-32; el-Kehf 18/44; Taha 20/114; el-Hac 22/6.

⁷⁷ el-Hac 22/6.

⁷⁸ el-Bakara 2/42.

⁷⁹ el-Enbiya 21/112; es-Sad 38/22.

⁸⁰ el-Bakara 2/26; Yunus 10/55; Lokman 31/33; ez-Zuhuruf 43/30.

⁸¹ en-Nisa 4/105.

⁸² el-A’raf 7/8; el-Mearic 70/24, 25.

⁸³ ez-Zariyat 51/19; el-Mearic 70/24, 25.

⁸⁴ el-Mearic 70/24, 25.

⁸⁵ el-Bakara 2/42; Al-i İmran 3/71; el-İsra 17/81; es-Sebe’ 34/49.

⁸⁶ el-Hicr 15/8.

⁸⁷ Yunus 10/76.

⁸⁸ Yunus 10/35.

⁸⁹ ez-Zariyat 51/19; el-Mearic 70/24, 25.

dır. Cuma namazında, önce Cuma hutbesi okunmaktadır. Her yerde imam-
lar Cuma hutbesinin sonunda aşağıdaki ayeti okuyarak hutbeye son ver-
mektedirler:

إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği ve yakınlarınıza yardımcı olmayı emretmek-
te; fuhşu/ahlaksızlığı, kötülüğü ve zulmü/azgınlığı yasaklamaktadır. Ders almanız
için size vaaz etmekte/öğüt vermektedir.”⁹⁰

Bu ayette, adalet kavramının ne derece evrensel ve elzem olduğunu gös-
termektedir. Bu ayet, bugün için Müslümanların en çok okudukları, ancak
en çok uzak oldukları ve en çok uymadıkları bir ayettir. Bu ayette veciz bir
şekilde anlatılan adalet ve ahlak kuralları, büyük medeniyetler için olmazsa
olmaz ilkelerdir. Bununla beraber bu ayetin sonunda, “Allah size vaaz eder”
ifadesi yer almaktadır. Kur’an’ın 25 yerinde vaaz konusu anlatılmaktadır.⁹¹
Vaaz konusunun Kur’an-ı Kerim’de bu kadar tekrar edilmesi, bu konunun
önem ve ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Bundan anlaşıldığına göre her
insanın yerine göre vaaz ve öğüde ihtiyacı vardır.

İnsanlığın başından bu yana tüm dinler insanlar arasında adaletin yerine
getirilmesini emrettikleri gibi, felsefeciler de aynı şekilde adaletle son derece
önem vermişlerdir. Onlara göre adalet, başkasının hakkını yememek, hak-
kını da başkasına yedirmemek ve ikisinin ortasını bulmaktır. Felsefeciler
adaleti, bu kriterdeki bir ahlak olarak değerlendirmişlerdir.⁹²

Felsefecilerin ileri sürdüğü gibi hayatın her alanında başkalarının hakkı-
nı yememek ve kendi hakkımızı da başkalarına yedirmemek gerekir. Adalet
erdeminin/ahlakının sosyal hayattaki manası, her kişinin kendi işini yap-
ması, başkalarının hakkına göz dikmemesi ve kendi hakkından da mahrum
edilmemesidir.⁹³ Bu açıdan adalet ve ahlak, anlam itibarıyla iç içe sayılmak-

⁹⁰ en-Nahl 16/90.

⁹¹ Abdulkaki, “veaze”, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, s. 755.

⁹² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, trc. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1998, s. 88.

⁹³ Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 123. Düşüncenin önemi üzerinde duran Sokrates, m. ö. 5.yüzyılın sonlarında Atina’da yaşamıştır. Aslında o, herhangi bir kitabı yazmamış, talebesi olan filozof Platon (Eflatun), onun öğrettiği şeyleri kaydetmiştir. Platon’un yazdıkları, gerçekten Sokrates’in mi, yoksa kendisinin mi olduğu tartışılmaktadır. Sokratesin söylemek istediği şey, bir insanın dünyada yapabileceği en önemli şeyin, nasıl iyi bir hayat yaşayacağını anlamasıdır. O, normal olarak her şeyi sorgulamıştır. (John Morris Roberts, *Kısa Dünya Tarihi*, trc. Mehmet Tanju Akad, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2014, s. 129).

tadırlar. Rus filozof İvan Frolov (1929-1999) adalet kavramını tanımlarken, onun, sosyal ve siyasal düşüncede büyük rol oynayan normal ahlak ilkeleri diye tanımlamıştır.⁹⁴ Buna göre diğer insanlarla olan her türlü muamelelerinde adaletle davranmayanlar, ahlaki yönden problemlili olan kişiler olarak değerlendirilmektedir.

Kur'an-ı Kerimde "adalet" kelimesi, türevleriyle birlikte 28 defa geçmektedir.⁹⁵ Adalet kelimesiyle aynı anlamı ifade eden "kıst" kelimesi de Kur'an-ı Kerim'de 25 yerde geçmektedir.⁹⁶ Kavram olarak "adalet" kelimesinin zıttı, zulümdür. Zulüm, adaletsizlik demektir.

"Adalet" kavramı Kur'an'da önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Bu nedenle bu kavram, çeşitli ayetlerde zikredilmektedir. Bu ayetlerden bazıları şöyledir:

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

"Muhakkak ki Allah sizlere, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman, adaletle hükmetmenizi emretmektedir. Kesinlikle Allah, bununla size en güzel nasihatlerde bulunmaktadır! Muhakkak ki Allah, çok işiten ve çok görendir." ⁹⁷

Bu ayette emanet ve adalet beraber anlatılmaktadır. Emanet ve adalet, yalnız Müslümanlar için değil, evrensel olarak tüm insanlar için önemli olan iki meseledir. Emanet ve adalet birbirlerinden ayrılmayan, birbirlerini tamamlayan iki konu olduğu için bu ayette bir arada zikredilmektedirler. Bu iki mesele sosyal hayatla ilgili oldukları için, daha çok egemen olan yöneticileri ilgilendirmektedir.

Aslında bu iki mesele, biri diğerinden ayrılmayacak derecede birbirleri ile irtibatlıdır. Aynı zamanda bu mesajlar, daha çok egemen olan yöneticilere yöneliktir. Hz. Ali (ö. 40/661), idare makamında olan yöneticilerin Allah'ın emrettiği gibi adaletle hükmetmelerinin ve emaneti ehline vermeleri-

⁹⁴ İvan Frolov, "adalet ve adaletsizlik", *Felsefe Sözlüğü*, trc. Aziz Çalışlar, Cem Yayınları, İstanbul 1991, s. 6.

⁹⁵ Abdalbaki, "adele", *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 448.

⁹⁶ Abdalbaki, "kesete", *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 544. "Kıst" kelimesi, adalette özellikle ölçü ve tartıda hassasiyet göstermek anlamındadır. Buna göre herkesin, sarf ettiği emek nispetinde pay alması, layık olduğu hakkını alması gerekir. (el-İsfahânî, "kaseta", *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, s. 608).

⁹⁷ en-Nisa 4/58.

nin gerektiğini söylemiştir. Yine onun ileri sürdüğüne göre idareci bu şekilde adalet emanet ilkeleriyle hareket ettiği zaman, idareleri altındaki halkın da onları dinlemeleri ve onların emirlerine riayet etmeleri icap etmektedir.⁹⁸

Hiz. Ali (ö. 40/661), bu ayetin yöneticilere yönelik olduğunu söylemiştir. Aslında onun bu ayetin yorumu ile ilgili söyledikleri, bu ayetin nüzul sebebine dayanmaktadır. Çünkü Mekke fethedildiği zaman, Hiz. Muhammed (sav.) Mekke'ye girmiş ve Kâbe'de iki rekât namaz kılmak istemiştir. O zaman için Kâbe'nin anahtarı Osman b. Talha b. Abduddar'ın yanında idi. O da o gün Kâbe'nin kapısını kilitlemiş ve anahtarı Hiz. Muhammed'e (sav.) vermek istememiştir. Ancak bilahare Osman, "Hiz. Muhammed (sav.) olduğunu bilseydim, anahtarı kendisine verirdim," demiştir. Hiz. Muhammed (sav.) Hiz. Ali'ye Kâbe'nin anahtarını bulmasını söylemiştir. O da gitmiş, Osman'ı bulmuş ve anahtarı kendisinden almak istemiştir. Hata Osman anahtarı ona vermek istemeyince, Hiz. Ali onun kolunu tutarak bükmüş ve zor kullanarak anahtarı ondan almıştır. Hiz. Ali Kâbe'nin kapısını açmış, Muhammed (sav.) Kâbe'nin içine girerek iki rekât namaz kılmıştır. Hiz. Muhammed (sav.) Kâbe'den dışarı çıktıktan sonra, amcası Hiz. Abbas (ö. 32/653), anahtarın kendisine verilmesini talep etmiştir. İşte bu olay üzerine bu ayet nazil olmuştur. Bu münasebetle Hiz. Muhammed (sav.) Hiz. Ali'ye, anahtarı Osman'a vermesini ve ondan özür dilemesini emretmiştir. Hiz. Ali anahtarı almış, Osman gitmiş, anahtarı ona vererek bir nevi özür dilemiştir. Osman, "Zorlayıp eziyet ettin, sonra da gelip tamire çalışıyorsun," demek suretiyle ona karşı tepki göstermişti. Hiz. Ali ona, "Allah senin hakkında ayet indirdi," demiş ve ona bu ayeti okumuştur. Bu olayın mahiyetini kavrayan Osman, Müslüman olmuştur. Bu ayete istinaden Kâbe'nin anahtarını taşıma görevi, ebedi olarak Osman evladında kalmıştır. Bir süre sonra Osman, Kâbe'nin anahtarını kardeşi Şeybe'ye vermiş ve Mekke'den ayrılmıştır. Kâbe'nin anahtarı taşıma görevi, günümüzde dahi Şeybe'nin soyundan gelen torunlarında bulunmaktadır.⁹⁹

Şunu da bilmek gerekir ki, bir ayet hususi bir konu ile ilgili nazil olmuşsa, bu o ayetin manasının umumi olmasına mani olmamaktadır. Tüm ayetlerin manaları ve ifade ettiği emirler, her zaman ve her mekân için geçerlidir. Ona göre burada üzerinde durduğumuz ayet de, belli bir olay üzerine

⁹⁸ Tirmizi, Ahkâm, 4; et-Taberi, *Camiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân*, V, 200.

⁹⁹ el-Kâdî, *Esbabü'n-Nüzûl*, s.71; Yazır Hak Dini, II, 1372 vd.

nazil olmuş olabilir. Ancak bu ayette anlatılan adalet ve emanet konusu her zaman ve her yerde aynı şekilde geçerlidir.

Kur'an-ı Kerimde haber verildiği gibi adaleti ayakta tutmaya çalışmak, her konuda adaletle hareket etmekten ayrılmamak, başkalarına karşı beslediğimiz kin ve düşmanlık nedeniyle muamelelerimizde adaleti çiğnememek gerekir. Yine Kur'an-ı Kerimde haber verildiği gibi her şeyden haberdar olan Allah'tan gerektiği gibi korkmak gerekir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

*"Ey inananlar! Allah rızası için hakkı ayakta tutan ve adaletle şahitlik eden kişiler olun! Herhangi bir topluluğa olan kininiz, sizi onlara karşı adaletsizliğe sevk etmesin. Adaletli davranın. Sizin adaletli davranmanız, takvaya daha yakındır ve Allah'tan korkun! Kesin olarak bilin ki Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."*¹⁰⁰

Pek çok ayette, her türlü davranışlarımızda adaletle hareket etmemiz emredildiği gibi, sözlü ifadelerimizde de adaletten ayrılmamızın gerektiği haber verilmektedir:

وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ

*"Herhangi bir konuda söz söylediğiniz zaman, akrabalarınız aleyhinde bile olsa, adaletli davranın/doğruyu söyleyin."*¹⁰¹ Başka bir ayette bu konu daha geniş bir şekilde açıklanmaktadır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ نَعَرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

*"Ey inananlar! Adaletle hareket etmeye titizlikle uyunuz. Gerektiği zaman kendi şahsınızın, ebeveyninizin veya akrabalarınızın aleyhinde olsa bile, Allah rızası için doğru şahitlik yapan kimseler olun. Kendileri hakkında şahitlik yaptığınız kişiler varlıklı da olsalar yoksul da olsalar, Allah onlara sizden daha yakındır. O halde adaletle hareket etmekten ayrılmamak için, nefsin arzularına uymayın. Eğer bahaneler arayacak veya vaz geçecek olursanız, Muhakkak ki Allah, yaptıklarınızdan haberdardır."*¹⁰²

¹⁰⁰ el-Mâide 5/8.

¹⁰¹ el-En'âm 6/152.

¹⁰² n-Nisa 4/135.

Sosyal hayatta adaletten ayrılmamanın gerektiği, özellikle yetim, yoksul ve fakirlere sahip çıkmanın gerektiği de Kur'an-ı Kerimde önemli bir kültür olarak haber verilmektedir:

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْذِّينِ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ {4} الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُزَاوُونَ وَيَتَعَمَُّونَ الْمَاعُونَ

“Sen dini yalanlayanı biliyor musun? Dini yalanlayan o kişi, yetimi itip kakar; aç insanı doyurmak için çaba sarf etmez. Kıldıkları namazı ciddiye almayan kişilerin vay haline! Onlar, davranışlarında gösteriş yapanlar ve hayırlara da mâni olurlar.”¹⁰³

Allah'ın adaletle hareket edenleri sevdiğini ve bir nevi onlara âşık olduğunu unutmamak gerekir:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

“Muhakkak ki Allah, adaletle hükmedenleri sever.”¹⁰⁴

3.2. Savaş Değil, Barış

Büyük medeniyetler, ancak toplumsal uzlaşısı ve barış ile elde edilebilmektedir. Bunun için de kan, kavga ve savaş gibi yolları değil, barış ve eğitim yollarını tercih etmek gerekir.

Şunu kesin olarak bilmek gerekir ki toplumsal uzlaşısı ve barış, ancak hak, hukuk ve adaletle hareket eden selim akıl sahibi yöneticilerin sayesinde sağlanabilmektedir. Kur'an-ı Kerimin büyük bir kısmını oluşturan kıssalarda bu konuya örnek olacak çok şeyin anlatıldığına şahit olmaktadır. Kur'an-ı Kerimde bu konuda haber verilen ibretli kıssalardan biri de hiç şüphesiz Sebe Kraliçesi Belkis ile ilgili kıssadır. Belkis, Hz. Süleyman kendisine göndermiş olduğu mektubu aldıktan sonra toplumun seçkin kişilerini toplamış ve bu konuyu onlara danışmıştır. Bu durum, Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatılmaktadır:

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قَوْلَ وَأُولُوا نَاسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ وَإِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ

“Kraliçe demişti ki: Ey hazirun! Bana bu konudaki kanaatinizi söyleyin. Kesinlikle ben, sizin olurunuzu almadan hiçbir konuda karar vermem. Onlar da ona şöyle

¹⁰³ el-Mâûn 107/1-7.

¹⁰⁴ el-Mâide 5/49; el-Hucurât 49/9.

söylemişlerdi: Bizim gücümüz var ve biz çetin savaşçılarız. Yine de savaşa sen karar verirsin. Bunun üzerine Kraliçe onlara şöyle söylemiştir: Bildiğiniz gibi hükümdarlar savaş için bir ülkeye girdikleri zaman, orayı bozar, harabeye çevirirler. Baskın yaptıkları toplumun şerefli kişilerini zelil bir hale getirerek perişan ederler. Evet, baskın yapan hüküm sahipleri, bu şekilde davranırlar! Ben ise, öyle davranmayacağım. Gelen mektuba karşı hediye ile bir heyet göndereceğim. Ardından göndereceğim elçilerin ne gibi bir haber ile döneceklerini bekleyeceğim.”¹⁰⁵

Bu ayetlerde haber verildiği gibi Sebe Kraliçesi Belkıs, başarılı iyi bir yönetici örneğini sergilemiştir. Çünkü başarılı yöneticiler, hiçbir insanın ölümüne sebep olmak istemezler, toplumsal uzlaş ve barışı sağlamayı hedeflerler. Belkıs, bu konuda başarılı bir devlet yöneticisi örneğidir. Süleyman Ateş, onunla ilgili bu ayetlerin tefsirini yazarken, konu ile ilgili kişisel kanaatini şöyle dile getirmiştir:

“Bir kadın olan Belkıs, Sebe kavminin başında bir kraliçe olarak bulunuyordu. Konu ile ilgili ayetlerden de anlaşıldığı gibi o, son derece zeki bir insandı ve toplumu çok iyi bir şekilde idare ediyordu. Başarılı bir devlet yönetişi olarak Belkıs, fevrî davranışlarla yönettiği halkını felâketlere atmak için dikkatli davranıyor, toplumsal uzlaş ve barışı sağlıyordu.”¹⁰⁶

Belkıs kıssası, Kur’an’da anlatılan çeşitli kıssalardan biridir. Yüce Allah, ders ve ibret alalım diye onu bize bir örnek olarak anlatmaktadır. O, Kur’an-ı Kerimin çeşitli ayetlerinde insan öldürmemenin ve insan hayatının korunmasının önemini bize haber vermektedir. Bu anlayışa dayanan bir kültür, toplumu büyük medeniyetleri kurmaya doğru sevk etmektedir. Hiçbir zaman savaşlar birinci hedef olmamalıdır. Çünkü savaşlar, her şeye rağmen geride acı ve gözyaşları bırakmaktadır. Ne kadar dikkat edilirse edilsin, savaş yapılan yerlerde çocuklar, kadınlar, yaşlılar, zayıflar, suçsuzlar ve benzeri kişiler mağdur edilmektedir. Onun için peygamberler hiçbir zaman savaşı ana hedef olarak seçmemişler. Hiçbir peygamber, silahı alıp başkalarına yöneltmemiştir. Savaşlar, en son başvurulacak çarelerdir. Tarih boyunca büyük medeniyetler, savaşlarla değil, ilim, eğitim, öğretim, kültür, fen, teknik ve benzeri değerlerle kurulmuşlardır. Gelecekte de böyle olacaktır.

¹⁰⁵ en-Neml 27/32-35.

¹⁰⁶ Ateş, Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri, VI, 399.

3.3. Güzel Ahlak

İslam kültüründe, güzel ahlakın çok önemli bir yeri vardır. Yüce Allah Hz. Muhammed'e (sav.) hitaben şöyle buyurarak onun güzel bir ahlak üzere olduğunu haber vermiştir:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

*"Kesinlikle sen, büyük bir ahlak üzerinde bulunmaktasın."*¹⁰⁷ Hz. Muhammed'in (sav.) bir hadiste kendisinin güzel ahlak üzerinde bulunduğunu şu ifadelerle dile getirmiştir: *"Hiç şüpheniz olmasın ki, güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim."*¹⁰⁸ Zamanında bir kişi, Hz. Ayşe'ye Hz. Muhammed'in (sav.) ahlakı ile ilgili bir soru yöneltmiş ve onun ahlakının nasıl olduğunu sormuştur. Hz. Ayşe sorusu üzerine adama şu cevabı vermiştir: *"Hz. Muhammed'in (sav.) ahlakı, Kur'an'dandı. O, Kur'an'ı yaşıyordu. Onun ahlakını öğrenmek için Kur'an'ı okuyun."*¹⁰⁹ Bu ve benzeri ayet ve hadisler, güzel ahlakın İslam dininde ne derece önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'an-ı Kerimin insanlığa sunduğu güzel ahlak, evrenseldir ve hiçbir şekilde insan ayırımını kabul etmemektedir. Peygamberlik göreviyle ortaya çıkan Hz. Muhammed (sav.), özellikle ezilen fakir ve yoksulların hakkını savunmuştur. Dolayısıyla daha çok köle, yoksul, fakir, garip, kimsesiz ve benzeri kişiler Müslüman oluyor ve onun etrafında toplanıyorlardı. Kendilerini Mekke'nin eşrafı kabul eden müşriklerin ileri gelenleri, mal, mülk ve servetlerinin verdiği şımarıklıkla Hz. Muhammed'in (sav.) etrafında toplanan bu fakir Müslümanlarla beraber oturmak istemiyorlardı. Onlar, Hz. Muhammed'e (sav.) bu fakir kitleyi yanından uzaklaştırdığı takdirde gelip kendisi ile konuşacaklarını söylüyorlardı.

Hz. Muhammed (sav.), belki Mekke'nin ileri gelenleri Müslüman olur şeklinde düşünmüş ve fakir Müslümanları bir süre için yanından uzaklaştırmayı aklından geçirmişti. Yüce Allah hemen aşağıdaki ayeti indirerek onu yarmış:¹¹⁰

¹⁰⁷ el-Kalem 68/4.

¹⁰⁸ İbn Hanbel, II, 381.

¹⁰⁹ Müslim, Musafirîn, 18, hadis no: 139, hadis no: 746.

¹¹⁰ Bu konuda geniş bilgi ve farklı rivayetler için bkz. Müslim, Fedâilü's-Sahabe, 45; İbn Mâce, Zühd, 7; Ebû Muhammed Cemaluddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Halil herras, Kahire 1978, I, 392; et-Taberî, *Camîu'l-Beyân an Te'vîl-i Ayi'l-Kur'ân*, VII, 127; Ali b. Muhammed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Mısır 1968, s. 149; Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muham-

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ
مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ

“Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O’na yalvaranları kovma! Onların hesabından sana bir sorumluluk, senin hesabından da onlara herhangi bir sorumluluk yoktur ki onları kovup da zalimlerden olasın.”¹¹¹

Aslında bu ayette Hz. Muhammed (sav.) Allah tarafından insanlar arasında ayırıp yapmamanın gerektiği hususunda uyarılmış bulunmaktadır. Bu ayetin nazil olmasından sonra Hz. Muhammed (sav.), fakir ve yoksul Müslümanların incinmemeleri için daha dikkatli davranmıştır. Onlar onun yanından kalkmadıkça, o onların incinmemeleri için yanlarından kalkmaya dikkat etmiştir.

Ayrıca Hz. Muhammed (sav.), veda hutbesinde tüm insanların eşit olduğunu, hiç kimsenin imtiyaz sahibi olmadığını, herkesin Allah’ın nezdinde eşit bulunduğunu açıklamıştır.¹¹²

Kur’an’ın pek çok yerinde, çok yönlü olarak güzel ahlak ilkeleri ortaya konmaktadır. Güzel ahlak kurallarını anlatan İsrâ Suresinin 23-39. ayetlerinin mealini örnek olarak vermek istiyoruz. Bu ayetlerde mefhum olarak aşağıdaki konular üzerinde durulmaktadır:

“Yüce Allah, Kur’an’ın bu ayetlerinde sadece kendisine ibadet etmemizi, ondan sonra anne babamıza saygıyla davranmamızı emretmektedir. Anne babamızın her ikisi veya onlardan biri yanımızda ihtiyarlık çağına ulaşırsa, onlara “Öf!” bile demememiz, onlara saygı ifade eden sözleri söylememiz icap etmektedir. Aynı zamanda onların evladı olarak onlar için hayırlı dualarda bulunmamız gerekmektedir. Unutmamamız gerekir ki Yüce Allah, kalbimizde geçen niyet, duygu ve düşüncelerden haberdardır. Ona göre her zaman ve her yerde iyi niyet sahibi olmak gerekir. Allah affedicidir. Umut-suzluğa düşmeden gerektiği zaman Allah’a yönelip ondan affetmeyi dilemek gerekir. Her insanın kendi akrabalarına, çevresindeki yoksul kişilere ve yolda kalmış garip/yabancı kişilere yardımcı olması icap etmektedir. İsrafın

med İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, III, 48; Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1990, XII, 234; Celaluddin es-Süyûtî, *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Celaleyn tefsirinin zeylinde, Mektebetü'l-Mellâh, Dimaşk tsz. s. 334.

¹¹¹ el-En'âm 6/52.

¹¹² Bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 405; Safve, *Cemheretu Hutubi'l-Arab*, I, 156.

her çeşidinden sakınmak, onun zıttı olan cimrilikten de uzak durmak ve ikisinin ortası olan orta yolu takip etmek, Allah'ın emri ve güzel ahlakın gereğidir. Allah'a inanan, iman eden kişilerin, yoksulluk endişesiyle çocuklarını şu veya bu şekilde öldürmemeleri gerekir. Çünkü Allah, tüm canlıların rızıkını vermektedir. Bu ilahi emri düşünmeden rızık endişesiyle anne karnına intikal eden bebeği aldırarak, Allah'ın nazarında büyük bir günahtır. İslam ahlakının gereği olarak kötü bir yol ve çirkin bir davranış olan zinadan uzak durmak icap etmektedir. Cana kıymamak gerekir. Haksız yere bir insanı öldürmek, tüm insanlığı öldürmek kadar büyük bir günahtır ve bir insanın canını kurtarmak da tüm insanlığı kurtarmak gibi büyük bir sevaptır. Sosyal hayatta her konuda ölçü ve tartıya uygun hareket etmek gerekir. Her türlü gıybet ve dedikodu, Kur'an ahlakıyla bağdaşmamaktadır. Kur'an, insanlara böbürlenmemelerini, haddini bilmelerini emretmektedir. Kur'an-ı Kerim'in bu ayetlerinde anlatılan bu ahlak ilkelerini çiğnemek, bu ilkelere muhalefet etmek, Allah'ın katından hoş karşılanmayan davranışlardır. Bu ayetlerde bildirilen ahlak kuralları, Allah tarafından vahiy edilmiş hikmetlerdir. Bu ayetlerde haber verilen ahlak kural ve kaidelerine göre, asla Allah'tan başkasına tapmamak gerekir. Çünkü Allah'a şirk koşanlar, kınanmış ve kovulmuş bir şekilde cehennem çukuruna atılacaklardır."¹¹³

Bu ayetlerde Kur'an'ın önerdiği güzel ahlak ilkeleri anlatıldığı gibi, başka çeşitli ayetlerde de güzel ahlakın kural ve kaideleri anlatılmaktadır.

3.4. İlimin Önemi

Sağlıklı bir kültürün yaşanması ve bunun neticesinde büyük medeniyetlerin kurulması için, hiç şüphesiz baştan beri izah etmeye çalıştığımız gibi evrensel hak, hukuk, adalet ve güzel ahlakın yaşanması gerekir. Bütün bunların meydana gelmesi için, bilgi ve eğitim gerekmektedir. Bir toplumda ilim olmadan, gerçekler öğrenilmeden, insanlar eğitilmeden, o toplumda hak, hukuk ve adalet yerine gelmez, toplumsal uzlaşa ve barış sağlanmaz. Onun için Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'i indirmeye başladığı zaman, ilk hitap olarak "Oku!"¹¹⁴ diye başlamıştır. Kur'an'ın başka çeşitli ayetlerinde ve Hz. Muhammed'in (sav.) çeşitli hadislerinde ilmin önemine dikkat çekilmekte-

¹¹³ el-İsrâ 17/23-39. Kur'an ahlakıyla ilgili olan bu ayetler ve bu konuda yapılmış olan tefsir, açıklama ve yorumlar için bkz. Nurettin Turgay "Kur'an'da Ahlak", Sağlıklı Yaşam, Orient Yayınları, Ankara 2022, s. 415-439.

¹¹⁴ el-Alak 96/1.

dir. Kur'an-ı Kerim'in bu konudaki şu hitabı, büyük bir anlam ifade etmektedir:

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

“Hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?”¹¹⁵

Belagat açısından bu ayette ilmin faziletini gösteren büyük bir tembih vardır.¹¹⁶ Türkçede “tembih” diye kullandığımız ve Arapça aslı “tenbih” olan kelime, uyandırma, uyarma, uyarı, uyarım, bir işin yapılmasını, bırakılmasını veya o işten vaz geçilmesini tekrar tekrar hatırlatma demektir.¹¹⁷ Ona göre bu ayet bize mutlaka, ama mutlaka cehaletten kurtulmayı ve ilimle mücehhez olmayı emretmektedir.

Mehmet Akif Ersoy (ö. 1355/1936) bu ayetin mealine yer verdikten sonra, çok sert ve edebi bir üslupla devam etmiştir:

“Hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?”¹¹⁸

Olmaz ya... Tabî... Biri insan, biri hayvan!¹¹⁹

Mehmet Akif Ersoy, burada belagat açısında edebi bir mecaz kullanmış ve bilmeyen insanı, cehaleti kastederek hayvan kelimesiyle vasıflandırmıştır. Ona göre bir toplumda ilim manasında da kullanılan kültürün gelişmesi ve ardından medeniyetin kurulması için bilgi ve eğitim şarttır.

Sonuç

İnsanlar, insanlığın başlangıcından bu yana hep daha iyi, daha rahat yaşamaya çalışmışlar. İnsanların toplu halde yaşamayı sürdürmeleri neticesinde, her toplumun kendine göre bir kültürü gelişmiştir. Zamanla insanlar arasında dil, din, örf, adet ve gelenekler oluşmuştur. Kültürün insanlar arasında oluşması neticesinde, zamanla büyük medeniyetlerin kurulmasına doğru yol alınmıştır. Fransız devriminden önce ilk olarak Fransa’da “*culture*” kelimesi kültür anlamında kullanılmış ve ardından Batı dünyasında kültür kavramı gelişmeye başlamıştır. Türkçe karşılığı “*ekin*” olan kültür kelimesi için yüz yetmiş kadar tanım yapılmıştır. Kısacası kültür, mükemmel bilgi ve zirai mücadele demektir. Arap dilinde, Kur'an-ı Kerimde de geçtiği gibi kültür, aynı anlamlarda “*hars*” ve “*sakafe*” kelimeleriyle ifade edilmek-

¹¹⁵ ez-Zümer 39/9.

¹¹⁶ Vehbe ez-Zuheyli, *et-Tefsîru'l-Munîr*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 2005, XII, 258.

¹¹⁷ Develioğlu, “tenbih”, *Lûgat*, s. 1077.

¹¹⁸ ez-Zümer 39/9.

¹¹⁹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 189.

tedir. Anlam itibarıyla kültür, Kur'an-ı Kerimde geniş yer bulmaktadır. Medeniyet ise, beraber yaşama, şehirleşme, toplumsal uzlaş ve barışı sağlama, halk arasında da kullanıldığı gibi medenice yaşama ve benzeri anlamları ifade etmektedir. Bazı yorumcular kültür ve medeniyeti aynı anlamda yorumlamışlardır. Ancak kültür daha çok yöresel, medeniyet ise geneldir. Kültürün dil, din, örf, adet, gelenek, görenek ve tarih gibi unsurları, her topluma göre değişmektedir. Toplumsal uzlaş ve barış içerisinde medenice yaşamayı ifade eden medeniyet ise, her yerde aynı anlamı ifade etmektedir. Medeniyet kelimesi Batı dillerinde ilk olarak 1756 yıllarında "*civilisation*" diye kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerimde medeniyet kavramı ile ilgili geniş bilgi bulunmaktadır. Medeniyet kelimesi ile yakın anlam ifade eden "*medine*", "*karye*", "*umran*" ve benzeri kelimeler, Kur'an'ın pek çok yerinde geçmektedir. Kur'an'da büyük ölçüde yer alan Kur'an kıssalarında, medeniyetle ilgili pek çok mesaj verilmektedir. Medeniyet, her zaman için ve her yerde, hak, hukuk, adalet, güzel ahlak ve benzeri kural ve kaideler üzerine bina edilmektedir. Ulaşıla bilen en eski yazılı belgelere göre medeniyet, ilk olarak Mezopotamya'da en büyük haşmetiyle kurulmuş, oradan Anadolu'ya yayılarak Hitit Medeniyetinin kurulmasında etkili olmuş, Akdeniz sahillerinde Yunan ve Eski Roma medeniyetinin kurulmasına öncülük etmiştir. Öbür tarafta Mısır, Fars ve Hint Medeniyetlerinde etkisi olmuştur.

Kur'an-ı Kerimde, her toplumun kültürünü oluşturan unsurların korunması emredilmekte, insanlığı büyük medeniyetlere götüren hak, hukuk, adalet, güzel ahlak ve maddi alanda fen, teknik, sanat gibi gelişmelerin icrası talep edilmektedir. Kur'an-ı Kerimin insanlığa ilk olarak "*Oku!*" emriyle hitap etmeye başlaması, kültür ve medeniyetin kaynağı olan bilime ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Her güzel kültür ve yüce medeniyetin kaynağı, ilim üzerinde kurulmaktadır. Çünkü kılıç, kalemin esiridir. Toplumsal uzlaş savaşıyla değil, barışla elde edilmektedir. İslam'ın ilk çağlarında Müslümanlar, Kur'an ve sünnette emredildiği gibi ilme önem vermişlerdi; Temeli Mezopotamya kültürüne dayanan Batı Medeniyetini tercüme ederek İslam'a kazandırmışlardı; onu harmanlayarak Kur'an ve sünnet ruhuyla mezcedip büyük İslam Medeniyetini kurmuşlardı. Fakat Müslümanlar rehavete kapılarak dünya zevk ve eğlencesine dalmışlar, kültür ve medeniyeti geliştirmeye çalışmamışlar. Batılılar ise boş durmamışlar, İslam kültürünü tercüme ederek üzerinde çalışmışlar, kendilerine göre yepyeni Batı Medeniyetini kurmuşlar. Ayrıca Batılılar, başından beri oryantalisttik oyunlarını

ortaya koymuşlar ve İslam âlemiyle/Doğu dünyasıyla bir nevi oynamışlar. İslam âlemi, bugün için Batılıların oyunları ile ilmi geri plana atmakta, kendi aralarında hak, hukuk ve adaleti uygulamaktan uzaklaşmakta ve bilimden ziyade kendi aralarında silahlı kavga içerisine girmektedirler. Bu da İslam âlemini sağlıklı kültür ve bilinçli medeniyetten gittikçe uzaklaştırmaktadır. Bu hal, İslam âlemini başka milletler karşısında alaya alınan komik bir hale düşürmüş bulunmaktadır. Kur'an'ın ruhundan fersah fersah uzaklaşmış bulunan Müslümanlar birbirlerine zulmetmekte, kendilerini mağdur, mazlum ve mahkûm hisseden Müslümanlar, Müslüman geçinen sözde kardeşlerinin zulmünden kurtulmak için Müslüman görmedikleri, kafir diye telakki ettikleri Batılıların himayesine sığınmakta, oraya doğru kaçarken denizlerde boğulmakta, cenazeleri sahillere vurmakta, tellerin arasında kurşunlanıp can vermektedirler.

Sonuç olarak Kur'an-ı Kerim, evrensel olarak tüm insanları insan olarak değerlendirmekte, her kişinin maddi manevi tabii insan haklarının korunmasını emretmektedir. Mushaf'taki tertip sırasına göre Kur'an-ı Kerim'in birinci suresi olan ve Namazın her rekâtında okunan Fatiha Suresi, Kur'an'ın özeti niteliğindedir. Bu suresinin başında yer alan “*Rabbülâlemîn*” ifadesi de, onun özeti durumundadır. Ona göre Allah, tüm âlemlerin, dolayısıyla tüm insanların rabbidir, herkes için eşit düzeyde insan haklarının sağlanmasını emretmektedir. Müslüman geçinenler, ancak buna uygun hareket ederek toplumsal uzlaş ve barışa kavuşabilirler. İnsanlığı güzel kültürleri kuracak, büyük medeniyetlere götürecek başka hiçbir yol yoktur.

Kaynakça

- Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Afet İnan, Ayşe (ö. 1985/1406), *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992.
- Ağaoğlu, Ahmet, *Üç Medeniyet*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972.
- Arison, Khoren, *Democracy, Universalism And Multiculturalism At Century's end, Multiculturalism*, Prometheus Boks, New York 2000.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1998
- İvan Frolov, “adalet ve adaletsizlik”, *Felsefe Sözlüğü*, trc. Aziz Çalışlar, Cem Yayınları, İstanbul 1991.
- Arslan, Ahmet, “XIV ve XV. yüzyıllarda Doğu ve İslâm Dünyasının Bilim, Felsefe Alanında İçinde Bulunduğu Durum”, *Uluslararası Börklüce Mustafa Sempozyumu (2-5 Haziran 2016)*, Egeus Matbaacılık, İzmir 2017.

- Asım Efendi, Ahmed (ö. 1236/1820), *el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, İstanbul 1305.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş tefsiri*, Yeni Ufuklar neşriyat, I-XII, İstanbul tsz.
- Başgil, Ali Fuad (ö. 1387/1967), *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1962.
- Baykara, Tuncer, *Osmanlılarda medeniyet kavramı ve On Dokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, Akademi Kitabevi, İzmir 1992.
- Bedâwî, Abdurrahman Bedâwî, “Helenleştirilenlerin Yolu: Yunan Felsefesinin İslâm Medeniyetine Nakli”, trc. Osman Baş, *İslâm Kültürü (Çeşitli Konuları İle)*, cilt: 5, T. C.Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2008.
- Beydâvî, Nasiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö. 791/1388), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Şirketu Mektebe ve Matbatı Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, I-II, Mısır 1955.
- Botî, Said Ramazan, *Menhecü'l-Hadareti'l-İslâmiyye*, Dımaşk 1982.
- Braudel, Fernand, *Tarih Üzerine Yazılar*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 1992.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahih*, Beyrut 1990.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (ö. 255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Hasan es-Sendûbî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, I-IV, Beyrut 1993.
- Castoriadis, Cornelius, *Dünyaya İnsana ve Tabiata Dair*, trc. Hülya Tufan, İstanbul 1993.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd (ö. 396/1005), “deyene”, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulğaffur Attar, Beyrut 1984.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Develioğlu, Ferit, *Lûgat*, Aydın Kitabevi yayınları, Ankara 2007.
- Darimi, Abdullah b. Abdurrahman (ö. 255/869), *es-Sünen*, Dımaşk 1349.
- Dura, Cihan, *Bilgi Toplumu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Ebû Davud, Süleymân b. Eş'âs (ö. 275/888), *Sünen*, İstanbul 1981.
- Ersoy, Mehmet Akif (ö. 1355/1936), *Safahat*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2010.
- Faruki, 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.
- Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub (ö. 816/1413), *Besâiru Zevî't-temyîz fî Letîfi'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut tsz.
- Gürdoğan, Ersin, *Teknolojinin Ötesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Halil b. Ahmed Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî (ö. 175/791), *Kitâbu'l-'Ayn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Hatib, Ahmed Sa'd, *Mefâtihu't-Tefsîr*, Dâru't-Tedmuriyye, Riyad 2010.
- Hüseyin, M. Muhammed, *Modernizmin İslâm Dünyasına girişi*, trc. Sezai özel, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriya b. Faris (ö.395/1004), *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Beyrut 1991.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1405), *Mukaddime*, trc. Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, I-III, İstanbul 1989.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed (ö. 241/855), *Müsned*, Beyrut tsz.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaluddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb (ö. 218/833), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Fehmi es-Sercanî, Kahire 1978.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezit (ö. 273/886), *Sünen*, Kahire tsz.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, I-XV, Beyrut 1994.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1200), *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İsfahânî, el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb (ö. 502/1108), “rabebe”, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.
- *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, Darü'l-Kalem, Şam 2011.
- Lalande, Andre Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris 1980.
- Kâdî, Abdulfettah, *Esbabu'n-Nüzûl*, Mısır tsz.
- Kadri, Hüseyin Kazım, *Türk Lügatı*, İstanbul 1945.
- Kaya, Ahmet, “Anlatının Son Hali: Kısa Hikâye”, *Kültür Evreni*, sayı: 52, ss. 68-86, Ankara 2023.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1272), *el-Câmî' lî Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XX, Beyrut 1988.
- Lehhâbî, Muhammed Aziz, *Millî Kültürler ve Medeniyet*, trc. Bahaeddin Yediyıldız, İstanbul 1980.
- Malik b. Nebi (ö. 1393/1973), *Çağdaş Temel Konular*, trc. Veysel uysal, İstanbul 1990.
- Malik, Ebû Abdillâh b. Enes (ö. 845/1442), *el-Muvatta*, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Mâverdi, Ali b. Muhammed b. Habib (ö. 450/1058), *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, I-VI, Beyrut 1992.
- Meriç, Cemil, *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
- Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-Sağîr*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır 1938.
- Müslim, b. El-Haccac (ö. 261/874), *Sahihu Müslim*, Kahire tsz.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb (ö. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, Şirketu Mektebe ve Matbbati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1964.
- Özel, İsmet, *Üç mesele, Teknik – Medeniyet – Yabancılaşma*, Şule Yayınları, İstanbul 1992.
- Pazarbaşı, Erdoğan, *Kur'ân ve Medeniyet*, Pınar Yayınları, İstanbul 1996.
- Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.
- Râzî, Muhammed Fahrüddin (ö. 606/1210), *Mefatihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, I-XXXII, Beyrut 1990.
- Roberts, John Morris, *Kısa Dünya Tarihi*, trc. Mehmet Tanju Akad, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2014.
- Safve, Ahmet Zeki, *Cemheretu Hutubi'l-Arab*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1962.
- Sarı, Mevlüt, “sekafe”, *Arapça – Türkçe Lûgat*, Bahar yayınları, İstanbul tsz.
- Suyûtî, Abdurrahman Celâleddin (ö. 911/1505), *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Celaleyn tefsirinin zeylinde, Mektebetü'l-Mellâh, Dımaşk tsz.
- Şeriâtî, Ali, *Medeniyet tarihi*, trc. İbrahim keskin, Fecr yayınevi, Ankara 1987.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr*, Muessesetu'r-Reyyân, I-V, Beyrut 2004.
- Şimşek, M. Sait, *Hayat kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2012.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö.310/922), , *Târihu't-Tâberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Dâru Züveydân, Beyrut 1967.
- *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Sıtkı Cemil Attar, Darü'l-Fikr, I-XXX, Beyrut 1995.
- Tanilli, Servet, *Uygarlık Tarihi*, Cem Yayınevi, İstanbul 1991.
- Tillich, Paul Johannes, *Theology of Culture*, New York 1968.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *Sünen*, İstanbul 1992.
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeler, Kültür Değişmeleri Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, Altınordu Yayınları, Ankara 2020.
- Turgay, Nurettin, “Kur'an'da Ahlak”, *Sağlıklı Yaşam*, Orient Yayınları, Ankara 2022.
- Yâzır, Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971.
- Sezgin, M. Fuat (ö. 1439/2018), *İslâm'da Bilim ve Teknik*, trc. Abdurrahman Aliy, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, I-V, Ankara 2007.
- *İslam Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*, Timaş Yayınları, İstanbul 2017.
- *Tanınmayan Büyük Çağ*, Timaş Yayınları, İstanbul 2019.
- Yıldırım, Cemal (ö. 1430/2009), *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî (ö. 468/1076), *Esbâbü'n-Nüzûl*, Mısır 1968.
- Zapsu, Abdurrahim (ö. 1378/1958), *Büyük İslâm Tarihi*, Risale, İstanbul 2006.
- Zâvî, er-Tahir b. Ahmed et-Trablûsî (ö. 1407/1986), *Tertîbü'l-Şâmu'si'l-Muḥîṭ alâ Tarîḳati'l-Mişbâhi'l-Münîr ve Esâsi'l-Belâğa*, Kahire 1959.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtaza b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrez-zâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî (ö. 1205/1791), *Tâcü'l-Arûs*, Beyrut 1966.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut tsz.
- Zuheylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Munîr*, Dâru'l-Fikr, I-XVII, Dımaşk 2005.

مقومات الحضارة من منظور مقاصدي شرعي

(دراسة مقاصدية تطبيقية في ضوء السنة النبوية)

د. محمد الوالي

دكتوراه في الحديث الشريف وعلومه - عضو هيئة علماء فلسطين/ تركيا - اسطنبول

dr.mohammedalwali@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5917-9066

المقدمة

جاء التشريع الإسلامي بمقاصد شرعية مؤسسة ومطورة لمنظومة حضارية منسجمة مع المبادئ والمعايير والقيم التي تنهض بها الحضارات والشعوب والأمم، هذه المنظومة الحضارية ألهمت البشرية بمقومات تصلح لعمران وتشبيد أي حضارة على مر الزمان واختلاف المكان، تلك المقومات التي نشأت عليها حضارة الإسلام وصنعت مجدداً لأمةٍ نخض بها من مستنقع الجاهلية إلى أن تربعت على عرش الأمم وسادت بين الشعوب، وسار الناس مثلاً في هذا الرقي متعالين على فروقات اللغة والعرق والطبقية والبلاد.

وليس ذلك ممكناً في أي حضارة أو أمة خلت من منظومة المقومات والمبادئ والمقاصد المنبثقة عن التشريع الإسلامي بأصليه الكتاب والسنة، والتي جاء بها الوحي متفقة مع عقل الإنسان وفطرته، القائمة على رعاية مصالح العباد والتيسير عليهم وكل ما هو صالح لهم، محتضنة في شموليتها وتنوعها الفرد والمجتمع، والأسرة والقبيلة، والعربي والعجمي، وأستمتت بتطورها وعمارتها وأخلاقها الأمم، شرقاً وغرباً.

هذا التشريع ليس مجرد تكاليف وُضع لإدخال البشرية تحت سلطان الدين، بل لتحقيق المقاصد الشرعية في مراعاة مصالح البشر في الدين والدنيا معاً، من خلال: حفظ الضروريات الخمس: "الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال"، والتي هي أساس العمران في كل حضارة، ولولاها لم تستقم مصالح الدنيا، ولفانت مصالح البشر في الآخرة.¹ فالتشريع مبناه وأساسه على الحكيم ومصالح العباد، وذلك في المعاش والمعاد، وهو كله عدلٌ ورحمةٌ، وحكمةٌ، إذ أن كل حكم أدى إلى الخروج عن العدل إلى الجور، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الرحمة إلى ضدها، فليس من التشريع

1 ينظر بتصرف: مقدمة عبد الله دراز على كتاب الموافقات للإمام الشاطبي، ص5.

وإن أُدخل فيه بالتأويل؛ ذلك أن الشرع عدلُ الله بين العباد، ورحمته بين الخلق، وظلُّهُ في الأرض، وحكمته الدالة عليه وعلى صديقي نبيه - صلى الله عليه وسلم -... وكل خيرٍ في الوجود فإنما مستفادٌ منه، وحاصلٌ به، وكل نقصٍ في الوجود فبسبب من إضاعته، وهو العصمة للناس وقوامُ العالم، فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم، وقطب السعادة والفلاح، في الدنيا والآخرة"².

إنَّ الدلالة الحاصلة من كونِ ديننا الحنيف دين الفطرة، يقتضي ذلك أنه الدين المتفق ابتداءً مع العقل والاستعداد للحضارة، وقدرته كذلك على اكتساب العلوم والمعارف، مما جُبِل عليه الإنسان بصفته إنساناً. وهو على كل حال أساس الدولة الصالحة، التي تستطيع التغلب على كل نقط الضعف الانساني والاجتماعي بإقرار تلك المبادئ الخالدة التي لا يبدلها الإنسان وإن تنكر لها في تصرفاته وتفكيره في بعض الأحيان، وهو المنطق الذي يرشد الاستعداد الفطري في الإنسان إلى تحقيق الصعود في معارج الرقي والتقدم في المعرفة والحضارة والكمال الخلقي للفرد وللجماعة الإنسانية، وتوجيه الفعل الإنساني الوجهة الصحيحة نحو المقاصد التي هي الفطرة الحقيقية.³

وباستحضارنا للمقاصد الشرعية في هذا البحث الحضاري، فإنه يتوجب علينا التذكير بأن علم المقاصد يُستثمر فيما وُضع له، وهو: "معرفة الحِكم والأسرار وكذلك الغايات التشريعية الثابتة العامة والشاملة، المقصودة في جنس التشريع العام لتحقيق مصالح العباد في الدارين"⁴. إذ أن المصلحة المقصودة هي أساس ربط الفكر المقاصدي بالواقع، ذلك أن الفكر المقاصدي يحمل في طياته عناصر العمارة الحضارية، ومعطياته قدرة على التأثير في عملية النهوض الحضاري.

ومن الجدير بالذكر؛ أن الحفاظ على منظومة العالم مقصد مهم من مقاصد التشريع، وأن ضابط إدراك الوجه الذي يعصم الخلق من التفساد والتهالك هو مراعاة التشريع لضوابط سلوك الناس. فالشرع حريص على تحقيق أمن الناس والرفق بهم والمساواة، وكذلك مراعاة مصلحة نظام العالم بحياطة المصالح المألوفة المطردة المحفوفة بالحفظ الدائم، ولو في الأمور التي يُظنّ عدم تحقق المصلحة من سائر أبوابها. بل إنه عند وقوع ضرورة مؤقتة عامة: كأن تتعرض أمة للاضطراب بها أو بطائفة عظيمة منها؛ يبيح لها هذا الخطر الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة، وبقاء قوتها ونحو ذلك.⁵

يأتي بحثنا هذا للوقوف على أهم مقومات الحضارة المتحققة في مجتمع النبوة، وذلك من منظور مقاصدي شرعي أعمل فيها النبي صلى الله عليه وسلم بسيرته وقيادته للمجتمع المسلم الحِكم التي جاء بها الشرع منسجماً مع الفطرة، ومراعياً ما ينفع الناس وخير لهم في الدنيا والآخرة، وما اصطلاح عليه العلماء من الضروريات الخمس التي شكلت ركيزة مهمة في مقومات الحضارة، ومرجعية للعناية بالإنسان وتكريمه والحفاظ عليه، روحاً وجسداً، فكراً وعلماً وسلوكاً، فرداً ومجتمعاً، وذلك باعتبار أن الإنسان أهم مقوم من مقومات الحضارة. إلى جانب ذلك المقومات الأخرى للحضارة

2 إعلام الموقعين، لابن القيم 11/3. بتصرف.

3 مقاصد الشريعة ومكارمها، للفاسي، ص70، 72، 198.

4 يُنظر: تقديم بكر بن عبد الله أبي زيد، على كتاب الموافقات، للشاطبي، 1/.

5 مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور 203/3، 230، 358.

المتثلة في رعاية منظومة العلاقات التي قصدها الشارع واعتنى بها في ضبط علاقة الفرد بنفسه، وخالقه، ومجتمعه، والكون من حوله، وجميعها مقومات مهمة في صناعة الحضارة وتطورها، ينبثق عنها منظومة من القيم والمبادئ أبرزها: العدل والإحسان، والمساواة والحرية، والأمن والأمان، وحقوق مترتبة: حق الوجود، وحق الاستقرار، وحق حفظ أسباب البقاء.

إننا ومن خلال هذه الدراسة نساهم في تسليط الضوء على علم المقاصد الشرعية هذا العلم الشريف الذي به يمكن أن نحتفظ بترائنا⁶، ونحقق هويتنا، ونبني أصالة حضارتنا المعاصرة، ونستعيد دورنا التليد، ونحدد⁷ ركائز نهضتنا، على هدي من الفقه الحضاري⁸.

-مشكلة الدراسة:

تجاهل الأمة لمقومات الحضارة الإسلامية والغفلة عن المقاصد الكونية التي اعتنى بها الإسلام لإقامة الحضارات وبناء الأمم. تأتي هذه الدراسة لتناول موضوع مهم من منظور مقاصدي في ظل عالم متغير، يموج بالأفكار والأحداث، وتجتمع فيه المصالح والمشاكل، مما يوجب علينا جميعاً ضرورة اعتبار دور المقاصد في إعادة ضبط هذا النظام العالمي المعقد، ورصد حضارته وآفاقه، وأفكاره وتوجهاته⁹. كما أن بناء مشروع مستقل للأمة في مقدمة الأولويات التي لا بد أن تعطى له أهمية في برنامج المفكر، وفي برنامج الحركة، وفي برنامج الأمة، وفي برنامج الدعوة الإسلامية، لأننا اليوم أمام الخطر الذي يهدد وجود الأمة¹⁰.

أهمية الدراسة:

1. الوقوف على أهم المقومات الأساسية التي ارتكزت عليها الحضارة الإسلامية في رقيها وتوسعها، بحيث إذا ما ارتكز عليها المجتمع المسلم مجدداً يجعله قادراً على مغادرة قيعان الغثائية والوهن إلى قمم الفاعلية وصناعة الحضارة من جديد.
2. إبراز المقاصد الشرعية التي راعت أسس ومبادئ وقيم الحضارة الإسلامية. إذ أن النظر في مقاصد الشريعة مهم ونافع في معالجة الجديد من النوازل والمستجدات، ومواكبة حركة التطور، والنمو، والتغيير في كافة المجالات¹¹. ومعلوم

6 "التراث الذي نعنيه هو جذور أمتنا، ومعالم شخصيتها، وامتدادها الحيوي عبر الزمان والمكان... والذي لا يمكن لإنسان أن ينكره إلا على مستوى الجدل الذي لا رصيده له في عالم التجربة والواقع". ينظر بتصرف: بحث بعنوان: موقف إزاء التراث، لعبد الدين خليل، مجلة المسلم المعاصر، العدد 9.

7 "والمقصود بالتجديد عندنا: محاولة للتقريب بين أحوال مجتمعاتنا المسلمة في كل عصر، والمجتمع النموذجي الأول الذي أنشأه نبينا - صلى الله عليه وسلم - وهذا هو المقصود عملاً وديانةً. وليس من التجديد تلك المفاهيم التي سبقت في إطار مواجهة الحضارة الغربية للإسلام، والتي تحاول خلق حالة انسجام ما بين إسلامنا والجاهلية الغربية، بأسلوب يقوم على التأويل لتعاليم الإسلام، والتنازلات تحت مسمى الاجتهاد". مفهوم تجديد الدين، لسيطامي محمد سعيد، ص273. بتصرف.

8 نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للريسوني، ص7. بتصرف.

9 يُنظر بتصرف: الوعي المقاصدي ودوره في حوار الأديان والحضارات، للدكتور ياسين الوزرادي - مقال منشور عبر موقع مؤمنون بلا حدود <https://www.mominoun.com/articles/>.

10 ينظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، للدكتور جمال عطية، ص46.

11 الاجتهاد المقاصدي وتطبيقاته في القضايا المعاصرة، للدكتور وسام محمد، ص832. - بتصرف-.

أن الوعي بالمقاصد الشرعية يعزز ويدعم إعادة بناء وصياغة الخطط والأفكار بما يخدم مصالح الأمة الإسلامية في مختلف مجالات الحياة.

3. تسليط الضوء على السنة النبوية في تحقيقها ومراعاتها للمقاصد الكونية ومقومات الحضارة.

4. بيان حالة الانسجام الفطري بين الشريعة بمصادرها الأساسية والعقل في تحقيق مصالح العباد وصناعة الحضارة وتطورها.

محددات الدراسة:

كما هو معلوم فإن الشريعة بمصادرها وخصائصها هي المقوم الأساسي للحضارة الإسلامية، والمنهل الذي نهضت به الأمة الإسلامية، ولا يمكن تناول الشريعة من كافة أبوابها بما يخدم بحثنا في وريقات، ولذلك تم التركيز في هذا البحث على جزئية المقاصد المعتمدة التي راعت مقومات الحضارة في الإنسان ومنظومة اتصالاته وعلاقاته في الكون، مع تخصيص السنة النبوية للنماذج التطبيقية على ذلك بما يضمن للقارئ الناظر تحقيق أعلى درجات الاستفادة من موضوع البحث من خلال هذه الأمثلة التي تم توظيفها في محاور البحث.

منهجية الدراسة:

اعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي التحليلي في تناول محاور البحث ومفرداته، وذلك بالنظر إلى أهم المصادر الفقهية التي تناولت المقاصد الشرعية، واستقراء وتحليل ما يمكن الاستعانة به من مراجع السيرة النبوية وكتب السنة وشروحها التحليلية.

مصطلحات الدراسة:

قبل الشروع في الدراسة لابد من توضيح المقصود بالمصطلحات التي تضمنتها الدراسة في عناونها ومفرداتها، قاصداً في ذلك الاختصار وبيان المقصود من هذه المصطلحات وليس المجال هنا للبحث والتوسع، وذلك على النحو التالي:

1- المقاصد الشرعية: نشير ابتداءً إلى أنه ممكن استخلاص مفهوم المقاصد الشرعية من خلال الفقهاء القدامي كالغزال¹²، والعز بن عبد السلام¹³، وغيرهم وصولاً للشاطبي الذي طور هذا العلم¹⁴، وكذلك اصطلاح المعاصرين ابتداءً من الشيخ محمد الطاهر بن عاشور¹⁵، والشيخ القرضاوي¹⁶، والدكتور أحمد الريسوني¹⁷، وغيرهم. وهي كلها ما بين جملة ومفصلة، وللإختصار وحصول القصد والدلالة، بالإمكان اختيار التعريف الذي ساقه الريسوني، بقوله، هي: الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لما في ذلك مصلحة العباد.

12 المستصفي في علم الأصول، للغزالي، ص174.

13 قواعد الأحكام في مصالح الأنعام للعز بن عبد السلام 189/2.

14 الموافقات للشاطبي 8/2.

15 مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور 49/3.

16 دراسة في مقاصد الشريعة الإسلامية، للقرضاوي، ص20.

17 نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للريسوني، ص7.

2-الحضارة: هناك العديد من التعريفات التي تناولت مصطلح الحضارة ابتداءً من ابن خلدون¹⁸، وصولاً للمفكر الجزائري مالك بن نبي، والذي حلل عناصر الحضارة إلى ثلاثة: "الإنسان، والتراب، والوقت"¹⁹. وكذا تعريف البوطي الذي قال بأنها: "ثمرَةُ التفاعل بين الإنسان، والكون، والحياة"²⁰. ولو فصلنا القول في هذه التعاريف نجد أن جزءاً منها ينصرف إلى وصف ظاهرة، أو التركيز على أثر. أو التعرض إلى صور من صور الحضارة والذي يمكن أن أصل إليه من هذه التعريفات أن الحضارة: "ما يُجليه الله للإنسان من إبداع وإعمار في الكون".

3-السنة النبوية: كما هو معلوم فإن اصطلاح السنة يختلف عند المحدثين عما هو عليه عند الفقهاء والأصوليين، والذي أختاره موافقاً لما قصدته في هذا البحث هو مراد المحدثين: "ما أثر عن نبينا صلى الله عليه وسلم من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خلقية، أو سيرة قبل البعثة أو بعدها"²¹.

1. المبحث الأول: مقومات الحضارة من منظور مقاصدي شرعي (الجانِب النظري):

باستقراء مقاصد الشريعة بكلياتها وجزئياتها، فإن أكبر مقاصد الشريعة هو حفظ نظام الأمة وعمارة الأرض، وبناء الحضارة وتحقيق الإصلاح، وذلك كله مرتبط بصلاح الإنسان وحفظه ورعايته أمره، وهذا لا يتأتى إلا بمنظومة من القيم والأساسيات المترتبة على عرش الأخلاق الكاملة، والفضائل الإنسانية الرفيعة، والمتوصل إليها بالآداب الشرعية، والتربية العالية، باعتبارها حامية المجتمع من الانحراف والهلاك.

كما أن هذه المقاصد لها بُعد حضاري وطابع إنساني؛ إذ إن المصلحة التي تحقق خيري الدنيا والآخرة، وتشمل المادة والروح، وتوازن بين الفرد والمجتمع، وبين الطبقة والأمة، وبين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلية، هي المصلحة التي قامت عليها الشريعة في كلياتها وجزئياتها، وراعتها في عامة أحكامها.²²

وعند الحديث عن المصالح فإنه باعتبار ما هو متعارف عليه من تقسيم للمصالح: ضرورية، وحاجية، وتحسينية، فإن المصالح الضرورية كما أقرها ابن عاشور: "هي التي تكون الأمة في ضرورة إلى تحصيلها بمجموعها وآحادها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها. فإذا اختلفت أدى ذلك إلى فساد الأمة وتلاشيها، بما قد يحصل من تفاني بعضها ببعض، أو بتسلط العدو عليها، لاسيما إن كانت بمرصد من الأمم المعادية لها"²³. ولذلك يعتبر مقصد بناء الحضارة في شريعتنا مقصد ضروري لكي لا تفنى أمتنا ويتسلط عليها أعداؤها.

18 مقدمة ابن خلدون، 1/ 172.

19 شروط النهضة، لمالك بن نبي، ص 59.

20 منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، للبوطي، ص 19.

21 يُنظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، للدكتور مصطفى السباعي، ص 47. وفيه التعريفات الأخرى.

22 مدخل لدراسة الشريعة، للقرضاوي، ص 62. -بتصرف-

23 مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور 138/2 -بتصرف-.

وفي هذا المبحث سنتناول أهم مقومات بناء الحضارة ونحضرها باعتبارها ضرورة مهمة في علم المقاصد الشرعية، وهي وإن تعددت وتنوعت فمدارها "الإنسان" بطبعه الحضاري، وبالتالي أحاطته منظومة المقاصد بأدوات وركائز الحفظ والرعاية والتنمية والتكريم مع ضمان البقاء والاستمرار، وأوجدت له المصالح والمنافع، وراعت كل ما هو خير له في العاجل والآجل، فردا ومجتمعاً، دولة وأمة. والمقوم الآخر هو البيئة، وذلك أساس لقيام أي حضارة في الوجود، وسنجد أن حفظ البيئة والاهتمام بها مقصد مهم من مقاصد الشرع وتعاليم ديننا.

1.1. المقوم الأول: الإنسان من منظور مقاصدي:

عند الحديث عن "الإنسان" باعتباره مقوماً مهماً لأي حضارة؛ فإنه كما هو متعارف عليه مناط التكليف وركيزة الاستخلاف في الأرض من منظور شريعتنا، وهو المحور الأساس الذي نزلت عليه الشرائع السماوية، والعنصر الأول في بناء الحضارات ونحضرها فضلاً عن وجودها، ولذلك اعتنى الإسلام بالإنسان وأكرمه وجاءت كل أحكام الشريعة لأجل تحقيق مصلحته في الحال والمآل، وشملت العناية به روحاً وجسداً، فكراً وعلماً وسلوكاً، فرداً ومجتمعاً.

وقد أنزل الله عز وجل في كتابه آيات بينات، وجاءت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أحاديث وسنن صحاح، تكشف كلها عن مقاصد الشريعة، وتبين تكريم الإنسان على غيره، وأولاه ما رفع به منزلته من ولاية سامية، خصّه بها دون سواه، حين قال تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً}. [البقرة: 30]²⁴.

وتجدر الإشارة إلى سياقات أصول الفقه الحضاري المتعلقة بالإنسان في الدراسة التي تناولها المفكر الإسلامي د. سيف الدين عبد الفتاح، وقال معقبا عليها بأنها: "مجالات خمس، تحرك وتحرك ضمن عملية منتظمة تؤدي إلى نوع من فقه الهندسة الحضارية وظيفتها الأساسية المتعلقة بسياقات أصول الفقه الحضاري، وهي: مجال البناء الديني وسياق أصوله - مجال البناء النفسي والسياق المتعلق به - مجال البناء البشري وسياق التنمية البشرية - مجال البناء الفعلي ضمن سياق حضاري تمتد في إطار يجمع بين البناء المعرفي والإعلامي والتعليمي والتربوي والفكري والفقائي - مجال البناء المالي المادي الذي يتعلق بأصول البنية التحتية المرتبط بالعملية العمرانية، والمرتبط بطبيعة الحال بالامكانيات والقدرات والآليات والأبنية والمؤسسات"²⁵.

وفيما يلي الحديث عن هذه المجالات من منظور المقاصد الشرعية، سأذكرها ليس قاصداً الترتيب أو الحصر الذي اختلف علماء المقاصد بشأنه، ولا استيعاب التفاصيل الجزئيات التي بحثها العلماء في مؤلفاتهم فليس المقام

يسمح؛ وإنما بيان أهم مجالات الاعتناء بهذا المقوم الرئيسي لبناء الحضارة، وهو الإنسان، وذلك على النحو التالي:

24 التحرير والتنوير، لابن عاشور 400/1.

25 ينظر بتصرف: العملية الاجتهادية وأصول الفقه الحضاري - دراسة في سياقات المدخل المقاصدي، للدكتور سيف الدين عبد الفتاح، مقال تم نشره في موقع الرابطة المحمدية للعلماء (<https://www.arrabita.ma/>) بتاريخ 2015/5/4م.

1.1.1.1. مقصد حفظ الإنسان وتكريمه:

والحديث هنا يدور عن كل أحوال الإنسان (فرداً أو عموماً)، وهذه المقاصد المذكورة موجودة في جميع كتب والمؤلفات التي اعتنت بالمقاصد، لمن أراد التوسع، وهنا آتي على ذكرها مع شيء من التوضيح:

1.1.1.1.1. حفظ النفس:

وذلك بمراعاة حق النفس في الحياة والسلامة والكرامة والعزة، وصيانتها من التلف أفراداً وجماعات، والأهم من ذلك حفظها قبل وقوع التلف، كوقايتها من الأوباء والأمراض.

2.1.1.1. حفظ دينه:

فبالنظر إلى خطاب أحكام الشريعة الموجه لجميع المكلفين وعموم الأمة يدل على إمكانية التطبيق، وهذا ظاهر في تغيير الإسلام لكثير من أمور باطلة وعادات وأحوال فاسدة لأقوام وملل شتى امتثلت كلها لأحكام الشريعة من غير أن يجدوا حرجاً ولا عسراً في ترك ذلك مع تحقيق الانسجام بالتعاليم الجديدة. وقد جسد ابن عاشور²⁶ حفظ الدين بصورتين:

الصورة الأولى: حفظ دين كل أحد من المسلمين ابتداءً من أن يدخل عقيدته ما يفسدها أو يفسد عمله اللاحق بالدين.

الصورة الثانية: حفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة. وذلك بدفع كل ما من شأنه أن ينقض أصول العقيدة. وهو ما يرجع إلى حماية البيضة والذب عن الحوزة الإسلامية بإبقاء وسائل تلقّي الدين من الأمة في حاضرها وآتيها.

3.1.1.1. حفظ عقله:

وذلك بتحسين عقل الإنسان من أي خلل يفضي إلى فساده، فرداً أو أمة. مع إتاحة المجال لإبداعه وتفوقه، فالعقل هو مناط التكريم والتكليف للإنسان. وليس منحصرًا هذا الحفظ في تحريم المسكرات وإنزال الحدود عليها، فكم من عقول ضائعة سكرت بخمر الجهل والخمول، والتعطيل، والتقليد الأعمى، وهي لم تر ولم تعرف مسكراً قط. وعلى هذا، فإن إعمال العقل وفسح المجال له، ليس لأجل تقدير المصالح وحفظها فحسب، بل هو بذاته مصلحة من المصالح الضرورية.²⁷

4.1.1.1. حفظ ماله:

وذلك دون إسرافه في غير حاجة، ولا إنفاقه في مفسدة، ولا إتلافه بغير مصلحة، وحمايته من الهلاك بضممان العوض. وللمال في نظر الشريعة حظ لا يُستهان به، كما أن معظم أحكام التشريع المالية متعلقة بحفظ أموال الأفراد

26 مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور 236/3

27 نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للريسوني ص270.

والتي تؤدي نهايةً إلى حفظ مال الأمة. وفي هذا المقصد حفظ لنظام الأمة وتقوية لشوكتها وعزتها، والشرعية تضبط إدارة المال بأسلوب يحفظه، وتعين على نمائه في نفسه أو بأعواضه. ومال الأمة هو ثروتها، والثروة هي ما ينتفع به الناس آحاداً أو جماعات في جلب نافع أو دفع ضار²⁸.

5.1.1.1. حفظ نسبه ونسله:

وذلك بدفع كل ما من شأنه إفساد النسل وقطعه وتلويثه، مع المحافظة على استمراره وبقائه.

2.1.1. مقصد بناء وتطوير الإنسان:

وذلك برعاية الشرع لأهم المجالات التي تنهض بالإنسان علمياً وفكرياً ودينياً واجتماعياً وسلوكياً واقتصادياً، وهي ليست على سبيل الحصر، وذلك من خلال:

1.2.1.1. البناء المعرفي والعلمي والفكري:

فإسلامنا، مع كونه منهج حياة، إلا أنه يتضمن أمرين عظيمين، هما: الاستقلالية في الإرادة، والاستقلالية في الرأي والفكر. إذ بهما تكمل إنسانيته، وبهما يستعد لأن يبلغ من السعادة ما هياه الله له بحكم الفطرة التي فُطر عليها²⁹. وبما أن مدارك الإنسان كامنة في عقله ولا يعمل بطريقة آلية فإن فاعلية الإنسان منوطة بطرائق التعلم والخبرات الكسبية. ولا يمكن للشخصية المسلمة أن تعود إلى صناعة الحضارة في زماننا هذا ما لم تعد إلى تدبر القرآن الكريم، بحيث يتحقق التكامل المعرفي التام بين سائر العلوم النافعة للناس في معاشهم ومعادهم؛ إذ أن كل علم يحقق مصلحة للإنسان أو يدرأ مفسدة عنه هو من العلم المشروع الذي يجب تعلمه على طائفة تستطيع تلبية حاجات الناس في موضوعه³⁰.

2.2.1.1. البناء الديني والسلوكي والأخلاقي:

بالنظر إلى أحوال الأمم السابقة واسقراء تلك الحضارات نجد بما لا شك فيه أن الدين والأخلاق، هما عماد الحضارات الإنسانية على مدار التاريخ، فالأخلاق مهمة وضرورية في تحقيق العروج الحضاري؛ ولذلك فقد احتلت مكانة شديدة الأهمية في المنظومة الإسلامية للنهوض الحضاري. وبالنظر إلى البناء الديني فإنه يقوم على الرؤية التوحيدية التي جعل منها الإسلام الأساس المتين لبناء الشخصية الحضارية الفاعلة، حيث ارتقى بتصرفات الإنسان ووجدتها من خلال الارتقاء بتصوره الكوني ورؤيته التوحيدية التي لا انفصام لها ولا ثغرات فيها، إذ ينسجم العقل مع النقل، ويتعانق الجسم مع الروح وتتعاون الشهوات مع الأشواق، وتنساب الدنيا مع الآخرة دون أي تعارض أو تناقض، وفي هذا

28 المرجع السابق نفسه.

29 رسالة التوحيد، محمد عبده، ص142.

30 خصائص الشخصية التي تصنع الحضارة (رؤية قرآنية)، أ.د. فؤاد البنا، أستاذ الفكر الإسلامي السياسي بجامعة تعز - اليمن، بحث منشور عبر موقع

الأمة للدراسات والتطوير (<https://alummacentr.com>).

الطريق المستقيم تتكامل المعارف الطبيعية والإنسانية وتتضافر علوم الوحي وعلوم الكون، وتتضافر الكثير من الثنائيات المتناقضة عند الآخرين ولا تتنافر وتتعاون ولا تتباين؛ مما يؤدي إلى تمتين قاعدة الانطلاق وتقوية فاعلية السير، وإلى تركيز طاقات الإنسان في عمارة الأرض وخدمة الخلق كما أراد مالك السماوات والأرض³¹.

3.2.1.1. البناء الاجتماعي:

وهو الشعور بالترابط الجذري بين أبناء المجتمع، والتوحد كالبنيان المرصوص، في رأب أي صدع أو مواجهة أي عدو. وديننا يعزز هذا النظام الاجتماعي المتماسك المتّحد، ويسعى لخير الجماعة وسعادتها داخل التجمع البشري الخاص والعام³². حيث أولى عناية بمنظومة العلاقات والمسؤوليات بين الفرد والمجتمع والكون والخالق، وكلها مهمة في النهضة بالإنسان والحضارة. فالحضارة هي ثمرة تواصل وترابط وجهود الشعوب والأفراد ومساهماتها في تطوير أحوال الإنسان عبر العصور. وتجدر الإشارة إلى أهمية الأسرة المسلمة ودورها الحضاري العام، وهي الحصن الحصين لسلامة الأمة وقوتها وتمكينها.

4.2.1.1. البناء الاقتصادي والمالي:

لقد جعل الله الأرض ذلولاً وأودع فيها خيرات العمارة وأمر الإنسان أن يقوم باكتشاف طاقاتها وعمارتها بما، وكأنها مائدة وضعت بين يدي الإنسان بكل ما في باطنها من دخر، وبكل ما على ظاهرها من خير؛ ليعمل فيها قدرته العضلية ومواهبه الفكرية، وإذا نظرنا إلى مصدري الوحي العظيم فسنجد أن العمل لعمارة الأرض وصناعة الحياة عبادة إسلامية أصيلة بل هو أوسع العبادات وقتاً خلال ساعات اليوم، وهو من العبادات المتعدية التي يعود خيرها على عدد كبير من الخلق مما يجعل أجره مضاعفاً مقارنة بالعبادات اللازمة.

2.1. المقوم الثاني: البيئة من منظور مقاصدي:

المقصود بالبيئة هنا كل ما هو محيط بالإنسان من خلق وإمكانات مسخرة لإقامة الحضارة والعمارة، من أرض وكون وجماد ونبات وحيوان. إذاً هو كل ما سخر للإنسان حوله، نجده مذكوراً في القرآن الكريم، وضمن إطار تفاعل المنهج النبوي ومقصد الشرع في حياة الإنسان المرتبطة بوحى السماء. وهي في مفاهيم إسلامنا مذلة طائفة مهيمنة للتعامل البشري والاستفادة من كل مكنوناتها وسنن الله في كونه وصولاً لتحقيق مصالح العباد وعمارة الأرض وبناء حضارة الإنسان.

إن ما يحاوله الملحدون من تصوير اكتشاف الإنسان لسنة من سنن الكون، وتسخيرها، بأنه قهر للطبيعة، وأن حياة الإنسان على هذه الأرض في صراع متواصل، ومعركة لا تنتهي ضد عناصر الطبيعة، نابغ من إنكارهم وجود الخالق لهذا الكون وما عليه، وزعمهم الفاسد بأن الطبيعة هي التي خلقت نفسها بنفسها، وأن وجود الإنسان عليها

31 المرجع السابق.

32 حاضر العالم الإسلامي 306/1.

مصادفة، وهذا هو موقف المدنية المعاصرة اليوم البعيدة عن منهج ديننا، إذ هي تصور تحقيق مصلحة الإنسان وإرادته في صورة الانتصار على الطبيعة، وكأن الطبيعة عدو يحول بين الإنسان وبين تحقيق إرادته ومصلحه، في حين أن المسلم ينتابه شعور الانسجام والانتماء للطبيعة، ذلك بسبب إيمانه بأن ما ينتج عنها هو سنة من سنن الله في الكون، التي سخرها لخدمة الإنسان، تفضلا منه وكرما، وقدر من قدر الله عز وجل، ولذا نجد العلاقة بينهما، مطبوعة بطابع السلام والانسجام والمحبة والانتماء، على النقيض من علاقة غير المسلم بالطبيعة والتي تتصف بصفة التحدي والقوة والتحاييل والعداء.³³

إذا فالمقصد الشرعي في التعامل البشري مع البيئة قائم على الانسجام بين الفطرة التي فطر الناس عليها من الانتماء والتصالح، وبين تحقيق المصالح المكتسبة منها وصولا لتحقيق العمران والنهوض الحضاري، وذلك كله على أساس من التوازن وتبادل المصلحة، وليس على أساس الإفساد والتخريب والدمار وإهلاك الحرث والنسل، بحيث لا يتحول هذا المحضن للإنسان من موطن صالح للبناء والإعمار إلى موطن لا يصلح لأي أشكال الحضارة والوجود البشري. ولهذا فإن حفظ البيئة مقصدا ضروريا شرعيا³⁴ مهما وأساسيا في إقامة الحضارة.

ولذلك، نجد أن السنة النبوية إلى جانب القرآن الكريم راعت هذا المقصد الضروري، وجاءت أحكامها منسجمة مع حفظ البيئة ودفع الضرر عنها أو الإفساد فيها، أو إتلافها بشكل عبثي وإتلاف مقدراتها دون أي وجه مصلحة للبشرية، وبالاستقراء نجد الأحكام كلها تنصب في هذا المقصد العظيم؛ بداية من أحكام الطهارة وما يشمل هذا الباب من الحفاظ على نظافة الفرد ومحيطه، واجتناب النجاسات وكل ما من يرتب على ذلك من عدوى خاصة وعمامة، والاستفادة من مقدرات البيئة في التطهر دون وجه إسراف أو تبذير، وأحكام الغسل والاغتسال عند حضور الجماعات والتجمعات وفي بعض الحالات، إضافة للتطيب والزينة وطهارة البدن والثوب، ومنع التبول والفضلات في أماكن ارتفاع الناس ومرورهم دفعا للانتشار، وهي بهذا المفهوم عامل أساسي في حفظ البيئة من التلوث وإلحاق الضرر بها.

وكذلك الأحكام المتعلقة بحفظ التوازن البيئي، وعدم الإخلال بالمنظومة الكونية، فقد جاءت أحاديث وروايات تمنع تحقيق مفهوم الإبادة لعناصر البيئة الأخرى من إبادة الحيوان أو الطير أو الشجر. وحتى الاستهلاك لمقدرات البيئة سواء ما كان منها متجددا أو محدودا كان توجيه الشرع بتحقيق التوازن دون إسراف أو تبذير، حتى فيما ينفع الناس من مأكول ومشرب، وضمن الإطار الطبيعي الذي يحقق العمران وليس إهلاك الحرث والنسل، أو استنزاف الموارد الطبيعية.

بل إن المتتبع للمنهج النبوي يدرك أن تنمية البيئة مقصدا ضروريا مهما، يكافؤ عليه المسلم، إذ ليس فقط صيانة البيئة من العبث، وإنما السعي لتطويرها وتنميتها وإحياء أرضها الموات، وغرس نباتها وشجرها، بما يشكل ذلك استدامة لهذه الحاضنة، لكي لا يختل توازنها بأي حال من الأحوال، وذلك ليتمكن الإنسان من الاستفادة منها وإعمار الأرض.

33 أزمنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق، للدكتور أحمد كنعان، ص 60.

34 مقصد حفظ البيئة، لم أجد من تطرق إليه في كتب المقاصد سوى كتاب: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، للدكتور عبد المجيد النجار، ص 206، وقد تناول في فصل من فصول كتابه، واستندت منه جدا في هذا البحث بشكل واسع، ويمكن الرجوع إليه.

2. المبحث الثاني: نماذج من تطبيقات السنة النبوية للمقاصد في تعزيز مقومات الحضارة:

جاءت الأحكام الدقيقة والمضبوطة من الكتاب والسنة النبوية لتنظيم التعامل بين الناس في كافة المجالات وعلى مر الأزمنة والعصور؛ بقصد حفظ نظام الحياة واستقرارها وسلامتها، وتعزيز مقومات الحضارة، بصيانة الناس في نفوسهم ودينهم وعقولهم أعراضهم وأنسابهم وأموالهم. ولو بقيت الأمم والمجتمعات بلا حد أو ضابط لما ينتزع النفس من أهواء وشهوات لفسد النظام واختل العالم، وهلك الحرث والنسل، ولم تبق بذلك أي حضارة قائمة.

ومن الجدير بالذكر؛ فإن السنة النبوية تعتبر مصدراً أساسياً في بيان مقاصد الشرعية وغاياتها؛ وذلك بتأكيد وتقرير نصوصها للمقاصد التي بينها القرآن وأشار إليها في آياته، وأيضاً بما أوردته السنة النبوية وانفردت به عن القرآن الكريم، في سياق الحديث عن الحكيم والغايات لبعض الأحكام التي لم يرد ذكرها في القرآن الكريم، أو التي ذكرت في القرآن دون بيان مقاصدها وأسرارها. فكل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم مداره مصلحة الإنسان فرداً أو جماعة، فمن ذلك مقصد: التيسير، والإحسان، والعدل، والرحمة، والمؤاخاة ونبذ الفرقة. وكل ذلك يهدف إلى مقصد الاستخلاف في الأرض وعمارتها.

وبالنظر في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم طوال 23 عاماً هي في جوهرها دراسة مهمة في تشكيل الحضارة، والتعرف على مقومات الحضارة وقيمتها في مجتمع النبوة، والاستفادة من هذا كله في واقعنا المعاصر؛ إذ أن الحضارة الإسلامية التي تشكلت في مجتمع النبوة والإسلام تميزت عما سواها من الحضارات الأخرى بأنها حضارة سخرت كل إمكانياتها لخدمة الإنسان وما ينفعه، وما هو صالح له في حاضره وآجله.

وهنا لا بد من الإشارة إلى منهج النبي صلى الله عليه وسلم في أعمال المقاصد الفردية على أبناء مجتمعه، بما يراعي ذلك المصلحة المتحققة في نفس الإنسان، وأمثلتها في السنة كثيرة، وهذا المنهج لخصه الشاطبي كمنهج للفقهاء الناظر في المقاصد، فقال: "النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزن واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضررٌ أو فترَةٌ، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض، فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رُزق نورا يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتاً إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف"³⁵. ومن ذلك إجابات النبي صلى الله عليه وسلم المتنوعة في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال وأحسنها، وكيف كان يراعي مصلحة الوقت فرداً أو جماعة.

إن التلازم بين البناء الحضاري والسنة النبوية المطهرة، على جميع المستويات، هو تلازم ابتدائي؛ بمعنى أنه لا يمكن الحديث عن البناء الحضاري وإحداث تغيير اجتماعي في واقع الناس النفسي والاجتماعي بمعزل عن السنة النبوية المطهرة؛ فهي الأساس الذي لا يمكن أن تقوم بدونه العملية التغييرية المنتمية للثقافة التوحيدية. كما أن الحديث عن السنة النبوية سيبقى نظرياً، وجدياً فردياً ما لم يتحول إلى قوة دينامية، تحرك طاقات المجتمع، وتوجهها لممارسة عمليات البناء الحضاري، من أجل تحقيق مقاصد حددها المولى في كتابه العزيز الحكيم، ووضحتها السنة النبوية المطهرة، في ثنايا توجيهاتها، وسننها المضطردة³⁶.

فالسنة النبوية هي حلقة الوصل العملية بين خطاب الشرع ومقاصده، ومقتضى الواقع وحاجات المجتمع فرداً وأمة، أي بين الوحي والإنسان، وصولاً إلى تحقيق هدف الاستخلاف (الحضارة). فالسنة النبوية ليست فقط رسالة دينية ووظيفة تبليغية؛ وإنما هو مكون تفاعلي من الوعي العقلي والمنهجي والروحي والسلوكي والاجتماعي والاقتصادي والأُمِّي، يطور الإنسان ويرتقي به في أعالي القمم والحضارات، وأساساً ومنطلقاً لبناء أي حضارة. وفي هذا المبحث سيتم ذكر بعض نماذج من السنة النبوية كمثال على أعمال مقاصد الشرع في تعزيز وبناء مقومات الحضارة، وذلك في مطلبين:

1.2. المطلب الأول:

نماذج من رعاية السنة بمقاصد حفظ الإنسان وتكريمه وبناء الشخصية المتوازنة:

1. ما جاء في حفظ الضروريات الخمس من دين ومال ونسب ونفس وعقل. عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: شهدت الصلاة يوم الفطر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر، وعمر، وعثمان، فكلهم يصلونها قبل الخطبة، ثم يخطب بعد، فنزل نبي الله صلى الله عليه وسلم فكأني أنظر إليه حين يجلس الرجال بيده، ثم أقبل يشقّهم، حتى أتى النساء مع بلال، فقال: {يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبائعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً، ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن، ولا يأتين ببهتان يفتريه بين أيديهن وأرجلهن} [الممتحنة: 12] حتى فرغ من الآية كلّها، ثم قال حين فرغ: «أنتنّ على ذلك؟» فقالت امرأة واحدة، لم يجبه غيرها: نعم يا رسول الله .. الحديث³⁷.

وقوله صلى الله عليه وسلم: «لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخواناً المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله، ولا يحقره التقوى هاهنا» ويشير إلى صدره ثلاث مرّات «بحسب امرئ من الشرّ أن يحقر أخاه المسلم، كلّ المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه»³⁸.

2. ما جاء في الحفاظ على الأموال وتنمية الاقتصاد ورواج المبيعات وعدم احتكارها: عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما «نُحِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمَخَابِرَةِ، وَالْحَافِلَةِ، وَعَنِ الْمَزَابِنَةِ، وَعَنِ بَيْعِ التَّمْرِ حَتَّى يَبْدُو صَلاَحُهَا، وَأَنَّ

36 المنهج النبوي والتغيير الحضاري، لبرغوث عبد العزيز بن مبارك، ص 67.

37 صحيح البخاري، حديث رقم: 4895

38 صحيح مسلم، حديث رقم 2564

لا تباع إلا بالدينار والدرهم، إلا العرايا»³⁹ وفي حديث آخر، قال صلى الله عليه وسلم: «من احتكر فهو خاطئ»⁴⁰.

إضافة للأحاديث الواردة في: الحث على العمل، والبحث عن الرزق، والنهي عن التبذير والإسراف وإضاعة الأموال. وتحريم السرقة، والغصب، والغش، والرشوة، والربا، وكل وجه من وجوه أكل مال الغير بالباطل. وتضمن المتلفات. كل ذلك له دور مهم في تنمية المجتمع وتطوير تجارته وصناعاته ومهنه وحرفه وتقوية اقتصادياته ومعاملاته بترويج المال وعدم كنهه وإدخاره، بسد حاجات الفقراء والمساكين، وتخليص أصحاب الديون والأسرى والمحبوسين والغارمون، وفي الرقاب؛ لكي ينطلقوا في الأرض عملا وإنتاجا وإبداعا، وكل ذلك له في علم الاقتصاد دوره في تقوية التنمية والاقتصاد النماء الحضاري بشكل عام.

3. ما جاء في الحفاظ على الترابط المجتمعي: عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا يخطب الرجل على خطبة أخيه، ولا يسوم على سوم أخيه، ولا تنكح المرأة على عمته ولا على خالتها، ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكتفي صحفتها ولتنكح، فإنما لها ما كتب الله لها»⁴¹.

إضافة للأحاديث والآثار الواردة في العبادات وما لها من أثر مهم في تحقيق الترابط الاجتماعي على نحو الأخوة، والتضامن، والتواضع والمواساة، وتطهير النفس، ونفي الفرقة والتمييز بسبب الجنس، أو اللون، أو الغنى، والفقر، أو الجاه، والمحسوبية، وما شابه ذلك؛ كالصلاة، والزكاة، والصوم، والحج. وما لهذه العبادات من تحقيق أواصر التضامن والتآلف والتراحم والتواد، مما يكون له كبير الأثر على مستوى وحدة المجتمع وقوته منعتة، وسلامته من الأحقاد والضغائن والتحاسد والتباغض.

4. ما جاء في حفظ الأنساب: عن عائشة رضي الله عنها: أنَّ أبا حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس، وكان ممن شهد بدرًا مع النبي صلى الله عليه وسلم، تبنى سالما، وأنكحه بنت أخيه هند بنت الوليد بن عتبة بن ربيعة وهو مولى لامرأة من الأنصار، كما "تبنى النبي صلى الله عليه وسلم زيدا، وكان من تبنى رجلا في الجاهلية دعاه الناس إليه وورث من ميراثه، حتى أنزل الله {ادعوهم لأبائهم} إلى قوله {ومواليكم} [الأحزاب: 5] فردوا إلى آبائهم، فمن لم يعلم له أب، كان مولى وأخا في الدين".⁴².

وما جاء في الحث على الزواج وبناء الأسرة: قوله: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء».⁴³

39 صحيح البخاري، حديث رقم: 2381

40 صحيح مسلم، حديث رقم 1605

41 صحيح مسلم، حديث رقم 1408

42 صحيح البخاري، حديث رقم: 5088.

43 صحيح البخاري، حديث رقم 5065

إضافة للأحاديث الواردة في منع الزنا، واللواط، والنهي عن الرذائل والفواحش والمنكرات. والدعوة لمحاسن الأخلاق ومكارمها. كل ذلك فيه، حفظ الأنساب وصيانتها من الفوضى والاختلاط والتداخل والتلاعب. ومراعاة الكرامة والعفة والحياء، ومنع كل ما يخل بحق الإنسان في النسب الصحيح، والعرض الشريف.

5. وفي إشارة إلى جملة من الحكم والمقاصد والمصالح التي فيها التيسير والدعوة للوسطية: كما في قوله: «إنّ الدّين يسر، ولن يشادّ الدّين أحد إلاّ غلبه، فسددوا وقاربوا، وأبشروا..» الحديث 44.

6. وما جاء في دفع الضرر: عن عبادة بن الصّامت، «أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم، قضى أن لا ضرر ولا ضرار». 45.

7. وفي مبدأ المساواة؛ أعلنها النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع، قال: «يا أيّها النّاس، ألا إنّ ربّكم واحد، وإنّ أباكم واحد، ألا لا فضل لعربيّ على عجميّ، ولا لعجميّ على عربيّ، ولا أحمَر على أسود، ولا أسود على أحمَر، إلاّ بالتّقوى أبْلَغْتَ». 46.

وقد أجمع الفقهاء على مساواة غير المسلم للمسلم في معظم الحقوق والمعاملات. وتلك حاصلة من العلم بأصل المساواة بين الخاضعين لحكومة واحدة فلا يحتاج إلى تعليل. واتفاق العلماء على أن عدم مساواة غير المسلم للمسلم في بعض الأحكام في المعاملات كمنع مساواة غير المسلم لقربيه المسلم في إرث قريبهما 47.

8. وفي التراحم والتكافل والتضامن وكشف الكرب ومد يد العون: قال التّبيّ صلى الله عليه وسلم: «من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان معه فضل زاد فليعد به على من لا زاد له» فذكر من أصناف المال ما ذكر حتّى رأينا أن لا حقّ لأحد منّا في فضل. 48.

ومن الروايات الجامعة لمقاصد الشريعة والمرغبة في مصالح العباد، وهي قاعدة أخلاقية لأي مجتمع بشري: قوله صلى الله عليه وسلم: «من نفّس عن مؤمن كربة من كرب الدّنيا، نفّس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسّر على معسر، يسّر الله عليه في الدّنيا والآخرة، ومن ستر مسلماً، ستره الله في الدّنيا والآخرة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه، ومن سلك طريقاً يلتمس فيه علماً، سهّل الله له به طريقاً إلى الجنّة، وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله، يتلون كتاب الله، ويتدارسونه بينهم، إلاّ نزلت عليهم السّكينة، وغشيتهم الرّحمة وحفّتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده، ومن بطاً به عمله، لم يسرع به نسبه» 49.

هذه بعض نماذج من تطبيقات السنة النبوية لمقصد العناية بالإنسان وتكريمه وحفظه، وفي المنهج النبوي من السعة والتيسير وتحقيق مصالح العباد ما لا يتسع المقام لذكره، ويكفي أن نشير أيضاً إلى ومضات من منهجه عليه الصلاة

44 صحيح البخاري، حديث رقم 39.

45 أخرجه ابن ماجه في سننه، حديث رقم 2340.

46 أخرجه أحمد في مسنده، حديث رقم 23489.

47 مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص 284-286 - يتصرف -

48 أخرجه ابن حبان في صحيحه، حديث رقم: 5419، وهو في مسلم أيضاً، حديث رقم: 1728.

49 صحيح مسلم، حديث رقم: 2699

والسلام كيف منع الإدخار في وقت الفاقة والحاجة ثم أباحه في وقت السعة، وكيف كان تصرفه مع الصحابي الذي ظاهر من زوجته في رمضان خشية الوقوع عليها في نهار رمضان، قال: فرجعت إلى قومي، فقلت: وجدت عندكم الضيق، وسوء الرأي، ووجدت عند النبي صلى الله عليه وسلم السعة، وحسن الرأي، وقد أمرني أو أمر لي بصدقكم⁵⁰. هذا المنهج النبوي له بالغ الأهمية في رعاية المقوم الأساس للحضارة وهو الإنسان.

2.2. المطلب الثاني:

نماذج من عناية السنة بمقصد حفظ البيئة كمقوم أساسي في الحضارة:

1. ما جاء من روايات تتعلق بحفظ النبات والحث على غرسه وتنميته:

«من قطع سدره صوّب الله رأسه في النار» سئل أبو داود عن معنى هذا الحديث، فقال: «هذا الحديث مختصر، يعني من قطع سدره في فلاة يستظلّ بها ابن السبيل، والبهائم عبثاً، وظلماً بغير حقّ يكون له فيها صوّب الله رأسه في النار»⁵¹

«ما من مسلم يغرس غرساً إلّا كان ما أكل منه له صدقة، وما سرق منه له صدقة، وما أكل السبع منه فهو له صدقة، وما أكلت الطير فهو له صدقة، ولا يزرؤه أحد إلّا كان له صدقة»⁵²

«إن قامت الساعة وبيد أحدهم فسيلة، فإن استطاع أن لا يقوم حتّى يغرسها فليفعل»⁵³

2. ما جاء من روايات تتعلق بالحفاظ على الكائنات الحية والترفق بها ورعايتها ومنع إهلاكها:

«من قتل عصفوراً عبثاً عَجَّ إلى الله يوم القيامة يقول: يا ربّ، إنّ فلانا قتلني عبثاً، ولم يقتلني منفعة».⁵⁴

«اتّقوا الله في هذه البهائم المعجمة، فاركبوها صالحة، وكلوها صالحة».⁵⁵

«دخلت امرأة النار من جرّاء هرّة لها، أو هرّ، ربطتها فلا هي أطعمتها، ولا هي أرسلتها ترمم من خشاش الأرض حتّى ماتت هزلاً»⁵⁶

"قرصت نملة نبيّاً من الأنبياء، فأمر بقرية التمل، فأحرقت، فأوحى الله إليه: أن قرصتك نملة أحرقت أمة من الأمم تسبّح" ⁵⁷

50 أخرجه أبو داود في سننه، حديث رقم: 2213.

51 أخرجه أبو داود في سننه، حديث رقم: 5239.

52 صحيح مسلم، حديث رقم: 1552.

53 أخرجه أحمد في مسنده، حديث رقم 12981.

54 أخرجه النسائي في سننه، حديث رقم: 4446، وإسناده فيه ضعف.

55 أخرجه أبو داود في سننه، حديث رقم: 2548.

56 صحيح البخاري، حديث رقم: 3318.

57 صحيح البخاري، حديث رقم: 3019.

«بينما رجل يمشي بطريق اشتدَّ عليه العطش، فوجد بئرا، فنزل فيها فشرب، ثم خرج فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال الرجل لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي كان بلغ متي، فنزل البئر فملأ خقه ماء، ثم أمسكه بفيه حتى رقي فسقى الكلب فشكر الله له فغفر له» قالوا: يا رسول الله وإن لنا في هذه البهائم لأجرا؟ فقال: «في كل كبد رطبة أجر».⁵⁸

3. ما جاء في الحفاظ على مقدرات البيئة ومنع هدرها بالإسراف والتبذير:

عن عبد الله بن عمرو، أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ بسعد، وهو يتوضأ، فقال: «ما هذا السرف» فقال: أفي الوضوء إسراف، قال: «نعم، وإن كنت على نحر جار»⁵⁹
وقال عليه الصلاة والسلام: «يؤجر الرجل في نفقته كلها إلا التراب» أو قال: «في البناء».⁶⁰ قال ابن حبان معقبا على الحديث⁶¹: معنى هذا الخبر: لا يؤجر إذا أنفق في التراب فضلا عما يحتاج إليه من البناء.

4. ما جاء في منع التلوث البيئي وصيانتها من أي ضرر مقدر:

" اتقوا الملاعن الثلاثة: البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظّل "⁶²

«لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري، ثم يغتسل فيه»⁶³

إن هذا الاستعراض العام لبعض الأحاديث النبوية وسياقها ضمن النماذج التطبيقية من السنة النبوية وما ينبثق عنها من مقاصد شرعية خدمة للبشرية كلها والحضارة الإنسانية. هذه النماذج إشارات فقط للبناء الحضاري وفق رؤية مقاصدية، وبالإمكان لأي باحث أو فريق التوسع في ذلك وتشكيل نموذج حضاري ملهم للأمة في واقعنا المعاصر.

الخاتمة

إن هذا البحث مجرد لفحة إلى ما في السنة النبوية من مقاصد شرعية تصلح لكافة المجالات، وأهمها تحقيق الغاية العظمي من وجود الإنسان على الأرض وهو تحقيق عمارتها وبناء حضارتها، ولعل بعد هذا التقديم أن تصلح هذه الدراسة كمحرك لأفراد الأمة وجماعتها للمضي قدما نحو تجديد حضارة الإسلام على أساس معتبر صحيح تصل بها إلى مراد الشرع من الغايات والأهداف. آملا أن تكون شكلت أفقا للجادين والمجتهدين من أبناء الأمة الذين يعنون بالفكر الحضاري، والبناء الحضاري، والتغيير الاجتماعي القائم على قاعدة " «من رأى منكم منكرا فليغيره...»، للنظر في مقاصد الشريعة الإسلامية من منبعها الكتاب والسنة.

58 صحيح مسلم، حديث رقم: 2244.

59 أخرجه ابن ماجه في سننه، حديث رقم: 425.

60 أخرجه الترمذي في سننه، حديث رقم: 2483، وقال حسن صحيح.

61 صحيح ابن حبان، حديث رقم: 3243.

62 أخرجه أبو داود في سننه، حديث رقم: 26.

63 صحيح البخاري، حديث رقم: 238.

لا بد أن تتشكل مفاهيم النوعية الحضارية وثقافة التغيير الفردي والمجتمعي على مبدأ العمل الدؤوب واستغلال الفرص والإمكانات المسخرة للإنسان ولو أبسط الأعمال خير من القعود والعجز والعالمة «لأن يأخذ أحدكم حبله، فيأتي بحزمة الحطب على ظهره، فيبيعها، فيكف الله بها وجهه خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه»، والتعاقد والبنیان الواعد المرصوص، انطلاقاً من قاعدة المنهج النبوي: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبَنِيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُمُ بَعْضًا»، أمة الجسد الواحد التي كم نحن بحاجة إليها في وقتنا الراهن «ترى المؤمنين في تراحمهم وتواذهم وتعاطفهم، كمثل الجسد، إذا اشتكى عضوا تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى»، على أن نعالج الداء المستأصل في هذا الجسد والوهن الذي ارتضاه ضعاف النفوس من الركود إلى الدنيا والرضا بحال مجتمعاتنا البعيدة كل البعد عن أسس الحضارة الواعدة، كما بينه النبي صلى الله عليه وسلم: «بل أنتم يومئذ كثير، ولكن يلقي في قلوبكم الوهن» قالوا: وما الوهن؟ يا رسول الله؟ قال: «حبكم الدنیا وكرهيتكم القتال». فهذا هو الإنسان النموذجي -فرداً ومجتمعاً- الذي قومه المنهج النبوي لبناء وتشديد حضارة الإسلام، وساهم فعلياً في خدمة الإنسانية وعمارة الكون.

وإذا ما تشكلت النوعية الحضارية في الإنسان من خلال المنهج النبوي، فسوف تتفاعل مع مشكلات الواقع بشكل إيجابي، وتشكل روابط اجتماعية واعية واعدة مع سائر الملل والأجناس، ولن تؤثر عليه مغريات الكون كله المادية المضللة البعيدة كل البعد عن قيم حضارتنا الإسلامية، فإنسان الحضارة في شريعتنا هوية وانتماء وفكر وعقل وسلوك وعمل ونخضة وقيامة على كل مخلفات الجهل والانحطاط وأفكار الشذوذ التي ساقاها الحضارات الغربية وتبناها روبيضة في أمة المليار.

وحري بنا اتباع مسالك منهجية سديدة في بناء الحضارة وفق الرؤية المقاصدية الشرعية؛ مسلك استقرار واسترشاد المقاصد من منبعها الصحيح، ومسلك الربط بالواقع والمجتمع المعاصر والاستفادة من الإمكانيات المتاحة، ومسلك استشراف المستقبل والنظر في آفاق وأبعاد المنهج ومآلاته. للوصول إلى النهضة العمرانية الحضارية المطلوبة، والموافقة لمراد الشرع، وفطرة الإنسان.

والله الموفق والمستعان..

المصادر والمراجع⁶⁴

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، 1413هـ / 1993م.
- العز ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الدمشقي، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414 هـ / 1991م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ / 1991م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، 1417هـ / 1997م.

64 باستثناء ذكر كتب السنة التي تم تخريج الأحاديث منها ، ذلك أنه لا فائدة من إطالة ثبت المراجع بما؛ فالوصول للأحاديث المذكورة فيها أصبح بمتناول الجميع من خلال التراجم الحديثة المتوفرة.

- ابن خلدون؛ عبد الرحمن بن محمد بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، 2004م.
- محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، 1994م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425 هـ / 2004 م
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- لوثرروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، تحقيق: شكيب أرسلان دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، 1971م.
- السباعي، مصطفى بن حسني، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، دمشق 1402 هـ / 1982م.
- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1986م.
- يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دار الشروق، مصر، 2008م.
- الفاسي، علّال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، 1993.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دار الفكر، 1981م.
- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1992م.
- عماد الدين خليل، موقف إزاء التراث، مجلة المسلم المعاصر - دورية محكمة -، العدد 9، 1977م.
- بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، 2015م.
- جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار الفكر، دمشق، 2001م.
- وسام محمد سعد محمد، الاجتهاد المقاصدي وتطبيقاته في القضايا المعاصرة المتعلقة بالعبادات، - بحث تم نشره عام 2022م.
- أحمد محمد كنعان، أزمنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق، سلسلة كتاب الأمة، أمّتي للنشر الإلكتروني.
- برغوث عبد العزيز بن مبارك، المنهج النبوي والتغيير الحضاري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1995م.
- فؤاد البناء، خصائص الشخصيّة التي تصنع الحضارة (رؤية قرآنية)، بحث منشور عبر موقع الأمة للدراسات والتطوير (<https://alummacenter.com>)، 2021م.
- الورزادي، ياسين، الوعي المقاصدي ودوره في حوار الأديان والحضارات، مقال منشور عبر موقع مؤمنون بلا حدود (<https://www.mominoun.com/articles/>)، 2020م.
- سيف الدين عبد الفتاح، العملية الاجتهادية وأصول الفقه الحضاري - دراسة في سياقات المدخل المقاصدي، مقال تم نشره في موقع الرابطة المحمدية للعلماء (<https://www.arrabita.ma/>) بتاريخ 2015/5/4م.

المنظور السنني في القرآن وصناعة الحضارة المتوازنة

الدكتور. مراد بلخير / Dr. Mourad BELKHIR

أستاذ مشارك، قسم العلوم الإسلامية، جامعة تلمسان، الجزائر.

Associate Professor, Department of Islamic Sciences, University of Tlemcen, Algeria.

Mourad.belkhir@univ-tlemcen.dz, ORCID ID: 0000-0002-0440-290X

المقدمة

إن تحليل الظاهرة الحضارية من خلال دوراتها المتعاقبة في العالم الإسلامي منذ عهد النبوة إلى غاية العصر الحاضر، يُمكننا من الكشف عن الأولويات المركزية التي ينبغي احترامها في صناعة الحضارة، لأن الفعل الحضاري يتأثر بالمحيط الخارجي والظرف الداخلي، فتنشأ عنه حضارة متحيزة للمادة في مقابل الأخلاق، أو حضارة متحيزة للفكر والتنظير في مقابل العمل والإنجاز الذي تحتاجه الإنسانية.

وبالعودة إلى القرآن الكريم فقد احتلت قضية السنن فيه مكانةً محورية بالمقارنة مع الكتب السماوية الأخرى، كونه الرسالة الخاتمة التي ينبغي عدم تجاوزها في صناعة أي حضارة، وإلا حكم عليها بالإفلاس والفشل عاجلاً أم آجلاً.

أهمية الدراسة:

إن السنن الإلهية التي نطق بها القرآن الكريم تتمحور حول قوانين ثابتة ومنضبطة لا محابة فيها ولا تخلف، وهي تُشكل -عند استقراءها- منظومة سننية شاملة متكاملة فيما بينها، ولا يمكن عزل أحد القوانين عن الآخر وإلا حصل العطب في التشكيل الحضاري للأمة، واستقراء الظاهرة الحضارية على طول تاريخ العالم الإسلامي، يكشف عن أهمية هذا المنظور لتلافي الخلل والعطب الذي أصاب هذه الأمة وأكسبها عجزاً على مواصلة المنحنى التصاعدي في المنجز الحضاري.

محددات الدراسة:

تبنى هذه الدراسة على البحث في القرآن الكريم من خلال استجلاء السنن الإلهية التي توفر المنظور السنني الشامل لصناعة الحضارة.

منهجية الدراسة:

تستند الدراسة إلى المنهج الوصفي الذي يتم توظيفه في بيان مناهج العلماء في توظيف السنن لأجل دراسة الظاهرة الحضارية، والمنهج التحليلي الذي نقوم من خلاله بالاستدلال على المنظور السنني الشامل في القرآن الكريم.

إشكالية الدراسة:

وإن هذه الدراسة تطرح إشكالية مفادها: ما محل الوعي الإنساني بهذا المنظور السنني الشامل في القرآن الكريم والذي هو مركز اهتمام الخطاب القرآني حول الحضارة؟ وكيف يمكن تنمية الوعي به للوصول إلى ثقافة قرآنية راشدة تستجيب لمطالبات النهوض الحضاري الصحيح والمتوازن¹.

1. الهدي القرآني بين النظر الجزئي والنظر الشمولي:

إن القرآن الكريم هو المصدر الأول الذي يستقي منه المسلمون الهداية والرشد، وإليه معتمدتهم في استمداد المناهج والمثل العليا في الحياة، وفي كل عصر يُطلب البيان منه بما يتوافق مع متطلبات ذلك العصر وحاجات المسلمين فيه، ولذلك أخذ كل عالم من جهة ما يحتاج إليه في توفير الهداية للناس؛ فتعددت بذلك مسالك العلماء في فهم القرآن تبعاً لتعدد مقاصدهم وحاجات العصر الذي هم فيه.

وهكذا برزت مناهج للمفسرين وتعددت بحسب ميولات المفسر العلمية، والحاجات العلمية الملائمة لكل عصر، في مقابل البعد عن الواقع المجتمعي والتغيرات الطارئة على البيئات؛ فامتدت الهوة بين الدرس التفسيري ومتطلبات الإصلاح في المجتمع، وغزت النظرة الجزئية على منهج التفسير. ويلخص الإمام محمد الغزالي هذه المشكلة بقوله: «إن الرؤية القرآنية لا يمكن إلا أن تكون حضارة كاملة، فأخذ على أنه مجموعة قصص مثلاً ودراسة فن القصة على أساس أن القرآن كله قصص قرآني لا يمكن أن يكون تصويراً صحيحاً للقرآن، وكذلك الأحكام التشريعية والمعتقدات الإلهية، والآيات التي تأمر بالنظر في الكون، وآيات التربية، وما إلى ذلك من تعاليم إسلامية هي متماسكة في غصارة واحدة تجمعها من أولها إلى آخرها، ومن المستحيل أن أنظر إلى القرآن النظرة الجزئية التي تجعلني أعيش في جانب، وأنسى الجانب الآخر»¹.

فالنظرة الجزئية شككت عامل حجب لهداية القرآن العامة والشاملة لكل مناحي الحياة، ونسجاً على هذا المدلول ذهب محمد الغزالي إلى أن الآيات الخاصة بالأحكام التشريعية هي أقل عدداً إذا ما قيس بالآيات الأخرى² التي تتحدث عن أحوال الأمم ومصائرهما، وعن وسائل هداية الخلق.

والمحور الذي ننطلق منه ونسير عليه في وصف المنهج السنني، هو من وصف القرآن الكريم نفسه أنه كتاب هداية للناس جميعاً، دون اختصاص بزمان معين ولا فئة من البشر، وهذا ما يمكن الاستدلال عليه بآيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِ الْكِتَابَ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 01، 02]. وقوله سبحانه: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ

1 الغزالي محمد، عمر عبيد حسنة، كيف نتعامل مع القرآن، 94.

2 الغزالي محمد، عمر عبيد حسنة، المرجع نفسه، 60.

لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿ آل عمران:138﴾. وقوله جل وعلا: ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (15) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [المائدة:16،15]، وقوله : ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾ [الإسراء:09].

والآيات كثيرة جدا في هذا السياق، تلك التي تجمع وصف هداية الناس من حال الضلالة إلى حال الرشاد، وبهذه الرؤية انطلق العلماء في نهج جديد من التفسير، يعتمد على الهداية القرآنية من سنن الله تعالى المبثوثة في القرآن، لغاية إعادة بعث الركود الحضاري للمجتمع المسلم، وذلك يكون ببناء الفرد بناء قرآنيا يكسبه الفعالية الحضارية.

2. مفهوم المنهج السني في القرآن الكريم:

إن الحاجة إلى استثمار تلك الهداية التي أتى بها القرآن هي التي ألجأت العلماء الإصلاحيين إلى الاحتفاء بالمنهج السني، وهو ما يعتمد فيه على إبراز السنن الإلهية من القرآن الكريم وتفسيره على مقتضى قوانينها المبثوثة في الآيات والمستخلصة في قصص القرآن الكريم وتشريعاته.

2. 1. تعريف السنة الإلهية:

السُّنَّةُ في معاجم اللغة³ تأتي على عدة معان منها: الصورة، والسيرة حسنة كانت أو قبيحة، وتُجمع على (سنن) بالسين المثلثة أحودها بفتحتين، « يقال تنح عن سَنَنِ الطريق وَسُنَّته وَسُنَّته»⁴.

هذا من حيث المدلول اللغوي لكلمة سنة، فهي تدور حول معنى الاطراد والجريان على نسق واحد من غير خفاء، قال ابن فارس: « السين والنون أصل واحد مطرد، وهو جريان الشيء واطراده في سهولة، والأصل قولهم: سننت الماء على وجهي، أسننه سنًّا»⁵.

أما تعريفها اصطلاحاً، فينبغي مراعاة تعدد الاصطلاحات في الدراسات الشرعية، حيث اكتسب مصطلح السنة عند العلماء مدلولاً شرعياً، سواء عند الفقهاء فهي ما يقابل الواجب، أو عند علماء العقيدة فهي ما يقابل البدعة، أو الأصوليين والمحدثين، فهي الأقوال والأفعال النبوية، وفي كل الأحوال فهو مرتبط بنظيره في اللغة، وجماعه في قول أبي البقاء الكفوي: « السنة شرعاً: اسم للطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب، والمراد بالمسلوكة في الدين ما سلكها رسول الله، أو غيره ممن هو عَلم في الدين كالصحابة -رضي الله عنهم- لقوله - عليه الصلاة والسلام - : « عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي »⁶.

3 ينظر: الزبيدي مرتضى، تاج العروس ، 35/ 230.

4 الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، 184.

5 ابن فارس أحمد، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، 03/ 60.

6 الكفوي أبو البقاء، الكليات 01/ 783. والحديث أخرجه الترمذي في سننه، كتاب العلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم: 2676، قال الحاكم: هذا حديث صحيح ليس له علة.

2.2. السنة في القرآن الكريم:

يرد لفظ السنة في القرآن على عدة معاني، وهي تجتمع لتدل على: بيان طريقة الله تعالى وعاداته الماضية في التعامل مع الأمم السابقة، ومن هذا المعنى صاغ المفسرون تعريفاً مناسباً للسنة الإلهية، شاملاً لما ورد في معناها من القرآن الكريم والسنة النبوية، فابن جرير - رحمه الله - يعرفها بقوله: «السنة هي المثل المتبع، والإمام المؤتم به»⁷. وقال ابن تيمية - رحمه الله - : «السنة هي العادة التي تتضمن أن يفعل في الثاني مثل فعل بنظيره الأول، لهذا أمر الله تعالى بالاعتبار، قال الله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 02]»⁸. وعرفها الشيخ الألوسي بقوله: «عادة الله الجارية»⁹. ويُعرفها الدكتور عبد الكريم زيدان بقوله: «هي الطريقة المتبعة في معاملة الله تعالى للبشر بناءً على سلوكهم، وأفعالهم، وموقفهم من شرع الله وأنبياؤه، وما يترتب على ذلك من نتائج في الدنيا والآخرة»¹⁰.

أما الدكتور الطيب برغوث فيضفي عليها صبغة أكثر شمولية للمناهج الاجتماعية والتاريخية فيقول: «هي الأنساق الخلقية الهيكلية، أو البنيوية المنتظمة في المفردات الكونية، لتضمّن أداء كل مفردة منها لوظيفتها الوجودية الداخلية والخارجية في النسيج الكوني العام باطراد، سواءً تعلق الأمر بمفردات عالم الآفاق، أو عالم الأنفس، أو عالم الهداية، أو عالم التأييد»¹¹.

نستخلص من ذلك أن السنة الإلهية تُعبر عن قانون إلهي عام يخضع له الأفراد كما المجتمعات، وينالون نتائج إن هم ساروا على قواعده.

2.3. أنواع السنن الإلهية.

يُمكّن الحديث عن تنوع السنن بناءً على تعدد مجالات انطباق أحكامها؛ لأن السنن كلّها من عند الله تعالى، لكنّها في المقابل تتجسد في الواقع باعتبارات مختلفة: وعموماً فهي نوعان باعتبار ما تتحكم فيه: - سنن تتعلق بالمادة، وسنن تتعلق بالأنفس وحياة الأفراد والجماعات البشرية.

- فالأولى يدخل فيها كل ما يحيط بنا من ظواهر كونية في السماء والأرض، كحركة الأفلاك، وتعاقب الليل والنهار، وما يدخل في تركيب بنية الإنسان الداخلية كأطوار خلق الإنسان. وهاته السنن حاكمة علينا اضطراراً لا اختياراً؛ فلا مجال لنا في التحكم بسيرها، وإنما حظ الإنسان منها إدراك قوانينها، لأجل الاستفادة منها عن طريق النظر والتأمل فيها.

7 الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 230/07.

8 ابن تيمية، مجموع فتاوى أحمد ابن تيمية، 20/13.

9 الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، 206/09.

10 زيدان عبد الكريم، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، 13.

11 برغوث الطيب، الفعالية الحضارية والثقافية السننية، 32.

وقد وردت آيات كثيرة تُعرِّفُ الإنسانَ بھاته القوانين وتُحْضِرُهُ على التعامل معها وحسن تسخيرھا، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية:13]. قال سيد قطب -رحمه الله- : « فكل شيء في هذا الوجود منه وإليه، وهو منشئه ومدبره، وهو مسخره أو مسلطه، وهذا المخلوق الصغير -الإنسان- مزود من الله بالاستعداد لمعرفة طرفٍ من النواميس الكونية، يسخر به قوى هذا الكون، وطاقاتٍ تفوق قوته وطاقته بما لا يُقاس، وكل ذلك من فضل الله عليه، وفي كل ذلك آيات لمن يُفكر ويتدبر، ويتبع بقلبه وعقله لمسات اليد الصانعة المدبرة المصرفة لهذه القوى والطاقات »¹².

وهذا النوع من السنن عالمٌ لجميع البشر، غيرٌ مختص بالمسلمين، وأكثرهم اجتهدا وحرصا على إدراك قوانينه أقدّرهم على التعامل معه والاستفادة منه، وسنن هذا النوع متعددة بقدر تعدد العلوم واكتشافات المادة، ويمكن أن نطلق عليها "سنن التسخير"، لأن حظ الإنسان منها تسخيرها لخدمته في معاشه.

- أما النوع الثاني، فهو ما تعلق بتصرفات البشر وأحوالهم، فهو أكثر ورودا في القرآن الكريم، وله أقسام متعددة: فهناك سنن متعلقة بالنفس البشرية والأفراد، وسنن تتعلق بالجماعات، وسنن عامة للمسلمين وغيرهم، وسنن خاصة بالمسلمين، وسنن تظهر نتائجها في الدنيا، وأخرى تتعلق بالدنيا والآخرة.

ويمكن اعتبار السنن المتعلقة بحياة البشر حاكمة على سنن المادة، فهما وإن اتفقا في ترتّب نتيجتهما على مقدمات، إلا أن سنن المادة قد تتغير حيث تُفسّخ المجال لتحكّم سنن الحياة البشرية بها، فسنة النار هي الإحراق، لكن الأمر لَمَّا تعلق بسنة الله في نصر أوليائه -كما هو الحال في قصة إبراهيم عليه السلام - عند توقّفهم على المستطاع من الأسباب، تُرُعت من النار خاصيتها بقدرة الله تعالى. وهذا الخرق لسنن المادة إنما هو خرق لما اعتاده الناس، وليس خرقاً لقانون السببية؛ لأنه يكون بأسباب أخرى غير معهودة لهم.

ويوضح ابن باديس سنن الله تعالى بنوعيتها في تفسيره فيقول: « إن القرآن كتاب الدهر ومعجزته الخالدة؛ فلا يستقل بتفسيره إلّا الزمن.. فكثير من متون الكتاب والسنة الواردة في معضلات الكون ومشكلات الاجتماع، لم تُفهم أسرارها ومعازيها إلّا بتعاقب الأزمنة، وظهور ما يصدقها من سنن الله في الكون.. والعلماء القوامون على كتاب الله وسنة رسوله لا يتلقونها بالفكر الخامد، والفهم الجامد؛ إنما يترقبون من سنن الله في الكون، وتدبره في الاجتماع ما يكشف لهم عن حقائقهما، ويكولون إلى الزمن وأطواره تفسير ما عجزت عنه أفهامهم »¹³.

فالنوعان يشكّلان مزيجاً لهذا الكون بقسميه: المادي، والمعنوي. والفرق بينهما هو في درجة الظهور ومقدار وضوحهما للناس. وكان الغالب على المفسرين التطرق للسنن المتعلقة بحياة البشر والأمم لأهميتها القصوى في تغيير ذهنيات الناس، وتصحيح مسارهم، وتفعيل دورهم في هذا الكون.

12 قطب سيد-في ظلال القرآن، 3226/25.

13 ابن باديس عبد الحميد - تفسير ابن باديس: في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، 377.

4.2. مميزات المنهج السنني في فهم القرآن:

تعتبر السنن الإلهية من قضايا الإعجاز القرآني المتعلقة بِسَيَرِ هذا الكون وإبداع تناسق مكوناته، وقد غفل عن هذا الجانب كثيرٌ ممن اعتنى بألوان الإعجاز، فالسننُ تُحَدِّثُنَا عن نتائج لا يمكن أن تتخلف في المستقبل، كما لم تتخلف في الماضي، وفي هذا مجالٌ رحب لعلماء الإسلام كي يستشفوا أحوال أمم الأرض جميعاً وما يُكُنُّ لها من مصائر، وليجعلوا السنن من أظهر الأدلة على وجود الله تعالى وحسن إبداعه وتديبره لهذا الكون، يقول ابن باديس: «القرآن أعجز العرب ببلاغته حتى عرفوا - وعرف العلماء بلسانهم المرتاضين ببيانهم - أنه ليس مثله من طوق البشر، هذه هي الناحية الظاهرة في إعجاز القرآن.. وهناك ناحية أخرى هي أعظم وأعم، وهي ناحيته العلمية التي يدعن لها كل ذي فهم من جميع الأمم، في كل قطر وفي كل زمن: ما أنبأ به من أسرار الأمم الخالية، وبَيَّن من أسرار الكتب الماضية. وما أنبأ من أحداث مستقبلية، وما ذكر من حقائق كونية كانت لذلك العهد عند جميع البشر مجهولة، كالزوجية في كل شيء، وسُجَّح الكواكب في الفضاء، وسير الشمس إلى مستقر مجهول معين عند الله لها. وغير ذلك من أسرار العمران والاجتماع، وما تصلح عليه حياة الإنسان مما تتوالى على تصديقه تجارب العلماء إلى اليوم وإلى ما بعد اليوم. فكتابٌ اشتمل على كل هذه الأسرار لا يمكن أن يأتي به مخلوق»¹⁴، كما أن وجود السنن في القرآن الكريم مضبوطة بمقداماتها ونتائجها لم تكن لتتحقق لأُمِّي يعيش في وسط الأميين، بعيد كل البعد عن الطرائق العلمية ووسائلها¹⁵.

فالباحث عن هاته السنن يحتاج لتجارب علمية متعددة على مراحل التاريخ البشري؛ فكانت مظهرها من مظاهر إثبات النبوة لمحمد عليه الصلاة والسلام، بالإضافة لكونها تسلية له بغيره من المرسلين، وما كانوا عليه مع أقوامهم من تكذيب.

ووجود السنن في القرآن الكريم يميزه عن غيره من الكتب السماوية التي خلت من هذا الجانب، يقول محمد رشيد رضا: «[السنن] إرشاد إلهي لم يُعهد في كتاب سماوي، ولعله أُرِجى إلى أن يبلغ الإنسان كمال استعدادة الاجتماعي، فلم يرد إلا في القرآن»¹⁶.

وهذا كله يجعل منهج التفسير بالسنن الإلهية يحقق مبدأ الشمولية في معالجة القضايا الاجتماعية، لأن السنن تنطبق على جميع مجالات الحياة، وشموليَّتها ليست مقتصرة على زمن معين وعصر مخصوص، بل هي تستوعب الزمن كله، ومن شموليَّتها أن أسبابها الموصلة إلى نتائجها مبذولة لكل الناس. ومن ذلك أن يتساوى الناس في «أسباب الحياة والعمران والتقدم فيهما [وهاته الأسباب] مبذولة للخلق على السواء، ومن تمسك بسبب بلغ - بإذن الله - إلى مسيِّبه، سواء أكان برا أو فاجرا، مؤمناً أو كافراً»¹⁷.

14 تفسير ابن باديس، 160.

15 عاشور مجدي، السنن الإلهية في الأمم والأفراد، 122.

16 تفسير المنار لمحمد رشيد رضا، 04/ 140.

17 تفسير ابن باديس، ص: 59.

والدليل عليه قوله تعالى: ﴿كُلًّا نُّنِذِرُهُ لَئِنْ هَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء:20]، فانطلاقاً من هذه الآية يعالج الإمام عبد الحميد ابن باديس قضية تأخر المسلمين عن ركب الحضارة، مبرزا خاصية الشمولية، فقال: « وهذا الذي أفادته الآية الكريمة مشاهدٌ في تاريخ المسلمين قديماً وحديثاً، فقد تقدموا حتى سادوا العالم، ورفعوا عَلمَ المدنية الحقّة بالعلوم والصناعات، لمَّا أخذوا بأسبابها كما يأمرهم دينهم. وقد تأخروا حتى كادوا يكونون دون الأمم كلّها بإهمال تلك الأسباب؛ ففسروا دنياهم، وخالفوا مرضاة ربهم، وعُوقِبوا بما هم عليه اليوم من الذل والانحطاط، ولن يعودَ إليهم ما كان لهم إلا إذا عادوا إلى امتثال أمر ربهم في الأخذ بتلك الأسباب »¹⁸.

كما أن المتعامل مع القرآن -ضمن هذا المنهج- لا بد أن يراعي المتطلبات المتجددة للواقع، فلا ينفصل عنه في استصدار الحلول القرآنية، بل يُجربها على ما يلائم الظروف والبيئات، وهذا ما يجعله يكتسب صفة التجدد في المعالجة، فلكل بيئة ما يوافقها ويلائمها.

3. مقارنة المنظور السنني الشامل.

1.3. مفهوم منظور السننية الشاملة.

إن تزايد الوعي بفقهِ السنن الإلهية وتحرير منظوماتها من خلال القرآن الكريم جعل الاهتمام بها والاستفادة منها في توجيه الفكر والسلوك الحضاري للمجتمعات متزايداً، لكن هذا الاهتمام كان يعتريه النظر الجزئي في التعامل مع السنن، فلم تأخذ المنظومات السننية حقها من الفاعلية لأن التكامل بينها كان مغيباً، فقد تضخم في الغرب -مثلاً- الاهتمام بسنن المادة على حساب سنن الهداية فتولدت ثقافة مادية مجانبة للقيم الأخلاقية، وتبع ذلك انهيار في المشرق بالمنجز الحضاري المادي الذي أضحى نموذجاً زائفاً وغير قابل للتطبيق في البيئات التي تحترم السنن الكونية الأخرى، مما ورث حالة من الصدام الثقافي وكانت له تبعات على كيفية تحديد المنهج الأمثل للقيام الحضاري.

وقد حظيت هذه القضية بالنظر والتحليل اللازمين والكافيين من قبل الأستاذ المفكر الطيب برغوث¹⁹ في كتاباته، حتى أخرج منها نظرية متكاملة تلقب بالمنظور السنني الشامل، يقول الطيب برغوث: « نعي بمنظور السننية الشاملة الرؤية الكونية الشاملة المطابقة لحقائق الوجود الإلهي والكوني والإنساني، التي إذا ما اهتدى إليها الإنسان واستوعب حقائقها الكلية، وضبط فهمه وعلاقاته وحركته الذاتية والاجتماعية على ضوء معطياتها ومقتضياتها السننية المتكاملة، تكاملت حياته وتوازنت، وتعاضمت فعاليته وخيريته وبركته ورحمته الكونية العامة، وأقام عمرانه الحضاري الإنساني المتوازن، وأنجز خلافته في الأرض على وجهها المطلوب، واستثمرها بجدة وكفاءة في تحضير حياته الأخروية المنشودة.

18 تفسير ابن باديس، 59.

19 الطيب برغوث مفكر وأكاديمي جزائري، ولد في 20 أبريل 1951م بالقطر الجزائري، اختص في علم الاجتماع الثقافي، والتحق مدرسا بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، له عدة مؤلفات منها: المنهج النبوي في حماية الدعوة ومنجزاتها. موقع المكتبة الجزائرية الشاملة، <https://shamela-dz.net>، تاريخ المقال: 2017/10/03.

فمنظور السننية الشاملة بهذا المفهوم هو دليل أو خارطة الطريق الشاملة المتكاملة التي وضعها الله تعالى بين يدي الإنسان، ليفهم حقيقة نفسه، وحقيقة وجوده، وحقيقة رسالته .. «²⁰.

2.3. أصول منظور السننية الشاملة.

يقوم هذا المنظور على أربع منظومات سننية كونية كبرى: هي منظومة سنن الوعي الكوني الغائي، ومنظومة سنن الوعي الاستخلافي، ومنظومة سنن الوعي التسخيري، ومنظومة سنن الوعي الوقائي الشامل، وكل منها يغطي مجالا من مجالات الحياة الإنسانية، فإذا استوعبت واستثمرت كلها، منحت الحياة الفردية والحركة الاجتماعية والحضارية توازنا وانسجاما وفعاليتها المرجوة.

ويستمد هذا المنظور أصوله وقوانينه من القرآن الكريم، حيث إن استقراء الآيات التي وردت في سياق البيان السنني تدور حول هذه المنظومات الأربع، إذ إن القرآن مهيم على المعرفة السننية التي تحتاج إليها الخلافة البشرية في الأرض، ومهيم على رشد الخبرات المعرفية الرسالية والبشرية السابقة له، ومهيم على الخبرات المعرفية المستقبلية التالية عبر الأزمان.²¹

ويمكن أن نضع تحت هذا المنظور في كلياته الأربع كل ما نجده من سنن إلهية في القرآن الكريم، دلت عليها النصوص الصريحة أو مضامينها العامة، وتفصيلها في الآتية:

1- منظومة سنن الوعي الكوني الغائي: تتضمن خمس قوانين كلية أساسية، وعليها تقوم المنظومات الأخرى، وتتجسد في: قانون التوحيد، وقانون الخلافة، وقانون العبودية، وقانون العمران، وقانون تهئية الحياة الأخروية للإنسان.

2- منظومة سنن الوعي الاستخلافي: تتضمن أربعة قوانين كلية أساسية تفسر لنا كيف تتحرك الصيرورات الحضارية لحركة التاريخ الإنساني في مساراتها الصاعدة أو المتقهقرة، وهي: قانون الابتلاء، قانون المدافعة، قانون المداولة، قانون التجديد.

3- منظومة سنن الوعي التسخيري: تتكون من أربع منظومات كونية كبرى تتوزع فيها سنن التسخير، وهي: منظومة سنن الآفاق، ومنظومة سنن الأنفس، ومنظومة سنن الهداية، ومنظومة سنن التأييد.

4- منظومة سنن الوعي الوقائي الشامل: وتتكون من مستويات ومراحل أساسية من الوقاية التي يجب أن تتوفر لكل حركة حتى تبلغ أهدافها المرجوة منها، وهي: الوقاية المبكرة التي تبدأ مع بواكير الفعل وعملية التخطيط له، والوقاية المرافقة التي تلازم عملية الإنجاز، والوقاية الاستدراكية التي تصحح ما يكتشف من النواقص التي لم يُلْتَفَت إليها في المرحلتين السابقتين.²²

20 الطيب برغوث، مدخل إلى أصول منظور السننية الشاملة، 38.

21 ينظر: الطيب برغوث، مدخل سنني إلى النظرية الكلية في فقه العمران الحضاري في ضوء القرآن الكريم، 07.

22 الطيب برغوث، مدخل إلى أصول منظور السننية الشاملة، 42، 43.

إن التكامل المنهجي بين هذه المنظومات الأربع يظهر في استيفائها الاحتياجات الحضارية التي يحث عليها الخطاب القرآني، وتضمنن للإنسان الشروط الموضوعية المتوازنة لتنمية كل ملكاته وقدراته وأبعاد شخصيته، ويحافظ على هويته الإنسانية، ويرتقى بها في مدارج الإنسانية، من خلال علاقته المتوازنة والمتكاملة بكل معطيات منظومات سنن التسخير الكونية الكلية الأبع التي وضعها الله تعالى بين يديه، فمثلا في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: 55] استوعبت هذه الآية سنن الوعي بالغايات الكونية للإنسان وهي أول منظومات المنظور السنني الشامل، يظهر ذلك في قانون الاستخلاف ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾، وقانون العبودية ﴿يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾، وقانون التوحيد ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، وتتوالى الإشارات القرآنية على ارتباط هذه القوانين بعضها مع بعض، قال تعالى: ﴿وَالِئِنْ تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَعِفُّوههُ ثُمَّ تَوَلَّوْا إِلَيْهِ إِنِّي رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود: 61] يظهر جليا من الآية استمداد قانون العمران وأنه لا يمكن أن ينفك عن قانون التوحيد والعبودية.

وفي طرف آخر من تكامل هذه المنظومة يتحقق مبدأ الاستخلاف عند تكامل قوانينه النازمة له والحاكمة على نجاحه، فعند تتبع الظاهرة الحضارية ودورها في تاريخ البشر نجد أن قانون المدالوة الحضارية هو الذي يحكمها، والمدالوة الحضارية يحكمها قانون المدافعة الحضارية، وفعالية قانون المدافعة يحكمها قانون التجديد الحضاري²³، نلمس ذلك جيدا في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: 140] فالآية تذكر بقانون المدالوة على اعتبار أنه هو المهمين على مسارات الأمم والمتكرر على النظام السنني الثابت، ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾، لكن قانون المدالوة محكوم بقانون المدافعة ومن سماها الابتلاء فتبينه الآية أيضا ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ مِثْلُهُ﴾، ليكون النجاح في قانون المدافعة مؤهلا لقانون التجديد الحضاري وبالتالي تحقيق مبدأ الاستخلاف على أكمل وجه ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾.

3.3. المنظور السنني القرآني والظاهرة الحضارية.

إن تدبر المقاصد الكلية للقرآن الكريم تدل على أنها تبني للإنسان الوعي المتكامل بالظاهرة الحضارية وما نحتاجه فيها من قوانين كلية تتحكم فيها، حتى يكون السير على خط المدالوة الحضارية سليما وسديدا، ولئن اجتهد العلماء والمفكرون في وضع معادلة لتفسير عناصر الحضارة وتركيب حدودها²⁴، إلا أن أهم ما ينبغي الاهتمام به هو الفعالية

²³ الطيب برغوث، مدخل سنني إلى النظرية الكلية في فقه العمران الحضاري، 21.

²⁴ صاغ مالك بن نبي عناصر الحضارة في ثلاثيته المشهورة: التراب، الزمن، الإنسان. ينظر: مالك بن نبي، القضايا الكبرى، 54.

الإنجازية لتلك العناصر، ونرى أن ما يضمن تلك الفعالية هي المعرفة السننية المتكاملة، والتي هي روح رسالة الإسلام التي جاء بها القرآن الكريم إلى البشرية جميعا، وهي أساس المفاضلة بين الأفراد والجماعات البشرية، فمن ينسجم مع المنظومة السننية يكون مستوى إنجازه الحضاري أعلى وأرقى ويصل إلى مرتبة الرشد وتكون لديه السلطة الحضارية²⁵، وتمثل هذا المعنى في وصف منظومة الابتلاء في القرآن الكريم، قال تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ} [المائدة: 48] {وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ} [الأنعام: 165]

لذا ينبغي التركيز على شحذ الجهود وتركيز الاهتمام على ما يخدم جوهر الخلافة في الأرض، وعلى ما يجعل الإنسان أكثر قدرة على الاستجابة الفعالة لحاجات وتحديات العمران الحضاري، ويبيعه عن كل ما يبدد طاقاته ويشتت جهوده ويصرفه عن أولوياته.

والقرآن الكريم عندما يتعرض للظاهرة الحضارية فإنه يتناولها بمنطق علمي وعقدي واضح ليضفي على المعرفة الحضارية اليقين اللازم لمباشرة السعي والعمل دون شك أو اضطراب في تفسير الخطوات اللازمة للإنجاز الحضاري، فالقرآن علمنا أن الكون قائم على نظام سنني مطرد لا يتغير ولا يتبدل، وهذا أدعى لتكافؤ الفرص والحرص على العمل.

فخضوع الكون كله إلى أنظمة سننية محكمة مطردة هي القاعدة العقدية والمعرفية الأساس التي تقوم عليها رؤية الإسلام للكون والحياة، ويتأسس عليها تحليل القرآن للظاهرة الحضارية وحركة الاستخلاف البشري²⁶.

وهذه السلطة الثابتة للسنن في نظام الكون، وفي حياة الإنسان، وحركة الحضارة والتاريخ، بالرغم من أنها تمثل قدر الله تعالى المحتوم، قال تعالى: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر: 49]، وقال أيضا: {وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا} [الفرقان: 2]، إلا أن الإيمان الوثيق بذلك لا ينبغي أن ينسنا لحظة بأنها تظل في النهاية محكومة بالإرادة والمشية الإلهية المحيطة بكل شيء والنافذة في كل شيء، خاصة في ضوء العلم الإنساني المحدود والمتغيرات الذاتية والخارجية المختلفة التي تكتنف الدورة الإنجازية للفعل الإنساني²⁷.

4. المنظور السنني القرآني والإصلاح الاجتماعي:

إن الباحث في التفسير ذات المنحى الإصلاحية، أو في فكر العلماء المصلحين يجد ذلك الاهتمام الكبير بفقهاء السنن الإلهية؛ فإن كان من المفسرين، فإنك تجد تفسيره قد اصطبغ بقوانينها، مُنقطاً إياها على الواقع الاجتماعي، ومبرزاً الحلول الإصلاحية الممكنة منها.

25 الطيب برغوث، المرجع نفسه، ص: 34، 35.

26 الطيب برغوث، مدخل سنني إلى النظرية الكلية في فقه العمران الحضاري، 71.

27 الطيب برغوث، مدخل سنني إلى النظرية الكلية في فقه العمران الحضاري، 74.

ويؤكد محمد رشيد رضا على هذا التوجه بقوله: « إن إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سُنَنًا يُوجب علينا أن نجعل هذه السنن علما من العلوم المدونة؛ لنستديم ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه؛ فيجب على الأمة أن يكون فيها قوم يبينون لها سنن الله في خلقه، كما فعلوا في غير هذا العلم»²⁸.

وبإطلالة على أهم هؤلاء العلماء الذين عُرف تاريخهم الإصلاح في العالم الإسلامي، يتبين منهجهم السنني في مؤلفاتهم، وحرصهم على توظيفه في تشریح الظاهرة الحضارية وإبراز السنن الحاكمة على البشر فيها، ومن ثمَّ إعطاء الحلول السننية من القرآن الكريم لنهضة الأمم ورفيها الحضاري، ومن الأمثلة الرائدة التي يمكن عرضها من أعمال المفسرين الإصلاحيين ما يلي:

1.4. جمال الدين الأفغاني (1897م):

يُعتبر جمال الدين الأفغاني حلقةً مهمة من حلقات الإصلاح بالعالم الإسلامي في العصر الحديث، حيث أسس - رحمه الله - لمشروع حضاري متميز²⁹، ينطلق من عقيدة الأمة وحضارتها، مع الاستفادة من الوافد الجديد في عالم الأفكار، وميزته في ذلك أنه بناء على فقه السنن.

ففي تعليقه على قول الله تعالى: ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ [الأحزاب: 62]، يقول رحمه الله: « إن الله سبحانه وتعالى قد وضع لسير الأمم سُنَنًا متبعة، وأرشدنا في مُحكم آياته أنَّ الأمم ما سَقَطَتْ من عرش عَزَّهَا، ولا بادَتْ ومُحِيَ اسمها من لوح الوجود، إلا بعد نكوبها عن تلك السنن التي سَنَّها الله على أساس الحكمة البالغة.

إن الله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان، ورفاهةٍ وخفضٍ عيش، وأمنٍ وراحة، حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم من نور العقل، وصحة الفكر، وإشراق البصيرة، والاعتبار بأفعال الله في الأمم السابقة .. »³⁰، وكلامه في هذا المقام مُسهَّب في بيان سنن قيام الحضارات وعوامل سقوطها؛ مما يعكس اهتمامه بموضوع السنن وتوظيفها في نهجه الإصلاحي.

4 . 2. محمد رشيد رضا (1935م):

أتم الإمام محمد رشيد رضا الرسالة الإصلاحية التي تميز بها الأفغاني، كما سار على نهج تلميذ الأفغاني وشيخه "محمد عبده"، مما أكَسَبَهُ عِلْمَ الرَّجُلَيْنِ، وهذا ما نلمسه في وقفاته التفسيرية في تفسير "المنار" مع موضوع السنن الإلهية، فكان أكثر التفاسير تطرُّفا لها، إذ نجده لا يترك فرصة إلا ويشير إليها ويبين أهميتها في حياة المسلم، وأنها سبيل الارتقاء به إلى الصلاح الديني والأخروي.

28 تفسير المنار، 140/04.

29 ينظر : محمد دراجي، جمال الدين الأفغاني الأسس الفكرية لمشروعه الحضاري، 31.

30 محمد دراجي، جمال الدين الأفغاني الأسس الفكرية لمشروعه الحضاري، 50.

ومن وقفاته التفسيرية في موضوع السنن، في قول الله تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ [آل عمران: 137] عَلَّقَ -رحمه الله- على مضمون الآية: « جاء القرآن بين للناس أن مشيئة الله تعالى في خلقه إنما تنفذ على سنن حكيمة وطرائق قديمة؛ فمن سار على سُنَنِه في الحرب -مثلا- ظفر بمشيئة الله، وإن كان ملحدا أو وثنيا، ومن تنكبها خسر وإن كان صديقا أو نبيا. وعلى هذا يتخرج انخزام المسلمين في وقعة أحد، حتى وصل المشركون إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- فَشَجُّوا رَأْسَهُ، وكسروا سننه، وردوه في تلك الحفرة »³¹.

فكان هذا التحليل لسنة الله في النصر والهزيمة تصحيحا لمعتقد الناس في المشيئة، وتخريجا لما وقع للمسلمين في غزوة أحد، لكنه ما لبث أن عاد فاستدرك على الحال التي ينبغي أن يكون عليها المسلم من السنن وهي في كتاب الله الموجه لهدايته، فيقول: « ولكنَّ المؤمنين الصادقين أجدر الناس بمعرفة سنن الله تعالى في الأمم، وأحق الناس بالسير على طريقها، لذلك لم يلبث أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- أن ثابوا يومئذ إلى رشدهم، وتراجعوا للدفاع عن نبيهم، وثبتوا حتى أنجلي عنهم المشركون.. وكان بعض المسلمين لم يكونوا قد حفظوا ما ورد في السور المكية من إثبات سنن الله في خلقه، وكونها لا تتبدل ولا تتحول »³².

فمحمد رشيد رضا أدرك أن إصلاح ما انتشر من مفاهيم خاطئة مرتبطة بالعقيدة الإسلامية طريقه الأنجع هو توظيف فقه السنن الإلهية، وهو بهذا العمل ينتقل بالفكر الإسلامي إلى مرحلة متقدمة من التسخير العملي للسنن في مجالات الدعوة والإصلاح.

4. 3. عبد الحميد ابن باديس (1941م):

خدم ابن باديس السنن الإلهية خدمة متميزة في تفسيره للقرآن، باعتبار أن السنن من أبرز مظاهر الهداية القرآنية للإنسان المسلم، وعالج من خلالها ما كان سائدا في زمنه من أفكار وعقائد فاسدة، وراح يُنَزِّلُ منها ما يراه مناسبا لحال المسلمين أفرادا وجماعات لاستعادة هضمتهم، والقيام بدورهم المنوط بهم، وهو تحقيق الاستخلاف والشهود الحضاري على أمم الأرض جميعا، وفي هذا المعنى يقول: « ولله سنن نافذة بمقتضى حكمته ومشيتته في ملك الأرض، وسيادة الأمم.. من أخذ بنوع من تلك السنن بلغت وبلغ بها إلى ما قُدر له من عز وذل، وسعادة وشقاء، وشدة ورخاء، وكل محاولة لصَدِّهَا عن غايتها- وهو آخذٌ بها- مقضيٌ عليها بالفشل. سنة الله، ومن ذا يبدها أو يحولها ؟ ﴾ فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾ [فاطر: 43] »³³.

31 تفسير المنار، 141/04.

32 تفسير المنار، 141/04.

33 تفسير ابن باديس، 350.

ومن الأمثلة على ذلك: في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ [الإسراء: 58] يستخلص ابن باديس من هذه الآية سنة ربانية ماضية في خلقه، وهي أن لكل أمة من الأمم ثلاثة أطوار تمر بها كالأفراد تماما.

- **طور الشباب:** الذي يشمل نشأتها إلى غاية استجماعها قوتها ونشاطها.

- **وطور الكهولة:** ويشمل ابتداء أخذها في التقدم والانتشار، وسعة النفوذ، وقوة السلطان إلى استكمالها قوتها، وبلوغها غاية ما كان لها أن تبلغه من ذلك، بما كان فيها من مواهب، وما كان لها من استعداد، وما لديها من أسباب.

- **وطور الهرم:** وفيه يبدأ التقهقر والضعف والانحلال، إلى أن يحل بها الفناء والاضمحلال، إما بانقراضها من عالم الوجود، وإما باندراسها من عالم السيادة والاستقلال، وهو أكثر الأطوار ذكراً في القرآن الكريم³⁴.

ويذكر ابن باديس أن « ما من أمة إلا ويجري عليها هذا القانون العام، وإن اختلفت أطوارها في الطول والقصر، كما تختلف الأعمار.. قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34] »³⁵، ثم يُفَصِّلُ في أحوال هذه الأطوار، وهكذا في معظم مَحَطَّاتِ تفسيره، يتوقف عند الآيات المتضمنة للسنن ويفصل فيها.

وفي مقام آخر، نجد ابن باديس يَهْتَمُّ بتنزيل السنن الإلهية على الجماعات المسلمة، انطلاقاً من حرصه على معالجة الأمراض والآفات الاجتماعية العائدة على جماعة المسلمين، بغض النظر عن آحادهم؛ فإنَّ من السنن ما لا تظهر نتيجتها ولا تنطبق أحكامها جلياً إلا على الجماعات التي تتفاوت في تعدادها، فقد تكون ذات عددٍ قليل تنشط في حقل دعوي أو اجتماعي، وقد تكون مجتمعا متكاملا.

مثال ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: 62]، فموضوع الآية هو التحذير من مفارقة النبي -صلى الله عليه وسلم- في مجلسه إذا جمع المسلمين على أمر عام من أمور السلم أو الحرب، أو شأنٍ من شؤون الحياة، وألا يخالفوا مجلسه إلا بإذنه، وأكد هذا الأمر بما وطَّأ له من ذكر الإيمان بالله ورسوله، تنبيها على أنه من مقتضاها. وبقربه بما جعله ثالثاً لهما، تعظيماً لشأنه، وتنبيها على ملازمته لهما ممن صدق فيهما؛ حتى كأن غير المستأذنين لا إيمان لهم³⁷.

فابن باديس من خلال هاته الآية يُجَيِّس في نفوس الناس أمر الجماعة ووجوب اتحادها، ويحذر من مَعَبَّةِ التفرق والتشتت عن طريق المخالفة لأئمة المسلمين وذوي القيادة فيهم، فالآية وإن أتت في شأن النبي -صلى الله عليه وسلم-، إلا أنَّ أحكامها مستمرة ودائمة.

34 تفسير ابن باديس، 122.

35 تفسير ابن باديس، 122.

36 تفسير ابن باديس، 122، 123.

37 تفسير ابن باديس، 334.

وسنة الله ماضية وقاضية بأن يد الله مع الجماعة، وأن نصرته وتأييده حاصل للمسلمين ما دامت صفوفهم مجتمعة، وكلمتهم موحدة، يقول ابن باديس: «توجيه وإرشاد: إنما ينهض المسلمون بمقتضيات إيمانهم بالله ورسوله إذا كانت لهم قوة، وإنما تكون لهم قوة إذا كانت لهم جماعة مُنظَّمة تفكر وتدبر، وتتشاور، وتتآزر، وتنهض لجلب المصلحة ولدفع المضرة، متساندة في العمل عن فكر وعزيمة؛ ولهذا قرن الله في هذه الآية بين الإيمان بالله ورسوله، والحديث عن الجماعة وما يتعلق بالاجتماع، فيرشدنا هذا إلى خطر أمر الاجتماع ونظامه، ولزوم الحرص والمحافظة عليه، كأصل لازم للقيام بمقتضيات الإيمان وحفظ عمود الإسلام»³⁸.

وبالمقابل فإن إهمال أمر الاجتماع ووحدة الصف والاختلاف والاستبداد بالرأي قاضٍ على جماعة المسلمين بالضيايق، وفساد الرأي والتنازع فيه. وهنا يُنزل ابن باديس هاتيه المعاني، ويقيسها بواقع أمته الإسلامية التي انفرط عقدها، وسرى فيها الانقسام والتشتت، فيقول: «موعظة: ما أصيب المسلمون في أعظم ما أصيبوا به إلا بإهمالهم لأمر الاجتماع ونظامه: إنما باستبداد أئمتهم وقادتهم، وإما بانتشار جماعتهم بضعف روح الدين فيهم، وجهلهم بما يفرضه عليهم، وما ذلك إلا من سكوت علمائهم، وقعودهم عن القيام بواجبهم في مقاومة المستبدين، وتعليم الجاهلين، وبث روح الإسلام الإنساني السامي في المسلمين»³⁹.

وهاته الروح الجماعية التي حرص ابن باديس على إحيائها وبثها في نفوس الناس، لا بد أن تكون عند كل فرد من أفراد المجتمع، ولهذا نجده قد أخذ من قصة النملة مع سليمان وجنوده عظة بالغة في دور الفرد الواحد وفعاليته داخل نطاق جماعته وأمته، ووظف في ذلك الفطرة الإنسانية التي تميل بالإنسان إلى بني جنسه، فمن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ مَلَّةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: 18] يضع عنواناً فرعياً موافقاً لما هو بصدد من التطبيق العملي التربوي، فيقول: «عبرة وتعليم: عاطفة الجنسية غريزة طبيعية، فهذه النملة لم تحتم بنفسها؛ فتتجو بمفردها. ولم يُنسها هو؛ ما رأت من عظمة ذلك الجند إنذاراً ببني جنسها؛ إذ كانت تدرك بفطرتها أن لا حياة لها بدونهم، ولا نجاة لها إذا لم تتج معهم، فأندرتهم في أشد ساعات الخطر أبلغ الإنذار، ولم يُنسها الخوف على نفسها وعلى بني جنسها من الخطر الداهم أن تُذكر عذر سليمان وجنده. فهذا يُعلِّمنا أن لا حياة للشخص إلا بحياة قومه، ولا نجاة له إلا بنجاحهم، وأن لا خير لهم فيه إلا إذا شعر بأنه جزء منهم. ومظهر هذا الشعور أن يحرص على خيرهم كما يحرص على نفسه، وأن لا يكون اهتمامه بهم دون اهتمامه بها»⁴⁰.

نخلص من هذا إلى أن ابن باديس لدى تطبيقه لأحكام السنن، وتنزيلها على واقع أمته لم يكن يطرح الحلول النظرية المجردة البعيدة عن الواقع، والتي لا يمكن أن تجد سبيلها إلى التطبيق؛ بل كان يتلمس منها أنجعها وأحكمها، في قالب مُيسَّر للفهم والتطبيق، مرتبط بأي الذكر الحكيم.

38 تفسير ابن باديس، 335.

39 تفسير ابن باديس، 335، 336.

40 تفسير ابن باديس، 262، 263.

الحاتمة

- بعد هذه الجولة مع موضوع السنن الإلهية، واستعراض المنهج الأمثل لدراستها في القرآن الكريم وبيان قيمة توظيفها في فهم مسارات الحضارة، وأهم العلماء الذين تنبهوا لضرورة البحث فيها، نخلص إلى مجموعة من النتائج:
- السنن الإلهية من ترتبات الحكمة الإلهية في خلق هذا الكون وحسن تدبيره لأمر سريه، وهي في أنواعها تشمل نظام الحياة وجوانب هذا الكون المادي.
 - إن المنهج السنني الذي نستفيدة من القرآن الكريم يدل على منظومة متكاملة غير مجزأة ولا منفصمة العرى، تنتظم في المنظور السنني الشامل الذي يحوي القوانين الكبرى والجامعة لتفاصيل السنن الإلهية.
 - السنن الإلهية ثابتة لا تتغير، وعامة لا تحايي أحدا، ومطرودة لا تتخلف، أجرى الله تعالى نظام الكون على وفقها.
 - استفاد العلماء والمصلحون من السنن الإلهية من خلال تنزيلها على واقع المسلمين انطلاقا من توظيفها في إصلاح المفاهيم العقيدية الفاسدة، والظواهر الفكرية المنحرفة.

المصادر والمراجع

- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر دمشق، 1420هـ/2000م.
- ابن باديس، عبد الحميد، تفسير ابن باديس: في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2003م.
- ابن تيمية أحمد، مجموع فتاوى أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد-جمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النورة، 1425هـ/2004م.
- ابن عاشور محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون-تونس.
- ابن فارس أحمد، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط: 01، 1399هـ/1979م.
- ابن منظور محمد، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط: 01.
- الأصفهاني، الحسين بن محمد، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ت: يوسف البقاعي، دار الفكر، ط: 01، 1431هـ/2010م.
- الألوسي، شهاب الدين البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العرب، بيروت.
- السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، مركز هجر للبحوث، مصر، ط: 01-1424هـ/2003م.
- الطبري محمد ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت: عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، ط: 01، 1422هـ/2001م.
- الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافية السننية، دار قرطبة، الجزائر، ط: 01، 1425هـ/2004م.
- الطيب برغوث، مدخل إلى أصول منظور السننية الشاملة، منشورات أكاديمية الثقافة السننية، ص: 38.
- الطيب برغوث، مدخل سنني إلى النظرية الكلية في فقه العمران الحضاري في ضوء القرآن الكريم، دار النعمان.
- الغزالي محمد، عمر عبيد حسنة، كيف نتعامل مع القرآن، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: 02-1420هـ/1999م.
- الكفوي أبو البقاء، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ/1998م.
- رضا محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم الشهير ب: تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ط: 02-1366هـ/1947م.
- زيدان عبد الكريم، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 03، 1431هـ/2010م.
- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط: 03، 1977م.
- عاشور مجدي محمد، السنن الإلهية في الأمم والأفراد والجماعات، دار السلام، مصر، ط: 02، 1428هـ/2007م.

- محمد دراجي، جمال الدين الأفغاني الأسس الفكرية لمشروعه الحضاري، دار غبريني، الجزائر، ط: 01، 2005م.
- الزبيدي مرتضى، تاج العروس، ت: مصطفى حجازي، المجلس الوطني للثقافة، الكويت.

مواقع إلكترونية:

موقع المكتبة الجزائرية الشاملة، <https://shamela-dz.net> إشراف: عمار رقية الشرفي.

أصل الحضارة الإسلامية الأساليب التقليدية والمعاصرة (الخطاب الديني انموذج)

د. عربية محمد عسر

دكتورة تفسير وعلوم قرآن تعمل في وزارة التربية والتعليم/الأردن

arb.assr@gmail.com

المقدمة

ينبغي علينا في العصر الحالي مواكبة التطور خصوصا في ضوء المتغيرات الإنسانية الجديدة والمتسارعة وأن يكون مفهوم المعاصرة الذي يحمل لواء التجديد في الخطاب الديني من أولويات العلماء والبحث عن أساليب جديدة هذا ما أكدته النص النبوي في قوله عليه السلام (إن الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)¹ والمعاصرة سبب رصين في صناعة الحضارة الإسلامية وهي حركة موجودة بدأت بشكل ملحوظ فمثلا حركة بديع الزمان النورسي في تركيا وحركة محمد بن علي السنوسي الخطابي في المغرب العربي والشيخ الطاهر بن عاشور وابن باديس وغيرهم، وكانت المعاصرة سببا في شعور كل فرد بكرامته وواعترازه بإنسانيته دونما تسخير أو استلاب حتى يعود الناس عيالا لله لا عبيدا بعضهم لبعض ينشؤون مجتمعا إنسانيا وامتداد للحضارة الإسلامية.

لذا فإننا نجد أن "في كل عصر يظهر مجدد أو مجددون يحاولون ان يعيدوا الى الحضارة الإسلامية الحياة وينفخ فيها الحركة من جديد ويكون التجديد في العقيدة وأخرى في الشريعة وثالثة في معالجة انحراف السلوك والدعوة الى اعداد القوة ورابعة بالمراجعة الحضارية الشاملة لنواحي الحياة كلها وخامسة بتهيأة صفوف الأمة الى الجهاد والبناء واستئناف الحياة الإسلامية"²

وإنما تقع المعاصرة او ما يسمى بالتجديد في آليات الإقناع والتبليغ ، فليس التجديد منوطا بمضمون النص الديني الإسلامي الثابت الذي لا يجوز التلاعب فيه بل هو تحديث في الأداء وفي طريقة الطرح والاستدراك والإقناع وفي الوسيلة بحيث يرتقي الخطاب الديني ويتطور إلى ما هو أفضل وأحسن والحقيقة أن مسألة دراسة الخطاب الديني تحتاج إلى تكاثف الجهود للوصول إلى خطاب يجمع بين التقليد والمعاصرة.

¹ أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي، سنن أبي داود، ت، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية،

صيدا - بيروت، ج4 ص 109 رقم 4291

² عبد الحميد، محسن، تجديد الفكر الإسلامي، مكتبة التفسير، أبريل، ط2 1439 هـ - 2018 م ص 108

تعريف الحضارة الإسلامية

تعريف التقليد:

لغة (قلد) القاف واللام والبدال أصلان صحيحان، وقد ذكر بن فارس معنيين للتقليد يدل أحدهما على تعليق شيء على شيء وليه به، والآخر على حظ ونصيب.³

بالتأمل فيما ذكر من المعاني، يتبين أنه لا يخص قُلْد - التي هي أصل كلمة التقليد - إلا المعنى الأول، وهو: تعليق شيء على شيء؛ وذلك لأنه يقال: قلده يقلده تقليدًا إذا علق شيئًا بآخر، أما اللي: فلا يقال فيه: قلده، وإنما يقال: قلده يقلد قُلْدًا، وكذلك الحظ؛ فإنه يقال: قلده الماء يقلده قُلْدًا.⁴

اصطلاحاً هو أن التقليد مأخوذ من القلادة التي في العنق، فسمي التقليد في الدين بذلك؛ لأن المقلد قد جعل مذهب من يقلده كالقلادة في عنقه⁵

فنلاحظ هنا بأن التقليد بمعناه الشرعي موافق للمعنى اللغوي؛ فالمقلد قد حمل المجتهد رأيه وفوض إليه أمره، وقلده خيره وشره، كما أنه قد جعل مذهب كالقلادة في عنقه.

تعريف المعاصرة :

المعاصرة لغة: مفاعلة من عاصر يعاصر، وفي المعجم الوسيط: عاصر فلان فلاناً؛ إذا عاش معه في عصر واحد⁶.

ومن واقع التعريف اللغوي للفظه المعاصرة، نستطيع تعريفها اصطلاحاً بأنها: تماهي الخطاب الديني مع متطلبات واحتياجاته العصر بحيث يعالج واقعه، مع المحافظة على الثوابت.

ووردت لفظة العصر في سورة العصر قال تعالى {وَالْعَصْرِ (1) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (2) إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ (3)} سورة العصر

ويطلق العصر على مدة معلومة لوجود جيل من الناس ، أو ملك أو نبي ، أو دين ، ويعين بالإضافة ، فيقال :عصر الفُطُخْل ، وعصر إبراهيم ، وعصر الإسكندر ، وعصر الجاهلية ، فيجوز أن يكون مراد هذا الإطلاق هنا ويكون المعنى به عصر النبي صلى الله عليه وسلم والتعريف فيه تعريف العهد الحضوري⁷

³ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، ت عبد السلام محمد هارون، دار الفكر 1399هـ - 1979م، ج 5 ص19

⁴ انظر: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، دار صادر - بيروت 1414هـ، ط 3، ج3، ص365

⁵ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي، الإحكام في أصول الأحكام، ت أحمد محمد شاكر، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ج6، ص60.

⁶ أنيس، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م، ط4، ج2، ص610

⁷ ابن عاشور ، محمد الطاهر، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد (التحرير والتنوير) ، دار سحنون، تونس ، 1973، ج529/30

ومن خلال المعنى اللغوي للفظه معاصرة وما جاء به المفسر ابن عاشور ومن سبقه ، بتأويل المراد من لفظة العصر في سورة العصر يتبين بأن المعنى بالمعاصرة هو التجديد في الخطاب الديني في كل عصر بما يتناسب مع احتياجاته ومتطلباته لتحقيق السمو والاستمرارية في الحضارة الإسلامية ، وهو بذلك مخالف للتقليد الذي بمعنى الجمود على الرأي ، وعدم مخالفته مع ثبوت عدم صلاحيته للعصر فيما ليس من ثوابت الدين والشرع بالطبع .

وتأتي المعاصرة كذلك بمعنى التجديد

التجديد لغة: من الجَدُّ ويدور المعنى حول الإنشاء بعد البلى أو الابتكار بما لا عهد لك به⁸ وأما التجديد اصطلاحاً: يظهر أكثر بتعريف أبي الأعلى المودودي . رحمه الله تعالى . إذ يرى أنه والمجدد هو : "كل من أحيا معالم الدين بعد طموسها، وجدّد حبله بعد انتفاضه إعادة أمر الدين كما كان عليه يوم جاء من عند الله لم تعكره البدع والأهواء"⁹

ودار حول هذا التعريف آراء وتعريفات مختلفة تحمل نفس المحتوى لأن دين الله يحفظه الله ويكون التجديد لما طمس منه فهو إحياء، وهو إعادة للدين الجمال من خلال حسن تطبيقه ونشره بين الناس بالحسنى. وقد تعهد الله تعالى بحفظ كتابه بقوله تعالى { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ } الحجر : 9

"لا أحد يماري في أهمية العلم والعلماء في حركة تجديد الدين، ومركزية دورهم في التوجيه والتأطير تعليمياً وتربوياً، وما فساد أمر الدعوة في كثير من المواطن إلا بسبب غياب العلماء عن مواقع صناعة قرارها وتوجيهها، والنصوص القرآنية والحديثية في ذلك متضادة مستفيضة ومن هنا فلا أحد يماري في أن الأزمة الحقيقية الواقعة في الشأن الديني اليوم إنما هي أزمة علم بما لكلمة علم من دلالة قرآنية شاملة"¹⁰

"قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنة ثابتة في الكتاب والسنة، فلا بد من إعمالها، ولا يسع الناس تركها، وإذا ثبت في الشريعة أشعرت بأن ثم مجالاً للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا في ما لا نص فيه"¹¹

المبحث الأول:

الحضارة الاسلامية والمعاصرة في الخطاب الديني

تشكل المعاصرة تكافؤاً مع العصر من خلال معالجة واقعه وتلبية متطلباته في إطار الأصول والثوابت ومن خلال المحافظة على الأصول الشرعية وكذلك من حيث البعد عن الغلو والتشدد وتجنب التقصير والتساهل فهي تحقق بذلك التوازن الذي يحفظها من الذوبان في الشخصية والميوعة في المواقف .

⁸ ابن منظور، لسان العرب، ج 3/ ص 107 مرجع سابق.

⁹ المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه واقع المسلمين وسبيل التهوض بهم، نقله للعربية محمد كاظم سبيح، دار العروبة للدعوة الإسلامية، ص 13.

¹⁰ الأنصاري، فريد، مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، دار السلام للطباعة والنشر ط 3، 1435هـ. 2014م ص 61

¹¹ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، فهرسة: رياض عبد الله عبد الهادي، بيروت دار إحياء التراث ط 1417هـ/ 1997م، ج 2، ص 455

المطلب الأول: دواعي المعاصرة في الخطاب الديني

المعاصرة والتجديد من دواعي صناعة الحضارة الإسلامية سنن الحياة وضرورة من ضرورتها والهدف منه إضافة الجديد المفيد مع صقل القديم وشحذه حتى يكون كأنه جديد والهدف من المعاصرة في الخطاب الديني هو تحقيق الفائدة والفاعلية والانسجام مع الحاجات والإشكالات المتجددة.

ونلاحظ أن كل فترة وجدنا فيها من المجددين والمبشرين الذين ساهموا في تأسيس وبناء الحضارة الإسلامية حتى قال الزركشي " وزدت في هذا الفن من المسائل ما ينيف على الألوف، وولدت من الغرائب غير المألوف ورددت كل فرع إلى أصله وشكل قد حيل بينه وبين شكله وأتيت بما لم أسبق إليه"¹²

وبما إن مصادر الأحكام الشرعية هي "نوعان الأصلية وهي القائمة بذاتها وتتمثل في الكتاب والسنة. والتبعية وهي ما تتبع الكتاب والسنة لما كانت لهذه المصادر حجية والزامية في الدلالة على الأحكام الشرعية فهي كاشفة ومثبتة للأحكام لا منشئة لها وتتمثل في الإجماع والقياس والمصلحة"¹³

نحن نعلم أن مقاصد الشريعة هي رعاية لمصالح العباد ولذا فهي تهدف إلى جلب المصالح ودرء المفاسد عنهم ويدل على هذا أن أوامر الشريعة لا تكون إلا بالمصلحة.

إن اهتمامنا في الفقه الإسلامي يجب أن يركز على "دلالة الغاية" أو "دلالة المقصد" لأنها تتيح المجال لمرونة أكبر في فهم الألفاظ ووضعها في سياقها.

إن تاريخ فكرة البحث عن القصد أو الهدف أو الغرض من وراء آية أو حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم يرجع إلى عهد الصحابة ويؤيد هذا قوله عليه السلام للصحابة "لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة"¹⁴ وانقسام الصحابة إلى رأيين ففة أصرت ألا يصلوا العصر إلا في بني قريظة وإن فات وقته، وففة صلوا على الطريق قبل أن يصلوا إلى بني قريظة خشية أن يفوت وقت الصلاة ولما أخبروا الرسول عليه السلام بما فعلوا فإنه لم يعلق على ذلك أي أنه وافق الرأيين¹⁵

ولا بد خلال حديثنا عن التشديد أن نعلم أن نصوص الكتاب والسنة في هذه المجالات العامة يجب أن تفهم في ضوء مقاصدها العليا وأهدافها الكلية "فمثلا تحرير المرأة يجب أن يكون طرحه في سياق المقاصد والقيم والمصالح العليا

¹² الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بشار، البحر المحيط في أصول الفقه، ت محمد محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2000م، ص4

¹³ الريبوني، احمد بن عبد السلام، مع مجموعة من العلماء، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن 1401هـ/1981م

¹⁴ البخاري، الجامع الصحيح، تحرير مصطفى البغي ط3 بيروت، دار ابن كثير، 1986م، ج1، ص321

¹⁵ رواه عبدالله بن عمر، كما نقله البخاري، مصدر سابق، مجلد 1، ص321

التي ترشدنا اليه النصوص وليس على أشكال المساواة حسب تصورات مسبقة في النموذج العربي للمساواة بين الرجال والنساء"¹⁶

والمعاصرة هي الوسيلة للخروج من التقليد فمثلا عند الحديث عن دواعي المعاصرة في التفسير نطرح تساؤل هل هناك من داع لإحداث قول جديد في الدين بمختلف فروعه من تفسير وحديث وفقه وعقيدة ؟
فعند القول إن المفسرين السابقين قد ألبوا بجميع احتمالات التفسير، كما أن المفسرين المتأخرون ذكروا تفسيراً أنضح وأثبتل بحكم التقدم العلمي والعربي، لا نجد تناقض بين هاتين العبارتين فلكل عصر من عصور الأمة خصوصيته وأحداثه "كل جيل استطاع من خلال كسبه العلمي ان يقرأ هذه الايات فيدرك فيها ابعادا لم يدركها من سبقه... ونحشى اذا قلنا مع من يقول بان القرآن أدرك كله في جيل معين فقط ان نحاصر القرآن ونلغي خلوده"¹⁷
وهكذا يتضح بأن الأمة الإسلامية في كل عصر من العصور هي مسؤولة عن فهمها للدين ولكن بمحدود ومع ضمانة عدم التعرض للثوابت التي بمجموعها تشكل تعتبر صميم الدين، لذا فما سبق من الفهم ليس ديناً لا بد من التزامه ويحرم مخالفته لأن الفهم يختلف تبعاً للعصر الذي يوجد فيه، اذا لا بد من التجديد وبناء فكري جديد ليتناسب مع مقتضيات العصر.

"لا بد من دراسة أحوال المستفيدين من الخطاب وعمرهم الحضاري وعقلهم والمشكلات التي يعانون منها ثم بالتالي التفكير بما يعرض عليهم مع احتفاظ الداعي بالرؤية الشاملة للإسلام التي يجب أن تنتهي بالناس إليها."¹⁸

المطلب الثاني: ضوابط المعاصرة في الخطاب الديني

كان لا بد من وضع ضوابط لتحقيق المعاصرة والتجديد في الدين حتى لا يتجرى العوام والعالمة على العلم من القول فيما لا يعلمون، وقد ذكر العلماء بعضاً من الضوابط والقيود على من يريد التجديد، فلا يحق لمن لا يمتلك الشروط السابقة الخوض في القول بالدين ولا يجوز أن نعتبره من الحدائين والخوض بفهم لا علاقة لها بمراد الله في كتابه ومن هذه الضوابط:

1- "أن لا يخالف ما صح من المأثور

2- أن لا يتناقض مع اللغة

3- أن لا يتعارض مع السياق"¹⁹

¹⁶ عودة، جاسر، مقاصد الشريعة كفسلفة للتشريع الإسلامي رؤيا منظومية، تعريب عبداللطيف الخياط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1 1432هـ-

2012م، ص281

¹⁷ الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن، نخضة مصر للطباعة، ص206

¹⁸ الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، مرجع سابق ص120

¹⁹ عباس، فضل، إعجاز القرآن الكريم، دار الفائس للنشر والتوزيع، ص260

4- "الاعتماد على ما ثبت من النصوص الشرعية: مثل نصوص القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية ؛ لأن في الاعتماد على نصوص غير ثابتة ولا موثوقة ينتج تجديداً منحرفاً لا يتفق مع أصول الشرع. بالإضافة الى اتباع المنهج العلمي الصحيح في فهم النصوص: من خلال مراعاة اللغة العربية ومدلولات الفاظها، بالإضافة الى مراعاة فهم السلف للنصوص بحيث يجعل فهم السلف هو المعين الذي يستعين به المجتد في فهم النصوص.²⁰

5- "فالشرعية مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشرعية، وإن أدخلت فيها بالتأويل"²¹

فالمعاصرة لاتعني في أي حال من الأحوال تغيير للثابت من قواعد الدين وأصوله، فهذا تخريب وتدمير وليس تجديد والمعاصرة لها حدود تقيدها ولا تتجاوزها بالإضافة إلى ما سبق ذكره، وذلك من خلال "إفشاء العلم بين الناس وإظهار الأحكام الشرعية التي اندرست بفعل الجهل الذي سيطر على كثير من المسلمين.

وإزالة ما زاد في العبادات من بدع وكذا في العقائد والمعاملات، ورد ذلك كله إلى ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم."²²

وعلى اثر ذلك يتضح لنا أن من يتصدى للتجديد في الدين يجب عليه الالتزام بالقواعد والاسس التي اتفق عليها علماء الأمة على مر العصور حتى لا يشتت عن هدفه ومبتغاه الحقيقي.

المطلب الثالث: شروط المجدد في الخطاب الديني

المجدد هو كل مفكر أو عالم يضيف أمراً إلى الدين فلا بد أن تتوفر فيه شروط حتى يؤخذ بقوله أو حتى يكون تجديده صائباً، ومن هذه الشروط ما ذكره المودودي يقول أبو الأعلى المودودي: "الاجتهاد في الدين، المراد به أن يفهم المجدد كليات الدين، ويبين اتجاه الأوضاع المدنية والرفي العمراني في عصره، ويرسم طريقاً لإدخال التغيير والتعديل على صورة التمدن القديمة المتوارثة، بضمن للشرعية سلامة روحها وتحقيق مقاصدها"²³

وقد أضاف الزحيلي "أن يكون المجدد ذا اطلاع واسع على مقاصد الشريعة الإسلامية، وذلك لأن فهم نصوص الشريعة وتطبيقاً الواقعية مرتبط بفهم مقاصد الشريعة."²⁴

بالإضافة الى الشروط التي وضعها العلماء فيمن يكون معاصراً حيث اشترطوا أن يلم بجملة من العلوم التي يجب أن يتقنها والعلوم التي يجب أن يلم بها حتى يستطيع أن يفرد قولاً في التجديد للخطاب الديني والعلوم الشرعية؛ من اتقان اللغة والنحو والصرف والبلاغة والناسخ والمنسوخ وأسباب النزول وعلم الموهبة وغيرها من الشروط.

²⁰ انظر بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ط3، 2015، م، جدة: مركز تأصيل للدراسات والبحوث، ص 29-35. بتصرف.

²¹ ابن قيم الجوزية، محمد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد(بيروت: دار الجيل، 1973) ج3، ص14-15.

²² الشحود، علي بن نايف، موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصر، ج49/ص90

²³ أبو الأعلى المودودي ، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه ، (الطبعة الثانية)، 1967م، لبنان: دار الفكر الحديث، صفحة 55. بتصرف.

²⁴ وهبة الزحيلي ، تجديد الفقه الإسلامي، ط1، 2000م، دمشق: دار الفكر، صفحة 188. بتصرف.

وبالنظر فيما اشترطه العلماء من شروط المجتدين في العلوم الشرعية نجد أنهم قد أجمعوا على عدد من الشروط التي يجب أن تتوفر في كل من برز لهذه المنزلة.

- 1- إن مجال الرأي يكون فيما لا نص فيه سواء من القرآن أم من السنة الصحيحة، أم ما أجمع عليه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم.
- 2- العلم الصحيح بما في القرآن من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والخاص والعام، والمبين والمبهم، والمقطوع والموصول، والفرائض والأحكام.
- 3- أن تتوفر له الخبرة اللازمة بالحديث الشريف
- 4- أن يكون ملماً بتاريخ الفقه وأصوله
- 5- العلم بلغة العرب بجميع أقسامها وفروعها
- 6- ملتزماً بالنزاهة بعيداً عن هوى النفس²⁵

وهناك الكثير من المجتدين الذين أزالوا ما علق بالدين من الخرافات والأباطيل، وأحيوا السنن المندثرة والتشويه الذي أنيط بالأحكام والعقائد واجتهدوا في فهم النصوص الشرعية بفهم متناسب مع العصر ومتغيراته.

"ومدار فلك الأحكام الشرعية إنما العصر هو بحسب ما يقتضيه من الحكم والمصالح وذلك يختلف باختلاف الأحوال ويتبدل حسب تبدل الأشخاص والإعصار كأحوال المعاش، فرب حكم تقتضيه الحكمة في حال تقتضي في حال أخرى نقيضه"²⁶

والقسم الثاني ممن ادعى التجديد فألبس الدين لبوس الرجعية والتخلف وحمله مسؤولية حال المسلمين من الرجعية والجهل وتأخرهم في ذيل الأمم وأوعز ذلك إلى التمسك بالدين وأصوله وكان ذلك نتاج الالتزام بالشرعية الإسلامية وأظهر بأن التقدم للأمة من خلال معادتها للدين والتدين فأباحوا المحرمات في أصول الدين وهم في لسان حالهم ما هم إلا أبواق للغرب الحاقد الذي عاث بالمسلمين الفساد، فهؤلاء ربيبة الغرب ويعملون وفق منهجية مرسومة لهم.

المبحث الثاني

أساليب الخطاب الديني بين التقليد والمعاصرة

المطلب الاول

حفظ المقاصد في الخطاب الديني

ومن حفظ المقاصد حفظ العقل الذي يشمل حفظه عن المفسدات المضیعة للعقل، من عدة أمور كانت تذهب على امتداد العصور السابقة من الخمر والمسكرات وفي العصر الحديث تطورت أساليب ذهاب العقل لتشمل أموراً

²⁵ أنظر: صقر، نبيل أحمد، منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، الدار المصرية، القاهرة، ط1422هـ - 2001م، ص141 بتصرف

²⁶ العمادي، أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج143/1

حديثه فيتوجب حفظه من تأثير وسائل الاعلام ووسائل التواصل الاجتماعي حيث تسهم في بث الأفكار الفاسدة بشكل منهج من الإلحاد إلى التعري والإباحية. الخ من الأفكار المنتشرة ومن جهة أخرى شيطنة الإسلام ونشر فكرة الاسلام فويا

وقد كان ممن جدد في مطلع هذا العصر الامام ابن عاشور حيث أبرز منهجية حديثة انبثقت من فكر معاصر وقد بنى على ما قد انتهى اليه الامام الشاطبي يقول ابن عاشور " إن دخول الخلل على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم من دخوله على عقل الفرد"²⁷

من الملاحظ الحرص على التمسك بأصول الدين حيث أن الرأي فيما فيه نص لا يجوز ولا يمكن ولكن المسائل والمستجدات التي لا حكم فيها أصيل يعمل فيها بالرأي والاجتهاد وهذا يتفق عليه التقليدي والحداثي بلا شك ولا نزاع ولكن اختلاف العصور يحتاج إلى تجديد في الفروع والمسائل التي أظهرت الضرورة الى تغييرها وذلك باللجوء بداية إلى المقصد منها فإذا كان مقصد الشريعة متحقق منها فنأخذ فيها وإلا فلا.

ويقول ابن القيم: "وبالحملة للشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهندي إليها العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل وإن أدركتها جملة"²⁸.

حيث أن هناك من افترى وخلط من الحداثيين في طريقة تجديد الخطاب الديني بعيدا عن الأصول الشرعية بقصد أو بدون قصد، ومن أمثلة ذلك من قال في قضية نزاع وفصل السياسة من الدين أوصى بإسقاط الخلافة الاسلامية وعمل منها بحثا لنيل درجة الدكتوراه علي عبد الرازق. .. وآخرون.

وتظهر لنا أمثلة على الحداثة في هذا العصر منها ظهور اتجاهات فكرية تخالف ما اتفق عليه العلماء "ومنها ما ظهر على يد سيد خان الذي نادى بتفسير القرآن تفسيراً ينسجم مع العقل والمنطق وهما اداتان كفيلتان بفهم روح القرآن وهذا الفهم هو ما ينبغي ان يتبعه المسلم لا حرفية القرآن."²⁹

فأي تناول على القرآن من ناحية ورفض السنة من ناحية أخرى، وهو ما اخبرنا به صلى الله عليه وسلم وهذا اتجاه فكري ينضوي تحت شعار الحداثة وتغير القديم لأنه لا يتناسب مع العصر وتطوراته صحيح أن هناك الكثير ممن هب للدفاع عن السنة المشرفة ودور الشبهة عنها لكن القول له مؤيدين وأحدث زعزعة في فكر الكثير ووجد أبوابا تردده وتروج له وتدافع عنه وهو من قبيل الحداثة المنحرفة إن حق القول في وصفها.

²⁷ ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار الفاناس الاردن ط1، 2011، ص80

²⁸ ابن قيم الجوزية، محمد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد: مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، القاهرة، 1968م، ج2 ص118

²⁹ أحمد، صلاح الدين مقبول، زوايا في وجه السنة قلبها وحديثا، 141 مجمع البحوث العربية الإسلامية، نيودلهي 1هـ، 1991م، ينظر ص73 وما بعدها

وفي مجال آخر من الشريعة في المقاصد الشرعية يقول ابن القيم بما ينبغي مراعاته بالفتوى عند اختلاف الازمنة والامكنة "هذا فصل عظيم النفع جدا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة"³⁰

"وجاءت مساهمة ابن عاشور لتستفيد من مساهمة الشاطبي في عصر جديد ذي تحديات جديدة ولا بد ان نتذكر ان مساهمة ابن عاشور كانت اول مساهمة بعد زوال الخلافة والاهم من ذلك انها كانت اهم مساهمة بعد تنوع مرجعية فكر المسلمين وظهور رغبة التلفيق عند المواجهة مع الحداثة وعلمانياتها"³¹

ومن مقاصد الشريعة في حفظ الامة في الفهم العمراني من واقع تفسير قوله تعالى (وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) الحجرات: 13 حيث تنبثق من فهم معاصر للاية بانه تحقيق للعالمية وتحقيق عالمية الاخوة الانسانية من رعاية لجميع الضعفاء في المجتمع الانساني من مسنين ومرضى وايتام واسرى واصحاب الديون حيث ان الاسلام بإمكانه تقديم العون للغرب والشرق بم احتوته هذه الاية من معان وفهوم معاصرة بحيث يتفقون على كلمة سواء بينهم فالتعاون على الخير هو أساس بناء المجتمعات.

المطلب الثاني: الرؤية المقاصدية للخطاب الديني والمعاصرة

ويجب أن تُبنى المعرفة بمقاصد الشريعة بشكل علمي منهجي منظم، فبذلك تظهر فائدتها وصلاحيتها في تحديد الخطاب الديني، فبالمقاصد تعدد المفهوم حيث نقل المجدد وجهها من وجوه مختلفة لفهم الدين، ولا يفوتنا أن العديد من الخلق الذين تجرؤوا على القول في بيان مراد الله قد التفتوا إلى البعد المصلحي الذي يتناغم معهم ومع مصالحهم الدنيوية بشتى أشكالها، أغفلوا البعد الدلالي الذي ابتغته الشريعة وهدفت إليه لتحقيق الخير والمصلحة ودرء المفسدة.

بالإضافة إلى عدم تحقق قصد الشارع في وضع الشريعة، يقول الشاطبي "تكاليف الشريعة ترجع الى حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة اقسام ضرورية وحاجية وتحسينية"³²

والمقصود بالضرورة أنها في صميم مصالح الدين والدنيا معا وبفقدانها يحصل الخلل في مقاصد الدين والدنيا وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وما يتفرع عنها من جزئيات.

³⁰ ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1413هـ | 1993م، ج2، ص22.

³¹ هاشم، مازن، مقاصد الشريعة الإسلامية مدخل عمراني، المعهد العلمي للفكر الإسلامي ط 1401هـ/1981م ص55

³² الريسوني، احمد، نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي، دار الأمان: الرباط، 1990م ص (121-124)

بينما يأت بالمرتبة الثانية في الأهمية المقاصد الحاجية ففيها يتم رفع الحرج عن المكلفين، والمقاصد التحسينية فهي الأخيرة في الترتيب حيث أنها ليست بمستوى الأولى ولا الثانية وإنما هي متممة للإثنتين وتزيدهم حسناً إلى حسن وهي تشمل محاسن الأخلاق والأدب.

فالعامل بمقاصد الشريعة ليست قضية ذوقية، وإنما هي الاستغراق في طلبها بدوام البحث والتدبر والنظر في القرآن الكريم وفهم مراده ومرامي آياته " وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها واللاحق بأهلها أن يتخذ القرآن الكريم جليسه على مر الأيام والليالي نظراً وعملاً³³ يقول ابن عاشور " إن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها ودفع الضرر والفساد عنها³⁴

ومن هنا يتبين لنا بأن المجدد في علم التفسير مثلاً يبحث في أنواع الخطاب والأحكام التي أغفلها المفسرون في العصور المنصرمة، أو تلك التي قالوا فيها أقوالاً لا تتناسب مع العصر الحديث، وتلمسها من جاء بعدهم من المفسرين وهذا من قبيل الأسرار التي يفتح بها الله على عباده بما يناسب العصر الذي يعيشونه ليثبت صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، وخفاء مراد كلام الله تعالى عن من سبق من المفسرين لا يعيهم وإنما هي قدرة الله على بعث من يفسر آياته بما يتناسب ومستجدات زمانهم، وكما أن البحث والنظر في كتاب الله عزو جل لا ينبغي أن يتوقف حيث أن القرآن لا تنتهي عجائبه.

يقول الريسوني "خفاء الحكمة والمقصد عن البعض لا يمنع انقداحهما وانكشافهما لآخرين، والبحث في الحِكَم والمقاصد الخفية أو المختلف فيها لا يتوقف بل لا بد أن يستمر وأن يتقدم"³⁵

والقرآن الكريم يحتوي على ما هو قطعي الثبوت والدلالة و ما هو قطعي الثبوت وظني الدلالة، والأول واضح لا حاجة لإعمال العقل فيه فقد تحققت المقاصد منه.

وأما النوع الثاني فيحتمل الآراء والإحتمالات بما يتناسب مع الواقع الذي تعيشه الأمة وبما يناسب مصالح الناس كما يقصدها الله تعالى لا كما يراها الناس فهذا يحدث تحريف لمراد الله تعالى من الآيات، فالقرآن الكريم محفوظ بلفظه فلم يعتريه التحريف لحفظ الله له، وأما معناه قد يتعرض للتأويل المغلوط ويحرف بعضه لإفساد الناس وتضليلهم عن جادة الحق وتشيت فكرهم بما يخالف مراد الله تعالى.

فالجمود الفكري والعقلي والتعصب لأقوال السابقين بدون دليل أمر يقود الأمة إلى الهاوية، ومنعها من التقدم الحضاري والعمراني وبلغى العقلية العلمية المنهجية " عقلية التقليد سماها علماءنا من القرن الثاني الهجري (عقلية العوام) حيث أنها لا تتقبل المراجعات أو النقد ولا تتبنى مشروع نهضة أو تأسيس حضارة"³⁶

33 أنظر الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة - بيروت، ج3 ص346

34 ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص188

35 الريسوني، أحمد، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999م، ص43

36 العلواني، طه، مقاصد الشريعة، دار الهادي للطباعة، ص19

فالنص الشرعي له دلالات تستوعب قضايا الأمة في كل زمان ومكان، لفيض معانيها وسعتها والقرآن الكريم احتوى على الكليات والأصول التي يتفرع منها فروع وجزئيات، وثبتت الأصول والكليات والتمركز في دائرتها ضمن تحقق المقاصد ومن ثم يتم التجديد في الفروع والجزئيات وهكذا يتم التخلص من التقليد الأعمى لمقاصد القرآن في رؤيتنا المقاصدية المعاصرة.

فيجب أن نخرج من نطاق ما ذكره العلماء القدامى على جلال قدرهم في بعض القضايا حيث كان مناسباً لحاجات عصرهم من كليات النفس والمال والدين والعرض والعقل ويجب أن نستلهم من روح القرآن مقاصد أخرى في ضوء حاجات العصر المستجدة مما يؤكد عالمية النص القرآني.

قا تعالى {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} [سبأ: 28] وما يثبت عالمية القرآن كذلك هو قراءته قراءة مقاصدية وتفسيره تفسيراً مقاصدياً وهذا يشمل سور القرآن الكريم من أولها لآخرها.

فمثلاً مقصد الشارع في حفظ العقل لا يقف على حفظه من المسكرات مثل الخشيس والخمور وغيرها مما كان سائداً فيما سبق، بل يمتد إلى حفظ العقل من المفسدات الفكرية وغسيل الدماغ التي يتعرض لها العقل المسلم في واقعنا المعاصر من قبل وسائل الإعلام المختلفة والتنظيمات الإرهابية بالإضافة إلى التعصب الفكري والمذهبي

{قَالَ يُرِيعُونَ مَا أُرِيَكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ} [غافر: 29]

وفي موضع آخر من القرآن الكريم نستشهد به ونقف على الفرق بين الذكر والأنثى
 { فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَٰكِنَّ الذَّكَرَ كَأَلْأُنْثَىٰ } [آل عمران: 36]
 فمعنى الآية لا يقتصر على ما كانت تعنيه أمراة عمران في طلبها الذكر وتمنيها أن يرزقها الله تعالى ذكراً لتحسبه الله تعالى في خدمة المعبد خاصتهم، وإنما المراد أوسع وأشمل من ذلك بكثير

ومما وقع من أقوال المفسرين حيث كانت تتمحور أقوالهم في أن أمراة عمران كانت تتمنى الذكر ليس لجنسه وإنما لأنها كانت تبغى التقرب إلى الله تعالى من خلال قيامه بخدمة المسجد الأقصى، والله رزقها بالأنثى وهو عز وجل أعلم بضعف الأنثى عن الذكر وذلك من خلال ضعفها عن خدمة المسجد من عدة جوانب، واختلاطها بالناس والتهمة التي قد تمسها جراء هذا الاختلاط، وهذا لا يلحق بالذكر الذي كانت ترجوه.

ولكل لفظ من ألفاظ الآية الكريمة له دلالاته وتحمل الآية الكريمة دلالات أخرى معاصرة بالإضافة إلى ما سبق فهي تعالج الطبيعة المختلفة بين الذكر والأنثى، فمن خلال النظرة العلمية المعاصرة ووقوفاً على مقاصد القرآن الكريم من الآية الكريمة، يتضح من نتائج الأبحاث الطبية المقارنة بين طبيعة الذكر والأنثى في العصر الحديث، أنهم في كل يوم يكشفون اختلافاً جديداً بين الذكر والأنثى، واتسع حجم هذه الاختلافات لتشمل فوارق جسمية وعقلية ونفسية، و يذكر د. البار الاختلافات بين الذكر والأنثى على مستوى الخلايا التي يتكون منها جسد الإنسان، يتضح أن هناك اختلافاً في شكل الخلية تميزها عن بعضها البعض.

" إن هيكل المرأة الجسدي يختلف عن هيكل الرجل، بل أن كل خلية من خلايا جسم المرأة تختلف في خصائصها وتركيبها عن خلايا الرجل. وإذا دققنا النظر في المجهر لماننا أن نجد الفروق واضحة بين خلية الرجل وخلية المرأة. .
ستون مليون مليون خلية في جسم الإنسان ومع هذا فإن نظرة فاحصة في المجهر تنبئك الخبر اليقين: هذه خلية رجل وهذه خلية امرأة، كل خلية فيها موسومة بميسم الذكورة أو مطبوعة بطابع الأنوثة. "37

وهكذا تتسع دلالة النص القرآني من محدودية المعنى إلى سعة وتدفق معان لم تكن ظاهرة عند المفسرين القدامى، إن فهم الواقع مرتبط بفهم النص القرآني كونه محكوما به مما يساعد ويسهل في التعاطي مع كل مستجد وإيجاد منهج يجمع بين النص والمتغير من الواقع بما يناسبه مع مراعاة الواقع.

وفي مثال آخر نستشهد به لتمكين الفكرة السابقة ألا وهو النظرة المعاصرة للعتق حيث اختلف المعنى باختلاف الواقع ولكن الجوهر للعتق ثابت حيث هناك من يساوي بين الإنسان والآلة المنتجة ، حيث يحمل الإنسان مالا يطيق من العمل وذلك بأن تستحكم بأصحاب رؤوس الأموال شهوة المال حيث يتم من خلالها استعباد العباد في رزقهم والتسلط عليهم بحجة تسيير عجلة الاقتصاد وتنمية المجتمعات .

قال ابن القيم " فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والاحوال وذلك كله من دين الله كما تقدم بيانه وبالله التوفيق "38

ومن خلال الفهم لجملة ابن القيم فقراءة النصوص تختلف باختلاف من يقرأها تبعا لفهمه وخلفيتها العلمية والدينية و الثقافية، وكذلك تبعا للوعي القارئ ومرحلته العمرية ، حيث أن اتساع المعرفة والاطلاع يُظهر معاني وفهوم مختلفة للإنسان نفسه في مراحل عمره المختلفة في رحلة حياته ، فما بالك بفهوم علماء على مدار حضارة اسلامية ممتدة لأربعة عشر قرناً ..

ومن جانب آخر فقد هدف اتباع الحداثة إلى تطويع النصوص القرآنية إلى أهدافهم ولي عنق النص لخدمة مرادهم وهذا حصل في غيبة العلماء من أهل الخبرة والاختصاص،

هذا بالإضافة إلى أنهم يطعنون في المحاولات التجديدية التي تنتظم مع مقاصد التشريع، واعلنوا عن محاربتهم لها وشككوا فيها، ورموها بتهمة كثيرة وطعون في شرعيتها وكل ذلك في محاولة لطمس التجديد، وإرباك العوام من الأمة "اعتبر الحداثيون محاولات التجديد بما فيها البحث في مقاصد الشريعة الإسلامية، حركة علمانية متنكرة في مقولات إسلامية وراى أركون أنه بدلا من تأويل المعاني الإسلامية تأويلات تتماشى مع العصر فإنه من الأولى تبني العلمانية الغربية بحذافيرها حلا نهضويا في رأيه، على أن يؤول القرآن والنصوص الشرعية عموما إلى "التاريخية " . "39

37 البار، محمد علي، عمل المرأة في الميزان، دار المسلم، الرياض، 1994م، ص 38

38 ابن القيم، لإعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق ج4 ص224

39 عودة، جاسر، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013، ص 37

المبحث الثالث

الحلول المنهجية للتوافق بين التقليد والمعاصرة في الخطاب الديني

الواجب علينا أن نعيد النظر في أدوات الخطاب الديني السائدة لمواجهة المشكلات الفكرية المتزايدة لدى الجيل، خاصة في مجال العقائد ، وأصول الدين .

حيث أننا نلاحظ في ضوء ثورة الاتصال والمعلوماتية أنه أصبح لدى الشباب الرغبة بالخروج عن المألوف، لذا علينا أن نطور أدوات الخطاب الديني لكي تناسب حاجات الأمة ، وأن نستفيد من كل الطرق والآليات المعرفية المعاصرة لنستطيع مواجهة كل التحديات الفكرية والشبهات المغرضة التي يحاول الكثير بثها لدى أبناء الأمة ، وعلينا أن ننظر لنصوص الشريعة الإسلامية على أنها تقوم على المقاصد بما يحقق النفع للإنسانية مما يجعلها تتسم بالمرونة والقابلية للتجديد وتأبى الجمود .

وستعرض لبعض الحلول المنهجية لتحقيق التوافق بين بين الثوابت والمعاصرة في الخطاب الديني:

1- تمحيص دقيق للتراث العقائدي والاجتماعي، وابعاد الغريب الذي ثبت ضرره وجع النافع وتنقيته من التشويه والشوائب التي لحقت به، وإعادة بناءه من جديد ليتناسب مع العصر ومتطلباته.

يقول د. ماجد عرسان "الاجتهاد هو ثمرة النظر في مصدرين الأول هو الكتاب والسنة ومن مظاهر إعجازها هو تجديد معانيهما بتجديد الأزمنة وتنوع الأمكنة، ومن الطبيعي أن كتابات أئمة المذاهب ليس لها مثل هذا الإعجاز وإنما هي أفهام بشرية محدودة بحدود الأزمنة التي عاصروها والأمكنة التي عاشوا فيها والمصدر الثاني هو الآفاق والأنفس أي البيئة الطبيعية والاجتماعية" ⁴⁰

ومن جانب آخر هناك من يعظم أقوال السلف ويعتبرها خاضعة للنقاش والتغيير وهذا من بعض المتأخرين ولكن الناظر في تاريخ العلماء القدامى يجد أنهم ينتقدون بعضهم البعض وهذا ما يسمى بالنقد العالي حيث تداولوا التصويب والتخطئة في الأقوال، لكن هذا لم يورث بينهم الحقد والضغينة بل كانوا يمدحون بعضهم مع اختلاف آرائهم مثل قول أحمد بن حنبل عند وفاة أبو حنيفة "كان كالشمس للدنيا"

2- حصر التأويلات البشرية واجتهادات الناس في القرآن والسنة وعرضها على أنها أقوال بشرية تخضع للدراسة والبحث والاخذ والرد وليست من أوامر الله وحكمه.

3- رؤية واعية للعالم عند الفقيه عامل أساسي في القدرة على التجديد مثلاً "القصد من زكاة الفطر هو مساعدة الفقير وقد ورد عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال أغنوهم (أي الفقراء) عن السؤال في هذا اليوم" ⁴¹

⁴⁰ الكيلاني، ماجد عرسان الكيلاني، هكذا ظهر جيل صلاح الدين، دار الفرقان، (1429هـ - 2008م) ط5، ص50

⁴¹ ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري ص375

- هذه الزكاة بحثت تحت بند العبادات وعلى هذا فقد طبقت حرفيا في كل مكان وفي كل زمان ولكن حين يتغير المكان ويتغير المجتمع الى حد أن التمر والزبيب والشعير تصبح غير ذات قيمة للفقراء فان تطبيق هذه الصدقة بشكل حرفي على أنها من العبادات المحض سيضيع حتما المعنى المقصود الذي من أجله شرعت⁴²
- 4- مقارنة منظومية مقاصدية نافذة متعددة الأبعاد توفر لنا اطارا شموليا كافيا لتحليل وتطوير نظرية التشريع الإسلامي
- 5- الاهتمام بدراسة فقه الأولويات وقواعد الموازنات والترجيحات
- 6- محاربة (عقلية العوام) عقلية التقليد وإهمال النظر والفكر والتدبر والتأمل فالتقليد داء قد يؤدي إلى إنكار البدييات وكراهة الحقائق والتحيز والتعصب بكل ما هو شاذ وغريب والسير خلف كل ناعق
- 7- الاستفادة الكاملة من مواطن القوة الحضارية العلمية والعمرانية في الحضارة الحديثة مع التحذير المتكرر من المنطلقات المادية لثقافات الغرب التاريخية والحديثة
- 8- إعداد منهج علمي يقوم على عرض الشريعة الإسلامية بما يساهم في التمهيد لوضع المسلمين على الطريق الحضاري السليم
- 9- لابد من مراجعة الرصيد الحضاري الفكري وغربلته فيه مما قد علق به من الشوائب والانحرافات والخرافات التي افسدت العقول والقلوب .
- 10- الاهتمام بنوعية الخطاب الديني القائم على الإقناع لما له أثر في التواصل المميز المستمر بين الناس وهذا يدفعنا إلى صياغة الخطاب الديني الذي يتجدد بأساليب جديدة تتناسب مع لغة الجيل بعيدا عن التقليد في الخطاب القديم لأنه لم يعد ينفع فئة الشباب بالأخص ولم للتجديد في الخطاب أثر يفضي إلى تحقيق تفاعل إيجابي من أجل استوراية الحضارة الإسلامية
- 11- إن الجمع بين التقليد والحداثة المنضبطة يحتاج إلى خطاب ديني واع ومعاصر ومنضبط يكون قادرا على إيجاد الحلول الشرعية المناسبة لمشكلات الواقع .
- 12- قيام مؤسسات أصيلة الغايات، صائبة الوسائل والممارسات تجسد أفكار التجديد والإصلاح فاعلة، مؤثرة في واقع الحياة.
- والمقصود "بالأصالة" أي العودة إلى أصالتها، والمقصود "بالصائبية" بتحديد الوسائل والأساليب، والفكرة من هذا الأسلوب بأن هناك مؤسسات مؤثرة في المجتمع المسلم وهي تعتبر جذور التغيير فلن تقوم حملة تغيير أو تجديد اذا لم تكن منطلقة من هذه المؤسسات، فلا نستطيع أن نحيا في عصرنا في القرن الواحد والعشرين بأفكار القرون السالفة ليس

انتقاصا حاشا ولكن هناك تداعيات ملحة تجبرنا بأن نحيا عصرنا وواقعنا، فمن مؤسسة الأسرة التي تنتج الفرد السليم السوي بفكره الى المؤسسات التربوية المستقلة التابعة ثم المساجد⁴³

الخاتمة

وتحتوي الخاتمة على مجموعة من النتائج والتوصيات

النتائج

- 1- الواقع المعاصر بحاجة ماسة للمعاصرة لتحقيق النهضة للحضارة الإسلامية ، للنهوض بالأمة من خلال الوقوف على المستجدات والبحث عن الحلول لمشاكلها بما يتناسب مع خصوصية الزمان والمكان .
- 2- المعاصرة والتجديد المقاصدي للخطاب الديني يؤكد حقيقة صلاحية الشريعة الإسلامية وواقعيتها ومرونتها وقدرتها على التفاعل مع مختلف البيئات والأزمنة .
- 3- الربط بين الواقع والمنهجية العلمية في تفسير الاحكام العملية

التوصيات

- 1- تحتاج المعاصرة والتجديد في الخطاب الديني لمزيد من رعاية واهتمام علماء الامة لوضع خصائصه وللوقوف على الثوابت والمتغيرات .
- 2- العمل على ايجاد نتائج جديدة في المعاصرة بعين المقاصدية التي يحتاجها العصر .
- 3- الربط بين الواقع والمنهجية العلمية في تفسير الاحكام العملية التي تبنى عليها الحضارة
- 4- اعادة صياغة اللغة الرقمية لايصال الحضارة الاسلامية المعاصرة لمجتمعات العالم المختلفة .

المصادر والمراجع

- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ| 1993م.
- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مصر، 1372هـ .
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي، الإحكام في أصول الأحكام، ت أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت .
- ابن شهاب، أبو علي الحسن بن الحسن بن علي العكبري، رسالة في أصول الفقه، ت موفق بن عبد الله بن عبد القادر، المكتبة المكية - مكة المكرمة، 1413هـ-1992.
- ابن عاشور ، محمد الطاهر، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد (التحرير والتنوير) ، دار سحنون، تونس ، 1973، ج529/30
- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار التفائس الاردن ، 2011.
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، محمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، ت عبد السلام محمد هارون، دار الفكر 1399هـ - 1979م .
- ابن قيم الجوزية، محمد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1973.

⁴³ الكيلاني، هكذا ظهر جيل صلاح الدين، مرجع سابق، انظر ص407 وما بعد

- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، دار صادر - بيروت 1414هـ.
- أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، لبنان: دار الفكر الحديث، 1967م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي، سنن أبي داود، ت، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- أحمد، صلاح الدين مقبول، زوايع في وجه السنة قلبها وحديثها، مجمع البحوث العربية الإسلامية، نيودلهي 1هـ، 1991م.
- الأنصاري، فريد، مفهوم العالمية من الكتاب إلى الريانية، دار السلام للطباعة والنشر ط، 1435هـ، 2014م .
- أنيس، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م، ط4، ج2 ص610
- البار، محمد علي، عمل المرأة في الميزان، دار المسلم، الرياض، 1994م.
- البخاري، الجامع الصحيح، تحرير مصطفى البغي ط3 بيروت، دار ابن كثير، 1986م.
- بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ط3، جدة: مركز تأصيل للدراسات والبحوث، 1436هـ، 2015م.
- البهقي، أبو بكر بن الحسين، مناقب الشافعي، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة: دار التراث، ط1، 1390هـ/1970م.
- حسن، جابر، المقاصد الكلية في ضوء القراءة المنظومية للقرآن الكريم، بيروت، دار الحوار، 2011م.
- رضا، محمد رشيد، (تفسير القرآن الحكيم) تفسير المنار، دار المنار للنشر: 1366 هـ - 1947 م.
- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي، دار الأمان: الرباط، 1990م
- الريسوني، احمد بن عبد السلام، مع مجموعة من العلماء، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي -الأردن 1401هـ/1981 م
- الريسوني، أحمد، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999
- الزحيلي، وهبة، تجديد الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر، 2000م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بحدار، البحر المحيط في أصول الفقه، ت محمد محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2000م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة - بيروت، ج3 ص346
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، فهرسة: رياض عبد الله عبد الهادي، بيروت دار إحياء التراث، ط1، 1417هـ/1997م.
- شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة، الأهالي للطباعة سوريا، 2000م.
- الشحوذ، علي بن نايف، موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصر.
- صقر، نبيل أحمد، منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، الدار المصرية، القاهرة، 1422 هـ - 2001 م.
- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2006.
- عباس، فضل، إعجاز القرآن الكريم، ط7، دار النفائس للنشر والتوزيع، 1429هـ - 2009م.
- عبد الحميد، محسن، تجديد الفكر الإسلامي، مكتبة التفسير، أربيل، 1439 هـ - 2018 م .
- العلواني، طه، مقاصد الشريعة، دار الهادي للطباعة، 2001م.
- العمادي، أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- عودة، جاسر، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013م.
- عودة، جاسر، مقاصد الشريعة كمنهج فلسفة للتشريع الإسلامي رؤيا منظومية، تعريب عبداللطيف الحياط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1432هـ-2012م.
- الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن، ط7، نخبة مصر للطباعة، 2005م.
- الكيلاني، ماجد عرسان الكيلاني، هكذا ظهر جيل صلاح الدين، دار الفرقان، 1429هـ - 2008 م .
- المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه واقع المسلمين وسبيل التهوض بهم، نقله للعربية محمد كاظم سبيح، دار العروة للدعوة الإسلامية.

قائمة جديدة

- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري .
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي، الإحكام في أصول الأحكام، ت أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت،

- ابن عاشور ، محمد الطاهر، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد (التحرير والتنوير) ، دار سحنون، تونس ، 1973، ج 529/30
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، محمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، ت عبد السلام محمد هارون، دار الفكر 1399هـ - 1979م.
- ابن قيم الجوزية، محمد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1973
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، دار صادر - بيروت 1414هـ، ط 3.
- أبو الأعلى المودودي ، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه ، ط2، 1967م ، لبنان: دار الفكر الحديث.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي، سنن أبي داود، ت، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت
- الأنصاري، فريد، مفهوم العالمية من الكتاب إلى الرابطة، دار السلام للطباعة والنشر، ط3، 1435هـ. 2014م .
- أنيس، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م، ط4 .
- البار، محمد علي، عمل المرأة في الميزان، دار المسلم، الرياض، 1994م
- البخاري، الجامع الصحيح، تحرير مصطفى البغلي ط3 بيروت، دار ابن كثير، 1986م،
- بسطامي محمد سعيد ، مفهوم تجديد الدين ، 2015م، جدة: مركز تأصيل للدراسات والبحوث.
- الريسوني، أحمد بن عبد السلام، مع مجموعة من العلماء، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن
- 1401هـ/ 1981م
- الريسوني، أحمد، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999م،
- الركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بشار، البحر المحيط في أصول الفقه، ت محمد محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/ 2000م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة - بيروت،
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، فهرسة: رياض عبد الله عبد الهادي، بيروت دار إحياء التراث ط1، 1417هـ/ 1997م،
- الشحوذ، علي بن نايف، موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة،
- عباس، فضل، إعجاز القرآن الكريم، دار الفرائس للنشر والتوزيع
- عبد الحميد، محسن، تجديد الفكر الإسلامي، مكتبة التفسير، أربيل، ط2 1439هـ - 2018م
- العلواني، طه، مقاصد الشريعة، دار الهادي للطباعة.
- عودة، جاسر، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013.
- عودة، جاسر، مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي رؤيا منظومية، تعريب عبداللطيف الخياط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1 1432هـ - 2012م.
- الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن، نخضة مصر للطباعة .
- الكيلافي، ماجد عرسان الكيلافي، هكذا ظهر جيل صلاح الدين، دار الفرقان، (1429هـ - 2008م) ط5
- المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه واقع المسلمين وسبيل التهوض بهم، نقله للعربية محمد كاظم سباق، دار العروة للدعوة الإسلامية،
- وهبة الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، ط1، 2000م، دمشق: دار الفكر.
- هاشم، مازن، مقاصد الشريعة الإسلامية مدخل عمراني ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط 1401هـ/ 1981م .

II. BÖLÜM

MEDENİYETİN VAHİY TEMELLERİ

İNANÇLARIN EVRİMİ BAĞLAMINDA KUR'AN'DA NESH VE NES'

Prof. Dr. Erkan YAR

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
eyar@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-9231-7480

Giriş

Nesh ve nes' kavramları Kur'an'da "ayet" ile ilişkili olarak kullanılmaktadır ki ayet de Kur'an'da kitâbın belirli bir anlam içeren kısımlarına denmektedir. "Kitâb" ya da "onun kitapları" bir iman nesnesidir ve bu nedenle de *kitâb* kelim ilminin temel konuları arasında yer almaktadır. Kitâb (ç. *ku-tub*); dinsel alanda ilahi "yasa" anlamında olduğundan, iman fiilinin nesnesi olarak kullanılmaktadır.¹ Bazen de yasa ya da yasalara "indirilen" olarak işaret edilmekte ve imanın nesnesi olarak yer almaktadır.² Aynı şekilde yasalar dinin öğelerinden birisini oluşturduğundan da kelim ilminin konularından birisidir. Kelim ilminin kitap hakkındaki incelmeleriyle tefsir ilminin incelmeleri arasındaki ayrım; kitap hakkında genel inançların ve yargıların kelim ilminin alanında ve kitabın ayetlerinin yorumuna ait ilkelerin ise tefsir ilminin alanında olmasıdır. Kelim ilmi genel olarak Allah'ın insana gönderdiği yasaları incelerken, tefsir ilmi bu yasalardan sonuncusu olan Kur'an ayetlerinin anlamlarını incelemektedir. Tefsir ilmi; Kur'an ayetlerinin yorumuyla ilişkili olmasına karşın, ayetlerin önceki yasaların ayetleriyle ilişkili olması ise kelim ilminin inceleme alanındadır. Nesh konusunun Kur'an'daki yapısı yani onun *nes'* kavramıyla birlikte kullanılmış olması, bu konunun kelim ilminin alanında kabul edilmesini gerektirmektedir.

Nâsîh ve mensûh konusunda tarihsel süreçte çok sayıda eser telif edilmiştir. Bir konuda çok sayıda eserin yazılması ve yazılan eserlerin tarihsel

¹ el-Bakara 2/285; Âl-i İmrân 3/119 vd.

² el-Bakara 2/4, 99; en-Nisa 4/60, 105 vd.

dönemleri, sorunun ortaya çıkışı ve anlaşılma biçimleri hakkında fikir vermektedir. Her şeyden önce bu eserlerin *nâsîh ve mensûh* şeklinde adlandırılmaları, nesh konusunu Kur'an'ın kendi özelinde tartışma anlamını taşımaktadır. Çünkü bu kavramlar Kur'an'ın kendi ayetlerinin sınıflandırılmasında ortaya atılmıştır. Nitekim Dihlevî (ö. 1176/1762), konuları çok ve ihtilafların fazla olması nedeniyle nâsîh ve mensûh bilgisinin zor konulardan birisi olduğunu belirttikten sonra bu zorluğun öncekiler ve sonrakilere arasında terimlerin farklılaşması olduğuna dikkate çekmektedir. Sahabe ve tabiinin görüşlerinden yapabileceğimiz çıkarsama, onların neshi bir şeyi gidermek şeklinde bilinen sözlük anlamında kullandıkları ve usulcülerin özel terimlerini kullanmadıklarıdır. Onlara göre nesh; bir ayetteki bazı niteliklerin diğer bir ayet ile kaldırılmasıdır. Bu da ayetlerden biriyle edilen amelin süresinin sana ermesi, sözün kolayca bilinen bir anlamdan kolayca bilinmeyen bir anlama döndürülmesi, bir konudaki kaydın ihtiyati veya genelin özelleştirilmesi olarak değil de ittifak edilmiş olduğunun açıklanması, nass olanlarla kıyas edilen arasındaki ayırıcıyı açıklamak, cahiliyye adetlerinden bir adeti kaldırmak veya geçmiş şeriatlerden bir şeriati kaldırmak şeklindeydi.³

Nesh ve nes'; dinlerin ve inançların gelişim ve evrim sürecini belirlemek ve tanımlamak açısından önemlidir. Ancak konuyu nâsîh ve mensûh olarak tanımlayanlar ve bunu Kur'an'ın kendi bütünlüğüne indirgeyenler de bu konunun önemine atıf yapmaktadırlar. Suyûtî (ö. 911/1505), alimlerin, bir kimsenin Allah'ın kitabındaki nâsîh ve mensûhu bilmedikçe onu tefsir etmesinin caiz olmadığını söylemekte, bu yargısını desteklemek için de Ali'nin bir kadıya nâsîh ve mensûhu bilip bilmediğini sorduğu, onun hayır cevabını vermesi üzerine onun kendisini ve başkalarını helak ettiğini söylediğini aktarmaktadır.⁴

1. Nesh ve nes' sözcüklerinin anlamı

Sözcük olarak *nesh* veya *intisâh*; "yazarak bir kitaptan mukabilini istinsah etmendir. Nesh; kendisiyle amel edilen bir işi ondan başka bir sözle kaldır-

³ Veliyyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, (Kahire: Dâru's-Sahve, 1986), 83-84; Nesh kavramının tanımının tarihsel gelişimi hakkında bkz. Mustafâ Zeyd, *en-Nesh'u fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Mısır. Dâru'l-Vefâ, 1987), 64-161.

⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, (Kahire: el-Heytü'l-Mısriyyetu li'l-Kitâb, 1974/1394), 3/66.

mandır. Önce bir iş hakkında bir ayet inmekte, sonra hafifletilmekte ve başkasıyla izale edilmektedir. İlkine mensûh ve sonrakine de nâsih denilmektedir. Mirasta tenasûh; miras paylaşılmadan varislerin ölmüş olmalarıdır. Zamanın tenasûhü ise bir asırdan sonra diğerinin geçmiş olmasıdır.”⁵ Nesh; bir şeyi iptal etmek ve onun yerine başkasını koymaktır. Arap güneş gölgeyi neshetti/*nesheti*’ş-şemsu’z-zille dediğinde, gölgeyi gidermesi ve onun yerine geçmesini kastetmektedir. Nesh; bir kitaba diğerinden harfi harfine yazmandır. Ondandır yazılan onun yerine geçtiğinden ötürü o “*en-nüsha*” olmaktadır.⁶ Katâde (ö. 117/735), *nesh* sözcüğünün Arap dilinde üç şekilde kullanıldığını belirtmektedir ki bunları da şu şekilde sıralamaktadır: a. Bir kitabın içindekileri başka bir kitaba nakledildiğinde “kitabı neshtettim” sözünden alınmış olmasıdır. Bu, durumda o, neshedileni değiştirmemiş aksine onun karşılığı olmakta ve ondan ikinci bir nüsha olmaktadır. Bu nesh burada araştırma konusu ettiğimiz neshin alanına girmemektedir. b. “Güneş gölgeyi neshetti» sözünden alınmış olmasıdır. Onu giderdiğinde ve onun yerine geçtiğinde denilir. Kur’an’ın nasih ve menshu konusunun alanına giren anlam budur. c. Bu, Arapların “rüzgar eski eserleri ortadan kaldırmıştır” sözünden alınmıştır: Rüzgar eski eserleri ortadan kaldırmıştır; eğer onları ortadan kaldırırsa, o zaman onların yerine başkası gelmeyecektir; rüzgar da eski eserlerin yerini almamıştır.⁷ Râğıb İsfahânî (ö. 450/1058), neshin sözlük anlamlarını andıktan sonra bazen yok etmek, bazen var etmek ve bazen de her iki anlamda geldiğini söylemesi, bir kitabın nesh veya istinsah edilmesinde öncekinin iptal edilmemiş olmasına dayanmaktadır.⁸

Nesh sözcüğü Kur’an’da sözlük anlamlarında kullanılmaktadır. Bir ayetle ilişkili kullanım bir ayetin giderilmesi anlamındadır ki bu kullanımda *nes*’ ile birlikte yer almaktadır.⁹ Musa’nın kızgınlık nedeniyle attığı levhaları kızgınlığı geçtiğinde alması anlatılırken o levhalardan biri “nüsha” olarak nitelenmiştir.¹⁰ Allah’ın gönderdiği rasul veya nebinin bir dilekte bulundu-

⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmîrrâî, (b.y.: Dârü ve Mektebet’u Hilâl, ts.), 4/201.

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, thk. Muhammed ‘Avd Mur’ib. (Beyrût: Dârü İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 2001), 7/87.

⁷ Katâde b. Diâme, *el-Nâsih ve’l-mensûh*, thk. Hâtîm sâlih el-Dâmin. (Müessesetü’r-Risâle, 1418), 5.

⁸ Ebû’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-Fadl er-Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. (Dımeşk: Dârü’l-Kalem, h. 1412), 801.

⁹ el-Bakara 2/106.

¹⁰ el-A’râf 7/154.

ğunda şeytanın onun dileğine bir şey atması Allah'ın ise şeytanın attığını gidermesi kendi ayetlerini sağlamca yerleştirmesi¹¹ ayetinde nesh sözcüğü bir şeyin giderilmesi ve onun yerine diğer bir şeyin yerleştirilmesi anlamındadır. Şeytanın attığı şeyin neshi; onun silinmesi, iptal edilmesi, izale edilmesidir. İnsanın dünyadaki amellerinin yazılması eylemi de istinsâh¹² sözcüğüyle ifade edilmiştir. İnsanın dünyadaki eylemlerini yazan meleklerin *kâtib*¹³ onların yazdıklarının da *kitâb*¹⁴ olarak adlandırılması, istinsâhın yazarak bir şeyin yerine geçen başka bir şey oluşturmak anlamına gönderme yapmaktadır. Ancak Kur'an'da Müşriklerin vahyin kaynağı hakkındaki iddiaları dillendirilirken, öncekilerin kitaplarıyla ilişkili olarak *el-iktitâb*¹⁵ sözcüğü kullanılmaktadır ki bu da onları yazarak bir nüsha oluşturmak anlamına gelmektedir. Nitekim Cüşemî bu ayeti, "onların kitaplarını yazıyorsun ve okuyorsun"¹⁶ şeklinde yorumlamaktadır.

Nesihle ilişkili olan Kur'an'da anılan kavramı biz ertelemek anlamında *nes'* olarak okunmasının doğru olduğunu düşünmekteyiz ki diğer okuma biçimi de unutturmak anlamına gelen *nesiyd*ir ki gerek sözlüklerde ve gerekse tefsirlerde bu iki okuma biçimine dikkat çekilmektedir. Bu ayetteki "*nünsihâ*" sözcüğü "*nense'hâ*" şeklinde de okunmaktadır ve bu durumda anlamı ertelemektir.¹⁷ Bu anlamda Kur'an'da aylarla ilgili kullanılan *en-nesi'* küfürde artış olarak nitelenmektedir.¹⁸ Arap dilinde bir kimse borcunu zamanında ödemeyip de ertelediğinde *ense'tüke'd-deyne* veya *enseetu'r-racul'e fi'd-deyn* denilmesi de *nes'* sözcüğünün ertelemek anlamında olduğuna işaret etmektedir. "Allah onun ecelini erteledi" de denilir. *en-Nesîe*; buradan türemiştir.¹⁹ İbn Düreyd'e (ö. 321/923) göre *en-nesîe*; vadeli satıştır. Ertele-

¹¹ el-Hacc 22/52.

¹² el-Câsiye 29.

¹³ İnsanların amellerini yazan görevli melekler "gözcü/hâfız" olarak adlandırıldığı gibi "değerli yazıcılar" olarak da adlandırılmaktadır. Ancak onların fiilleri insanların amellerini "bilmek" olarak da tanımlanmaktadır. Bkz. el-İnfîtâr 82/10-13.

¹⁴ Bkz. el-İsrâ 17/14, 71; el-Haka 69/19-25; el-İnşikâk 84/7, 10.

¹⁵ el-Furkân 25/5.

¹⁶ Hâkim Ebî Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Beyhakî Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî- Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 2018/2019), 7/5268.

¹⁷ Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen el-Mücâşiî, *Meâni'l-Kurân*, thk. Hüdâ Mahmud Kurrâe, Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1990, 1/149.

¹⁸ Bkz. et-Tevbe 9/37.

¹⁹ Bkz. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/149; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd, *Cemhe-retu'l-luga*, thk. Remzî Münîr el-Baalbekî, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987), 2/1086.

nen her şey nesidir. Ayette yer alan *en-nesû* veya *en-nesiyyu*, muharremin herhangi bir sene öne çekilmesi ve herhangi bir sene de ertelenmesi şeklinde cahiliyyede yapılan bir şeydi. Ona göre muharrem cahiliyyede bilinmezdi ve muharrem ve sefer ayına iki sefer denilirdi. Haram aylardan olan iki sefer ayının ilkinde savaş haram kabul edilirdi. Arap savaşa ihtiyaç hissettiğinde onu erteler ve onda savaşırdı. Onun yerine ikincisi haram kılınırdı.²⁰ Kadının hayzı geciktiğinde *neseeti'l-meretu* denilir. Bir şeyi ertelemeye *nesi'* denilmektedir. *en-Nesîe*; bir şeyi ertelemek ve vaktinden ötelemektir ki Cahiliye döneminde Arabin haram aylardan etelediği ay için *en-nesû* denilirdi. *Nâsî*; işleri erteleyen adam için kullanılmaktadır.²¹ Cüşemî (ö.494/1101), Katâde'ye dayandırdığı görüşe göre unutmak ve İbn Abbâs'a dayandırdığı görüşe göre de terk etmek yani neshin terk edilmesi ve ertelenmesi anlamlarının olduğunu belirtmektedir.²² Rağıb el-İsfahânî, *en-nesî* sözcüğünün “unutmak” anlamındaki nisyandan türediğini söylemektedir ki bu nedenle de ayetin *nes'* edilmesini “ilahi bir güçle onun zihinlerde hatırlanmasının engellenmesi” olarak tanımlamaktadır. İkinci olarak ise bir vakitteki erteleme anlamına gelen *en-nes'u* sözcüğü altında zikretmekte ve bu ayetin “*nenseha*” şeklinde okunduğundan hareketle anlamının unutturmak veya hükmünü iptal etmek suretiyle ertelemek anlamında olduğunu belirtmektedir.²³ Bu durumda *nes'*nin, daha önceki bir yasada olan bir ayetin kaldırılmasının ertelenmesi ve aynı işlevlere sahip bir ayetin yeni yasada indirilmesi olarak anlaşılması mümkündür.

Nesh ve *nes'* kavramlarıyla aynı anlamda iki sözcük daha Kur'an'da anılmaktadır. Bunlar da *el-mahv* ve *el-ısbât* sözcükleridir. *Mahv*; bir şeyin etkisini ve izini silmektir. Bulutların dağıtmasından ve izini silmesinden ötürü kuzeyden esen rüzgara *mahve* denilmektedir.²⁴ İbn Fâris her şeyin güçlüsüne *el-maht* denildiğini ve sıcak şiddetli olan bir gün için *yevmun maht* denildiğini belirtmektedir.²⁵ *İsbât* ise *sebât* sözcüğünden türetilmiş ve *sebât*; *zevâlin* karşıtıdır. Allah “*Ey inanlar, bir gurupla karşılaştığınızda sabit kalınız*”²⁶

²⁰ İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, 2/1104.

²¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/306.

²² Cüşemî, *Tefsîr*, 1/538.

²³ İsfahânî, *el-Müfredât*, 803-804.

²⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/314; İsfahânî, *el-Müfredât*, 762;

²⁵ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsu'l-lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1979), 825.

²⁶ el-Enfâl 8/45.

demektedir. Adam savaşta dirençli demektir. Hastalık bir adamda dirençli olduğunda da denilir. Gözle ve basiretle sabit olanlar için de bu şekilde denilir. Falanca benim yanımda sabit oldu veya nebinin nübüvveti sabittir denilir. *İsbât* ve *tesbît* bazen fiil ile sabit için kullanılır. Yokluktan varlığa çıkan için Allah böylece var etti denilir. Bazen de hüküm ile sabit olan için denilir. Hakim falancaya böyle bir hüküm isbat etti denilir. Bazen de sözel olan için kullanılır. Bu söz de yalan ve doğru olsun fark etmez. Falanca tevhidi isbat etti, nübüvveti isbat etti, Allah ile birlikte başka bir ilah isbat etti denilir.²⁷ Bu kullanımlarda sebat ontolojik alanda yokluğun karşıtı olarak varlığı, sözel alanda olmayan bir sözün karşıtı olarak varlığı ve yargı alanında da olmayan bir yargının var olmasını ifade etmektedir.

2. Ayetin Neshi ve Nes'i

Kur'an'da ifade edilen bir ayetin nesh edilmesi veya ertelenmesi anlatımında anılan ayet sözcüğünü elçilerin doğrulayıcısı olarak anılanın²⁸ bağlamla bir ilişkisi olmadığından ve delilden yoksun olduğundan değerlendirme gereksinimi duymamaktayız. Nesh hakkındaki anlayışlar genel olarak inzal sonrası dönemde oluştuğundan neshin terim anlamına kelamcının ve müfessirin nesh anlayışı etki etmektedir. Sözelimi Abdulcebbâr (ö. 415/1025) da neshi elçilikle ilgili bağlamda tartışmakta, Yahudilerin Musa'dan (a.s.) sonra gelen elçilerin elçiliklerinin geçersizliğini neshin olmaya-acağına dayandırdıklarına gönderme yapmakta ve şeriatlerin neshinin aklen ve sem'an caiz olduğunu belirtmektedir.²⁹ Hatta ona göre Muhammed (a.s.) kendinden önceki şeriatleri neshetmiştir ve nenshin cevazı sabit olmazsa onun elçiliği de sabit olmayacaktır.³⁰ Cüveynî de (ö. 478/1085) Muhammed'in (a.s.) elçiliğini inkar edenlerin iki gurup olduğunu, bunlardan birinin neshin olmamasına ve diğerinin de onun ayet ve mucizelerindeki şüphelere dayandığını belirtmekte³¹ ve neshi; "başka bir söylemle sabit olan bir

²⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 171.

²⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Burada kastedilen, ayet sözcüğünün 'alamet', 'işaret' manasına gelen sözlük anlamında kullanıldığı kanaatindedir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitâbın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı. (İstanbul: Otto Yayınları, 2013), 173.

²⁹ Abdülcebbâr, Ahmed b. el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 576.

³⁰ Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Müracaat: İbrahim Medkûr, t.y. 15/316.

³¹ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Alî Abdu'l-Munîm Abdu'l-Habîb, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 338.

hükümün, kaldırıldığına delalet eden bir söylem”³² şeklinde tanımlanmakta ve önceden var olan bu hükmü kaldıran sonraki bir söylem var olmaması halinde önceki hüküm varlığını sürdüreceğini³³ söylemektedir. Ancak o neshi, elçilik başlığı altında incelemektedir. Çünkü Yahudilerin nesh olgusunu reddetmeleri Tevrat’ın dünyanın sonuna kadar geçerli ilahi bir söylem olarak kabul etmeleri ve ondan sonra nazil olan ilahi söylemler olarak İncil ve Kur’an’ın onun hükümlerini geçersiz kılacağı şeklindeki bilgilerinden kaynaklandığı söylenebilir. Kelamcıların nesh konusunu incelerken bedayı da açıklamaları, Yahudilerin neshin olması durumunda bedayı gerektireceği şeklindeki iddialarına cevap vermek içindir.³⁴ Cüveynî, bedanın bir varlık hakkında önceden olmayan bir bilgiden faydalanmak anlamına geldiğini, önceden kavranılmayanı kavramak anlamında olduğunu belirtmektedir.³⁵ Ancak neshin şeriatlerin neshi olarak tartışılması, Kur’an’daki nesh ve nes’ anlatımlarıyla uygunluk arz edecektir. Kur’an’da da şeriatlerin topyekun neshinin ötesinde onların ayetlerin neshedilerek daha hayırlısının getirilmesi veya neshedilmesinin ertelenmesi ve mislinin getirilmesi konu edinilmektedir.

Kur’an yorumcuları neshi önceden indirilen bir ayetin hükmünün sonra indirilen bir ayet tarafından kaldırılması olarak tanımlamakta ve bununla bağıntılı olarak da Kur’an ayetlerini *nâsîh* ve *mensûh* olarak nitelenmiştir. Halbuki nesh; önceki ilahi söylemlerde var olan bir ayetin giderilmesi ve Kur’an’da ondan daha hayırlısının indirilmesidir. Eşarî, insanların nâsîh ve mensûh konusunda çeşitli açılardan ihtilâf ettiklerini belirttikten sonra bu ihtilaflardan birisinin de nâsîh ve mensûhun nasıllığında olduğunu söylemektedir. O bu görüşleri şu şekilde belirtmektedir: Onlardan bazıları mensuhu, tenzilineki okunması kaldırılmış ve tevilinin hükmüyle amel terk edilmiş olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla onun ne Kur’an’da okunan bir zikri ne de hükümlerde amel edilen bir tevili bırakılmamıştır. Başkalarına göre nesh; indirilmiş, okunmuş ve Peygamber’in (a.s.) tevili ile hükmetmiş olduğu Kur’an’da geçerli değildir. Fakat nesh, Allah’ın bu ümmete indirdiği şeyin tefsiri hükmündedir. Daha önce geçen topluluklara yapmış olduğu büyük denemelerle onları imtihan etmesinin caiz olduğu şeyi onlardan kal-

³² Cüveynî, *age*, 339.

³³ Cüveynî, *age*, 339.

³⁴ Bkz. Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 16/97-98; Cüveynî, *Kitâbu’l-İrsâd*, 341.

³⁵ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrsâd*, 341.

dırmasıdır. Başkalarına göre nâsîh ve mensûh, Allah'ın Muhammed'e (a.s.) indirdiği kitapların anası olan levhi mahfuzdaki Kur'an'dan neshte bulunmasıdır. Çünkü asıl olan ümmü'l-kitâbtır ve nesh de ancak asıldan olur. Diğer başkaları şöyle demiştir: Nesh, Allah'ın indirdiği Kur'an'da bulunur. O, okunduktan ve elçinin huzurunda amel edildikten sonra Allah onu neshetmiştir. Bu hususta bir bedâ ve hata söz konusu değildir. Allah dilerse, tevilindeki hükmü değiştirmek ve okunan Kur'an'ın tenzîlini terk etmek suretiyle nesheder. Dilerse, tenzîlinin tilâvetini kaldırmak suretiyle yapar, onu unutturur, okunmaz ve hatırlamaz.³⁶ Cüşemî, bu ayetin Kur'an'da neshin caiz olduğuna delalet ettiğini, bunun dışındaki yorumların ise zahiri anlamdan vaz geçmek anlamına geldiğini belirtmektedir.³⁷ Bağdâdî (ö. 429/1037), kendi asrındaki Kaderiyye alimlerinden bazılarının Kur'an'da mensûh ve nâsîh ayet olmadığını söylediklerini belirterek Kur'an'da nesh hakkında ayet bulunmasından ötürü buna itibar edilmeyeceğini söylemekte ve bu görüşü de Ebû Müslim İsfahânî'ye nispet etmektedir.³⁸ Cüşemî ve Fahreddin Râzî, bu şeriatla neshin caiz olmadığı görüşünü Ebû Müslim İsfahânî'ye dayandırmaktadır.³⁹

Kur'an'da nesh olduğu görüşüne pek çok alim karşı çıkmış ve onlar bu görüşlerini temellendirmişlerdir. Kur'an'da neshi kabul edenler nesh karşıtlarının görüşlerini eleştirirken,⁴⁰ neshi kabul etmeyenler neshi kabul edenlerin görüşlerini eleştirmektedirler. Gazâlî (ö. 505/1111), Kur'an'da nesh öğretisine karşı çıkanların görüşlerini şu şekilde sıralamaktadır: a. Kaldırılan ya sabit olan hüküm ya da sabit olmayandır. Sabit olanın kaldırılması mümkün değildir. Sabit olamayanın da kaldırılmaya gereksinimi yoktur. Bu da gösteriyor ki nesh; bir hükmün bizzat kendisinin değil benzerinin kaldırılmasıdır veya fakihlerin dediği gibi nesh ibadetlerin süresinin açıklanmasıdır. b. Size göre kelim kadimdir. Kadim olanın da kaldırılması tasavvur edilemez. c. Allah bir şeyi isbat etmiş ise güzelliğinden ötürü isbat etmiştir. Eğer o yasaklanırsa bu güzelin çirkine dönüşmesine götürür ki bu da muhaldır. d. Allah bir şeyi em-

³⁶ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980, 607.

³⁷ Cüşemî, *Tefsîr*, 1/540.

³⁸ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitâb'u Usûli'd-dîn*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 226.

³⁹ Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâu Turâsi'l-'Arabî, h. 1420), 2/270.

⁴⁰ Örneğin bkz. Mehmet Şait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, (İstanbul: Yöneliş, 1991), 95-136.

retmişse onun varlığını emretmiştir. Eğer o irade edilmişse yok olan iradenin kötü görülmesi gibi nasıl yasaklanabilir. e. Nesh bedâya delalet eder. Çünkü o onu emrettikten sonra yasakladı. Sanki o hüküm verilen şeyden vazgeçmek ve ondan pişman olmak gibidir.⁴¹

Gazâlî, nesh karşıtlarının yukarıda zikrettiğimiz görüşlerin nedenlerini ise birincide kaldırmanın imkansızlığı yönünden, ikincisinde kelamın öncesizliği yönünden, üçüncüsünde emredilenin güzellik ve çirkinlikteki niteliği yönünden, dördüncüsünde emre bitişik irade yönünden ve beşincisinde de ondan sonra bedanın ortaya çıkması nedeniyle ilimle ilişkilidir.⁴² Gazâlî'nin belirlediği bu görüşler gerçekte Ehl-i Sünnet kelim ekolünün gerekçeleridir. Ancak Ehl-i Sünnet kelim ekolünde nesh karşıtlarının görüşlerinin mezhepsel bazı görüşlere dayandığını söylemek olasıdır. Sözelimi ilahi sözün öncesizliği ve bedanın geçersizliği sıfatlarla ilişkili olup, Ehl-i Sünnet kelim ekolünde kabul edilmektedir. Ehl-i Sünnet ve diğer kelim ekolleri içerisinde sünnetin kitabı veya kitabın sünneti neshetmesi konusunda da ihtilaflar mevcuttur. Cüşemî, bunun her iki biçiminin de caiz olduğunu belirtmektedir.⁴³ Ehl-i Sünnet içerisinde sünnetin Kur'an ayetlerini neshetmesine karşı çıkanlar olduğu gibi, kabul edenler de bulunmaktadır.⁴⁴ Şâfiî, Allah Kur'an'ın Kur'an ile neshedileceğini, sünnetin kitabı neshedemeyeceğini açıkladığını, zira onun kitaba tabi olduğunu belirtmektedir.⁴⁵

Kur'an'daki nesh ve nes' kavramları söz konusu anlamlarının dışında konu edilince bazı mezhepler kendi mezhepsel görüşlerini nesh üzerinden ispat etmeye çalışmışlardır. Sözelimi Kur'an'da olmamasına rağmen fetihlerden sonraki dönemlerde İsa'nın öncesizliği tartışmalarının etkisiyle kelim ekollerinin sıfatlar anlayışına etki eden bir tartışma olarak ortaya çıkan Kur'an'ın yaratılmışlığı tartışmalarında nesh konusundaki görüşler etkili

⁴¹ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed b. Abdusselâm eş-Şâfiî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 87.

⁴² Gazâlî, *el-Müstasfâ*, 87.

⁴³ Cüşemî, *Tefsîr*, 1/540.

⁴⁴ Bağdâdî, Kur'an'ın sünneti neshi konusunda ihtilaf edildiğini, rey taraftarlarının onun mütevatir sünnetle neshini kabul ettiklerini, Şâfiî'nin ashabının ise bunu caiz görmediklerini belirtmektedir. Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 228. Bu konuda bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 154-163.

⁴⁵ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Ahmed Muhammed Şâkir, (Mısır: 1357/1938), 106.

olmuştur. Kur'an'ın Allah'ın yaratılmış sözü olduğunu savunanlar neshin caiz olmasının Kur'an'ın yaratılmışlığına delalet ettiğini ifade etmektedirler. Cüşemî, kadim olanın nesh olunmasının caiz olmadığını, onun mislini var ettiğini, onun seçiminin ona güç yetirmekle olduğunu açıkladı, onda terk etmeyi ve unutmayı, öncelemeyi ve terk etmeyi caiz kıldı ki bütün bunlar sonradan olmaya delalet ettiğini söylemektedir.⁴⁶

Tarihsel süreçte nesh konusunda geliştirilen anlayışlar genel olarak neshin Kur'an'ın kendi içerisinde olduğu şeklindedir ve bu nedenle de kavramlar buna göre biçimlenmiştir. Gazâlî, neshin dört ögesini belirtmekte ve bunları da *en-nesh*, *en-nâsih*, *el-mensûh* ve *el-mensûhu anhu* olarak sınıflandırmaktadır.⁴⁷ Ancak bir şey kendisinin ögesi olamaz. *en-nâsih* olarak Allah'ı anmaktadır ki Allah bir ayet indirerek bir hükmü kaldırmaktadır. Bu durumda hükmü kaldıran gerçekte Allah olsa da olguda bir ayettir. Nesh olgusunda “kendisinden kaldırılan” mükelleftir ancak mükellef gerçekte olgunun dışındadır. Halbuki nesh kavramı Kur'an'da *nes'* kavramıyla birlikte kullanılmasına karşın, tefsir ve kelim geleneğinde *nâsih* ve *mensûh* şeklinde ögelere ayrılmıştır. *Nâsih* ve *mensûh* kavramlaştırması daha önce var olan bir hükmün kaldırılması ve o hükmü kaldıran ayete vurgu yapmaktadır. *Mensûh* sözcüğü daha önceki bir olguya işaret etmesine karşın kavramsallaştırmada *nâsih* sözcüğünden daha sonra yer almaktadır. Hükmünün devam etmesi açısından *nâsih* sözcüğünün *mensûh* sözcüğünden önce yer aldığı düşünülebilir. Ancak kavramsallaştırmanın Kur'an'da nesh ve *nes'* şeklinde yer alması; neshin önceki bir olguya işaret etmesine karşın *nes'* nin sonraki bir olguya delalet etmesindendir. Bu durumda Kur'an'ın, önceki bir hükmün kaldırılmasından veya onun o hükmü kaldıran sonraki bir hükümden çok, önceki bir yasada yer alan bir ayetin kaldırılması veya o ayetin kaldırılmayarak sonraki bir yasada yer verilmesini dikkate aldığı söylenebilir.

Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde önceki elçilere ait anlatımlar önemli bir yer tutmaktadır. Bu anlatımlarda söz konusu elçilerin kendilerinden önceki yasaları doğruladıkları/*tasdik* ve onlardaki bazı hükümleri de kaldırarak yeni hükümler getirdiklerine göndermeler de vardır. Sözelimi “*Benden önceki Tevrat'ı doğrulayan ve size haram kılınan bazı şeyleri helal kılmak için gönderildim ve Rabbiniz tarafından size bir ayet de getirdim. Artık Allah'ın kurallarına*

⁴⁶ Cüşemî, *Tefsîr*, 1/540.

⁴⁷ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 97.

uyun ve bana itaat edin"⁴⁸ ayetinde İsa'nın kendisinden önceki Tevrat'ı doğrulamakla birlikte, haram kılınan bazı şeyleri helal kılmak için gönderildiği açıklanmıştır. Onun İsrailoğullarına haram kılınan bazı şeyleri helal kılması ancak ona indirilen ayetlerin kendisinden önce indirilen ayetleri nesh etmesi ile mümkün olmaktadır.

Neshin varlığı "*herhangi bir ayeti kaldırırsak veya ertelersek, ondan daha hayırlısını veya mislini getiririz*"⁴⁹ ayetiyle sabittir. Bu ayette *nesh* olgusu *nes'* ile birlikte zikredilmiştir ki *nesh* bir ayetin kaldırılması ve *nes'* da bir ayetin kaldırılmasının ertelenmesi demektir. "Ondan daha hayırlısı" nitelemesi, kaldırılan bir ayetle ilişkili, "misli" nitelemesi ise kaldırılması ertelenen ayetle ilişkilidir. Bir ayetin kaldırılmasını gerekli kılan şey, sosyal değişim olgusudur. Kaldırılan herhangi bir ayet daha önceki ilahî söylemlerde var olan bir ayettir. Sözgelimi, Müslümanlar Medine'deki yaşamlarının başlangıcında Beytül-Makdîs'e yönelerek salat etmişken, kiblenin değiştirildiğine ilişkin ayet ile kible Mescidü'l-Harâm yönüne çevrilmiştir.⁵⁰

Bir ayetle ilişkili olarak kullanılan *nes'* sözcüğü *nesh* ile birlikte yer almakta ve anlamı da gerçekte yorumcuların *nesh* anlayışıyla birlikte şekillenmektedir. Neshi Kur'an bütünlüğü içerisinde kabul edenler *nes'* sözcüğünün "unutturmak" anlamında olduğuna atıf yapmaktadır ki bu durumda daha önce indirilen bir ayetin elçinin zihninde ilahî bir güçle silinmesi anlamında olduğu belirtilmektedir. *Nesh* sözcüğünün daha önceki bir yasada indirilen bir ayetin hükmünün kaldırılması olarak anlaşılması durumunda *nes'* da söz konusu ayetin kaldırılmadan bırakılması ve yeni yasada mislinin indirilmesi olarak anlaşılmaktadır. Ancak *nesh* Kur'an bütünlüğü içerisinde kabul edilecek olursa *nes'* sözcüğü anlamsız kalacaktır. Çünkü zihinlerde var olanın silinmesi anlamında unutturma ancak dışarıdan bir etkiyle mümkün olacaktır ki bu da imkansızdır.

3. Daha hayırlısı veya mislini getirmek

Bir ayetin neshi veya *nes'si* anlayışında "daha hayırlısı" kavramı *nesh* ile "misli" kavramı da *nes'* ile ilişkilidir. Daha önceki bir kitapta yani yasada olan bir ayetin kaldırılmasının bir amacının olması gerekir ki bu da ondan daha iyisini getirmektir. Çünkü neshedilen bir ayetin mislinin getirilmesi,

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/50.

⁴⁹ el-Bakara 2/106.

⁵⁰ Bkz. el-Bakara 2/144, 149, 150.

ayeti kaldırmayı anlamsızlaştıracaktır. Ayetteki anlamın bir ayeti nesnedersek ondan daha yararlısını getiririz veya onu tekrar yeni yasada neshetmayerek bırakırsak yani var edersek mislini getiririz şeklinde olamaması, önceki yasayla ilişkili olanın önceki yasada olduğu halde sonraki yasada kaldırma veya önceki yasada olduğu halde sonraki yasada bırakılması, önceki yasayla ilişkili eylemin öncelenmesi içindir. Bir ayetten daha iyisi, onun ifade ettiği hükmün toplumun daha çok yararına olması anlamındadır ki bu yarar da gerçekte değişen olguyla bağıntılıdır. Ayetin sonunda Allah'ın her şeye gücünün yeteceğinin belirtilmesi, onun yasaları oluşturmadaki mutlak otoritesine işaret etmektedir. Mukâtil ayetteki nesh sözcüğünü tebdîl ve tahvîl olarak yorumlayarak, burada bir öne geçirme olduğunu, ondan daha hayırlısını getiririz derken sizin için daha faziletli ve sizin için daha yararlı vahiy getiririz denildiğini, sonra da “onun benzerini getiririz” derken de neshettiğimizin veya ertelediğimizin mislini getiririz veya neshetmeksizin onu olduğu gibi bırakırız denildiğini belirtmektedir.⁵¹

Mâverîdî, onun “daha iyisini veya mislini meydana getiririz” ifadesi konusunda iki görüşün olduğunu, bunların da İbn Abbâs'a dayanan görüşe göre yarar ve kolaylık bakımından daha hayırlısı ve Katâde'ye dayanan görüşe göre de kolaylık ve ondaki ruhsatlar bakımından daha rahat olan olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu durumda ayetin anlamı biz bir ayetin hükmünü değiştirsek veya değiştirmeksizin olduğu gibi bıraksak, ey inananlar ondaki hüküm bakımından size daha hayırlısını, gece kalkmada hafifletme yapılarak neshedilmesinde olduğu gibi bu dünyada hafifletme veya sayılı günler orucunun ramazan orucuyla neshedilmesinde olduğu gibi ahirette sevabın çokluğu bakımından daha hayırlısını getiririz demektir.⁵²

Kur'an'da orucun bir yasa olarak belirlendiği ayette, orucun inananlara yazılması onlardan öncekilerine yazılmasıyla ilişkilendirilmiştir.⁵³ Bu ilişkilendirmenin nedeni önceki topluluklara yazılan oruç ile inananlara yazılan

⁵¹ Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (Dârü İhyâi't-Turâs, 1423), 1/129.

⁵² Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1992), 1/181.

⁵³ Zemahşerî, bu ayette öncekilere farz kılındığının belirtilmesinin nedeni, orucun çok eski ve köklü bir ibadet olduğu ve Allah'ın orucu farz kılmadığı bir topluluğun olmadığına işaret etmektir. Bkz. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâikî gevâmidî't-tenzîl*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-'Arabî, h.1407), 1/225.

oruç arasındaki farklılıklara da işaret etmektir. Bu durumda Kur'an'da iki oruç belirtilmektedir ki bunlar da bizden öncekilere yazılan sayılı gönler orucu ve inanlar farz kılınan ramazan orucudur.⁵⁴ Her iki oruç farklı ayetlerde anılmış ve her ikisindeki özür gurupları hastalık ve savaş için sefere çıkmak olarak belirlenmiştir. Sayılı günler orucu daha önceki topluluklarda var olan oruç olduğundan onu tutmak veya gücü yettiği halde onu tutmayarak karşılığında miskin yiyeceği fidiye vermek konusunda inananlar için her ikisinin de hayırlı olduğu belirtilmiştir.⁵⁵ Ramazan orucu ise Kur'an'ın o ayda indirilmesiyle ilişkili olarak inananlara yazılmıştır. Bunda ise oruç tutulmayan günlerde fidiye verilmesi bir hüküm olarak belirlenmemiş ve özür gurupları dışındakilerin yerine getirmesi istenmiştir. Ancak inananlara yazılan orucun öncekilere yazılan oruçtan iki farklılığı ortaya konmuştur. Bunlardan birincisi önceki topluluklar yazılan orucun gecenin başlangıcındaki beyaz ipliğin siyah iplikten ayrıldığı vakitte başlamasına karşın inananlara yazılan orucun fecr vakti beyaz ipliğin siyah iplikten ayrıldığı vakit olduğu belirtilmiştir. Bunlardan ikincisi ise önceki topluluklara yazılan oruçta geceleri eşlere yaklaşmak yasaklanmış olmasına karşın inananlara yazılan oruçta bu yasağın kaldırılmış olmasıdır.⁵⁶ Görüldüğü gibi Kur'an'da açıklanan oruç, süre olarak kısaltılmak ve geceleri ise bazı yasakların kaldırılması suretiyle inananlar için kolaylaştırılmıştır. Müfessirlerin iddia ettikleri gibi⁵⁷ sayılı günler orucu nesh edilmemiştir.

Kur'an'da gece namazı olmadığı gibi gece namazının farz kılınması ve sonra neshedilmesi de söz konusu değildir. Gecenin yarısında veya biraz azaltmak ve çoğaltmak suretiyle kalkma emri elçiyedir ve bu emrin amacı gecelerin sözleri hafızada tutmanın daha etkili ve daha güçlü olması nedeniyle Kur'an'ı parçalar halinde okumak olduğu belirtilmiştir.⁵⁸ Aynı surede başka bir bağlamda ise elçinin verilen emre uyduğu belirtilmekte ve onunla birlikte bir topluluğun/*tâife* da kalktığı belirtilmiştir. Ancak gece ve gündüzün eylemlerini Allah tarafından geceleri dinlenmek ve gündüzleri de çalışmaktır. Elçiyle birlikte geceleri kalkan topluluğun buna güç yetiremediği Allah tarafından bilindiğinden, bu uygulama onlardan muaf tutulmuştur.

⁵⁴ el-Bakara 2/183-185.

⁵⁵ el-Bakara 2/184.

⁵⁶ el-Bakara 2/187.

⁵⁷ Maverdî, *en-Nüket*, 1/181.

⁵⁸ el-Müzzemmil 73/3-6.

Bu durumda onlara Kur'an'ı bildikleri kadarıyla okumaları emredilmiştir.⁵⁹ Bununla birlikte "Gecenin bir kısmında sana özgü olmak üzere kalk ki, Rabbin seni övülen makama ulaştırsın"⁶⁰ ayetinde gece kalkmanın elçiye özgü olduğu ve bunun nedeninin de övülen makam olan elçilik makamına ulaştırmak olduğu belirtilmiştir. Bu ayetin bağlamı da Kur'an'la ilişkilidir. Elçiyle birlikte kalkan topluluğa kalkma emri Kur'an'la sabit olmadığından önceki bir emrin kaldırılması yani neshedilmesi söz konusu değildir. Şâfiî, söz konusu ayetlerden istidlal yaparak bazı ilim ehli kimselerden beş vakit namazdan önce gece namazının farz kılındığını işittiğini ve "Kolayınıza gideni okuyun" ayetiyle, gecenin yarısını, daha azını veya daha çoğunu namazla geçirme hükmünü neshettiğini belirtmektedir.⁶¹

Allah'ın birliğini ifade eden kavram *vâhid* ve *ahad* olarak Kur'an'da yer almaktadır. Onun birliği Allah'a onun aşağısındaki varlıkları ortak koşan toplulukların inançları konu edildiğinde *vâhid* sözcüğüyle ifade edilirken, İhlâs suresinde "de ki o Allah birdir" ayetinde onun birliği *ahad* sözcüğüyle edilmektedir. Bu ayette "Allah biridir/*ahad*" yargısı önceki kutsal kitaplar da olduğu şekliyle Kur'an'da yer almıştır. Tanah'ta "Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dir"⁶² ifadesi yer aldığı gibi, İsa da buyrukların en önemlisinin ne olduğunu soran din bilginine "En önemlisi şudur: 'Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dir'"⁶³ şeklinde cevap vermiştir. "Dinle ey İsrâil!" ifadesi, muhatap kitlenin değişmesi ve aynı zamanda Kur'an'ın evrensel söylevi nedeniyle "de/kul" emrine dönüşmüştür.⁶⁴

Yahudilik inançları içerisinde Tanrı'nın haftanın altı gününde yaratmayı bitirmesi ve yedinci gününde dinlenmesi nedeniyle dinlenmek önemli bir yer tutmaktadır. Gerçekte semitik dillerde haftanın günlerinin ilk beş tane-sinin ardışık sayılarla, yaratılışın tamamlanması nedeniyle altıncı günün tamamlanma/*cuma* ve Tanrı'nın dinlenmesi nedeniyle yedinci günün de cumartesi/*sebt* olarak adlandırılması Yahudiliğin yaratılış hakkındaki

⁵⁹ el-Müzzemmil 73/20.

⁶⁰ el-İsrâ 17/79.

⁶¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 113-115.

⁶² Yasa'nın Tekrarı 6: 4-9;

⁶³ Markos 12:32; Matta İncil'inde aynı soru sorulduğunda İsa'nın verdiği cevaplar içerisinde bu ifade yer almamaktadır. Bkz. Matta 22:35-37.

⁶⁴ "Allah birdir" ifadesinin farklı dinlerdeki açıklaması için bkz. Mehmet, Paçacı, "De ki: Allah Bir'dir" - İhlâs Sûresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri, *İslâmiyât* 1/3 (1998), 49-71.

inançlarının etkisiyledir. Haftanın yedi gün olması ve bu günlerden ikisinin cuma ve cumartesi sözcükleriyle adlandırılması Kur'an'da da yer almaktadır.⁶⁵ Yehova'nın Musa'ya Sina'da verdiği on emrin içerisinde altı gün çalışmak ve yedinci gün olan şabatı kutsayarak dinlenmek de vardır.⁶⁶ Bu nedenle Yahudilik açısından şabatın iki önemi vardır ki o da Yehoava için kutsal bir gün ve dinlenme gündür.⁶⁷ Şabatın Yahudilik açısından önemi Yehova ile İsrailoğulları arasında bir antlaşma olması ve bu antlaşmaya bağlılıktır. Çünkü şabatın temel gerekçesi, Yehova'nın yaratmayı tamamlaması ve dinlenmesidir. Hristiyanlık açısından şabat; saygın bir gün olmakla birlikte "dinlenme günü" olarak kabul edilmemektedir. Bu nedenle İncil'de "Sonra onlara, "İnsan şabat Günü için değil, şabat Günü insan için yaratıldı" dedi"⁶⁸ ifadesi yer almaktadır. Kur'an'da ise İsrailoğullarıyla Tur'da yapılan sözleşmede şabata saygının da olduğuna işaret edilmektedir.⁶⁹ Bununla birlikte tıpkı Yahudilikte olduğu gibi bu günde o dine bağlılar için gerekli görülen dinlenme kurallarına uymayanlar da lanetlenmiş ve ahlaki bakımdan maymunlara benzetilmiştir.⁷⁰ Ancak Kur'an'da şabatın kaldırıldığına yani nesh edildiğine ilişkin açık bir emir olmasa da yaratılış evrelerinde Allah'ın ilk atı günde yaratma nedeniyle yorulmadığı ve yedinci günde dinlenmediği ve işleri yürüttüğüne yapılan vurgular,⁷¹ Yahudilik inancında var olan şabatın dayanağı temel gerekçeyi geçersiz kılmaktadır.

Sonuç

Nesh ve nes' kavramlarını geleneğin belirlediği şekilde değil de Kur'an'da kullanıldığı biçimde birlikte ele almak ve bu kavramları dinlerin ve inançların evrimi anlayışına göre değerlendirmek doğru bir yaklaşım olabilir. Önceki yasalarda/kutub olmayan ve Kur'an'ın temel yapısını oluşturan ayetler olarak muhkem ve ondan önceki yasalardakine benzer ayetlerin

⁶⁵ el-Bakara 2/65; en-Nisâ 4/154; el-Cuma 62/9 vd.

⁶⁶ Çıkış 20:2-17; Tesniye 5:6-21.

⁶⁷ John Skinner, "Sabbath", *Dictionary of The Bible*, ed. James Hasting, (New York: Charles Scribner's Son, 1909), 808.

⁶⁸ Markos 2:27.

⁶⁹ en-Nisâ 4/154.

⁷⁰ el-Bakara 2/65; en-Nisâ 4/47; el-A'râf 7/163.

⁷¹ "Şüphesiz ki Rabb'iniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da Arş'a oturan ve işleri yürüten Allah'tır. O'nun izni olmaksızın, hiçbir şefaatçi yoktur. İşte O, Rabb'iniz Allah'tır. O hâlde ona kulluk edin. Hala düşünmüyor musunuz?" (Yûnus 10/3) ayetinde, Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yarattığına vurgu yapılmakta, yedinci gün ise tahtına kurularak işleri yönetmesine dikkat çekilmektedir. Aynı şekilde bkz. el-Ahkâf 46/33.

müteşâbih olarak adlandırılmasından sonra; muhkem ayetlerin inşasında nesh ve nes' anlayışının önemi ortaya çıkmaktadır. Kur'an'daki nesh kavramının onun ayetlerinin kendisinden önceki yasalarda olan ayetlerin hükmünü ortadan kaldırması ve nes' ise önceki yasalarda olan hükümlerin benzerlerinin Kur'an'da yer alması olarak anlaşılması mümkündür. Nesh ve nes' kavramlarıyla son tahlilde yine Kur'an'da yer alan *mahv* ve *isbât* kavramlarıyla ifade edilen anlam ortaya çıkmaktadır.

Gelenegin inşa ettiği nâsîh ve mensûh anlayışında; nesh olgusunun nes' olgusundan ilişkisiz olarak değerlendirmesi sonucu neshin Kur'an içerisindeki bir kavram olarak ele alınması sonucunda çeşitli nesh biçimleri ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlar arasında Kur'an'ın ayetlerinin yine diğer ayetlerinin hükümlerini geçersiz kılması anlayışı ile bazı öğretilerde ortaya çıkan sünnetin Kur'an ayetlerinin hükümlerini geçersiz kılması anlayışları vayhin doğasıyla çelişmektedir. Her şeyden Kur'an bir hükmün değil, ayetin nesh ve nes'inden söz etmektedir. Ancak inzâl sonrası düşüncelerde ayetin neshi ve nes' yerine, hükmün nesh ve inşası yani unutturulması olarak gelişmiştir.

Müslüman fırkaların nesh anlayışının biçimlenmesinde fırkaların temel paradigmalarının etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bir fırka veya farklı fırkalar içerisinde çeşitli asırlarda oluşan anlayışlar da farklılaşmıştır. Fırkaların nesh öğretileri, onların inançlarını temellendirmede işlev görmüştür.

Dinlerin içerdiği inanç ve amellerin evrimi temel paradigmadır. Bu paradigma; insanın kültürel evrimi ve kültürel evrimin temel dayanağının da dinsel inançlar ve eylemler olduğunu içermekte ve dinsel inanç ve eylemlerdeki değişimlerin özellikleri ve biçimlerinin anlamlı olduğu yargısını ifade etmektedir. Bu bakış açısı antropolojik bakış olmanın ötesinde doğrudan dinler üzerinde yapılacak incelemelerle inşa edilecektir. Amellerdeki evrimin zordan kolaya doğru olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Ahmed b. el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Müracaat: İbrahim Medkûr, t.y.
- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasan el-Mücâşiî. *Meâni'l-Kurân*. thk. Hüdâ Mahmud Kurrâe. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1990.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâb'u Usûli'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

- Cüşemî, el-Hâkim Ebî Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Beyhakî. *et-Tehzîb fî't-tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî- Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 2018/2019.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Alî Abdu'l-Munîm Abdu'l-Habîb. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Dihlevî, Veliyyullah. *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*. Kahire: Dâru's-Sahve, 1986.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. İstanbul: Otto Yayınları, 2013.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed 'Avd Mur'ib. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fîruzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Mektebu't-Tahkîki't-Turâsi fî Müesseseti'r-Risâle. Beyrût: Müessesetü'r Risâle 2005.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed b. Abdusselâm eş-Şâfiî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî. İbrâhim es-Sâmîrrâî. b.y.: Dâru ve Mektebet'u Hilâl, ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Cemheretu'l-luga*. thk. Remzî Münîr el-Baalbekî. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyîsu'l-lüga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-Fadl er-Rağîb. Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, h. 1412.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasan. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.
- Mustafavî, Hasan. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009/1430.
- Paçacı, Mehmet. "De ki: Allah Bir'dir" - İhlâs Süresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri, *İslâmiyât* 1/3 (1998), 49-71.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâu Turâsi'l-'Arabî, h. 1420.
- Skinner, John. "Sabbath", *Dictionary of The Bible*. ed. James Hasting, New York: Charles Scribner's Son, 1909.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyet'i li'l-Âmme, 1974.
- Şah Veliyyullah ed-Dihlevî. *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*. Trc. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî, (Kahire: Dâru's-Sahve, 1407)
- Şimşek, Mehmet Sait. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: Yöneliş, 1991.
- Zeyd , Mustafâ. *en-Nesh'u fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır. Dâru'l-Vefâ, 1987.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâikî gevâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, h.1407.

BÜVEYHÎLER DÖNEMİ KELAMCILARININ TAHRÎF'UL-KUR'AN İDDİALARINA YAKLAŞIMLARI*

Arş. Gör. Dr. Nisa GECEKUŞU DEMİRBAŞ

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
ngecekusu@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-6562-3554

Giriş

Onuncu yüzyıl Abbasî Devleti'nin siyasi açıdan zayıfladığı bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönemde Abbasî topraklarının batı kısımları köken itibariyle çoğunluğu Arap olan küçük hanedanlıklar tarafından ele geçirilirken, halifeliğin doğu bölgesinde ise İran ve Türk asıllı hanedanlar egemenlik oluşturmaya çaba göstermiştir.¹ Dönemin ortaya çıkan devletlerinden biri de Şîi Büveyhoğulları'dır. Deylem asıllı Ebû Şücâ' Büveyh'in Sâmânî ordularında kumandan olarak görev yapan Ali, Ahmet ve Hasan isimli üç oğlu, Abbasî Devleti'nin içinde bulunduğu zor durumu fırsata çevirerek Fars, Cibal ve Huzistan bölgelerini ele geçirdiler.² Nihayetinde küçük kardeş Ahmet 334/945 yılında Bağdat'a girerek halife üzerinde egemenlik kurdu.³ Bu olay İslam siyasetinin seyri açısından büyük öneme sahiptir.

İslam Coğrafyasının siyasi açıdan birçok hanedanlığa bölünmesi, fikirsel hayatın gelişimine zarar vermemiş, aksine geniş bir ilmi yelpazenin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Siyaseten birbiriyle rekabet halinde olan hane-

* Bu çalışma "Büveyhîler Dönemi Kelam Çalışmaları" adlı doktora tezinden istifade ederek hazırlanmıştır.

¹ Philip Khuri Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 3/725.

² Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb b. Miskeveyh el-Hâzin (ö. 421/1030), *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, (Kahire: Dârü'l-Kitabi'l İslâmî, trs.), 1/275; Erdoğan Mercil, "Büveyhîler", TDVİA (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/496.

³ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2/84-85.

danlıklar, yönetimlerinin devamlılığını sağlamak adına yoğun ilmi faaliyetlere öncülük etmişlerdir. Onuncu yüzyılın önemli siyasi aktörlerinden olan Büveyhîler de Bağdat, Rey, İsfahan, Şiraz ve Hemedan'da farklı ilim dalı ve mezhebe mensup ilim adamlarını bir araya getirerek seviyeli ilmi müzakere ve tartışmaların yapılmasına olanak tanımıştır.⁴ İlmî ortam bakımından zengin olan Büveyhîler döneminde, Kelam ekolleri de gelişim, değişim ve sistemleşme adına önemli ilerlemeler kat etmiştir. Bu dönemde metot, içerik ve eser telifi bakımından Kelam ilmi adına önemli kazanımlar elde edilmiştir.⁵

Büveyhîler nezdinde en çok fayda gören fırka hiç şüphesiz Şîî İmâmiyye fırkası olmuştur. İslam siyasi tarihinde genel olarak muhalefet konumunda yer alan Şîî gruplar, Büveyhîler ile birlikte ilk kez Sünnî iktidara son verme ya da tahakküm kurma imkânı elde etmişlerdir. Ancak sosyal ve siyasal şartların Şîî hilafet kurmaya müsait olmaması Sünnî halife, Şîî emir şeklinde bir yönetim tarzının takip edilmesine yol açmıştır.⁶ Şia inanç tarihi açısından Büveyhîler dönemi, köklü fikri değişimlerin yaşandığı bir zaman dilimine karşılık gelmektedir. Çünkü Şia'nın dinî ve dünyevî anlamda mutlak otorite olarak gördüğü imamın gaybeti, beklenenden uzun sürmüş ve tahmin edilen zamanda imamın zuhuru gerçekleşmemiştir. Bu durum Şîî imamet inancı açısından yeni çözüm arayışlarına yönelimi gerektirmiştir. Nitekim yeni çözüm süreciyle birlikte muhtevası nakil merkezli olan Şîî kelâmı, aklî yönelim göstererek rasyonel çabalara girişmiştir. Şîî düşüncede meydana gelen bu inanç evrimi, nakil merkezli grupların Ahbâriyye, akıl merkezli grupların ise Usulîyye olarak isimlendirilmesine yol açmıştır.⁷ Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) Büveyhîler döneminin öne çıkan Şîî mütekellimleridir.

Büveyhîler ile birlikte güç ve canlılık kazanan fırkalardan biri de Mu'tezile olmuştur. Mu'tezile, Büveyhî emir ve vezirlerinin desteğiyle düşünsel alanda güç, fikirsel plânda dönüşüm ve bürokratik sahada etkinlik elde etmiştir. Ayrıca bu dönemde Mu'tezile, ilim meclisleri sayesinde hem diğer

⁴ Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sessizlik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 60-61.

⁵ Nisa Gecekuşu Demirbaş, *Büveyhîler Dönemi Kelâm Çalışmaları* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 102.

⁶ Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 1999), 45.

⁷ Gecekuşu Demirbaş, *Büveyhîler Dönemi Kelâm Çalışmaları*, 132.

Kelam ekollerini etkilemiş, hem de Bağdat ve Basra ekolleri açısından Zeydî düşünce biçimine yaklaşarak onlardan etkilenme eğilimi göstermiştir. Bunun yanı sıra Mu'tezilî kelamcılar siyasi iktidarla yakın temasta bulunarak bürokratik alanda devlet kadrolarında görev alma imkânına kavuşmuşlardır.⁸ Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80), Alî b. İsa el-Rummânî (ö. 384/994), Sahîb b. Abbâd (ö. 385/995) ve Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) Büveyhîler döneminin etkili Mu'tezilî kelamcılarıdır.

Büveyhîler döneminde gelişim gösteren Kelam ekollerinden biri de Eş'arîlik'tir. Büveyhî emirlerinin hoşgörülü tutumlarından yararlanan Eş'arî mütekellimler, emirlerin saraylarında fikirlerini açıklama ve savunma fırsatı bulmuşlardır. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) görüşleri Bâkîllânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) tarafından sistemleştirilerek Eş'arîliğin halk tabanında kabul görmesini kolaylaştırmıştır.⁹ Büveyhîler dönemi ilmî ortamı Kelam ilmine karşı olan Hanbelî çevrelerde dahi açılıma sebep olmuştur. Hanbelî fakih Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (ö. 458/1066), mezhebî geleneğinin hilafında bir tavır sergileyerek Kelam konularını ele almış ve Mu'tezile mezhebinin beş temel esasını farklı bir bakış açısıyla sunmaya çalışmıştır.¹⁰

1. Tahrîf'ul-Kur'an Meselesi

Kur'an'dan önce inzal olan ilahi kitapların, muhatap kılınan toplum tarafından değişikliğe uğramış olması Kur'an'ın da aynı problemle karşı karşıya kalıp kalmadığı tartışmalarını ortaya çıkarmıştır. Kur'an, nazil oluşundan itibaren kaynağı, tarihi ve metninin korunmuşluğu gibi hususlarda muhtelif şüphe, itiraz ve tahrif iddialarıyla karşı karşıya kalmıştır.¹¹ Kur'an'ın indirildiği şeklinde noksanlık-fazlalık bulunmadığı ve herhangi bir değişikliğe uğramadığı konusunda İslam ulemasının çoğunlukla ittifak halinde olduğunu söyleyebiliriz. İslam düşüncesinde Kur'an'ın değiştirildiğine dair iddialar çoğunlukla Şîî fırkalara nispet edilmektedir. Fakat bu anlamda bütün

⁸ Muharrem Akoğlu, "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilim-name: Düşünce Platformu* XVII/2 (2009), 124.

⁹ İsmail Pırlanta, "Büveyhîlerin Din Siyaseti Bağlamında Eş'arîlik'in Gelişimine Katkıları", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2018), 187.

¹⁰ Gecekuşu Demirbaş, *Büveyhîler Dönemi Kelam Çalışmaları*, 163; ayrıca bkz. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ', *el-Mutemed fî usûlî'd-dîn*, nşr. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dârü'l- Meşrik, 1986).

¹¹ Abdulvahap Köseoy, *el-İntisâr Bağlamında Kur'an'ın Metinleşme Süreci* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 151.

Şiî fırkaların tahrif iddiasını dile getirdiğini ya da savunduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak bu konunun İslam düşüncesinde problem haline dönüşmesini, Şiîler tarafından dile getirilmesiyle ilişkilendirmek mümkündür.¹²

1.1. Tahrif Kavramının Tanımı

Tahrif kavramı, sözlükte “dönmek; döndürmek, bir şeyi başka bir yöne çevirmek” anlamına gelen “harf” kökünden türemiş olup “değiştirmek” anlamına gelmektedir. Terim olarak ise “sözü aslî manasından çıkarmak ve ihtimal verebilecek başka manalara taşımak suretiyle yorumlamak” şeklinde tanımlanabilir.¹³ Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), bir şeyi tahrif etmeyi, onu “eğip bükme” olarak tanımlamaktadır.¹⁴ Yazılı metinlerde doğrudan doğruya yapılan değişiklikler, aslî hali doğru olan metinlerin okunurken bilinçli ve keyfi olarak tağyîr¹⁵, metinde eksiltme veya ilaveler yapılması ya da metnin yanlış tefsir edilmesi gibi durumları muhtemel tahrif çeşitleri olarak tanımlamak mümkündür.¹⁶

İslam geleneğinde tahrif tanımlaması öncelikle Yahudi ve Hıristiyanların kendi kutsal kitaplarının anlam ve bağlamlarında çarpıtmalar yaparak ilahi hitabın bozulduğunu ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁷ Müslümanlar ilk aşamada, Kur’an’da Yahudilerin kendilerine indirilen kutsal kitapları ve bilhassa Tevrat’ı bozduklarına dair ayetler¹⁸ sebebiyle bu konuya önem atfetmişlerdir. Nitekim Ebû Ca’fer et-Taberî (ö. 310/923), tahrif konusuyla ilgili olarak Yahudilerin, Hz. Muhammed’in nebiliğini ve sıfatlarını müjdele-

¹² Abdülkerim Seber, “Muâsır Şiî Âlimlerin Kur’ân’da Tahrif İddialarına Bakışı: Şiî Kur’ân Tarihleri Çerçevesinde Bazı Tespitler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/2 (2012), 768.

¹³ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 300.

¹⁴ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *Müfredat Kur’an Kavramları Sözlüğü*, trc. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 275.

¹⁵ Tağyîr: Sözlükte “değiştirmek” anlamına gelen kavram, “kelimelerde hareke ve noktalama hataları yapmak” manasına gelmektedir. Bkz. Sedat Şensoy, “Tağyîr”, *TDVİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/376.

¹⁶ Frantz Buhl, “Tahrîf”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 11/667.

¹⁷ Muhammed Tarakçı, “Tahrîf”, *TDVİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/422.

¹⁸ Bakara, 2/75, 159; Nisa, 4/46; Maide, 5/13, 41.

yen ifadeleri Tevrat'ın metninden çıkardığını ileri sürerek, onların metin tahrifi yaptığını söylemiştir.¹⁹ Bu anlamda problemin çıkış bağlamı Kur'an hakkında değil, Kur'an öncesi inzal olan kitaplar bağlamında olmuştur.

1.2. Kur'an'ın Tahrifine Yönelik İddialar

"Kur'an, Allah tarafından Cebrâil aracılığıyla mahiyeti bilinmeyen bir biçimde son peygamber Hz. Muhammed'e inzal olunan, Mushaflarda yazılan, tevâtür yoluyla nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, ilk suresi Fâtiha, son suresi Nâs suresi olan, başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça muciz bir kelâmdır."²⁰

Kur'an'ın tahrif edildiğine ya da edilmediğine dair tartışmalar şüphesiz Büveyhîler dönemi ile başlamamıştır. Kur'an'ın tahrif edildiğine dair ilk iddialara hicri ikinci yüzyılın ortalarında rastlanılmaktadır.²¹ Erken dönem Şîî hadis ve tefsir eserlerinde Hz. Ali'nin imâmetine yönelik ayetlerin mevcut Mushaf metninden çıkartıldığına ilişkin birçok rivayet nakledilmiştir.²² Bu konudaki iddialar ilk kez "gulât" olarak tanımlanan aşırı Şîî gruplar tarafından dile getirilmiştir. İlk dönem Şîî kaynaklarda Kur'an'ın bazı ayetlerinin değiştirilmesi ya da ayetin bir kısmının silinmesi yoluyla tahrif gerçekleştiği iddia edilmiştir. Bu anlamda gulât Şîîlerden bazıları Kur'an'ın tahrif edildiğine dair müstakil eserler kaleme almışlardır.²³ Ebu Ca'fer Muhammed es-Sayrafi'nin (ö. 148/765) *Kitâbu't-Tahrîf ve't-Tebdîl*'i²⁴ ve Ali b. Ahmed el-Kûfî'nin (ö. 352/961), *Kitâbu't-Tebdîl ve't-Tahrîf*i²⁵ düşüncemizi örneklendiren eserlerdendir.

¹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 2/146-147.

²⁰ Abdulhamit Birişik, "Kur'an", *TDVİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/383.

²¹ Kösesoy, *el-İntisâr Bağlamında Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, 152.

²² Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 26.

²³ Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 110.

²⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460/1067), *el-Fihrist* (yrs.: Müessesetü neşri'l-fukahâ, 1417), 230.

²⁵ Ebû'l-Hüseyn (Ebû'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Abbâs en-Necâşî el-Esedî (ö. 450/1058), *Ricâli'n-Necâşî* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslamî, 1418), 265.

Tarihsel olarak Büveyhîler'e en yakın olarak yer alan tahrif iddiaları ise Furat el-Kûfî'nin (ö. 3 10/923[?]), *Tefsîru Furat el-Kûfî*²⁶; Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî'nin (ö. 320/932 [?]), *Tefsîrû'l-Ayyâşî*²⁷; Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 329/941)'nin *Tefsîru'l-Kummî*²⁸ve Ebû Ca'fer Muhammed el-Küleynî (ö. 329/941)'nin *el-Kâfî fi'l-ilmî'd-dîn*²⁹ isimli eserleridir. Kummî, tefsirinin mukaddime kısmında tahrif konusundan özetle bahsetmiş ve Kur'an'ın bazı ayetlerinin değiştirildiğini örnekleriyle vermiştir. O, bazı ayetlerin bir kısmının çıkarılarak Kur'an'ın tahrif edildiğini iddia etmektedir.³⁰ Küleynî ise, Kur'an'ın indiği şekliyle cem' edilmediğini, sadece Hz. Ali'nin Kur'an'ı hıfz ve cem' ettiğini iddia etmektedir. Yine o, yer verdiği rivayetlerle, inen ayetlerin muhtevasını sınıflandırarak Kur'an'ın noksan olduğunu, Hz. Ali ve ehl-i beyt hakkındaki kısımların çıkarıldığını savunmaktadır.³¹ Görüldüğü üzere tahrif iddiasında bulunan Şîîler, bu durumun müsebbibi ve faili olarak Hz. Ali'nin imametini gasp ettiklerini düşündükleri şahıs ve grupları belirlemişlerdir. Güncel bir çalışma, Şîî âlimlerin Kur'an hakkında iddia ettikleri tahrif türlerini anlamda tahrif; harf ve harekelerde eksiklik ve fazlalık sebebiyle tahrif; Kur'an kelimelerinde tahrif; ayet veya sure ekleme şeklinde tahrif; Kur'an'dan eksiltmeyle gerçekleşen tahrif; lehçede tahrif; bazı kelimeler yerine başkalarını kullanma şeklinde tahrif başlıkları altında sınıflandırmaktadır.³²

Şîî fırkaların ya da şahısların tahrif iddialarında bulunması, onların temel inanç prensibi haline getirdikleri "imâmet" meselesi ile doğrudan ilişkilidir. Nitekim Hz. Peygamber'in kendisinden sonra yönetimi kimin devralacağına dair herhangi bir beyanda bulunmamış olması ve Hz. Ebubekir'in

²⁶ Habibov, *İlk Dönem Şîî. Tefsir Anlayışı*, 112; Aslan Habibov, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 230-234.

²⁷ Habibov, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler", 235-239.

²⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetü'l-imâmî'l-Mehdî, 1435).

²⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî, *el-Kâfî fi'l-ilmî'd-dîn*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Darü'l-kütübü'l-İslâmiyye, 1363).

³⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 22 vd.; Sabuhi Şahavatov, "İmâmiyye Şîası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usûl: İslam Araştırmaları* 22 (2014), 50.

³¹ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/228, 239; 2/627-628, 634.

³² Naim Döner, *Şîa'nın Kur'an Anlayışı (Cem', İstinsah Ve Tahrif)*, Ed. Abdurrahman En-sari (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019), 212-225.

halife olması; Hz. Ali'nin hilafetin sahibi olması gerektiğini düşünenler için Kur'an'ın değiştirildiği iddiasını ortaya çıkarmıştır.

Çalışmamız açısından tahrif iddiasına baktığımızda, Şia tarafından dile getirilen tahrif iddialarının, diğer ilahi kitapların tahrifi meselesinden tamamen farklı bir boyuta taşındığını söyleyebiliriz. Çünkü diğer ilahi kitapların tahrif noktaları dini inanç, hüküm ve uygulamalarla ilgiliyken Şîî tahrif iddialarının odak noktası Hz. Ali'nin imâmeti konusundadır.

2. Büveyhîler Dönemi ve Tahrif'ul-Kur'an

2.1. Büveyhîler Döneminde Kur'an'a Yönelik İddiaların Ortaya Çıkması

Kur'an'ın tahrifine yönelik iddiaların Büveyhî kelmacılarının literatürüne girmesini, o dönemde yaşanan sosyal ve siyasi olaylarla irtibatlandırmak mümkündür. Büveyhîlerin Bağdat hâkimiyeti sonrasında Sünnî ve Şîî halk arasında toplumsal huzuru kaçıran birçok şiddet olayı vuku bulmuştur.³³ Bu şiddet olaylarından biri de 398/1007 yılında Kur'an konusunda meydana gelmiştir. Bu dönemde Şîîler, Kur'an'ın çoğaltılma girişimleri sırasında Hz. Osman ile ihtilaf yaşayan Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) nüshasının³⁴ ellerinde olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim belirttiğimiz yılda Hâşimîler'den bir grup Sünnîlerin yaşadığı bölge olarak bilinen Bâbü'l-Basra'da bir araya gelerek, Şîîlerin Büveyhîler dönemindeki önemli temsilcisi ve âlimi kabul edilen Şeyh Müfîd'in Bağdat'ın Kerh mahallesindeki Barasa mescidine saldırıda bulunmuşlardır. Sünnî gruplar tarafından Şeyh Müfîd'e yapılan saldırı sonrasında Şîîler de misillemede bulunarak Sünnî ulemadan Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) ve Kâdı Ebû Muhammed el-Ekfânî'yi (ö. 405/1014) hedef alan saldırılar gerçekleştirdiler. Olayların gittikçe şiddetlenmesi üzerine halife Kâdir-Billâh (ö. 422/1031), iddia edilen Kur'an nüshasının incelenmesi için bir heyet görevlendirdi. Başkanlığını İs-

³³ Muizzüddevl'e'nin Bağdat'ta başlattığı bir takım Şîî uygulamalar sonrasında hem onun devrinde, hem de kendisinden sonra yönetimi devralan emirler döneminde sürrekli devam eden şiddet olayları yaşanmıştır. 349/960, 350/961, 353/964, 354/965, 361/, 362/, 363/, 391, 392... yıllarında yaşanmış olaylar

³⁴ İbn Mes'ûd, Hz. Osman'ın Kur'an'ı çoğaltma konusundaki faaliyetlerine herhangi bir itirazda bulunmazken, sahabelerin elinde bulunan mevcut nüshaların yok edilmesine dair kararına karşı çıkmıştır. Ayrıca onun, Hz. Osman'ın kararına riayet etmeyecek elindeki nüshayı yok etmediği de anlaşılmaktadır. Çünkü Kufe'de bulunduğu zaman diliminde onun mushafı birçok kişi tarafından istinsah edilmiş resmî Mushaf ile birlikte elde dolaşmaktaydı. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 78-79.

ferâyînî'nin yaptığı, kadı ve fakihlerden oluşan bu heyet, incelenen Mushaf'ın mevcut Kur'ân nüshalarından farklı olduğu sonucuna ulaştıklarını belirterek, Şiîlerin elindeki nüshanın yakılması yönünde karar verdiler. Bu karar üzerine İbn Mes'ûd nüshası diye elde dolaşan bu Mushaf imha edildi.³⁵

Yaşanan kargaşaların Şeyh Müfîd ekseninde gerçekleşmesi, İbn Mes'ûd nüshasına dair iddiaların onun tarafından çıkarıldığı ya da arka planda onun etkisinin olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Müfîd'in bu olayların gerçek müsebbibi olup olmadığını saptamamız güçtür. Ancak yaşanan olaylar sonrası sürgüne gönderilmiş olması³⁶, onun Şiî kitleler üzerinde etkili olduğunun ve halife tarafından bir tehlike olarak algılandığının açık bir kanıtıdır. Şeyh Müfîd eserlerinde tahrife karşı olmasına rağmen³⁷ bu iddiaların sorumlusu addedilmesini iki ihtimal içerisinde değerlendirmek mümkündür. Birincisi Müfîd'den önceki bazı Şiî ulemanın tahrif görüşünü savunması ve bu sebeple Büveyhîler döneminde İmâmiyye'nin bir bütün olarak kabul edilip, ahhârî-usûlî farkının henüz bilinmiyor olmasıdır. İkincisi ise Müfîd'in Şia'nın önemli inanç unsurlarından olan takıyyeye başvurarak, arka planda tahrif iddialarını dillendirme ihtimalidir.³⁸

2.2. Büveyhîler Dönemi Kelamcıları ve Tahrif'ul-Kur'an

Şia tarafından dile getirilen Tahrif'ul-Kur'an iddiaları, Şiî âlimlerin muhalif fırkalar ve toplum tarafından yoğun eleştirilere maruz kalmalarına sebep olmuştur. Büveyhîler döneminde tahrif iddialarına Mu'tezile içinde en yoğun eleştiri Kādî Abdülcebbâr tarafından yapılmıştır. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* eserinde, Kur'an'ın tahrif edildiğini iddia edenleri İslam'dan nasibini almamış bir fırka olarak nitelendirmektedir.

³⁵ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ ve Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1992), 15/58-59; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), *el-Kâmil fî't-târîh* (Beyrut: Dârü'l Kütübü'l-İlmîyye, 1987), 8/49; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Lübnan: Merkez-kezu'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 1998), 15/519-520.

³⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/37; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 8/26; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15/500.

³⁷ Şeyh Müfîd'in tahrif iddialarına yaklaşımı, "Büveyhîler Dönemi Kelamcıları ve Tahrif'ul-Kur'an" başlığında ele alınacaktır.

³⁸ Gecekuşu Demirbaş, *Büveyhîler Dönemi Kelam Çalışmaları*, 180.

Müslümanların Kur'an'la inayetinin, mezhep erbabının musannef kitaplarla inayetinden daha büyük olduğunu söyleyen Kādî Abdülcebbar, o kitaplardaki haberlerin bilinmesi dahi sahihse, Kur'an'da fazlalık ya da noksanlık olamayacağını ifade eder. Ona göre, şairlerin şiirleri bile fazlalık ve noksanlıklarından ayrılarak tedvin edilebiliyorsa, Kur'an'da bunun yapılabilmesi daha evla olacaktır.³⁹ Kādî Abdülcebbar, Kur'an'da fazlalık ve noksanlığın Hz. Osman'ın döneminde gerçekleştiği iddialarının fasit olduğunu altını çizmektedir. O, Hz. Osman'a yöneltilen suçlamaları iki delille geçersiz kılmaya çalışmaktadır. İlk olarak Hz. Osman'ı katleden Hâricîlerin, ona yönelik böyle bir iddiada bulunmadıklarını söyleyen Kādî Abdülcebbar, diğer delil olarak ise Hz. Ali'nin halife olduktan sonra öncelediği konulara dikkat çekmektedir. Ona göre şayet, Hz. Osman Kur'an'a müdahalede bulunmuş olsaydı, Hz. Ali çözülmesi gereken ilk problem olarak bu meseleyle ilgilenirdi. Bu durumda Kur'an'ın değişikliğe uğradığını söylemek fesatların en büyüğüdür.⁴⁰ Kādî Abdülcebbar, tahrif konusunu Kur'an'ın korunmuşluğu bağlamında da ele almaktadır. O, Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde sahabe tarafından ezberlendiğini ve böylelikle Kur'an'ın tevatürle nakledildiğini; yani Kur'an'a bir müdahalede bulunulmadığını açıklamaktadır.⁴¹ Kādî Abdülcebbar'ın Kur'an'ın tahrif iddialarına ilişkin üzerinde durduğu en temel nokta, dinin aslî kaynağı olan Kur'an'da eksiklik ya da fazlalık olması durumunda, onun dinde delil olamayacağı ve ahkâma kaynaklık edemeyeceği problemidir. Kādî Abdülcebbar, Kur'an'ın muharref kabul edilmesi durumunda; nasih-mensuh, muhkem-müteşabih, mutlak-mukayyed arasındaki farkların bilinmesinin imkânsız olacağını, bu durumda da Kur'an'ın rehber olamayacağına dikkat çekmektedir. Kādî Abdülcebbar, konuyu ele aldığı başlığın sonunda tahrifi ortaya atanların şeytanın hilelerinin en büyüğünü yaptığını ve bunun mülhidenin fiili olduğunu söylemektedir. Hatta İmâmiyye'nin Hz. Ali'nin imametinde delalet eden ayetlerin varlığını savunduğunu söyleyerek, bu iddiaların kaynağına dair de adres göstermektedir.⁴²

³⁹ Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî (ö. 415/1025), *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl. thk. Mahmûd Muhammed Kâsim* (Kahire: trs.), 16/384 vd.

⁴⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 16/385-386.

⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 16/160.

⁴² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 16/386.

Büveyhîler döneminde Kur'an'ın tahrifi iddialarını ele alan kelimcilerinden biri Eş'arî âlim Bâkılânî'dir. Bâkılânî, eseri *el-İntisâr*'da⁴³ İsmâiliyye, Râfizâ ve İmâmiyye'nin tahrif iddiasında bulunduğunu ileri sürmektedir.⁴⁴ Bâkılânî, Şîî tahrif iddialarına cevap verirken açık olarak isim belirtmemiş olsa da onun konuyu ele alış biçimi ve kullandığı örnekler, Kummî ve Küleynî'nin eserlerini görmüş olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.⁴⁵ Kur'an'da noksanlık olduğu, onun nazımının değiştirildiği ve tahrif edildiği iddialarını batıl olarak nitelendiren Bâkılânî, tahrifi savunanları Hz. Osman ve selef-i salihini zan ve töhmet altında bırakmayı istemekle suçlamaktadır.⁴⁶ O, tahrif iddialarını daha çok Hz. Ali üzerinden reddetmeye çalışmıştır. Bâkılânî, Hz. Ali ve soyunun Hz. Ebûbekir ve Hz. Osman tarafından cem' edilen Kur'an'a intisap ettiğini; cesareti herkes tarafından bilinen Hz. Ali'nin kendi hakkındaki ayetler çıkarılsaydı takıyye yapmadan muhakkak itiraz edeceğini dile getirmektedir.⁴⁷ Bâkılânî'nin diğer bir itirazı ise Hz. Ali'nin kendi imametinin elinden alındığı ve yok sayıldığı böylesine önemli bir konuda sessiz kalıp, ehemmiyet açısından daha geride kalan meselelerde Hz. Aişe ve Muaviye ile savaşmasıdır.⁴⁸ Bâkılânî tahrif iddialarını reddetmeye çalışırken, Kur'an'ın bir araya getirilmesi ve toplanmasına dair Hz. Ali'nin, Hz. Ebûbekir ve Hz. Osman'ı desteklediği rivayetlere yer vermeye de gayret göstermiştir.⁴⁹

Şia'nın tahrif iddiaları Ebû Ya'lâ, tarafından da ele alınmıştır. Ebû Ya'lâ, Râfizâ'nın Kur'an'ın nazmı ve tertibinin tebdil ve tağyir edildiği görüşüne karşılık; Kur'an'ın Hz. Peygamber'e indirilen şekliyle muhafaza edilip onda noksanlık ve fazlalık olmadığını söylemektedir. Ona göre sahabenin Kur'an cem' edildiğinde orada hazır bulunuyor olması ve onlardan hiçbirinin yapılan eylemi red ve ta'n etmemesi, hatta birinin ta'n ettiğine dair bir naklin de olmaması Kur'an'ın değiştirilmediğinin ispatıdır. Ebû Ya'lâ, Kur'an'ın tağ-

⁴³ Eserin tam adı "el-İntisâr li-sihhati nakli'l-Kurân ve'r-red 'alâ men nehalehü'l-fesâd biziyâde ev noksân" dır.

⁴⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *el-İntisâr li-sihhati nakli'l-Kurân ve'r-red 'alâ men nehalehü'l-fesâd biziyâde ev noksân*. thk. Muhammed İsam el-Kudat (Amman: Dârü İbn Hazm, 2001), 1/109, 114; 2/456, 506, 526.

⁴⁵ Kösesoy, *el-İntisâr Bağlamında Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, 156.

⁴⁶ Bâkılânî, *el-İntisâr*, 1/57; 2/454.

⁴⁷ Bâkılânî, *el-İntisâr*, 1/64; 2/472-475.

⁴⁸ Bâkılânî, *el-İntisâr*, 2/466-468.

⁴⁹ Bâkılânî, *el-İntisâr*, 2/487-488.

yir ve tebdilinin caiz kabul edilmesi durumunda ibadetlerin hükümlerinin de değişeceğini kabul etmek gerektiği ve bunun batıl olduğunu söylemektedir. Onun diğer bir delili ise Hz. Ali'nin Kur'an'ın tağyir ve tebdile uğradığına dair herhangi bir düzeltme veya beyanda bulunmamış olmasıdır. Çünkü Hz. Ali de herkes gibi Kur'an'ı okumuş, onunla amel etmiştir.⁵⁰ Ebû Ya'lâ, Kur'an'ın noksanlığına dair Kunut dualarının Kur'an'da yer aldığını söyleyenlere, Kur'an'ın iki kapak arasına getirilmiş halinde sahabe icmâsı olduğunu; bu duaların Kur'an'da yer almadığını söyleyerek karşı çıkmaktadır. O, Kur'an'ın fazlalığına dair Felâk ve Nâs surelerinin Kur'an'da yer almadığı iddiasını da sahabe icmâsı ile tellendirmektedir.⁵¹

Tahrif iddialarını reddeden Kādî Abdülcebâr'ın eleştirilerinin temeli, Mu'tezilî imamet anlayışına dayanmamaktadır. Onun karşı çıkışı daha çok Kur'an'ın delil olma özelliğine zarar gelme endişesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda Bâkılânî ve Ebû Ya'lâ'nın tahrif iddialarını reddini, Ehl-i Sünnet'in hilafet anlayışı savunusu bağlamında yorumlamak isabetli olacaktır. Onların problemi Hz. Ali üzerinden ele almasını, ondan önceki halifelerin meşruluğunu sağlamlaştırma çabası olarak değerlendirmek mümkündür.

Büveyhîler döneminde tahrif'ul-Kur'an iddiaları, sadece Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelimcileri tarafından itiraz görmemiş; aynı zamanda dönemin Şîî İmamî mütekellimleri de bu iddialara karşı çıkmıştır. Tahrif iddiaları her ne kadar Şia'nın gulât ya da Ahbârî geleneğiyle ilişkilendirilse de görüşlerinin çoğu ahbâr kaynaklı olan⁵² Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Şia'ya atfedilen tahrif iddialarına ciddi anlamda itiraz eden ilk Şîî mütekellimdir. O, Allah tarafından indirilen Kur'an'la mevcutta insanların elinde olan Kur'an'ın aynı olduğunu söyleyerek, halka göre Kur'an'ın yüz on dört sureden oluştuğunu; kendileri ise Duhâ ile İnşirâh, Fîl ile Kureyş surelerini tek sure olarak kabul ettiklerini dile getirmiştir. Şeyh Sadûk, Kur'an'da fazlalık olmadığını ifade etmekle kalmamış, fazlalık olduğunu söyleyenleri de yalancılıkla suçlamıştır.⁵³ Şeyh Sâduk'un tahrifi reddederken bir yandan da Kur'an'da bulunmayan birçok

⁵⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-Mu'temed*, 258.

⁵¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-Mu'temed*, 258.

⁵² Detaylı bilgi için bkz. Habib Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2011), 203.

⁵³ Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), *Risâletü'l-İtikadâtü'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 99.

vahiy indiğini, şayet onlar Kur'an'da toplansaydı, Kur'an'ın toplam ayet sayısının on yedi bin olacağını söylemesi dikkat çekicidir. O, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e halkın düşmanlığı ve nefretinden sakınmasını, ne kadar yaşarsa yaşasın Hz. Peygamber'in de öleceğini, müminin şerefine gece kıldığını namazlar olduğu vd. yönündeki birçok vahyin var olduğunu ancak bunların Kur'an olmadığı yönündeki görüşleri⁵⁴ kafa karıştırıcı niteliktedir Sadûk'un ifadelerinden yola çıkarak onun Kur'an ve vahiy ayırımına dikkat çekmesini, Küleynî'nin rivayetini tevîl ederek tahrif konusunda Şia'ya yöneltilen suçlamaları bertaraf etmek amacı taşıdığını söyleyebiliriz.⁵⁵

Şeyh Sadûk'tan sonra usûlî Şîî mütekellimler de onun yolunu takip ederek tahrif iddialarına karşı durmaya çalışmışlardır. Şeyh Müfid, insanların elindeki iki kapak arasında olan Kur'an'ın, Hz. Peygamber'e indirilen ve hiçbir şeyin zayı olmadığı gerçek Mushaf olup olmadığına yönelik farazi soruya "Şüphesiz iki kapak arasındaki Kur'an'ın tamamı, Allah'ın indirdiği kelimadır. Onda beşerin kelimadan bir şey yoktur. O, indirilenlerin cumhurudur"⁵⁶ diyerek Kur'an'da fazlalık ve noksanlık bulunmadığını savunmaktadır. Müfid, "ümme" kelimesinin geçtiği ayetlerin⁵⁷ kıraat farklılıklarına dair rivayetler sebebiyle Kur'an'ın tahrifini savunmayı gerektirmesine yönelik olarak ise, bu rivayetlerin âhâd haber türünden olduğunu ve sahih olmayacağı için mevcut Mushaf'a bağlılık göstereceklerini dile getirmektedir.⁵⁸ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât* eserinde de Kur'an'da noksanlık ve fazlalık iddialarına değinmiş, bu konunun fasit olduğunu, hem Mu'tezile hem de diğer mezheplerin bu konuda uzunca açıklamalar yaptığını, dolayısıyla kendisinin konuya yaptığı açıklamaların yeterli geleceğini vurgulamıştır.⁵⁹

Usûlî mütekellimlerden Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) da hocası Müfid'in yolundan giderek tahrif iddialarına karşı çıkmıştır. Kelamî görüş-

⁵⁴ Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 100-101.

⁵⁵ Gecekuşu Demirbaş, *Büveyhîler Dönemi Kelam Çalışmaları*, 181.

⁵⁶ Şeyh Müfid Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî (ö. 413/1022), *el-Mesâilü's-Sereviyye*, thk. Sâib Abdulhamid (yrs.: Mehr Matbaası, 1413), 78.

⁵⁷ Şeyh Müfid'in yer verdiği ayetler Bakara suresi 143 ve Âl-i İmrân suresi 110. ayetlerdir.

⁵⁸ Şeyh Müfid, *Mesâilü's-Sereviyye*, 82-84.

⁵⁹ Şeyh Müfid Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî (ö. 413/1022), *Evâilü'l-makâlât*, thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî (yrs.: Mehr Matbaası, 1992), 81-82.

lerinde Kādî Abdülcebbâr'dan çokça etkilenen Şerîf el-Murtazâ, tahrif konusunda da Kādî Abdülcebbâr ile benzer görüşler ortaya koymuştur. O, Kur'an'da noksanlık, tebdil ve tağyirin olmadığını; Kur'an'ın naklinin sıhhatini bilmenin beldeleri, büyük hadiseleri, önemli olayları, meşhur kitapları ve yazılmış Arap şiirlerini bilmekle aynı kabul edileceğini ifade eder. Şerîf el-Murtazâ, Kur'an'ın nakli ve korunması hususunda titizlik gösterildiğini, böylelikle Kur'an'ın hadiselerin ve kitapların erişemediği bir kesinlik elde ettiğini savunmaktadır. Kur'an'ı nübüvvetin mucizesi, şer'î ilimler ve dini hükümlerin kaynağı olarak gören Şerîf el-Murtazâ, onun Hz. Peygamber döneminde tamamının öğrenilip ezberlendiğini, bu sebeple Kur'an'ın mevcut halinin eksiltimeden ve dağılmadan tertip edilip toplandığını belirtmektedir. Ayrıca o, tahrif konusunu savunan Haşviyye ve İmâmiyye'den bazılarının ihtilafını kabul edilmez addederek, bu ihtilafın sorumlusu olarak hadisçilerden bir grubu işaret etmektedir. Hadisçilerin, bir takım zayıf haberleri sahih zannederek naklettiklerini ve onların zayıf nakilleriyle, sıhhati kat'î olan Kur'an'dan dönülmeyeceğinin altını çizmektedir.⁶⁰

Tahrif iddialarına *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurân* isimli eserinde karşı çıkan Tûsî, eserinin mukaddimesine tahrif konusuyla başlamıştır. Tahrif konusunun Büveyhîler döneminin aktif tartışma konularından biri olması, onu bu konuya öncelik vermeye yönlendirmiş olmalıdır. Nitekim o, yaşadığı dönemde Kur'an metninde fazlalık ve noksanlık olduğunun söylenmesini Kur'an'ın şanına yakışmayan bir iddia olarak değerlendirmektedir. Ona göre Kur'an'da fazlalık olduğu iddiasının batıllığı hususunda icmâ vardır, noksanlık iddiasına da Müslümanlar aynı şekilde karşıdır. Tûsî, tahrifi reddeden selefleri gibi Kur'an'ın noksan ve fazlalığına dair iddiaların hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerden kaynaklı olduğunu düşünmektedir. O, tahrife dayanak gösterilen bu rivayetlerin âhâd haber olmaları sebebiyle dikkate alınmayacağını belirtmektedir.⁶¹

⁶⁰ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), *ez-Zeğîra fî ilmi'l-Kelam*, nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslamî, 1431), 361-363; Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî (ö. 548/1154), *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kurân* (Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2005), 1/14-15.

⁶¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et- Tûsî (ö. 460/1067), *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, trs.), 1/3.

Büveyhîler dönemi Şîî mütekellimleri, kendilerine yöneltilen tahrif suçlamalarını bertaraf etme adına büyük gayret sarf etmişlerdir. Onlar, geleneklerinde yer alan tahrif iddialarının aksine tahrifi reddeden düşünceler ortaya koyarak, farklı mezhebi ekoldeki muasırları ile benzer yaklaşımlar sergilemişlerdir. Ancak onların bu çabaları bazı araştırmacılar tarafından ikna edici görülmeyp; Büveyhîler dönemindeki dört Şîî mütekellimin içinde bulundukları durum sebebiyle takıyye yaptıkları⁶² ve Şia içerisinde bu dört kişiden başka tahrifi reddedenlerin olmadığı⁶³ şeklinde yorumlanmıştır. İmâmiyye'nin önde gelen ulemasının tahrif iddialarını eleştirerek reddetmelerini, birçok meseleye ideolojik yaklaşım sergilemeleri nedeniyle şüpheli kabul etmek mümkündür. Ayrıca onların Hz. Ali ve imamların nass ile tayin edildiği inancı gereğince, açık bir nass olmadığı aşikâr olan imâmet konusunu daha rahat temellendirmek adına tahrifi savunmaları daha tutarlı olurdu.⁶⁴

Sonuç

Hicri dördüncü asır, İslam siyasi tarihi açısından önemli bir zaman dilimini ifade etmektedir. Abbasîlerin siyasi otoritesinin zayıflamış olması, hilafet topraklarında yerel hanedanlıkların kurulmasına zemin oluşturmuştur. Şîî Büveyhîler Abbâsiler'in bu güçsüzlüğünü fırsata çevirerek, yaklaşık yüz on yıl süren bir hâkimiyet kurmayı başarmışlardır. Siyasi alandaki kargaşa, ilmî alanda rekabet ortamı oluşturmuş; İslamî ilimlerin gelişimine önemli katkılar sunmuştur. Bütün ilim dallarının olumlu gelişmeler gösterdiği Büveyhîler dönemi, Kelam ekolleri ve dönemdeki temsilcileri adına da zengin bir tablo ile karşımıza çıkmaktadır.

İslam literatüründe ilk olarak diğer semavi dinlerin kutsal metinlerinde dinin kendi müntesipleri tarafından değiştirildiği ya da yorumlamalarla aslının bozulduğu anlamında kullanılan tahrif kavramının, sonradan bazı Şîî grupların iddiası ile Kur'an için de kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bu iddiaların çıkışının temel noktası Hz. Peygamber'in vefatından sonra

⁶² Muhammed Habib, *Faslu'l-Hitâb fî İsbâti Tahrifi Kitabi Rabbi'l-Erbâb Arz ve Nakd* (yrs., 2007), 46.

⁶³ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman Rumî, *İtticahatü't-Tefsir fi'l-Karni'r-Rabi' Aşer* (Riyad: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 200.

⁶⁴ Gecekuşu Demirbaş, *Büveyhîler Dönemi Kelam Çalışmaları*, 183.

yönetim meselesinin gündeme gelmesi ve netice olarak ortaya çıkan fırkaların bu problemi İslam'ın kendi iç bünyesine de taşımış olmalarıdır. Aslında siyasi bir mesele olan yönetim meselesinin dini bir zemine çekilmesi ile fırkalar, görüşlerini delillendirmek amacıyla Kur'an'a yönelmişlerdir. Kur'an ayetlerinde görüşlerini izafe edecekleri apaçık ifadeler bulamayan fırkalar, yorumları ya da Kur'an'ın tarihinde meydana gelen gelişmelerin aktörlerine dair ithamlarıyla, Kur'an'ın tahrif edildiğine dair iddialar öne sürmüşlerdir.

Büveyhîler öncesinde dillendirilmiş olan tahrif iddiaları, onların döneminde tekrar kamuoyunun gündemine gelmiştir. Abdullah b. Mes'ud nüshası ekseninde ortaya çıkan olaylar, sosyal kargaşaya neden olmakla kalmayıp dönemin Kelam âlimlerinin de tahrif iddialarını problematik alanlarına taşımalarını gerektirmiştir.

Büveyhîler döneminde Kur'an'ın tahrife uğramadığına yönelik görüşler, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelimacıları tarafından savunulmakla birlikte; dönemin ahhbâri ve usûli Şîi mütekellimlerinin de kendi eserlerinde tahrifi reddeden ortak bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Ancak dönemin Şîi âlimleri her ne kadar tahrifi reddeden görüşler ortaya koysalar da farklı mezhebe mensup olan çağdaşları, telif ettikleri eserlerde onların bu yönelimini samimi ve gerçekçi bulmamışlardır. Fırkaların tahrif konusuna yaklaşımları ele alındığında tahrif iddiasını dile getirenlerin ya da bu iddiaları reddedenlerin meseleyi genel anlamda mezhebi taassup ve ideolojiden bağımsız değerlendirmedini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Akoğlu, Muharrem. "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname: Düşünce Platformu* XVII/2 (2009), 123-138.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kur'ân ve'r-red alâ men nehalehü'l-fesâd biziyyâde ev noksân. thk. Muhammed İsam el-Kudat*. 2 Cilt. Amman: Dârü İbn Hazm, 2001.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'an". *TDVİA*. 26/383-388. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Buhl, Frantz. "Tahrîf". *İslâm Ansiklopedisi*. 11/667-668. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Döner, Naim. *Şia'nın Kur'an Anlayışı (Cem', İstinsah Ve Tahrif)*. Ed. Abdurrahman Ensari. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019.
- Ferrâ', Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Mutemed fî uşûlî'd-dîn*. nşr. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dârü'l- Meşrik, 1986.

- Gecekuşu Demirbaş, Nisa. *Büveyhîler Dönemi Kelam Çalışmaları*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023.
- Güner, Ahmet. "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 47-72.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîlerin Şii-Sünni Siyaseti*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999.
- Habib, Muhammed. *Faslu'l-Hitâb fî İsbâtî Tahrîfî Kitabi Rabbi'l-Erbâb Arz ve Nakd. yrs.*, 2007.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şîf. Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).
- Habibov, Aslan. "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîf Tefsirler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 207-251.
- Hitti, Philip Khuri. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. Çev. Salih Tuğ. 4 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1952.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer Ebü'l-Fidâ' (ö. 774/1373). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 cilt. Lübnan: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 1998.
- İbn Miskeveyh, Ebü Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin (ö. 421/1030). *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*. 2 cilt. Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-İslâmî, trs..
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân (ö. 597/1201). *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ ve Mustafa Abdülkâdir Atâ. 18 cilt. Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 630/1233). *el-Kâmil fî't-târîh*. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmîyye, 1987.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî (ö. 415/1025). *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsim. 20 Cilt. Kahire, trs.
- Kartaloğlu, Habib. "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/2 (2011), 193-216.
- Kösesoy, Abdulvahap. *el-İntisâr Bağlamında Kur'an'ın Metinleşme Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Kummî, Ebu'l-Hasan Alî b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. 3 cilt. Kum: Müessesetü'l-imâmî'l-Mehdî, 1435.
- Küleynî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-. *el-Kâfî fî'l-ilmî'd-dîn*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. 8 Cilt. Tahran: Darü'l-kütübü'l-İslâmîyye, 1363.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhîler". *TDVİA*. 6/496-500. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Necâşî, Ebü'l-Hüseyn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Abbâs el-Esedî (ö. 450/1058). *Ricâlü'n-Necâşî*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418).

- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Pırlanta, İsmail. "Büveyhîlerin Din Siyaseti Bağlamında Eşarîlik'in Gelişimine Katkıları". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2018), 167-191.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği). *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. trc. Abdalbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Rumî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *İtticahatü't-Tefsir fi'l-Karnî'r-Rabî' Aşer*. Riyad: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Seber, Abdulkarim. "Muâsir Şii Âlimlerin Kur'an'da Tahrif İddialarına Bakışı: Şii Kur'an Tarihleri Çerçevesinde Bazı Tespitler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/2 (2012), 767-792.
- Şahavatov, Sabuhi. "İmâmiyye Şiası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı". *Usûl: İslam Araştırmaları* 22 (2014), 43-61.
- Şensoy, Sedat. "Tağyir". *TDVİA*. 39/376-377. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî (ö. 436/1044). *ez-Zehîra fî ilmi'l-Kelam*. nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseyinî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1431.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî (ö. 413/1022). *Evâilü'l-mağâlât*. thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî. yrs.: Mehr Matbaası, 1992.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî (ö. 413/1022). *el-Mesâilü's-Sereviyye*. thk. Sâib Abdulhamid. yrs.: Mehr Matbaası, 1413.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991). *Risâletü'l-itikâdâtü'l-İmâmiyye*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî (ö. 310/923). *Câmiu'l-beyân ve Târîhu'l-ümmem ve'l-mülûk*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl (ö. 548/1154). *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-'Ulûm, 2005).
- Tarakçı, Muhammet. "Tahrif". *TDVİA*. 39/422-424. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî (ö. 460/1067). *el-Fihrist*. yrs.: Müessesetü neşri'l-fukahâ, 1417.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et- Tûsî (ö. 460/1067). *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. 10 cilt. Beyrut: Dâru ihyâit-türâsî'l-Arabî, trs..

مصطلحات الحضارة في الخطاب القرآني: جمعاً ودلالةً

أ.د. دلدار غفور حمدامين

جامعة صلاح الدين / كلية اللغات - قسم اللغة العربية

deldar.hamadameen@su.edu.krd

أ.د. بيمان أكرم حمه سعيد

جامعة صلاح الدين / كلية التربية - قسم علوم الحياة

payman.hamasaeed@su.edu.krd

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على المبعوث رحمةً للعالمين، وعلى آله وأصحابه، ومن اتبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين،

وبعد:

فإنَّ الحضارة هي ما صنعه الإنسان من تراث إنساني مشترك، وقد تأثرت بعوامل مؤثرة، منها العامل الديني، لأن الأديان عامةً تحدث تغييراً في سلوك الأفراد والجماعات، والإسلام كدين، انتشر بسرعة واعتنقه شعوب كثيرة، وقد شارك المسلمون في بناء حضارة متميزة، اعتمدت أساساً على القرآن (الوحي) والسنة والعقل، لتشكّل جزءاً مهماً من الثقافة والحضارة الإنسانية.

ولمفهوم الحضارة أبعاد، منها البعد النظري، ويشمل الجانب القيمي والفكري والثقافي، وكذا البعد الإنساني والاجتماعي، ويحوي البعد السلوكي والمادي، ويتمثل المادي في جانب البناء والتخطيط والتصنيع، وما يتصل بهذا الجانب، وتصدّى لكلّ هذه الأبعاد باحثون ومفكرون، وألفوا فيها كتباً ورسائل، كل حسب خلفيته العقديّة والفكرية؛ لذا تعرض مفهوم (الحضارة) لتفسيرات متباينة ووجهات نظر مختلفة.

وقد أثبتت الحضارة الإسلامية وجودها من بين الحضارات الإنسانية، مستمدةً قوتها من العقل والنقل، والكتاب والسنة، والخطاب القرآني مليء بالآفاظ والمفاهيم والقيم المتعلقة بالحضارة، ومن يلقى نظرة على تراثنا الفكري يجد كمّاً زاخراً من الكتب التي تناولت جوانب الحضارة، ولا يجد العناية الكافية من قبل الباحثين بالمصطلحات والألفاظ ذات

الصلة بالحضارة، وجمعها في مقال واحد؛ لذا عزمنا النية في جمع هذه الألفاظ والمصطلحات -في عجلة- في بحث علمي، قد يشكل نواةً لدراسات علمية تتناول هذا الجانب.

يتكون هذا البحث من مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة، يتناول التمهيد مفهوم الحضارة في اللغة والاصطلاح، والحضارة في الاستعمال القرآني، أما المبحث الأول فبين مرادفات الحضارة في الاستعمال القرآني، مثل الازدهار، والرقى، والاستخلاف، والعمران، وغيرها، في حين يدرس المبحث الثاني ألفاظ ذات صلة بمفهوم الحضارة مما ورد في الاستعمال القرآني، كالقرية والمدينة والأمة وغيرها، أما الخاتمة فتتضمن أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

أولاً: مفهوم الحضارة:

لفظ (الحضارة) لم يرد في القرآن الكريم، وإنما وردت مشتقات (حضر) في عدة مواضع منه، بمعناها اللغوي، وهو الحضور والشهود أي: ضد الغياب، والحَضَرُ يَفْتَحَتْنِ خِلَافَ الْبَدْوِ... وَ(الْحَاضِرُ) ضِدُّ الْبَادِي وَ (الْحَاضِرَةُ) ضِدُّ الْبَادِيَة وَهِيَ الْمَدَن وَالْقَرْى وَالزَّرِيفُ، وَالْبَادِيَةُ ضِدُّهَا. يُقَالُ: فُلَانٌ مِنْ أَهْلِ الْحَاضِرَةِ وَفُلَانٌ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ، وَفُلَانٌ (حَضَرِيٌّ) وَفُلَانٌ بَدَوِيٌّ وَفُلَانٌ (حَاضِرٌ) بِمَوْضِعٍ كَذَا أَيْ مُقِيمٌ بِهِ. وَ (الْحِضَارَةُ) بِالْكَسْرِ الْإِقَامَةُ فِي الْحَضَرِ عَنْ أَبِي زَيْدٍ. وَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ: هُوَ بِالْفَتْحِ. وَ(الْحُضُورُ) ضِدُّ الْغَيْبَةِ ... وَقَوْمٌ (حُضُورٌ)، أَيْ: حَاضِرُونَ، وَهُوَ فِي الْأَصْلِ مُصَدَّرٌ¹، وَحَضَرَ، كَنَصَرَ وَعَلِمَ، حُضُورًا وَحَضَارَةً: ضِدُّ غَابَ...، وَالْحَضَرَةُ وَالْحَاضِرَةُ وَالْحِضَارَةُ، وَيَفْتَحُ: خِلَافُ الْبَادِيَةِ...وَالْحَضَارَةُ: الْإِقَامَةُ فِي الْحَضَرِ²، قَالَ ابْنُ فَارِسٍ (ت395هـ): "الحاء والضاد والراء إيراد الشيء ووروده ومشاهدته. وقد جيء ما يبعد عن هذا وإن كان الأصل واحدًا. فالْحَضَرُ خلاف البدو. وسكون الْحَضَرِ الْحِضَارَةُ"³.

وقد عرّف أهل الاختصاص (الحضارة) بمعناها الاصطلاحي، وذكروا لها تعاريف عدة تختلف حسب مذاهب الباحثين، إذ ذكر بعضهم أنَّ الحضارة لا تقوم إلا على فكرة فلسفية أو عقيدة دينية، تنبثق عنها مبادئ وقيم وآداب تتجلى في أفكار الناس وفي سلوكهم وإنتاجا تهم العلمية والأدبية والفنية وغيرها، في حسن عرفها مالك بن نبي: "ومن المعلوم أنّه حينما يبتدى السّير إلى الحضارة لا يكون الزاد بطبيعة الحال من العلماء والعلوم، ولا من الإنتاج الصناعي، تلك الأمارات التي تشير إلى درجة ما من الرقي، بل إن الزاد هو المبدأ الذي يكون أساساً لهذه المنتجات جميعاً"⁴ والحضارة عنده تقوم على ثلاثة عناصر ؛ هي: الإنسان، والتراب، والوقت⁵، ويؤكد مؤرخ الحضارات الألماني (ألبرت أشفيتسر) بأنّ الحضارة هي: "التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير على حد سواء..⁶ ، و"الحضارة في جوهرها

1 الصالح-حضر 632-633/2، ولسان العرب -حضر- 196/4-197.

2 القاموس المحيط -حضر- 376.

3 مقاييس اللغة -حضر- 75/2-76.

4 شروط النهضة، ص 50.

5 نفسه ، ص45.

6 فلسفة الحضارة، ص34.

أخلاقية"⁷، وعرفها (رالف بدنجتون) بـ"أن حضارة شعب من الشعوب هي مجموعة الأدوات المادية و الفكرية التي يستطيع بها ذلك الشعب إشباع حاجاته الحيوية والاجتماعية، ويكيف نفسه لبيئته"⁸.

وفرق ابن خلدون -حين بين مفهوم الحضارة- بين البدو والحضر، فقال: "إن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وإن البادية أصل العمران والأمصار مدد لها، فالبدو هم المقتضون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد ...، وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم، ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه، ولأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه، فالبدو أصل للمدن والحضر، وسابق عليهما"⁹، وقال الحضارة: "أحوال عادية زائدة علي الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفة، وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصر"¹⁰، والحضارة حضور يعكس تصوّرات أهلها، كيفما كان نوع هذا التصور، وفي ذلك يربط الزمخشري الحضارة بالأخلاق؛ فقال: "وقريش والأَنْصار وتَقِيْف أهل حضر، وهم أعرف بمكارم الأخلاق"¹¹، فربط الزمخشري، بين التصرف الحسن، والحضارة؛ وكأن الحضارة في نظره، فعل، وسلوك، وخلق، وعمل.

وعرف إدوارد تايلور (Edward Tylor) الحضارة بمفهومها الشامل بكونها: الكل المركب الذي يجمع بداخله جميع المعتقدات، والقيم، والتقاليد، والقوانين، والمعلومات، والفنون، وأي عادات، أو سلوكيات، أو إمكانات، يُمكن أن يحصل عليها فرد ما في مجتمع ما"¹².

وقد اتسع مفهوم الحضارة في علمنا المعاصر، ليتجاوز مفهومه اللغوي التقليدي، -بمعنى الإقامة في الحضر- إلى الرقي العلمي، والفني، والأدبي، والاجتماعي، والاقتصادي في الحضر. أو هي الحويلة الشاملة للمدنية، والثقافية، والفكر، ومجموع الحياة، في أنماطها المادية والمعنوية، ولهذا كانت الحضارة هي: الحطة العريضة -كماً وكيفاً- التي يسير فيها تاريخ كل أمة من الأمم، ومنها الحضارات القديمة، والحضارات الحديثة والمعاصرة. ومنها الأطوار الحضارية الكبرى، التي تصور انتقال الإنسان أو الجماعات، من مرحلة إلى مرحلة"¹³، وقد عرف د. محمد سعيد رمضان البوطي -رحمه الله تعالى- الحضارة بكونها: "ثمرة التفاعل بين الإنسان والكون والحياة"¹⁴، كما عرفها بعض بأنها "عبارة عن الأفكار

7 نفسه، ص3.

8 نقلاً عن: العرب والحضارة العلمية الحديثة، ص27.

9 تاريخ ابن خلدون 1/ 152.

10 نفسه، ص110/1.

11 الفائق في غريب الحديث والأثر 4/ 83.

12 الحضارة العربية الإسلامية وتأثيرها العالمي، ص11.

13 الحضارة الإسلامية، ص: (بحث)70.

14 منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، ص19.

الرئيسة التي يعتقد بها أفراد المجتمع إضافة إلى المنظومة القيمية التي تضبط سلوكهم، والمنبثقة عن نظرة الإسلام لهذا الوجود، وموقع الإنسان بالنسبة إليه، أي عقيدة لا إله إلا الله محمد رسول الله¹⁵، وعرفها أبو الأعلى المودودي بأنها: تصور سليم للحياة الدنيا وغايتها في نظام اجتماعي، يقود الإنسان إلى الرقي والإخاء والأمان، ويقول: «هي نظام متكامل يشمل كل ما للإنسان من أفكار وآراء وأخلاق وأعمال في حياته الفردية أو الأسرية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية»¹⁶.

من الدلالات المبسطة لمفهوم الحضارة وثريتها هي أن الحضارة عكس الغياب ففي (حضر) وضدها (غاب) دلالة على أنه ينبغي أن تكون الأمم والمجتمعات حاضرة بعلوم وحضارة عصرها وقيمها، حضوراً إيجابياً، لا متأخرة أو متخلفة عن علوم ومعطيات العصر والزمان الذي تعيشه، وبما يتناسب ويتلاءم مع معتقداتها وقيمها¹⁷.

ومن الكتب والموسوعات التي تناولت الحضارة كحركة متصلة ويعين على فهم فكري واضح لمسيرة التاريخ وللمعالم الحضارية ولمراحلها، جغرافياً وموضوعياً (كتاب قصة الحضارة)، فقد وصف مؤلفه وول ديورانت التراث البشري بموضوعية وإنصاف، وقسمه على خمس مناطق هي: [التراث الشرقي (حضارات مصر والشرق الأدنى حتى وفاة الإسكندر، وفي الهند والصين واليابان إلى العهد الحاضر)، والتراث الكلاسيكي (تاريخ الحضارة في اليونان، وروما، وفي الشرق الأدنى الذي كان تحت السيادة اليونانية والرومانية على التوالي)، والتراث الوسيط (حضارة أوروبا الكاثوليكية والبروتستانتية، والإقطاعية، والحضارة البيزنطية، والحضارة الإسلامية واليهودية في آسيا وأفريقيا وإسبانيا، انتهاءً بالنهضة الإيطالية)، والتاريخ الأوروبي (التاريخ الحضاري للدول الأوروبية، منذ الإصلاح البروتستانتي إلى الثورة الفرنسية)، والتراث الحديث (تاريخ الاختراعات المادية والفكرية، بما في ذلك السياسة والعلوم والفلسفة والدين والأخلاق والأدب والفنون في أوروبا، منذ تولي نابليون الحكم إلى العصر الحاضر)]¹⁸.

ثانياً: الحضارة في الاستعمال القرآني:

وقد وردت مادة (حضر) وبعض مشتقاتها في القرآن الكريم بعدة معانٍ¹⁹:

1- من الحضور، وهو الشهود ويقابله الغياب، قال تعالى: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ﴾ [البقرة/133]، ومعنى الآية حضر "يعقوب مقدمات الموت، وإلا فلو حضر الموت لما أمكن أن يقول شيئاً"، وقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ﴾ [البقرة/180]، يعني: "إذا تيقن حضور الموت، ورأى أعلامه، ولم يشكك في قربه منه".

15 الإنجازات العلمية في الحضارة الإسلامية د. محمود يوسف، ص 44.

16 الحضارة الإسلامية أسسها ومبادئها، أبو الأعلى المودودي، ص 5.

17 الحضارة (المفهوم ودلالاته)، د. فادي الربابعة، (النث)

18 ينظر: قصة الحضارة، ريل أربل ديورانت.

19 ينظر: الوجوه والنظائر في ألفاظ كتاب الله العزيز ومعانيها، الدامغاني، ص 278، ومعجم ألفاظ القرآن الكريم 299-300.

2- اجتماع الشيء ووجوده، كما ورد في قول الله تعالى ﴿يَوْمَ نَجِدُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ [آل عمران/30]، أي يوم القيامة حين تجد كل نفس خيرها وشرها حاضرين تمنى لو أن بينه وبين ذلك أمداً بعيداً: أي مسافة بعيدة.

3- ملازمة الشيء لا ينفك عنه، قال تعالى: ﴿وَأَخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ﴾ [النساء/128]، ومعنى إحضار الأنفس الشح: أن الشح حاضر "لها لا يغيب عنها أبداً ولا تنفك عنه، يعني أهما مطبوعة عليه".

4- ومنه الإتيان بالشيء وإحضاره، قال تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾ [مريم/68]، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْعَوْنَ فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ﴾ [سبا/38] أي مقيمون فيه، وقيل: مجموعون، وقيل: نازلون وقيل، معذبون، والمعاني متقاربة، والمراد: دوام عذابهم، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ﴾ [الروم/16]، أي في جهنم، تحضرهم الزبانية فيها.

ولم ترد لفظه (الحضارة) بالمعنى الاصطلاحي في التنزيل المبارك، بل نجد مؤشرات مفهوم (الحضارة) وعناصرها من مفاهيم أخرى تشترك معه في الدلالة، وغيرها من المفاهيم التي تبنى عليها رسالة الإسلام للبشرية منذ آدم (عليه السلام) إلى النبي الخاتم محمد (صلى الله عليه وسلم)، هذا فضلا عن ما ورد في القرآن من قيم وتشريعات تشكل أسسا لبناء حضارة إنسانية متميزة.

ومصطلح الحضارة وإن كان معروفاً في معجمات اللغة، إلا أن مفهومه الاصطلاحي حديث ومعاصر، وتعرض لإشكاليات كبيرة، إذ انبثقت منه مدارس ومفكرون، وتباينت آراؤهم ومجتمعاتهم، بل حوى مئات المفاهيم، ولم نجد مفهوماً محدداً نطبق على الحضارات كافة، نتيجة اختلافها في النشأة والخصائص، والظروف والدقة والدور الذي أدته²⁰، وكان من أكثر المفاهيم التي أخضعت لعمليات التلييس والتشويه وطمس الدلالات، ليتحول المفهوم إلى صفة ذات أبعاد قيمية تفقد الماهية والمصدقات، بحيث أصبح المفهوم يطلق على أشياء وعمليات ونظم وأنساق وأفكار متعارضة مختلفة ليس في مقاصدها ونتائجها وغايتها فحسب، وإنما في عناصرها أيضاً ومكوناتها، مما اقترب بهذا المفهوم إلى مثل مفاهيم الحداثة والتقدم والرفي ... الخ²¹، ومن الباحثين من عرّف الحضارة تعريفاً دقيقاً، بعد عرضه لتعريفات كثيرة، فذكر: "الصورة الحاضرة التي يبدعها الإنسان لما يعتقد في الكون، والحياة"²²، والدارس للمعنى الاصطلاحي للحضارة يجد أن دلالتها لا تخرج عن معناها اللغوي الذي هو خلاف البداوة، واتسعت دلالاته في عصرنا الحالي لتشمل مظاهر التطور والرفي الاجتماعي والعلمي والأدبي والاجتماعي، مما اقتضتها ظروف المعيشة الحياتية المعاصرة.

20 ينظر: الحضارة العربية الإسلامية، د. طه خضر عبيد، ص ١٣.

21 ينظر: الحضارة الثقافة المدنية. نصر محمد عارف، ص ١٥.

22 مقومات الحضارة وعوامل أفولها، ص 15

ومن أهم مايميز الحضارة في نظر الإسلام هو تقدم المجتمع وتفوقه من الناحية المادية والمعنوية في جميع مناحي الحياة الإنسانية، بروح خيرة، ونحو غاية خيرة وفق القيم الإسلامية²³، والحضارة تتمثل في تقدم المجتمع وتفوقه من الناحية المادية والمعنوية والتنظيمية في جميع نواحي الحياة الإنسانية؛ بهدف إعمار الأرض وفق ما تحتاجه الأمة في ضوء المنهج الإلهي²⁴.

المبحث الأول:

مرادفات الحضارة في الاستعمال القرآني

وقد حوى القرآن الكريم "كثيراً من مظاهر الحضارة والرفي، وعوامل ازدهار الحضارات ونحوضها، ونقل لنا صوراً ومشاهد من تلك الحضارات، وكيف مكن الله تعالى لأمم بائدة، كما ذكر آفات الحضارات وعوامل سقوطها، وقدم منهجاً راشداً، وميزاناً دقيقاً لتقييم أي حضارة كانت"²⁵، وما يهمننا في هذا الجانب هو الوقوف عند ألفاظ التي - نراها- قريبة الدلالة، أو مترادفة المعنى للفظ (الحضارة)، ونذكر منها:

1- الازدهار:

الازدهار افتعال من (زهر)، قال ابن فارس: "لَزَاءُ وَالْهَاءُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يُدُلُّ عَلَى حُسْنٍ وَصِيَاءٍ وَصَفَاءٍ. مِنْ ذَلِكَ الزُّهْرَةُ: النَّجْمُ. وَمِنْهُ الزَّهْرُ، وَهُوَ نَوْرٌ كُلُّ نَبَاتٍ ; يُقَالُ أَزْهَرَ النَّبَاتُ. وَكَانَ بَعْضُهُمْ يَقُولُ: النُّورُ الْأَبْيَضُ، وَالزَّهْرُ الْأَصْفَرُ، وَزَهْرَةُ الدُّنْيَا: حُسْنُهَا. وَالْأَزْهَرُ: الْقَمَرُ. وَيُقَالُ زَهَرَتِ النَّارُ: أَضَاءَتْ، وَيَقُولُونَ: زَهَرَتْ بَكَ نَارِي، وَمِمَّا شَدَّ عَنْ هَذَا الْأَصْلِ قَوْلُهُمْ: أَزْدَهَرْتُ بِالشَّيْءِ، إِذَا اخْتَفَظْتُ بِهِ"²⁶، وفي معجم اللغة العربية المعاصرة: "ازدهر يزدهر، ازدهاراً، فهو مُزدهر، ازدهر الورْدُ: زاد صفاء لونه، ازدهر المصباحُ: تَلَأَأَ، زاد ضياؤه.. زدهرت الشَّرْكَةُ: نمت وتطوّرت ونجحت واتَّسعت" ازدهر العمل التجاري- ازدهرت الفنون- يعيش بلدنا ازدهاراً حضارياً واضحاً"²⁷.

فالازدهار معناه النماء والتطور، ولم ترد من مشتقات مادة (زهر) سوى زهرة في وصف الدنيا، وذلك في موضعين²⁸، في قوله تعالى ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [طه/121]، (زهرة الحياة الدنيا) أي زينتها²⁹، وقيل: زَهْرَةُ الدُّنْيَا: بمجتها ومتاعها وحسنها³⁰، ومن البدهي أن البهجة والزينة والحسن آتية من الحياة الكريمة، والعيش الكريم.

23 دور التربية الأخلاقية الإسلامية في بناء الفرد والمجتمع والحضارة الإنسانية، ص86.

24 أصول التربية الحضارية في الإسلام، ص73.

25 موسوعة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم (الحضارة)، مج 12، ص288.

26 مقاييس اللغة 31/3

27 معجم اللغة العربية المعاصرة 1003/2

28 ينظر : معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص532.

29 الكليات 493.

30 معجم اللغة العربية المعاصرة 1003/2

2- الاستخلاف (الخليفة):

قال بن فارس في مادة (خلف): " الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدها أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، والثاني خلاف قدام، والثالث التغيير، فالأول الخلف. والخلف: ما جاء بعد. ويقولون: هو خلف صدي من أبيه. وخلف سوء من أبيه. فإذا لم يذكر صديقاً ولا سوءاً قالوا للجيد خلف وللردي خلف"³¹، و "لا يجوز أن يقال من الأشرار خلف، ولا من الأخيار خلف"/267، والخليفة: من استخلف مكان من قبله، ويقوم مقامه، والجن كانت عمارة الدنيا فجعل الله آدم وذريته خليفة منهم، يعمرونها،³².

وقد أشار القرآن الكريم في أكثر من موضع إلى أن الله تعالى جعل الإنسان خليفة، فقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة 30]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: 165]، وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ [فاطر 39]، وقال تعالى في قصة موسى -عليه السلام- ﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوُّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف 129]، كما جاء وعد الله لعباده الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالاستخلاف في الأرض، قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [النور 55]، ومن الاستعمال القرآني لمشتقات (خلف) قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ﴾ [الأعراف 169]، وقوله تعالى: ﴿رَضُوا بِأَن يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ﴾ [التوبة 87]، وغيرها من الآيات³³، ويبدو من الآيات السابقة أن وظيفة الاستخلاف للإنسان هي وظيفة إصلاح للأرض وارتقاء بالحياة الفساد والإفساد؛ وقد شرفها الله تعالى بها، وكانت منة منه تعالى لمن يستخلفهم من عباده ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ إِلَهُ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النمل 62].

وقد عبر القرآن الكريم عن الفعل الحضاري الذي يقوم به الإنسان بمصطلح (الخليفة) أو (الاستخلاف)، و بين أبعاده و مدلولاته، كما ألمح مرات عديدة إلى السنن التي تتحكم الظاهرة الحضارية³⁴، فهناك آيات كثيرة تؤكد وظيفة وجود الإنسان في الأرض، وهي مسؤولية تمكين الإنسان من أمانة الأرض، وتسخيرها لما فيها من ثروات وخيرات وموارد، ويكون الإنسان سيِّداً عليها مالِكاً لمفاتيحها، متصرفاً في شؤونها، مستغلاً خيراتها، ومُعَمِّراً لها على الوجه الذي أراده الله تعالى، قال الزمخشري: "يقال للمستخلف: خليفة وخليف، فالخليفة تجمع خلايف، والخليف: خلفاء، والمعنى: أنه جعلكم خلفاء في أرضه قد ملككم مقاليد التصرف فيها وسلطكم على ما فيها، وأباح لكم منافعتها لتشكروه بالتوحيد والطاعة فَمَنْ كَفَرَ مِنْكُمْ وَغَمَطَ مِثْلَ هَذِهِ النِّعَةِ السَّيِّئَةِ!!"³⁵.

31 مقاييس اللغة - عمر - 210/2 .

32 العين -خلف- 266/4.

33 ينظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص 367 - 369.

34 الفعل الحضاري في القرآن الكريم ص5.

35 الكشف 617/3.

قال الراغب الأصفهاني: "الخِلَافَةُ التَّيَابَةُ عن الغير إمّا لغيبة المنوب عنه، وإمّا لموته، وإمّا لعجزه، وإمّا لتشريف المستخلف. وعلى هذا الوجه الأخير استخلف الله أوليائه في الأرض، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ [فاطر 39] ، ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ [الأنعام 165] ، وقال: ﴿وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ [هود 57] ، والخلائف: جمع خليفة، وخلفاء جمع خليف، قال تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [ص 26] ، ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ﴾ [يونس 73]، ﴿جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ [الأعراف 69]³⁶، وذكر ابن عاشور بأنّ "الإضافة على معنى اللّام على الوجه الثاني وهو كون الخطاب للمسلمين، وفي هذا أيضًا تذكيرٌ بِنِعْمَةِ تَتَضَعُّ عِبْرَةً وَمَوْعِظَةً: وذلك أنه لما جعلهم خلائفَ غيرهم فقد أنشأهم وأوجدهم على حينِ أَعْدَمَ غيرهم، فهذه نِعْمَةٌ، لأنّه لو قَدَّر بقاء الأمم التي قبلها لما وُجِدَ هؤلاء"³⁷

3- الرقي:

قال ابن فارس : " (رَقِيَ) الرَاءُ وَالْقَافُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ أَصُولٌ ثَلَاثَةٌ مُتَبَايِنَةٌ: أَحَدُهَا الصُّعُودُ، وَالْآخَرُ غُودَةٌ يُتَعَوَّدُ بِهَا، وَالثَّالِثُ بَقْعَةٌ مِنَ الْأَرْضِ، فَالْأَوَّلُ: قَوْلُكَ رَقِيتَ فِي السَّلَمِ أَرْقَى رُقِيًّا. قَالَ اللَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ: ﴿أَوْ تَرَقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ﴾ [الإسراء 93]، وَالْعَرَبُ تَقُولُ: (ارْقَ عَلَى ظِلْعِكَ)، أَيِ اصْعَدْ بِقَدْرٍ مَا تُطِيقُ، وَالثَّانِي: رَقِيتَ الْإِنْسَانَ، مِنَ الرُّقِيَةِ، وَالثَّالِثُ: الرِّقُودُ: فَوَيْقَ الدَّعْصِ مِنَ الرَّمْلِ. [و] يُقَالُ رَقُوْا بِلَا هَاءٍ. وَأَكْثَرُ مَا يَكُونُ إِلَى جَانِبِ وَادٍ"³⁸، وما يخص دراستنا هذه هو الأصل الأول.

يقال: رَقِيتَ فِي الدَّرَجِ وَالسَّلَمِ أَرْقَى رُقِيًّا، ارْتَقَيْتَ أَيْضًا، قال تعالى: ﴿فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ﴾ [ص 10] ، وقيل: ارْقَ عَلَى ظِلْعِكَ، أي: اصعد وإن كنت ظالعا³⁹، قال الفراء : "وقوله (أَوْ تَرَقَى فِي السَّمَاءِ)، المعنى: إلى السماء. غير أن جوازه أنهم قالوا: أو تضع سلماً فترقى عليه إلى السماء، فذهبت (في) إلى السلم"⁴⁰، وذكر في "فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ)، يريد: فليصعدوا في السموات، وليسوا بقادرين على ذلك أي لم يصدقوك وليسوا بقادرين على الصعود إلى السموات فما هم! فأين يذهبون"⁴¹، أما المِرْقَاة فمفرد، وجمعه مَرَاقٍ، وهو موضع الرُقْيِ والصُّعُودِ أو أدواته، كالدرجة من درجات السلم ، واتسعت دلالتة لتستخدم جوازاً في (المجود مِرْقَاة الشَّرَف) و(المجد صعب المراقي)⁴²

36 المفردات في ألفاظ القرآن، - رغب - 293.

37 التحرير والتنوير 8/ 210.

38 مقاييس اللغة -رقي- 426.

39 المفردات في ألفاظ القرآن، 363، و ينظر : معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص 51.

40 معاني القرآن 1/ 131.

41 نفسه 2/ 399.

42 معجم العربية المعاصرة 2/ 931.

4- الإصلاح - الصلاح:

جاء في (العين): "صلاح: الصلاح: نقيض الطلاح، ورجل صالح في نفسه ومُصلِح في أعماله وأُمُوره، والمُصلِح: تصالحُ القوم بينهم، وأصلحْتُ إلى الدابة: أحسنتُ إليها"⁴³، وقال ابن فارس: "الصَّادُ وَاللَّامُ وَالْحَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى جِلَافِ الْفَسَادِ. يُقَالُ: صَلَحَ الشَّيْءُ يُصْلَحُ صَلَاحًا. وَيُقَالُ: صَلَحَ يَفْتَحُ اللَّامُ. وَحَكَى ابْنُ السَّكَيْتِ صَلَحَ وَصَلَحَ. وَيُقَالُ: صَلَحَ صُلُوحًا، قَالَ: وَكَيْفَ بِأُطْرَافِي إِذَا مَا شَتَمْتَنِي ... وَمَا بَعْدَ شَتْمِ الْوَالِدَيْنِ صُلُوحٌ وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: إِنَّ مَكَّةَ تُسَمَّى صَلَاحًا"⁴⁴.

والصَّلاح: ضدُّ الفساد، وهما مختصَّان في أكثر الاستعمال بالأفعال، وقوبل في القرآن تارة بالفساد، وتارة بالسَّيِّئَة - كما ذكر الراغب الأصفهاني -، قال تعالى: ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة 102] ، ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف/ 56] ، ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة 82] ، في مواضع كثيرة. والصُّلَحُ يختصُّ بإزالة التَّغَار بين الناس، يقال منه، اصْطَلَحُوا وَتَصَالَحُوا، قال: ﴿أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء 128] ، ﴿وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا﴾ [النساء 129] ، ﴿فَأُصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات 9] ، ﴿فَأُصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات 10]⁴⁵.

وإصلاحُ الله تعالى الإنسان يكون تارة بخلقه إياه صالحًا، وتارة بإزالة ما فيه من فساد بعد وجوده، وتارة يكون بالحكم له بالصَّلاح. قال تعالى: ﴿وَأَصْلَحَ بِهَنْمٍ﴾ [محمد 2] ، وقال تعالى ﴿يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ [الأحزاب 71] ، وقوله عز وجل: ﴿وَأُصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي﴾ [الأحقاف 15]، وقال سبحانه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس 81] ، أي: المفسد يضادُّ الله في فعله، فإنَّه يفسد والله تعالى يتحرى في جميع أفعاله الصَّلاح، فهو إذا لا يُصْلِحُ عمله"⁴⁶.

والإصلاح مصدر أصلح، وهو نقيض الفساد والإفساد، وأصلح: فعل متعدٍ يستلزم من يقوم به، والقائم به يسمى "مُصْلِحًا"، وعمله يسمى إصلاحًا، والفرق بين الصلاح والإصلاح، والفساد والإفساد أنَّ الصلاح نفع يلتمس به الأمور، والإصلاح تقويم العمل على ما ينفع بدلاً ممَّا يضرُّ؛ والفسادُ ضَرُّ تضطرب به الأمور، والإفساد تقويم العمل على ما يضرُّ بدلاً ممَّا ينفع⁴⁷، وذكر أهل التفسير أنَّ الصَّلاح في القرآن على عشرة أوجه، وهي: الإيمان. وعلو المنزلة، والرفق، و تَسْوِيَةُ الخلق، والطَّاعة، وبرِّ الوالدين، وأداء الأمانة، والنُّبوة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وضدَّ الفساد

43 العين - صل - 117/3.

44 مقاييس اللغة - صلح - 303/3

45 المفردات في ألفاظ القرآن - صلح - 489 - 490.

46 نفسه - صلح - 490.

47 الوجه والنظائر 283.

(الإحسان).. وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي هُودٍ: الصَّلَاحُ فِي الْقُرْآنِ عَلَى عَشْرَةِ أَوْجِهٍ، إِنْ أُريدَ إِلَّا الإِصْلَاحُ مَا اسْتِطَاعَتْ⁴⁸،
ورسالة الرسل هي رسالة الإصلاح ومكافحة الفساد بشتى صورته وأشكاله، بدءاً بإصلاح العقيدة؛ لأن في صلاح
العقيدة صلاح كل شيء، والعكس صحيح

5- العمران - الإعمار (استعمار):

ذكر ابن فارس (ت395هـ): " (عَمَرَ) العَيْنُ والمِيمُ والرَّاءُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، أَحَدُهُمَا يَدُلُّ عَلَى بَقَاءٍ وَامْتِدَادِ زَمَانٍ،
وَالْآخَرُ عَلَى شَيْءٍ يَغْلُو، مِنْ صَوْتٍ أَوْ غَيْرِهِ، فَأَلَوُلُ الْعُمُرُ وَهُوَ الْحَيَاةُ، وَهُوَ الْعُمُرُ أَيْضًا. وَقَوْلُ الْعَرَبِ: لَعُمْرُكَ، يُحْلِفُ
بِعُمُرِهِ أَيْ حَيَاتِهِ. فَأَمَّا قَوْلُهُمْ: عَمَرَكُ اللَّهُ، فَمَعْنَاهُ أَعَمَّرَكَ اللَّهُ أَنْ تَفْعَلَ كَذَا، أَيْ أَذَكَّرَكَ اللَّهُ، تُحْلِفُهُ بِاللَّهِ وَتَسْأَلُهُ طَوْلَ
عُمُرِهِ. وَيُقَالُ: عَمَرَ النَّاسُ: طَالَتْ أَعْمَارُهُمْ. وَعَمَّرَهُمُ اللَّهُ - جَلَّ ثَنَاؤُهُ - تَعْمِيرًا، وَمِنْ الْبَابِ عِمَارَةُ الْأَرْضِ، يُقَالُ عَمَّرَ
النَّاسُ الْأَرْضَ عِمَارَةً، وَهُمْ يَعْمُرُونَهَا، وَهِيَ عَامِرَةٌ مَعْمُورَةٌ. وَقَوْلُهُمْ: عَامِرَةٌ، مُحْمُولٌ عَلَى عَمَرَتِ الْأَرْضِ، وَالْمَعْمُورَةُ مَنْ
عَمَرَتْ. وَالِاسْمُ وَالْمَصْدَرُ الْعُمُرَانُ: وَاسْتَعْمَرَ اللَّهُ - تَعَالَى - النَّاسَ فِي الْأَرْضِ لِيَعْمُرُوهَا. وَالْبَابُ كُلُّهُ يُؤَوَّلُ إِلَى هَذَا، وَأَمَّا
الْآخَرُ فَالْعُمُورَةُ: الصِّيَاحُ وَالْجَلْبَةُ.، وَتُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْحَيُّ الْعَظِيمُ يُسَمَّى عِمَارَةً لِمَا يَكُونُ ذَلِكَ مِنْ جَلْبَةِ
وَصِيَاحٍ⁴⁹، وَقِيلَ فِي (الْعُمُرَانِ) أَنَّهُ "الْبُنْيَانُ وَمَا يَعْمُرُ بِهِ الْبَلَدُ وَيَحْسَنُ خَالَهُ بِوَسَاطَةِ الْفَلَاحَةِ وَالصَّنَاعَةِ وَالتِّجَارَةِ وَكَثْرَةِ
الْأَهْلِي، وَنَجْحِ الْأَعْمَالِ وَالتَّمَدُّنِ، يُقَالُ اسْتَبَحَرَ الْعُمُرَانُ، وَالْعَدْلُ أَسَاسُ الْعُمُرَانِ وَعِلْمُ الْعُمُرَانِ (عِنْدَ ابْنِ خُلْدُون) عِلْمُ
الْاجْتِمَاعِ"⁵⁰، وَذَكَرَ الزَّيْدِيُّ: "عَمَرَ الْحَرَابَ يَعْمُرُهُ عِمَارَةً، فَهُوَ عَامِرٌ، أَيْ مَعْمُورٌ، مِثْلُ دَافِقٍ، أَيْ مَذْفُوقٍ وَعَيْشَةٍ
رَاضِيَةٍ، أَيْ مَرْضِيَةٍ. وَأَعْمَرَهُ الْمَكَانَ وَاسْتَعْمَرَهُ فِيهِ: جَعَلَهُ يَعْمُرُهُ، وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ
فِيهَا﴾ أَيْ أَذِنَ لَكُمْ فِي عِمَارَتِهَا وَاسْتِخْرَاجِ قُوَّتِهَا مِنْهَا وَجَعَلَكُمْ اللَّهُ عُمَارَهَا. وَفِي الْأَسَاسِ: اسْتَعْمَرَ عِبَادَهُ فِي الْأَرْضِ:
طَلَبَ مِنْهُمْ الْعِمَارَةَ فِيهَا"⁵¹، وَيَبْدُو مِنْ مِصْطَلَحِي (العمران و الإعمار) أَنَّهُمَا لَا يَطْلُقَانِ إِلَّا عَلَى مَا كَثُرَ خَيْرُهُ وَغَاوَاهُ
وَأَفْرَادُهُ.

وقد ورد في القرآن الكريم أسماء لسور من الأمة المتعلقة بالعمارة والتعمير كأسماء سور (الكهف) و(الحجرات)
(و(البلد)، كما جاء عمر بلفظها واشتقاقها في آيات عديدة، منها قوله تعالى: ﴿وَالْبَيْتَ الْمَعْمُورَ﴾ [الطور: 4] ،
وقول تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ
وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [الروم: 9].
كما جاء ذكر اسماء بعض المدن والقرى مثل بكة (مكة) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ
مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران 96]، كما جاء ذكر المدينة المنورة في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ
مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ﴾ [التوبة 101] ، كما جاء ذكر بعض المدن من الحضارات التي سبقت الاسلام كمدينة

48 نزعة الأعين 372.

49 مقاييس اللغة - عمر - 141/4 - 142.

50 المعجم الوسيط 2/ 627.

51 تاج العروس - عمر - 129/ 13.

(ارم) بالأحقاف وذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ * إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ﴾ [الفجر: 6، 7]، ومدينة (سبأ) باليمن في قوله تعالى: ﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ نَحُطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يَقِينُ﴾ [النمل: 22].

ورد الأمر في القرآن الكريم بإعمار الأرض في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود 61]، وقيل في تفسير (اسْتَعْمَرَكُمْ) أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه فيها من بناء مساكن، وغرس أشجار، وقيل: المعنى ألهمكم عمارتها من الحرث والغرس وحفر الأنهار⁵²، وقيل: أقدركم على عمارتها، وأعدكم لاستثمار ما فيها، وهياكم للاستفادة بما عليها وفيها وحولها من منافع وخيرات⁵³.

ويقابل الإعمار الخراب؛ أي: تعطل الشيء عن أن يؤتي منفعته، وهو في كل شيء بحسبه، وقد حث الإسلام على الاستفادة من خيرات الأرض، والاستفادة بما فيها من ثروات وموارد، ويسر الله سبحانه للإنسان سبل الوصول إلى خيرات الأرض، فقال تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة 29]، وسخرها لهم في قوله سبحانه ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ [الجاثية 13]، وفي قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان 20].

المبحث الثاني:

ألفاظ ذات صلة:

لم يرد لفظ (الحضارة) في الاستعمال القرآني، ولكن ورد جذر الكلمة في القرآن بمعنى الحضور والشهود لمكان أو إنسان أو غيره، وقد دلت الحضارة في الاصطلاح على المنجزات والثمرات الناتجة عن العمل، والحضور للعقل وللوعي الإنساني، والحضَر ضد البداوة، وقد وردت كلمات أخرى ذات صلة بها، منها كلمة (القرية)، إذ جاءت مفردة ومجموعة، وكلمة (المدينة)، وغيرها من الكلمات، وفيما يأتي نقف على دلالة هذه الكلمات واستعمالاتها في التنزيل المبارك.

وقد توسع مجمع اللغة العربية بالقاهرة في ذكر ألفاظ الحضارة في معجمه المسمى بـ(معجم ألفاظ الحضارة ومصطلحات الفنون)، وقسمها على حقول، وهي: (الثياب وما يتعلق بها، المأكولات، المنزل والأدوات المنزلية، الأماكن وما يتعلق بها، المكتب وأدواته، المركبات وما يتعلق بها، الحرف والصناعات والمواد المستخدمة فيها، التربية الرياضية، ألفاظ متنوعة، ومن الأخيرة المتنوعة: الحائط الراقي، والحملة، والعنوان العريض)⁵⁴، وألف د.عثمان

52 الجامع لأحكام القرآن، 9/ 56.

53 تفسير التحرير والتنوير 12/ 108.

54 ينظر: معجم ألفاظ الحضارة ومصطلحات الفنون، مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

إسماعيل مؤلفاً سماه (معجم ألفاظ القرآن في علوم الحضارة الآثار والعمارة والفنون)، من دون ترتيب معجمي، مستفيداً من منهج معجم المجمع السالف الذكر، وقال في مقدمة كتابه: " وقد نُحِثُ في هذا المعجم النهج الواضح وسلكنا الطريق الميسور... ذلك أنني ضمنت كل مجموعة من الألفاظ المتجانسة والمتقاربة داخل نطاق مفهوم حضاري أو أثري واحد، مثل : الأسس الحضارية العلم التاريخ والحساب الآثار والبنيان العمارة... وهكذا. وداخل هذا الاطار الواحد كالأسس الحضارية مثلاً نبدأ بالألفاظ الواردة بالمعجم في ترتيب منطقي ينسجم مع الوحدة الخاصة، وقد أثبتنا أمام كل لفظ عدد مرات وروده بالقرآن الكريم متبوعة بنص آية أو أكثر تشتمل على ذلك اللفظ، وقد شفعت ذلك برقم الآية وإسم السورة الوارد بها اللفظ " إلا أننا نكتفي بنماذج مشهورة في هذا الباب⁵⁵، وهي:

1- القرية:

الْقَافُ وَالرَّاءُ وَالْحَرْفُ الْمُغْتَلَّ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى جُمُعٍ وَاجْتِمَاعٍ، مِنْ ذَلِكَ الْقَرْيَةُ، سُمِّيَتْ قَرْيَةً لِاجْتِمَاعِ النَّاسِ فِيهَا، وَيَقُولُونَ: قَرْيَتُ الْمَاءِ فِي الْمِثْرَةِ: جَمْعُهُ، وَذَلِكَ الْمَاءُ الْمَجْمُوعُ قَرْيَةً. وَجُمُعُ الْقَرْيَةِ قُرَى⁵⁶، الْقَرْيَةُ: اسم للموضع الذي يجتمع فيه الناس⁵⁷، والقرية اصطلاحاً: لا يختلف عن معناها في اللغة، وتطلق على المدينة أيضاً⁵⁸، الصلة بين القرية والحضارة: تدل القرية على اجتماع الناس واستقرارهم في أبنية ومنازل، والاجتماع والاستقرار هما أساس الحضارة، فلا تتحقق الحضارة بدونهما⁵⁹، واستعمل القرآن الكريم (القرية) في تسعة أوجه⁶⁰، في مواضع كثيرة، في سياق الاعتبار والاتعاظ بمصير القرى المهالكة، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَكَأَن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَبْنَؤُ مُعْطَلَةٌ وَقَصْرٌ مَّشِيدٌ﴾ [الحج/45]، وخواوية معناها خالية، وأصل الخواء الخلو، يقال: خوت الدار وخويت تخوى خواء وخويا أقوت، وكذلك إذا سقطت، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَأَن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْنَا إِلَى الْمَصِيرِ﴾ [الحج/48]، وأن القرية هي البلدة العامرة التي يطعم فيها الملوك الجبارة، لينهبوا خيراتها ويفسدوا عمرانها، قال عز وجل على لسان بلقيس: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [النمل/34]. ومن يتأمل هذه الآيات يجد لفظة (المدينة) دالة على مجتمع عمراني يضم المرافق العامة كالمطاعم والأسواق وغيرها، والتعبير بـ (أقصى المدينة) في قوله تعالى (وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى قال يا قوم اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ) [يس/20] فيه دلالة على اتساع المدينة وتباعد أطرافها.

55 معجم ألفاظ القرآن الكريم في علوم الآثار والعمارة والفنون، ص33.

56 مقاييس اللغة 78/5.

57 المفردات في ألفاظ القرآن 669.

58 ينظر: موسوعة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم (الحضارة)، مجلد 12، ص 287.

59 ينظر: نفسه، مجلد 12، ص 289.

60 ينظر: منتخب قرآني العيون والنواظر في الوجوه والنواظر، ص198.

ومن الباحثين من انتهى إلى تعريف الحضارة بأنها: "الحضور، والشهادة بجميع معانيها التي ينتج عنها نموذج إنساني يستبطن قيم التوحيد، والربوبية، وينطلق منها كُبعد غيبي يتعلق بوحداية خالق هذا الكون، وواضع نواميسه، وسننه والمتحكم في تسييره، ومن ثمَّ فإن دور الإنسان، ورسالته هي تحقيق الخلافة عن خالق هذا الكون في تعمير أرضه، وتحسينها، وتزجية [تيسير] معاش الناس فيها، وتحقيق تمام التمكين عليها.."61

والمتمأل في الحضارات المذكورة في القرآن عبر التاريخ، يجد بأن كل حضارة انطلقت من منطلقات معينة في بناء صرحه، وهذه المنطلقات اعتمدت في الغالب على تصوراتها، بغضِّ النظر إن كانت صحيحة، أم فاسدة، فالفراعة شادوا الأهرامات؛ تقديسًا، وتعظيمًا لمن اعتقدوه ربًا، فرعوهم . وعبدوا النار شيّدوا حضارتهم من هذا المنطلق. والحضارة الرومانية قامت على تعدد الآلهة، وتقديسها؛ حتى جعلوا للزنا إلهًا، والحضارة الإسلامية بانث مجدها، ووَّطدت أركانها، وبَسَّقت فروع دَوحَتِها؛ منطلقة من تصوراتها أيضًا. والحضارة الغربية المعاصرة قامت على أفكار تقدّس المادّة، والمصلحة، وخبطت في الأرض طولًا، وعرضًا؛ من تصوراتها الشوهاء، فالحضارات تعكس التصورات والعقائد؛ لما يبدعه الإنسان في الكون، والحياة. وهي الصورة الحاضرة لتلك التصورات62

2- المدينة- التمدُّن:

مدن بالمكان: أقام به. ومنه سميت المدينة، وهي فعيلةٌ، وتجمع على مدائن بالهمز، وتجمع أيضًا على مدني ومدني. (ومدن) مدناً: إذا (أُتاهَا)63، اصطلاحًا: التطور المادي والتقني والفني وكل ما يتصل برفاه الإنسان وراحته ورفقه من خلال استعمارها للطبيعة64، والصلة بين المدينة والحضارة تكمن في تحقق المدينة بالرفي المادي فقط، أما الحضارة فتحتاج إلى الرفي المعنوي أيضًا، كما تقاس درجة المدنية بموضوعات محددة ومحسوسة، أما الحضارة فيتعدّر قياسها بسهولة لاشتغالها على قضايا معنوية65، وقيل التمدُّن "عكس البداوة، وهي مرحلة سابقة من مراحل التطوُّر الإنساني، ويقصد بالتمدُّن مظاهر الرقي العلمي والفني والأدبي والاجتماعي في الحضَر"66.

ابن فارس: "(مَدَن) الْمِيمُ وَالْدَالُ وَالْثَوُ لَيْسَ فِيهِ إِلَّا مَدِينَةٌ، إِنْ كَانَتْ عَلَى فَعِيلَةٍ، وَيَجْمَعُوهَا مُدُنًا. وَمَدَنُتْ مَدِينَةً"67، وذكر الراغب الأصفهاني بأنَّ "المدينة فَعِيلَةٌ عند قوم، وجمعها مُدُن، وقد مَدَنُتْ مَدِينَةً، وناس يجعلون الميم

61 الحضارة، الثقافة، المدينة: دراسة في سيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ص59.

62 مقومات الحضارة، وعوامل أفولها من منظور القرآن الكريم، ص17.

63 تاج العروس، 157/36 .

64 الثقافة والحضارة الإسلامية، ص15.

65 نفسه، ص16.

66 معجم العربية المعاصرة 2/ 931.

67 مقاييس اللغة 306/5 .

زائدة، قال تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾ [التوبة 101]، وقال جلّ وعلا: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾ [يس 20]، ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا﴾ [القصص 15] 68.

ويقال: مدّن المدائن: بناها ومصرّها، ومدّن الشخصَ ومدّن الشيء: حضّره، نقله إلى حالة الرقيّ والحضارة، ومدّن الريف/ أهل القرى- ليس كالتعليم بمدّن الإنسان ويدفعه إلى الرقيّ 69، والبناء من حرفته البناء، وبناء مدّن، قال تعالى: ﴿وَالشَّيَاطِينُ كُلٌّ بَنَاءٌ وَعَوَاصٍ﴾ 70، ومدن فلان مدوناً أتى المدينة، ومدّن: عاشَ عيشة أهل المدن وأخذ بأسباب الحضارة، تمدّن عاشَ عيشة أهل المدن وتنعم وأخذ بأسباب الحضارة، والمدنّة: الحضارة واتساع العمران 71، و(التمدّن) لمن عاشَ عيشة أهل المدن وأخذ بأسباب الحضارة، و(المدنية) تدل على الحضارة واتساع العمران، (المدينة) المصّر، والجمع مدائن ومدن، واسم يثرب مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم غلبت عليها 72، واستعمل القرآن الكريم (المدينة) في خمسة أوجه 73.

3- الأمة:

قال ابن فارس: "إنّ للهمزة والميم "أصلٌ واحدٌ، يتفرّعُ منه أَرْبَعُ أَبْوَابٍ، وَهِيَ الْأَصْلُ وَالْمَرْجِعُ وَالْجَمَاعَةُ وَالِدَيْنِ، وَهَذِهِ الْأَرْبَعَةُ مُتَقَارِبَةٌ، وَيَعْدُ ذَلِكَ أَصُولُ ثَلَاثَةِ، وَهِيَ الْقَامَةُ وَالْحَيْنُ وَالْقَصْدُ" 74. وعن الفيروزآبادي: "الإمّة، بالكسر: الحالة، والشرعة، والدين، ويضمّ، والنعمة، والهيئة، والشأن، وعصارة العيش، والسنة، ويضمّ، والطريقة، والإمامة" 75، والأمة: المعلم، قال الفراء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ [النحل 120]، قال: أمة معلّم للخير....، ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ﴾ [الزخرف 22]، وهي مثل: السنة والملة، وقرئ (على إمّة) ، وهي الطّريقة، من: أُمّت. يُقال: ما أحسن إمتته، ال: والإمّة أيضاً: الملك والنعيم، وقال أبو إسحاق في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾ (البقرة: 213)، أي: كانوا على دين واحد. والأمة: في اللغة أشياء، فمِنْهَا؛ أَنَّ الْأُمَّةَ الدِّينَ، والأمة: القامة، والأمة، من الناس، يُقال: قد مَضَتْ أُمم، أي: قُرُون، والأمة: الرجل الذي لَا نظيرَ لَهُ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ خَنِيفًا﴾ [النحل 120]، والأمة: النعمة 76.

68 المفردات في ألفاظ القرآن 763.

69 ينظر : معجم العربية المعاصرة 3 / 2078.

70 ينظر : معجم العربية المعاصرة 252.

71 المعجم الوسيط 2 / 859.

72 المعجم الوسيط 2 / 859، وينظر : معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص 1037 - 1038.

73 ينظر : منتخب قرة العيون والنواظر في الوجوه والنواظر، ص 218.

74 مقاييس اللغة -أم- 1 / 21.

75 القاموس المحيط -أم- 1076.

76 ينظر : تهذيب اللغة -أم- 15 / 455.

وذكر أبو هلال العسكري (ت395هـ) بأن الأمة راجعة إلى القصد، وهي: الجماعة التي تقصد الأمر بتضافر وتعاون...، ويجوز أن يكون أصل الكلمة الجمع. فقيل للرجل أمة؛ لأنه يسد مسد الجماعة، والإمام: إمام؛ لاجتماع القوم عليه. والأم؛ لجمعها أمر الولد، والأمة: الدهر؛ لأنها جماعة شهور وأعوام، وهو قوله: (وَأَذْكُرْ بَعْدَ أُمَّةٍ). وقيل: يريد بعد حين أمة فحذف، وأمه: إذا قصد الاجتماع معه. وفلان حسن الأمة، أي: القامة؛ وذلك لاجتماع خلقه على الاستواء، والأمي: قيل: عن الأمة الجماعة، أي: على أصل ما عليه الأمة، وقيل: هو من الأم. وهي في القرآن على عشرة أوجه: أولها؛ الجماعة، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ﴾، أي: جماعة، ومثله: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾، وقوله تعالى: ﴿أُمَّةٌ قَائِمَةٌ﴾، وقوله: ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ﴾، وقوله: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ﴾، والملة، قال الله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾، وغيرها⁷⁷، وعرفوا الأمة بكونها: جماعة من البشر تتوفر فيها عناصر القومية، التاريخ، اللغة، العادات، الثقافة، الدين، الجغرافية، والأمة ترمز إلى النواحي الثقافية والحضارية للمجموعة الإنسانية⁷⁸.

4- رغد العيش:

بين القرآن الكريم أسباب قيام الحضارات وسقوطها، حين استعرض تاريخ الأقوام والشعوب التي عمرت الأرض وأسست الحضارات، ثم آلت إلى الزوال وطواها التاريخ⁷⁹، وأنها بلغت القمة في الترف والتنعيم والتمتع بملذات الحياة، لكنها آلت إلى السقوط والزوال بعد بلوغها الطغيان والغرور، فمن الألفاظ التي استعملها القرآن للدلالة على ترف تلك الأقوام والشعوب، رغد العيش، والتمتع، والترف، وغيرها، وفيما يأتي نقف عند (رغد العيش)، لنبين معناها ودلالاتها في الخطاب القرآني.

والرَّغْدُ: سعة العيش، يقال: عَيْشٌ رَغِيدٌ، أي: رَغْدٌ، رَفِيَةٌ، وقومٌ رَغْدٌ ونساءٌ رَغْدٌ⁸⁰، و"الرَّاءُ وَالْعَيْنُ وَالْدَّالُّ أَصْلَانِ: أَحَدُهُمَا أَطْيَبُ الْعَيْشِ، وَالْآخَرُ خِلَافُهُ. فَالْأَوَّلُ عَيْشٌ رَغْدٌ وَرَغِيدٌ. أَيْ طَيِّبٌ وَاسِعٌ. وَقَدْ أَرَعَدَ الْقَوْمُ، إِذَا أَحْصَوْا. وَيُقَالُ إِنَّ الرِّغِيدَةَ فِي بَعْضِ اللُّغَاتِ الرُّبْدَةُ. وَأَرَعَدَ الرَّجُلُ مَا شِئَتْهُ، إِذَا تَرَكَهَا وَسَوَّمَهَا. وَالْأَصْلُ الْآخَرُ الْمُرْعَادُ: الَّذِي تَعَيَّرَ حَالُهُ فِي جَسْمِهِ ضَعْفًا. وَمِنْ ذَلِكَ الْمُرْعَادُ: الشَّاكُّ فِي رَأْيِهِ لَا يَدْرِي كَيْفَ يُصْدِرُهُ"⁸¹، عَيْشٌ رَغْدٌ: كَثِيرٌ. وَعَيْشٌ رَغْدٌ وَرَغْدٌ ورغيد وراغيد وأرغد: مُحْصَبٌ رَفِيَةٌ عَزِيزٌ... وَأَرَعَدَ فُلَانٌ: أَصَابَ عَيْشًا وَاسِعًا. وَأَرَعَدَ الْقَوْمُ: أَحْصَوْا. وَأَرَعَدَ الْقَوْمُ: صَارُوا فِي عَيْشٍ رَغْدٍ. وَأَرَعَدَ مَا شِئَتْهُ: تَرَكَهَا وَسَوَّمَهَا. وَعَيْشَتُهُ رَغْدٌ وَرَعْدٌ أَيْ وَاسِعَةٌ طَيِّبَةٌ. وَالرَّغْدُ: الْكَثِيرُ الْوَاسِعُ الَّذِي لَا يُعْيِيكَ مِنْ مَالٍ أَوْ مَاءٍ أَوْ عَيْشٍ أَوْ كَلًّا. وَالْمُرْعَدَةُ: الرُّوضَةُ"⁸².

77 ينظر: الوجوه والنظائر، أبو هلال العسكري، ص 31-37، ومعجم ألفاظ القرآن الكريم، ص 80-82.

78 معجم المعاني (النت)، على الرابط الأتي: <https://www.almaany.com/ar/dict/ar->

/ar/%D8%A3%D9%85%D8%A9

79 الفعل الحضاري في القرآن الكريم ص5.

80 العين -رغد- 392/4.

81 مقاييس اللغة -رغد- 417/2.

82 لسان العرب -رغد- 180/3.

وقد ورد لفظ (رغد) في ثلاثة مواضع في القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا مِنْهَا رَغَدًا﴾ [البقرة/ 35] ، وفي ذكر القرية العامرة النعمة بعيش رغيد ما ذكر في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [النحل/ 112]،، وأرغَدَ القوم: حصلوا في رغد من العيش، وأرغَدَ ماشيته، والمرغَادُ من اللبن: المختلط الدال بكثرة على رغد العيش⁸³.

ولم يكتف القرآن الكريم بذلك بل قص علينا من خلال بعض آياته بعضاً من جوانب الحضارات المعمارية للأمم السابقة، والإشارات القرآنية الدالة على الرفاهية العمرانية والبيئية، منها ما جاء في بيان أهل سبأ، في قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ: 15]، وما جاء في قوله سبحانه وتعالى من جعل الظلال من نعمة التي من بها على بني البشر، فقال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْهَا خَلْقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمُ بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾ [النحل: 81]، فالله سبحانه وتعالى قد خلق للبشر الاشجار التي توفر الظلال كما جعل من الجبال مواضع للسكن كالكهوف يلجأ اليها الانسان طلبا للظل والحماية، كما الهمهم اتخاذ الابنية حماية لهم من الحر والبرد وطلباً للظل⁸⁴.

الخاتمة

وفي نهاية المطاف يمكن إيجاز أهم النتائج التي توصل إليها البحث في النقاط الآتية:

1- إن لفظ (الحضارة) مأخوذ من (الحَضَرَ) التي تقابل البدو، وتدل على الحضور والشهود، أما دلالاته فمتعدد الأبعاد، ومتعدد التفسيرات، وتعرضت لإشكاليات كبيرة، إذ ذكر لها تعريفات عديدة، اختلفت حسب مذاهب الباحثين، من ذلك قيامها على فكرة فلسفية أو عقيدة دينية، تنبثق عنها مبادئ وقيم وآداب تتجلى في أفكار الناس وفي سلوكهم ونتائجهم العلمية والأدبية والفنية وغيرها.

2- لم ترد (الحضارة) بالمعنى الاصطلاحي في كتاب الله تعالى، بل نجد مؤشرات لمفهوم (الحضارة) وعناصرها من مفاهيم أخرى تشترك معه في الدلالة، فضلاً عن ما ورد في القرآن الكريم من قيم وتشريعات تشكل أسساً لبناء حضارة إنسانية متميزة، وقد وردت مادة (حضر) وبعض مشتقاتها في كتاب الله المعجز بعدة معاني، هي: الحضور، واجتماع الشيء ووجوده، وملازمة الشيء لا ينفك عنه، والإتيان بالشيء وإحضاره، وربطت معانيها بجانب من جوانب ما تشمله الحضارة، فقالوا في دلالة (الحضور) إن على الأمم والمجتمعات أن تكون حاضرةً بعلوم وحضارة عصرها وبقيمها، حضوراً إيجابياً، لا متأخرة أو متخلفة عن علوم ومعطيات العصر.

83 المفردات في ألفاظ القرآن -رغد- 358-359

84 التعمير في القرآن الكريم والسنة، ص15.

3- اتسع مفهوم (الحضارة) في واقعنا المعاصر، ليتجاوز المفهوم اللغوي له، وهو الإقامة في الحضر، إلى الرقي العلمي، والفني، والأدبي، والاجتماعي، والاقتصادي في الحضر؛ فكانت الحضارة هي المعيار في تحديد تاريخ كل أمة من الأمم، وقد أثبتت الحضارة الإسلامية وجودها من بين الحضارات الإنسانية، مستمدةً قوتها من العقل والنقل، والكتاب والسنة، والخطاب القرآني مليء بالآلغاز والمفاهيم والقيم المتعلقة بالحضارة.

4- خلا الخطاب القرآني من مصطلح (الحضارة)، وإن تناول حضارات الأمم السابقة، ولكن توجد مصطلحات ترادف المعنى الإصطلاحي للحضارة، وقد حاولت الدراسة تحديدها، والوقوف على دلالاتها، والاستعمال القرآني لها، مثل: الازدهار، والرقي، وغيرها.

5- حوى التنزيل المبارك على ألفاظ ذات صلة بلفظ (الحضارة)، مثل: القرية، والمدينة، ورغد العيش، وغيرها، فمن الألفاظ التي استعملها القرآن للدلالة على ترف الأقاليم والشعوب المذكورة في القرآن الكريم، رغد العيش، والتمتع، والتّرف، وغيرها، وقد حاولنا بيان دلالة (رغد العيش) في الخطاب القرآني، - كمثال - من بين هذه الألفاظ. وفي الختام نقول:

قد تفتح هذه الدراسة أفقاً جديدة، وتكون نواةً لدراسات علمية تخص هذا الجانب، واللله المستعان.

و الحمد لله ربّ العالمين.

المصادر والمراجع

أصول التربية الحضارية في الإسلام، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ضمن (سلسلة الرسائل الجامعية)، السعودية 1428 هـ - 2007 م.

الإنجازات العلمية في الحضارة الإسلامية د. محمود يوسف، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، ط4، 2006م.

تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي(محمد مرتضى الحسيني)، تحقيق: جماعة من المتخصصين، من إصدارات: وزارة الإرشاد، الكويت، 1965 - 2001م.

تأريخ ابن خلدون (العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون، عبد الرحمن (ت808هـ)، ضبط: خليل شحادة، مراجعة: د. سهيل زكار، ط1، دار الفكر، بيروت، 1981م.

التعمير في القرآن الكريم والسنة، يحيى حسن وزير، نشر: مكتبة مديوني، القاهرة، 1992م.

تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور (محمد الطاهر)، الدار التونسية، تونس، 1984م.

تمهيد اللغة، الأزهري(أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، ت370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.

الجامع لأحكام القرآن، القرطبي(أبو عبد الله بن محمد بن أحمد الأنصاري، ت671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.

الحضارة الإسلامية، د. أحمد عبد الرحيم السائح، (بحث)، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد 3، السنة 10، 1977م.

الحضارة الإسلامية أسسها ومبادئها، أبو الأعلى المودودي، ترجمة: محمد عاصم الحداد، ط2، دار العربية للنشر والتوزيع، بيروت.

الحضارة، الثقافة، المدنية: دراسة في سيرة المصطلح ودلالة المفهوم، نصر محمد عارف، ط2، نشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1994م.

الحضارة العربية الإسلامية، د. طه خضر عبيد ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2012م.

- الحضارة العربية الإسلامية وتأثيرها العالمي، عبد الحميد حسن حمودة، ط1، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2012م.
- الحضارة (المفهوم ودلالاته)، د. فادي الرابعة، مقال منشور على موقع دار الإفتاء، على الرابط الآتي:
<https://alifitaa.jo/Article.aspx?ArticleId=3512>
- دور التربية الأخلاقية الإسلامية في بناء الفرد والمجتمع والحضارة الإنسانية، د. مقداد الجن، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1983م.
- شروط النهضة، مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، 1986م.
- الصحيح (تاج اللغة وصحاح العربية)، الجوهري (أبو نصر إسماعيل بن حماد، ت393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
- العرب والحضارة العلمية الحديثة، سمير عبده، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982م.
- الفاائق في غريب الحديث والأثر، الزنجشيري (محمود بن محمد جبار الله، ت358هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل عمرك، ط2، دار المعرفة، لبنان.
- الفاعل الحضاري في القرآن الكريم، أ.د. محمد عبد الله زرمان، دار الكتاب الثقافي، إربد، الأردن، 2009م.
- فلسفة الحضارة، إليرت أشفيتسر، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، نشر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف، مطبعة مصر.
- القاموس المحيط، الفيروزآبادي (محمد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، ت817هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م.
- قصة الحضارة، ريل أربل ديوانت. ترجمة: د. زكي نجيب محمود وغيره، من منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم- تونس، دار الجليل، بيروت، 1988م.
- كتاب العين، الخليل الفراهيدي (أبو عبد الرحمن أحمد بن عمرو، ت180هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، نشر: دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1980م.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزنجشيري (محمود بن عمر بن أحمد، ت538هـ)، ضبط وتصحيح: مصطفى حسين أحمد، ط3، دار الريان بالقاهرة - دار الكتاب العربي بيروت، 1987م.
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء الكفوي (ت1094هـ)، تحقيق: عدنان درويش و محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- لسان العرب، ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي، ت711هـ)، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- معاني القرآن، الأخفش (أبو زكريا يحيى بن زياد، ت207هـ)، تحقيق: أحمد يوسف النجاني وغيره، ط1، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط2، 1989م.
- معجم ألفاظ الحضارة ومصطلحات الفنون، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، نشر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1980م.
- معجم ألفاظ القرآن في علوم الحضارة الآثار والعمارة والفنون، د. عثمان عثمان إسماعيل، ط1، طبعة خاصة بالمؤلف، 1994م.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عمر (1424هـ)، ط1، عالم الكتب، 2008م.
- معجم المعاني (الت)، على الرابط الآتي:
<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A3%D9%85%D8%A9>
- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (أحمد بن فارس بن زكريا، ت395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط2، دار الفكر، بيروت، 1972م.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد، ت502هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط1، الناشر: دار القلم الدار الشامية - دمشق/ بيروت، 1412هـ.
- مقومات الحضارة وعوامل أفولها من منظور القرآن الكريم، عمار توفيق أحمد بدوي، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2005م.
- منتخب قرة العيون النواظر في الوجوه والنواظر، ابن الجوزي (ت597هـ)، تحقيق محمد السيد الصفطاوي ود. فؤاد عبد المنعم أحمد، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية.

منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، 1412هـ-1992م.

موسوعة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم (الحضارة)، على شبكة المعلومات، متاح على الرابط الآتي:

https://modoe.com/books/pdfs/354_20190628062426.pdf

الوجوه والنظائر، أبو هلال العسكري (الحسن بن عبد الله بن سهل، ت395هـ)، تحقيق: محمد عثمان، ط1، نشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2007م.

الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز ومعانيها، الدامغاني (أبو عبد الله الحسين بن محمد، ت478هـ)، تحقيق: فاطمة يوسف الخيمي، ط1، نشر:

مكتبة الفارابي، دمشق، 1998م.

CERÎDE-İ TASAVVUF ÖZELİNDE SON DÖNEM

OSMANLI ŞEYHLERİNİN MEDENİYET

YAKLAŞIMLARININ TEMELİ: KUR'ÂN VE SÜNNET

Dr. Öğr. Üyesi Serhat GÜLTAŞ

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa/Türkiye
serhatgultas@uludag.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4058-750X

Giriş

II. Meşrutiyetin getirdiği yayın özgürlüğünden dönemin eli kalem tutan şeyhleri de faydalanmış ve bu çerçevede seslerini duyurabilmek amacıyla bindiği kadarıyla *Muhibbân*, *Cerîde-i Sûfiyye* ve *Cerîde-i Tasavvuf* adlı dergileri yayın hayatına kazandırmışlardır. Söz konusu dergilerden *Muhibbân* Bektaşî çizgide bir karakter arz ederken, *Cerîde-i Sûfiyye* ve *Cerîde-i Tasavvuf* ise Sünnî özellikler sergilemektedir. *Cerîde-i Sûfiyye* 161, *Cerîde-i Tasavvuf* ise 35 sayı ile varlık göstermiştir. Bu son iki dergide Sermuharrir Mustafa Fevzi, Yenikapı Mevlevîhânesi postnişini Şeyh Abdülbaki, Hocaîade Ahmed Hilmi, Halep Mevlevîhânesi postnişini Şeyh Ahmed Remzi, Hüseyin Vassaf, Bursalı Mehmed Tahir, Rıza Tevfîk, Sadık Vicdanî, Şeyh Es'ad Erbilî, Şeyh Safvet, Haydarîzâde İbrahim ve Şeyh Musa Kazım başta olmak üzere dönemin etkili pek çok ismi, çeşitli biçim ve içeriğe sahip makaleler kaleme almışlardır. Bu kapsamda ilgili dergilerde yer alan tasavvuf ıstılahları, tasavvuf edebiyatı, medeniyet, Kur'ân ve akıl konulu yazılar dönemin tasavvufî, siyâsî, sosyal, dinî ve edebî yönlerine ışık tutmaktadır. Söz konusu dergilerde yayınlanan makalelerin en dikkate değer özelliği ise ilgili yazıların kahir ekseriyetinin tasavvuf klasikleri başta olmak üzere birçok kaynaktan beslenmek suretiyle medeniyet, akıl ve ahlâk içerikli bir yapıda sunulmalarıdır. Bu itibarla çalışmamızda *Cerîde-i Tasavvuf* adlı derginin tamamı bütüncül bir perspektifle okunarak dönemin sûfî yazarlarının medeniyet yaklaşımlarının temeli olarak Kur'ân ve Sünnet yaklaşımları ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. İslam Medeniyetinin Üçlü Sacayağı

Osmanlı hakimiyetini mayalayan İslam medeniyetinin üçlü sac ayağı siyâsi otorite ile kalem ve kelâm erbabı ulema ve toplumun etrafında kümelendiği sufilerden oluşmaktadır. Bu itibarla II. Meşrutiyet döneminin aktüel temsilcilerinden olan Şeyh Şafvet bir taraftan içinde bulunduğu dönemin olay ve olgularına şahitlik ederken öte yandan da klasik eserlerle geleceği inşa etmenin yollarını yoklamaya çalışır. Bu bakımdan *Cerîde-i Tasavvuf* bir yönüyle dönemin kalem erbabı sufilerinin muhatap oldukları dini, sosyal ve siyâsi hayatın onların gözüyle okunmasından ibaretken, bir başka açıdan ise yine onların idealize ettikleri geleceğin fotoğrafını sunmaktadır.

Bu vadide Şeyh Safvet yalnızca sufilerin değil sultanların nezdinde de geçer akçe olan eserlerle hem zamana hem de zemine hükmedileceğini salık verir. Onların zamana meydan okuduğunu tescilleyen eserlerin başında *İhyâ*, *Mesnevî* ve *Gülistân* gelir. Adı geçen eserler *Cerîde-i Tasavvuf*'un sunduğu mesajın temel argümanları olduğu gibi sufilerin fikri çerçevede yürüttükleri arayışın mühim göstergelerinden biri olarak da nitelendirilebilirler. Zira ona göre bu kitaplar, tarihi muhafaza ederek geleceğe taşıyan otoritelerle temas imkânı verir. Bir başka ifadeyle onlar özlem duyulan geçmişten hareketle idealize edilen geleceğe yürümeyi mümkün kılar.

Şeyh Safvet burada serdettiği görüşleri bağlamında inşa etmeyi amaçladığı ideal dünyayı İslam şeriatı ve Hz. Peygamber'in sahih sünneti ekseninde kurgular ve bu amacına yürümek için dile getirdiği görüşleri klasiklerin mizanına vurur. Böylece ilgili argümanlar aracılığıyla hem taraftarları karşısında inandırıcılığını arttırır hem de amacını temellendireceği bir zemin oluşturur. Bir başka ifadeyle derginin baş yazarı Şeyh Safvet müstebit ve diktatör olarak nitelediği otoritenin siyasi ufkunun darlığının, bir türlü dinlemediği ilim ehlinin fikrî ufkuyla irtibatlandırılmak suretiyle bütün Osmanlıyı kucaklayabileceğini ifade eder. Haliyle *Cerîde-i Tasavvuf*, şahidi olduğu döneme ilişkin sufilerin gözüyle kaleme alınan bir çeşit siyasetname olarak da okunabilir.

2. Osmanlı Toplumunu Bir Arada Tutan Şiraze: İttihat ve Terakki Cemiyeti

Osmanlı medeniyetinin üzerine kurulduğu değerler sisteminin modernleşme ile birlikte büyük bir değişim çarkının içine girdiği bilinmektedir. Dolayısıyla Osmanlı toplumunun yöneldiği istikamet de Kur'an ve Sünnet'ten ilham alan birtakım kıymet ölçüleri ekseninde değişmiştir. Zira ona göre id-

rak ettiği dönemin Osmanlı toplumu henüz kendi şartlarını bulamamış ve gerçek anlamda isbât-ı vücut edememiştir.

Cerîde-i Tasavvuf'ta yer alan makalelerin nazarı derinlikleri tartışma konusu olmakla birlikte yazar sufilerin dini, siyasi ve tasavvufi yaklaşımlarını ifade eden pek çok ipucunun ortaya konduğu hususunda şüphe yoktur. Onlar bu ameliyeyi gerçekleştirirken pek çok mühim meseleye eğilmemişler, gündemdeki birçok meseleyi teğet geçerek İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni odağa almışlardır. Nitekim Şeyh Safvet'in perspektifine dikkat edilecek olursa Meşrutiyetin sunduğu imkanlardan istifade ederek toplumun diğer kesimlerinde olduğu üzere sufilerin yolunun da dâhil edildiği birtakım tecdütlerin gerçekleştirilebilme imkanlarını yokladığı görülecektir. Ona göre toplumun içinde bulunduğu bu durum kalp ehli tarafından düşünülünce evvel emirde bir *Cerîde-i Tasavvuf*'un neşredilmesinin gereği anlaşılmıştır. Bundan dolayıdır ki, *Cerîde-i Tasavvuf*'un muhtevası sufilerin itikadı, ıstılahları, hâl tercemeleri, şiir ve edebiyatı, menzil ve makamları gibi meselelerden ibarettir. Bunların yanı sıra umumi ahlâk üzerinde iyi etkilerinin olacağı ümidiyle en ziyade nefisleri tehzîb eden ve sufilerin övgüye değer ahlakına ilişkin konulara yoğunlaşmıştır. Çünkü meşhur sufilerden Ebu Hafs Ömer b. Mesleme'nin arifane tarifine göre "Tasavvuf, baştan sona edepte ibarettir". Binaenaleyh bu yüce yolun gayesi bir insanın Hak ile mahlukatına karşı kulluk ve insanlık vazifelerini ifa ederek kâmil insan olmasıdır.

Zikredilen amaca matuf olarak makale sahipleri bu dergiyle bir taraftan İslam dünyasının süre gelen tarihi çizgisini öte yandan da halihazırdaki iklimini dikkate almak suretiyle kuşatıcı bir bakış sergilemeye çalışır. Bu kapsamda Şeyh Safvet'in "cahiliye dönemi" olarak adlandırdığı istibdat yıllarında, umumi ahlakın ıslahına hizmet edebilecek böyle bir derginin neşrinin imkanı tasavvur edilemezdi. Oysa şimdi insanlığın ahlaki güzelliklerinin âdeta cisimleşmiş bir timsali olan kimselerin gayretleriyle temiz ve pak İslam şeriatının yüce hükümlerine uygun şekilde tesis edilen Meşrutiyet'le başlayan matbuat hürriyeti sayesinde bugün o engeller bütünüyle bertaraf edilmiştir. Bu bakımdan ona göre Meşrutiyetin döneminde vatan ve millet yolunda elde edilen umumi faydaların en önemlisi "yayın özgürlüğü"dür. Çünkü Meşrutiyet'in akabinde Osmanlı milleti kendisinden gasp edilmiş olan söz söyleme hürriyetini geri alınmış, istibdat günlerinde bir kelimesi bile telaffuz edilemeyen çeşitli ilmi ve hikemî meseleleri matbuat sayfaları üzerinde ümmetin dikkatli gözlerine sunmuş, ilim ve fennin her dalında

genel olarak kısa zamanda pek mühim bir inkişaf meydana gelmiştir. Yalnızca tasavvuf ilminin ruhani sedası şimdiye kadar muhipleri tarafından işitilmemiş ise de sufiyye sâdatının irfan yoluna sülûk eden tarikat ehlinin nurani kalpleri her an böyle bir manevi derginin zuhur etmesine müteveccih idiler. İşte böylesi ledünni sebepler ile kalbî daimî teveccühler, vakti gelince Şeyh Safvet'i *Cerîde-i Tasavvuf*'un yayımlanması işine sevk etmiştir.

3. Tasavvuf ve Meşrutiyet

Şeyh Safvet'in yaklaşımına göre insanî ve toplumsal kemâle ulaşmak amacıyla etrafında dönülen mistik hedef tek başına yeterli olmayıp siyasî otoritenin de aynı doğrultuda yürümesi gerekmektedir. Bu bakış açısıyla Osmanlının Meşrutiyet yönetiminin halihazırdaki durumu, İslami ilkeler üzerinde yükselmiş olan “meşveret” ve “iyiliği emredip kötülükten sakındırma” şeklinde formüle edilen dini vecibenin muntazam surette tecellisinden ibarettir. Zira Kanun-ı Esasi gereğince milletvekillerinden müteşekkıl Meclis-i Mebusan'ın iki mühim vazifesi vardır. İlki, asrın ihtiyaçları doğrultusunda gerekli kanunları düzenlemek; diğeri ise yürütme organı tarafından tatbik edilecek kanunların yürütülmesini sağlamaktır.

Şeyh Safvet bunların ilkinin meşveret, ikincisinin ise iyiliği emredip kötülükten sakındırmak olduğunu söyler. Dile getirilen bu iki mühim vazife ise hak ve hakikat ile münasebeti ölçüsünde, söz konusu büyük emaneti uhdesinde taşıyan heyetin ve o heyeti seçerek vekil tayin eden milletin ahlaki seviyesiyle birlikte yol alır. Şu hâlde milleti oluşturan fertler birlik, beraberlik ve kardeşliği gerektiren niteliklerle donanmış olursa “Sizden hiçbiriniz kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe gerçek anlamda iman etmiş sayılmaz.” hadis-i şerifinde çerçevesi çizildiği üzere, düşünce ve anlayışları yalnızca vatanın ve vatandaşların ortak çıkarlarına yoğunlaştırmak suretiyle hakkın ve adaletin ikamesini temin edecek kanunların elde edilmesine ve onları koruyarak işlerlik kazanmasına muvaffak olur. Bu şartlar muvacehesinde teşekkül eden bir meclis ve o meclisin çatısı altında bulunan milletvekilleri, milletin güven ve itimadını kazanabilecek ve böylece dünya ve ahirette övgüye layık bir hükümet olarak nitelenecektir. İşte Raşid Halifelerin adil hükümeti, bu birlikteliğin en açık bir örneğidir. Buna karşın bir milletin genel ahlakı nefsanî illet ve hastalıklarla malul bulunursa, birbirlerini takip eden umumi hadiselerin dahi o nispette ortaya çıkacağı, bütün ulviyet ve azametiyle milli hakimiyetin kaybedileceği tarihte pek çok

örnekle sabittir. Çünkü “milli hakimiyet” umumi ahlâk hususunda rüşünü ispatlamış olan medeni milletlerin mümeyyiz vasıflarındandır. “Mutlak idâre” (tek adam) ise sefahate kapılmış cahil toplumların yanlışlarının neticesidir. Sözelimi kavminin ahmaklık ve sefahate maruz ahlakında uygun bir zemin bulunmasaydı, kafirane istibdadında aşırılık sınırını bile aşan Firavun, ilahlık iddia ederek milyonlarca insanı zillet ve dalalet vadilerine sürüklemeye cesaret edemezdi. “Firavun, kendi halkını aptallaştırdı. Bunun üzerine halkı da ona itaat etti. Nitekim onlar fasık bir kavim idiler.”¹ mealindeki ayette ifade edilen ahmaklık, bir rivayete göre o topluluğun akıllarına ilişkindir. Binaenaleyh her milletin başında bulunan hükümet, daima toplumun genel ahlakı doğrultusunda hareket eder. “Nasıl iseniz öyle yönetilirsiniz.” hadisi de bu durumu açıklar niteliktedir.

Şeyh Safvet’e göre diktatör idareden Meşrutiyet’e kadar sükun edip gelen tecrübeli bir millet olduğu için bunlar Osmanlı toplumu için gözle gör-müşçesine sabit olan hakikatlerdendir. Hal böyleyken Şeyh Safvet şöyle söylemekten kendisini alamaz:

Meşrutiyete kadar istibdadın acı veren zulümleri altında kırk milyon nüfusu aşan koca bir milleti zillet karşısında boyun eğdirmek isteyen hâl neydi? 10 Temmuz 1324/23 Temmuz 1908 tarihinde, o dehşet saçan idareyi sarsan ve nihâyet temelinden deviren büyük kuvvet nedir? Yakinen biliriz ki o hâl milletin her ferdini istila eden uyuşukluğun; bu kuvvet ise istibdadın çeşitli safhalarında her zaman hayati eserleriyle vatan ve milleti umumi bir yok oluştun koruyarak son inkılâba muvaffak olan “Ümmetimden bir topluluk kıyamet gelinceye değin hak üzere galip olmaya devam edecektir” hadis-i şerifine mazhar bulunan ümmetin seçkinleri tarafından vakti gelince sergilenen büyüklük ve yüceliğin ahlaki neticelerindendir.

Şeyh Safvet aklî ve naklî burhanların ve kainattaki hâdiselerin şahadetiy-le, her toplumun yönetimi üzerinde etkili olan amilin “umumi ahlâk” olduğu teslim edilince milletin terakkisi yolunda evvela toplumsal değerlerin ihya edilerek yaygınlaştırılmasıyla ve bu mühim teşebbüsleri de “sufilerin usûlü”nde aramak icap edeceği düşüncesindedir. Çünkü sufilerin yolu, ilmen ve amelen nefsin tehzibi ve tezkiyesi vasıtasıyla insanın güzel yönlerinin olgunlaştırılması yüce maksadı üzerine kurulu olan ve nesillerdir akta-

¹ Zuhurf, 53/54.

rıla gelen tecrübenin müesseseseleşmiş halidir. Ayrıca “ameli hikmet”in bir kısmını teşkil eden “ahlâk ilmi” insanlığın ahlakının çeşitli türlerini ve vasıflarını neşrediyorsa da bu yüce ilmin gayesi, erdemlere ulaşmak ve kötü huylardan kaçınmaktan ibaret olması ve bu yüce gaye fiillere ve amellere tabi bulunması yönüyle diğer ilimler gibi ahlâk ilminin de yalnızca öğrenme ve tahsil etme yöntemiyle o mühim amaca ulaştıracağı anlamına gelmez. Çünkü nefs-i emmare ahlaki fenalıkların kaynağı konumundaki tabii arzulara meyyal ve meftun olduğu için onlardan arınma ve iyi huylarla donanma, yalnızca güçlü bir irade vasıtasıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla bir insanın bütün yönleriyle itidal üzere bulunması ve varlık alemine karşı vazifelerini bihakkın ifa etmesi ancak nefs-i emaresiyle yapacağı büyük cihat neticesinde mümkün olabilir.

Bu büyük saadet ise nefsanî hastalık ve illetlerin inceliklerine vakıf ve ruhanî-manevî tıbbı bilen kâmil irşat ehlinin mukaddes feyizlerinden istifadeyle elde edilen terbiyeye bağlıdır. Kâmil bir mürşide intisap etmedikçe nefs-i emmareye karşı gerçekleştirilen şiddetli mücahedeye katlanmak ve nefsin her türlü aldatmacalarından azade olarak yüce ahlâk ile bihakkın ahlaklanmak/tahalluk Rahmani cezbelere mahsus olan beşer üstü harikelerdendir. İşte bu hikmete binaen ahlakın arındırılması, her halükârda kâmil bir üstadın irşat ve terbiyesine muhtaçtır. Bu bakımdan “Kendisiyle vacibin tamamlandığı şey de vaciptir” dini ilkesine binaen söz konusu hedefe yürümeye çalışan her himmet sahibinin ve hakikat talibinin Hak yolundaki bir mürşide intisap ve iktida etmesinin vacip olduğu hususunda ümmetin arifleri icma ve ittifak etmişlerdir.

Günümüzde sufilerin benimsediği yol ve yöntemlerin tecelli mahalli olan tekkeler ve zaviyeler yukarıda açıklanan amaçlara ulaşmak için yeterli olabilecek düzeyde değilseler bile, bu İslami mübarek müesseselerin mükemmeliyeti halinde vatana, millete ve bilhassa adil Meşrutiyet yönetimine sağlayacağı büyük faydalar dikkate alınmalıdır. Ayrıca medreselerle birlikte tekke ve zaviyelerin de esastan ıslah edilmeleri, evliyanın hamiyetli uhdelere terettüp eden mühim vatani vazifelerdendir. Her iki yüce yolun esas bakımından ıslahı eş zamanlı olarak gerçekleştirilmelidir. Zira medreseler ile tekke ve zaviyeler irfan basamaklarında İslam aleminin parlayan iki yıldızlarıdır.

Bir başka ifadeyle Meşrutiyet övgüye değer ahlâk ile ayakta kalabilir, tasavvuf da söz konusu ahlakın ihya edilerek yaygınlık kazanmasına hizmet eder. Halkın her ferdi övgüye değer ahlaka ulaştığı manevi derece ölçüsün-

de millî birlik ve vatani kardeşlik bağlarına sahip demektir. Zira millî birlik ve toplumsal kardeşlik, insanlar arasındaki muhabbetin meyvelerindendir. Muhabbetin böylece meyvedar ve faydalı olması da toplumsal ahlakın gerçek anlamda kemâlê ulaşmasına bağlıdır. Nitekim Hz. Peygamberin peygamber olarak gönderilmesinden önce her yönüyle cehalet ve dalalet, düşmanlık ve ayrılık yeri olan Arap yarımadasında âlemi aydınlatan İslam güneşinin nuruyla toplumsal büyük bir inkılap meydana getiren, bütün insanlığı hayrete sevk eden “millî birlik” ve “mukaddes umumi kardeşlik”tir.

Meseleyi biraz açmak gerekirse Şeyh Safvet, insanlığın kemâlâtının esasen iki kısma ayrılabilirliğini ifade eder. Biri bâkî, diğeri ise fânîdir. Bâkî olan ruhani kemâlât ve ilâhî saadet gibi değişim ve başkalaşım şaibelerinden azade; ikincisi ise cismanî kemâlât ve nefsanî lezzetler gibi her zaman değişim ve başkalaşıma maruzdur. Bir insanın hayır ve menfaatinden mahrum olacağını tasavvur ettiği kimseye karşı nefret ve düşmanlık beslemesi onun doğası gereğidir. Şahsî menfaatlerin ön planda tutulduğu bir muhabbet ilişkisi ise zamanla düşmanlığa dönüşecektir. Bu sebeple bugün vatanın gerçek anlamda saadetini temin edebilmek için en ziyade ihtiyaç duyulan güç umumi ve samimî birlik ve kardeşliktir. Bu hedefe ulaşabilmek ise Ashap, Tabiin ve selef-i salihinin mukaddes yadigarları olan yolda yürümeğe yani Allah için sevip kardeşlik etmeye bağlıdır. Hz. Peygamber’in Medine’de tesis ettiği “kardeşlik bağı” yani “Hılfu’l-fudûl” bu durumun açık bir örneğidir.

4. Modern Meşrutiyetin Kadim Esası: Hılfu’l-fudûl

Şeyh Safvet’in yaklaşımına göre, Osmanlının şu son inkılabının çeşitli safhaları arifane adil bir bakışla ve tarafsız saf bir vicdanla tetkik edilince o günkü Osmanlı toplumu arasında Hılfu’l-fudûl’a ait sitayiş ve ulviyetin bütün şaşaasıyla İttihat ve Terakki Cemiyeti’ne nasip ve müyesser olduğunu teslim etmemek kabil değildir. Bununla birlikte Şeyh Safvet muhtemelen toplumda oluşabilecek herhangi bir olumsuz algıyı bertaraf etmeye çalışır ve okuyucularından adı geçen cemiyete muhalif olanların bu manevî mazhariyeti görünce insaniyet gereği aceleyle *Cerîde-i Tasavvuf*’u meddahlık gibi bir vasıfla itham etmemeleri ricasında bulunur. Çünkü ona göre bu muazzam heyetin tavır ve hareketi, İslam şeriatının taşıdığı yüce ahlakın mihengine vurulunca onun ulviyeti kalp ve basiret ehlinin gözlerine açıkça görülecektir. O, söz konusu yaklaşımını “Ümmetinden bir topluluk kıyamete

değin hak üzere galip olacaktır.” anlamındaki hadisle delillendirmeye çalışır ve şöyle sorar:

Bu hadiste nitelikleri beyan edilen hakkaniyetli topluluğun alametleri bugün Osmanlı milletinin çeşitli tabakaları arasında araştırılacak olursa acaba hak ile kaim olan ve hakkın muhafazasına muvaffakiyet elde eden İttihat ve Terakki Cemiyeti’nden başka bir Osmanlı fırkasına bu yüce mazhariyetin tatbiki mümkün müdür? Madem mümkün değildir, öyleyse bahse konu nitelikler bu Cemiyette inkılaptan önce nasıl bulunuyorsa kıyamete kadar da aynı minval üzere devam edecektir.

Şeyh Safvet yukarıda serdedilen görüşlerini güçlendirebilmek maksadıyla çeşitli hadislerden istifade eder. Söz gelimi Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde rivayet edilen “Allah, bu ümmet için her yüz yıl başında dini tecdit edecek bir müceddit gönderir” hadisi de irfan ve basiretle düşünülecek olursa o mübarek cemiyet hakkında bir müjde olduğu açıkça görülür. Çünkü zulüm ve düşmanlığın ortadan kaldırılarak adaletin temin edilmesi İslam’ın mahiyetinin bir gereğidir. İslam’ın gerek usul gerekse furuuna muhalif bulunan diktatör/müstebit idarenin ortadan kaldırılma vazifesi ve müceddidlik payesi de İttihat ve Terakkî heyetine bahşedilmiştir. Hâl böyleyken, dinin ortadan kaldırılmış olan yüce niteliklerinin yeniden ihya edilmesine medyun ve meftun olan ulemanın yüce himmetlerini sekteye uğratan istibdadın çeşitli engellerinin hürriyetin kahreden gücüyle tamamen ortadan kaldırılmış olması dini sahadaki teceddütlerin en parlak delilidir. Bu yenilikler sayesinde milli menfaatler namına mevcudiyet gösteren çeşitli vatani vesilelerin naçiz bir zerresi de işte bu *Cerîde-i Tasavvuf*’tur.

5. Toplumsal Birliğin Aynası: Teâruf-i rûhânî ve İttihat ve Terakki Fırkası’nın Esrarı

Şeyh Safvet “[Kalubelada] Ruhlar emir almak üzere hazır bekleyen askerler gibidir. Orada tanışmış olanlar [burada] anlaşılır, tanışmamış olanlar ise ihtilafa düşerler.” hadîs-i şerifinden hareketle şöyle söyler:

İşte bugün sarsılmaz mükemmel bir birlikle Meclis-i Mebusan’ın çoğunu teşkil eden fırkanın ortaya çıkışı da aynı şekilde o ulvi alemde meydana gelmiş olan gerçek irtibattan kaynaklanmaktadır. Âlim ve ariflerin bu hadisin derin anlamları hususunda şuhud ve müşahade ile beyan buyurdıkları üzere, o ruhani alemde karşılaşanlar bu dünyada da anlaşarak aynı mecliste bulunmuşlar, aksi durumda olanlar ise her zaman ayrılığa düşmüşlerdir.

Nitekim İttihat ve Terakki Fırkası'nın muhterem azaları çeşitli uzak bel-
delerden gelerek senenin ilk toplantısında henüz uzun müddet fikir alışve-
rişinde dahi bulunmadıkları hâlde, ruhani bir cazibe sayesinde aynı prog-
ram çerçevesinde kardeşlik ve birlik heyetinin tesisine muvaffak olmuşlar-
dır. Böylesine güçlü bir birlik o tür manevi esaslara dayanmasaydı üç sene-
dir metanetle devam edebilmesi mümkün olamazdı. Bir başka deyişle, Hz.
Peygamberden nakledilen hadisten iktibas edilen ledünni sırlar, gerek bu
fırka gerekse vatan ve millet hakkında manevi büyük bir müjdenin haberci-
sidir. "Her şeyin sonucu, daima başlangıcına mutabıktır." ilkesinden hare-
ketle fırkada görülen söz konusu birliğin, ruhanî tanışıklık gibi nuranî ka-
dim bir başlangıca dayandığı için payidar olacağı sonucuna varır.

Mâ berây-ı vasl kerdên âmedîm

Ne berây-ı fasl kerdên âmedîm

Siyaset yolunu tasavvuf yoluyla özdeşleştiren dolayısıyla çıkışı tasavvufi
dünya görüşünde arayan Osmanlılar, kadri yüce padişaha hizmeti yarı sü-
lûk olarak görüp emrine itaati vacip kabul ederler. Bu perspektifle döneme
bütün yönleriyle dikkat kesilince en iyi ifadesini tasavvufta bulan değerler
dünyasına olan ihtiyaç da kendisini gösterecektir. Zira tasavvuf, öteden beri
süre gelen bir geleneğin ve anlayışın ürünü olup siyaset dünyasına yetecek
bütün unsurlar da tasavvuf aleminde mevcuttur. Şu hâlde yapılması gere-
ken, siyasi kavramların mevcut muhtevasını tasfiye etmeden tasavvufun
bünyesine uydurmak ve onu yeniden canlandırmaktır.

Bu açıdan bakılınca Şeyh Safvet'in Müslümanların gerek zihniyet dünya-
sında gerekse sosyal hayata tasavvufun istikamet vermesi gerektiği düşün-
cesinde gördüğü açıkça anlaşılmış olacaktır. Zira dönemin sufileri, modern-
leşme değirmeninin her şeyi öğüttüğü bu dönemde ayakta kalabilmenin
yollarını aramaya koyulmuşlardır. Onlar bir yandan mevcudu korumaya
çalışırken öte yandan da gelişme ve toplumu bir arada tutan değerlerin top-
landığı bir merkezle yani tasavvufla değişimin yollarını aramışlardır.

İttihat ve Terakki Fırkası ise o sözden ziyade fiilleri ile bu gerçeğe şahit-
lik etmişlerdir. Bahse konu toplantı sırasında fırka azalarının benlik yönü
insani ve nefsanî garazlar gibi ahlaki çirkinliklerden tamamen azade olup
selamet bulması ve vatanın saadeti namına her an her türlü fedakarlığı gös-
terip hazır bulundukları söz ve fiille aşıkardır.

Şeyh Safvet'in ifadelerinden anlaşıldığına göre bu zevatin daha önce zik-
redilen hadislerde bahis konusu vasıfları taşıdıkları ve teyit ettikleri şüphe-

den uzaktır. Bu bakımdan bilakis kalpleri bulandıran, dillerine yalanın pelesenk olduğu, tabiatları istikametten sapmış, kulakları sağır ve gözleri kör olan insanlar cemiyet içinde yer alsalardı böyle bir samimiyetin ortaya çıkması imkânsız hale gelirdi. Zira güzelliklerle çirkinliklerin aynı anda bir arada bulunması mümkün değildir. Vatanın selamet ve saadetini arzu etmeyen kafirler de iyice bilmelidirler ki Allah'ın muvaffak kılmasıyla İttihat ve Terakki fırkasının hamiyet ve samimiyeti sayesinde günden güne milli saadetin artacağı şüphe götürmeyecek bir hakikattir.

Vatanın hayatı, milletin ittihat ve birliği ile kaimdir. İttihat ise umumi ahlakın muhafazası ile daimidir. Bu hakikatin karşıt anlamı dikkate alınacak olursa birliği ortadan kaldıran şey tefrikadır. Vatanın mukadderatını temin eden böylesine hayati bir meselede birlik şirazesini dağıtan ayrılığın sebeplerini teşhis ve tetkik etmek, kâmil her vatanperverin en mühim mesalesidir. Söz konusu ayrılığın kaynakları ise kibir, gurur, haset, benlik ve bunların doğal neticesi olarak ortaya çıkan gıybet, çekişme ve düşmanlıktır. Buradan hareketle Şeyh Safvet, ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına dair hadisi mercek altına alır ve bu meyanda der ki; İslami fırkaların bütünü ehli necattır çünkü hak daima birdir, taaddüt etmez. Yetmiş üç fırkadan yalnız bir fırkanın hak, diğerlerinin ise hatalı oldukları bildirilmiştir. O, bu durumu şöyle açıklamaya koyurur; hatalı olanlar azaba maruz kalıp Müslüman iseler Hazreti peygamberin şefaati ile kurtulacaklardır. Hakka isabet eden bir fırka ise şefaate gerek olmaksızın ebedi saadeti bulacaklardır. Dolayısıyla “Biri hariç hepsi cennettedir” cümlesi, “Hepsi cehennemdedir” hadis-i şerifinin işaretine binaen şefaet kaydıyla sınırlandırılmıştır. Söz konusu duruma açık bir örnek teşkil etmesi bakımından meclisin bir toplantısına dikkat kesilir. Bu kapsamda deklare edilen resmi açıklamalara rağmen Fırkanın çeşitli garaz ve nefsani hastalıklara, benliklerinin arzularına kapıldığına ilişkin iddia edilen efsaneler, zehirli birer hançer gibi milletin kalbini işlemekteydi.

Sonuç

II Meşrutiyet Dönemi Osmanlı toplumunun siyasi, sosyal, dini ve zihinsel birçok değişim ve dönüşüm geçirdiği dönemlerden biridir. Şeyh Safvet İslam'ı dönemin entelektüel sufileri gözüyle tanımlama ve anlatma yoluna giderek onu çağın gereklerine uyarlamaya, dönemin zorluklarıyla yüzleşmeye ve geleceğe dönük bir takım İslami reformlar gerçekleştirmek amacıy-

la hareket etme çabası içinde olduğu görülmektedir. Nitekim onun bu yaklaşımının şekillendiği entelektüel ve bir yönüyle sosyal dokunun ete kemiğe bürünmüş hali *Cerîde-i Tasavvuf*'tur. Zira bu dergide dönemin eli kalem tutan sufilerinin önceliklerini ve değerler ölçeğini görmek mümkündür. İslam'a çağın gereklerine uygun olduğu varsayılan, kültürlerarası ve tarihi ötesi evrensel bir öz atfedilmiştir. Bu, İslam'ın siyasi ve ideolojik bir araçsallığını ve tekelci yorumunu da beraberinde getirdi. Şeyh Safvet'in burada İslam, tasavvuf, siyaset, İttihat ve Terakki Cemiyeti gibi hususlarda dile getirdiği görüşler idealize ettikleri perspektifle bağlantılı olarak şekillendiği ileri sürülebilir. Bu bakımdan o, dışlayıcı değil kapsayıcı bir söylem benimsemiştir. Öte yandan "İttihat" sınırları net olarak çizilmemiş bir şemsiye terimdir. Bu sebeple Şeyh Safvet siyasi, sosyal ve dini birtakım çıkarlar doğrultusunda dilediğini dahil etmek veya hariç tutmak için bu tür kavramları stratejik bir hareket aracı olarak kullanmıştır.

Kaynakça

- Alexandre Bennigsen, Sufi ve Komiser: Rusya'da İslam Tarikatları, çev. Osman Türer (Akçağ Yayınları: Ankara 1998).
- Alexandre Popoviç, İslam Dünyasında Tarikatlar: Gelişmeler ve Aktüel Durumlar, çev. Osman Türer (İSTAM Yayınları: Ankara 2004).
- Carl Wett, Dervişler Arasında İki Hafta, çev. Ethem Cebecioğlu (Kaknüs Yayınları: İstanbul 2004).
- Fatih Şeker, Osmanlı Entelektüel Geleneği (Dergah Yayınları: İstanbul 2013).
- Kemal Karpat, İslam'ın Siyasallaşması, çev. Ş. Yalçın (Timaş Yayınları: İstanbul 2004).
- Mazharuddin Siddîkî, İslam Dünyasında Modernist Düşünce, çev. Murat Fırat (Dergâh Yayınları: İstanbul 1990).
- Olivier Roy, Küreselleşen İslam, çev. Haldun Bayrı (Metis Yayınları: İstanbul 2003).
- Safvet Yetkin, Ceride-i Tasavvuf (İstanbul 1911)

VAHYİN İMKÂNI KONUSUNDA AKLIN TUTUMU: MU'TEZİLE VE DEİZM ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Mikail İPEK

Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kırklareli/Türkiye
mikail_ipek22@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0001-7594-0230

Giriş

Varlık, en basit taksimatla iki cihette ele alınmaktadır. Birincisi, diğerinin de varlık sebebi olan ve aynı zamanda varlığı zorunlu olan (Vâcibu'l-Vücûd) Tanrı'dır. Diğeri ise varlığı mümkün olan, diğeri bir ifadeyle var olması ile olmaması noktasında bir zorunluluk taşımayan ve var olması Tanrı'nın var olmasına bağlı olan âlemdir. Âlem ise Tanrı dışındaki her şeyi ihtiva etmektedir. İnsan, âlemin bir parçası olmasının yanı sıra âlemdeki en özel varlıktır. Akıl ve irade sahibi olması, bunun bir sonucu olarak sorumlu tutulması, ibadet eden bir varlık olması, insanı tam anlamıyla kâinatın göz bebeği haline getirmiştir. Dolayısıyla âlem denildiği zaman insana ayrı bir parantez açmak gerekmektedir. Tanrı'nın âlemle ilişki içinde olup olmadığı, ilişki içindeyse bu ilişkinin nasıl bir hüviyete sahip olduğu tarih boyunca tartışılmıştır. Bu bağlamda Tanrı'nın insan ve âlemle olan ilişki durumu önem kazanmış, insan topluluklarının benimsemiş oldukları inanç biçimleri de bu mefhuma göre şekillenmiştir. Tanrı'nın âlemle olan ilişki biçimi, aynı zamanda insanla olan ilişkinin mahiyetini ilgilendirmektedir. Keza her ne kadar insan âlem içerisinde çok özel bir konumda kabul edilse de netice itibarıyla âlemin bir parçasıdır.

Tanrı-âlem ilişkisi hakkında ortaya atılan teorileri genel çerçevede toplamak gerekirse, bunların üç başlık altında bir araya geldiğini söylemek mümkündür. Birincisi Tanrı'yla âlem arasında herhangi bir ilişkinin olmadığını ileri sürenlerin oluşturduğu görüştür. Burada Ateizm¹ ve De-

¹ Bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 200-208.

izm² zikredilebilir. Ateizm, Tanrı'nın varlığını reddettiği için zaten böyle bir ilişkiyi mümkün görmemektedir. Deizm ise Tanrı'nın varlığını kabul etmenin yanı sıra Tanrı'nın âleme müdahale etmediğini ileri sürmektedir. Yani onların nazarında Tanrı bir anlamda emekliye ayrılmış, insanlara emir ve yasak koymayan, onlara hiçbir şekilde karışmayan bir yaratıcı konumundadır. İlk yaratmayı Tanrı gerçekleştirmişse de daha sonrasında bir müdahale söz konusu değildir. Tanrı-âlem ilişkisi konusundaki ikinci görüş ise bilinmezci veya şüpheli bir tavır sergilemektedir. Bilinmezcilik merkezli düşünceler ortaya koyan Agnostizm³ bunlardan biridir. Agnostizm'e göre insanın Tanrı'ya ve hakikate dair bir bilgisi yoktur. Zaten böyle bir bilginin imkânı da yoktur. Hatta Agnostizm bu itibarla Ateizm'i de eleştirmektedir. Agnostizm'e benzeyen diğer bir tavır ise Septisizm'dir. Septikler Tanrı'nın varlığını inkâr etmemekle birlikte varlığı konusunda da şüphe içindedirler.⁴ Fakat burada şu noktaya dikkat çekmekte fayda vardır: Bu iki akım Tanrı'nın varlığı ve hakikate dair bilgi noktasında bilinmezci-şüpheli bir tavır ortaya koymakla birlikte, Tanrı'nın âleme müdahalesi noktasında da çekimser kalmaktadır. Çünkü Tanrı'nın âleme müdahale etmesi, O'nun varlığına bağlıdır. Tanrı'nın varlığı ise onların nazarında müphemdir. Dolayısıyla Tanrı'nın müdahalesi de aynı durumu arz etmektedir. Tanrı-âlem ilişkisi noktasındaki üçüncü ve son görüşe göre ise Tanrı vardır ve âleme müdahale etmektedir. Semavî dinlerin benimsediği düşünce, genel olarak bu çerçevededir. Bu konuda ise Teizm öne çıkmaktadır.⁵ Burada konumuzu asıl ilgilendiren nokta Tanrı'nın âleme müdahalesinin başka bir varyantı olan "vahiy" olgusu ve bu olgunun akıl aracılığı ile bilinip bilinmeyeceği meselesidir. Vahiy Tanrı'nın âleme müdahalesinin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Çünkü insan, âlemin bir parçasıdır. İnsana Tanrı tarafından haber gönderilmesi, birtakım emir ve yasakların yerine getirilmesinin istenmesi, bir anlamda insana ve dolayısıyla âleme müdahale olarak telakki edilmektedir. Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte, O'nun âleme müdahalesini

² Bkz. Hüsameddin Erdem, "Deizm", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/109-111; Erol Çetin, *İnançın İman Hayatına Yansıması Anlamında Deizm Eleştirisi* (İstanbul: Hiper Yayınları, 2018), 17.

³ Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 40-43.

⁴ Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, 38-40.

⁵ Aliye Çınar, *Deizm ve Ateizm Üzerine* (İstanbul: Köprü Yayınları, 2018), 187-197; Aydın Topaloğlu, "Teizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/332-334.

mümkün görmeyen Deizm, bu görüşün doğal bir sonucu olarak vahiy olgusunu reddetme yoluna gitmiştir.⁶ Deizm, vahyi reddederken aklın ilkelelerini kullanmıştır. Diğer bir ifadeyle onlara göre Tanrı'nın insana bahşettiği en büyük nimet akıldır. İnsanlar bu akıl sayesinde ahlak ve din kurallarını kendileri belirlemektedir. En önemli ibadet ahlaklı olmaktır. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki tek çeşit Deizm yoktur. Vahiy olgusunu büsbütün reddeden Deizm çeşitleri olduğu gibi, nübüvvet, din ve ahiret gibi mefhumlara karşı daha ılımlı olan deistik anlayışlar da söz konusudur. Ancak Tanrı'nın âlem müdahalesinin imkânsız oluşu ve akla sınırsız yetkinin verilmesi gibi özellikler neredeyse bütün deistlerin kabul ettiği görüşlerdir.⁷ Vahyin imkânını akıl açısından reddeden Deizm düşüncesine karşı, bu olguyu yine akıl açısından temellendiren düşünce akımları tarih boyunca var olmuştur. İslâm inanç ekolleri buna örnek verilebilir. İslâm ekolleri arasında cedeli, münazara ve bilhassa akla en çok önem verenler Mu'tezililerdir. Mu'tezile ekolü mensupları Vasıl b. Ata (ö. 131/748)'dan⁸ başlamak suretiyle her dönemde inkârcı akımlarla mücadele içinde olmuş, bu itibarla felsefeye de ilgi duymuştur. Bu bağlamda Mu'tezile âlimleri halife Me'mun (813-833) döneminde kurulmuş olan "Beyü'l-Hikme"de, yapılan tercümelelere özel bir ilgi göstermiştir.⁹ Mu'tezile ekolü muarızlarla Tanrı'nın varlığı ve âleme müdahale etmesi noktasında da tartışmıştır. Şunu da ifade etmekte fayda vardır ki Deizm her ne kadar 17. asırdan sonra ortaya çıkmışsa da aslında vahiy konusunda aynı fikirler ortaya atan düşünce akımları önceki asırlarda da mevcut idi. Zaten Deizm düşüncesinin Aristo (m.ö. 384-322)'ya kadar gittiği belirtilmektedir.¹⁰ Dolayısıyla Mu'tezile'nin ortaya çıktığı dönemde de Deizm'in bugün ortaya attığı fikirlere paralel anlayışların varlığından bahsetmek mümkündür. Mu'tezile, vahyin imkân ve gerekliliğini gerek münazaa şeklinde gerekse konu çerçeveli bir bağlamda ele almış, tabir yerindeyse deistik düşüncelerin bâtıl olduğunu ortaya koymaya çalış-

⁶ M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2009), 1-25.

⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 173-179; Erdem, "Deizm", 9/109-111.

⁸ Bkz. Muhammed Aruçi, "Vâsıl b. Atâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/539-541.

⁹ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler (Siyasî Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/31-48.

¹⁰ İslâm felsefesi üzerinde önemli etkileri olan İlkçağ Yunan filozofu. Mahmut Kaya, "Aristo", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/375-378.

mıştır. Meselenin en önemli ve konumuzla da en çok ilgili olan nokta ise Mu'tezile'nin bunu yaparken aklın ilkelerini ileri sürmesidir. Kısaca özetlemek gerekirse, Deizm düşüncesi, vahiy olgusunu akıl vasıtasıyla reddederken, Mu'tezile aynı yöntemi (aklı) kullanarak vahyin imkân ve gerekliliğini temellendirmeye çalışmaktadır. Bu durumda vahiy, akıl yoluyla hem reddedilebilir hem de savunulabilir mi? Deizm ve Mu'tezile'nin vahiy karşısında kullandığı akıl anlayışı aynı mıdır? Yapılmakta olan çalışma bu sorulara cevap bulmayı ümit etmektedir. Şimdi konumuz açısından önem arz eden vahiy kavramı açıklanacaktır.

1. Vahiy Kavramının Tanımı

Vahiy, kavramı “v-h-y” harflerinden oluşmuş bir kelimedir. Sözlük anlamı itibariyle “ilham, hızlı olmak, işaret, gizliden söylenen kavil ve kâtibin yazması” gibi anlamlara gelmektedir.¹¹ kavramın sözlük anlamına bakıldığında üç farklı mananın göz çarptığı anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi, “gizlilik”, ikincisi “bilgi aktarma” üçüncüsü ise “ivedilik”tir.¹² Bu üç önemli husus bir araya getirildiğinde, bir kimsenin başka bir kimseye hızlı ve gizli bir şekilde bilgi aktarması gibi bir mana ortaya çıkmaktadır.¹³ Dinî anlamda, vahyin neliğine bakıldığında, Allah'ın başka bir varlığa hızlı ve gizli bir şekilde bilgi aktarması anlamı mevzu bahistir. Kur'an'da peygamber dışında Allah'ın insana gökyüzüne, yeryüzüne ve arıya vahyettiği kaydedilmiştir.¹⁴ Temel İslâmî bilimlerde vahiy genel olarak “metlûv” ve “gayrı metlûv” olmak üzere iki cihette ele alınmıştır. Metlûv vahiy; şayet metin lafzen ve manen Allah'a aitse buna metlûv vahiy denmektedir. Mana Allah'a lafız Cebrail'e aitse buna gayrı metlûv vahiy denmektedir.¹⁵ Vahiy kavramının öne çıkan diğer bir yönü bilginin gizli bir tarzda aktarılmasıdır. Söz konusu aktarılan vahiy sadece hedef olan kişiye iletilir ve sadece onun akıl ve ruh

¹¹ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), 4787-4789; Bekir-İlyas Topaloğlu-Çelebi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), “Kelâm Terimleri Sözlüğü”, 337.

¹² Muzaffer Barlak, *Bir Kelâm Problemi olarak Nübüvvet (Bâkillânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği)* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 20.

¹³ Mikail İpek, *Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, 2020), 20.

¹⁴ Nahl, 16/68.; Zilzal, 99/5.; Fussilet, 41/12.; Kasas, 29/7.

¹⁵ Topaloğlu-Çelebi, “Kelâm Terimleri Sözlüğü”, 337; Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/440-443; Ömer Faruk Harman, “İslâm (Vahiy Geleneği İçinde İslâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/2-5.

dünyasının algılayabileceği bir hüviyete sahiptir. Vahiyle ilgili diğer bir husus ise haberin hızlı bir şekilde aktarılmasıdır. İnsanların birbirlerini anlayabilmeleri ve sorularına cevap üretebilmeleri için zamana ihtiyaç vardır. Fakat anlaşıldığı kadarıyla vahiy için bu söz konusu değildir. Keza Allah'tan gelen vahyin anlaşılması için peygamberlerin zamana ihtiyacı yoktur. Vahiy sırasında aktarılan mesaj ya da mana zamana tabi değildir. Söz konusu mesaj bir bütün olarak hızlı ve gizli bir şekilde aktarılmaktadır. Öte yandan vahyi alan kişinin meseleyi anlaması için bir hazırbulunuşluluğa sahip olmasına gerek de yoktur.¹⁶

Vahiy kavramının terim anlamıyla ilgili farklı tarifler söz konusudur. İbn Manzûr'da geçen tarife göre vahiy, "Allah'ın bir hükmü, emri veya mahlumatı gizli bir şekilde nebiye bildirmesidir."¹⁷ İsfahânî'de geçen tanıma göre vahiy, "Allah'ın peygamberlerine ve veli kullarına gönderdiği mesajlardır."¹⁸ Vahiy kavramının sözlük anlamlarından yola çıkarak bir tarif yapmak gerekirse, vahyin "Allah'ın peygamberlerine birtakım kutsal bilgileri hızlı ve gizli bir şekilde aktarmasıdır." anlamında olduğunu söyleme mümkündür.¹⁹

Vahiy kelimesi Kur'an'da yaklaşık yetmiş farklı yerde fiil kalıbıyla geçmektedir. Öte yandan altı yerde de masdar şeklinde geçtiği müşahede edilmektedir. Söz konusu ayetlerde vahiy gönderilen varlıklar değişmekle birlikte, vahiy gönderenin hep Allah olduğu vurgulanmaktadır. Bununla birlikte bazen şeytanın da vahyettiğinden bahsedilmekte, Allah'ın gönderdiği vahiylerin de nebilere yönelik olduğu aktarılmaktadır. Ancak bunun istisnaları da vardır. Örneğin, Hz. Musa'nın annesine, arıya, gökyüzüne ve yeryüzüne vahyedildiği bilinmektedir. Vahiy kelimesinin şeytana atfedildiği yerlerde ise daha çok kavramın sözlük anlamının kullanıldığı görülmektedir. Keza geçen ayetlerde şeytanın cinlere ve kendi dostu olan insanlara gizliden birtakım telkinlerde bulunduğu kaydedilmektedir. Şeytanın söz konusu telkinleri için vahiy kavramının kullanılması bir anlamda vahiy kelimesinin manasına farklı bir hüviyet kazandırmaktadır. Bu durumda vahiy çok genel bir perspektifle, "bir kaynaktan başka bir kaynağa hızlı ve gizli bir şekilde bilgi aktarımı" şeklinde tarif etmek mümkündür.²⁰ Bazı ayetler-

¹⁶ Barlak, *Nübüvvet*, 20; İpek, *Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması*, 21.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4787-4789.

¹⁸ Râğıb İsfahânî (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), "el-Müfredât el-Fâzi'l-Kur'an", 516.

¹⁹ Yavuz, "Vahiy", 42/440.

²⁰ Barlak, *Nübüvvet*, 21-22.

de ise ruh kelimesinin vahiy manasında kullanıldığına rastlamak mümkündür.²¹ Bunun nedeni ise vahyin, mecazî manada ölüm manasına gelen cehaleti ve küfrü engellemesidir. Böylelikle vahiy, bir anlamda cehl sahibi ve inkârcı kimselere hayat (ruh) vermiş olmaktadır.²² Hz. İsâ²³ ve Hz. Ceb-rail'in²⁴ Kur'an'da zaman zaman ruh diye tabir edilmeleri, onların manevî manada hayat ve ruh getirmeleri ile ilgilidir.²⁵

2. Deizm'e Göre Vahyin İmkânı

Deizm, latince Tanrı manasına gelen "deus" kavramından türemiştir. Aslında Deizm'in orijinal manası Tanrı'nın varlığına inanmak anlamına gelmektedir. Ancak zamanla batı dillerinde ve Yunan dilinde Tanrı manasına gelen "theos" ile aynı anlamda kullanıldığından, Deizm daha sonraları kendi karakteristik hüviyetini ortaya koymak amacıyla "theos"tan farklı bir anlama bürünmüştür. Deizm, Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte, Tanrı'nın âleme müdahalesini mümkün görmeyen bir felsefî akımdır. Onların bu bağlamda benimsedikleri iki temel ilke söz konusudur. Bunlardan birincisi, âleme hiçbir surette müdahil olmayan bir Tanrı tasavvuru, diğeri ise akla ve ilme verilen sonsuz yetki ve güvendir.²⁶

Deizm düşüncesi her ne kadar 17. asırdan sonra ortaya çıkmış gibi görünse de aslında bu teorinin tarih boyunca var olduğunu söylemek mümkündür. İlk insan ve ilk peygamber olarak kabul edilen Hz. Adem, nübüvvet vazifesi ile görevlendirilmiştir. Onun peygamber olduğunu benimseyenler olduğu gibi kabul etmeyenler de olmuştur. Aslında bu inanmanın doğasında olan bir mefhumdur. Yani birileri bir şeye iman ediyorsa, doğal olarak o şeyi reddedip iman etmeyenler de olacaktır. Vahiy ve nübüvvet gibi olgular için de aynı şeyi söyleme mümkündür. Dolayısıyla vahyi inkâr meselesinin, ilk vahiy (Hz. Adem'e gelen vahiy) ile başlamış olma ihtimali oldukça yüksektir. Bununla birlikte nübüvvet ve vahyi reddeden Deizm akımının Aristo'ya kadar gittiği kabul edilmektedir. Bu itibarla vahyi reddetme hareketinin 17. asırda başladığını söylemek elbette büyük bir yanılğı

²¹ Mü'min, 40/15.; Nahl, 16/2.

²² Şûrâ, 42/52.

²³ Bakara, 2/87.

²⁴ Şu'ara, 26/193.

²⁵ Fahreddin Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 37/210-220.

²⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 173.

olacaktır. Müslüman kalamcılarının birçoğunun eserlerinde zikrettiği Berâhime adlı ekol, günümüzdeki Deizm düşüncesi ile büyük paralellik göstermektedir. Bu durumun anakronizmle bir alakası da yoktur. Deizm ve Berâhime'nin ortaya attığı görüşlere bakıldığında bilhassa vahiy konusunda iki ekolün neredeyse aynı düşünceleri paylaştığı görülmektedir. Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd-i ve'l-adl* adlı eserinin on beşinci cildinde Berâhime isimli ekolün, vahyi ve nübüvveti, imkân ve gereklilik açısından reddeden görüşlerine genişçe yer vermiş ve bu görüşlere itirazlarda bulunmak suretiyle vahiy müessesesini müdafaa etmeye çalışmıştır.²⁷ Gerek Berâhime'nin gerekse Deizm'in ortaya attığı iddialar temelde aynı noktada toplanmaktadır. Berâhime Tanrı-insan ilişkisine çok değinmeden nübüvvetin akıl açısından saçma, ihtiyaç açısından ise gereksiz gördüğünü belirtmektedir. Deizm ise hem Tanrı ile insan arasında ilk yaratma dışında bir ilişki olmadığını hem de din ve vahiy gibi kutsalların ontolojik olarak imkânsız olduğunu öne sürmektedir. Deizm ve Berâhime bu iddiaları ortaya atarken kutsal metinlerden veya birtakım yazılı-sözlü kurallardan hareket etmemektedir. Onların dayandığı en önemli kaynak akıldır. Söz konusu ekoller vahyin imkânını aklen reddetmektedir. Berâhime'nin vahye ve nübüvveti getirdiği en önemli itirazlar genellikle akıl merkezlidir. Onların itirazlarından biri şöyledir:

Allah'ın insana bahşettiği en önemli nimet akıldır. İnsan akli sayesinde dünya ile ilgili işleri bilir ve Allah'a ona göre ibadet eder. Allah'ın peygambere gönderdiği vahiy iki cihette olabilir. Söz konusu vahiy ya akılla örtüşecek ya da çelişecektir. Şayet vahiy akılla örtüşüyorsa, aklın zaten bildiği şeyleri vahyin tekrar getirmesinin aklen bir izahı yoktur ve saçmadır. Şayet akıl vahiyyle çelişiyorsa bu durumda vahiy zaten abes mesajları içeriyor demektir. Sonuç olarak her iki durumda da vahiy aklen imkânsız ve gereksizdir.²⁸ Bu itirazı aynı zamanda Ebûbekir er-Râzî (ö. 313/925), İbnü'r-Râvendî (ö.

²⁷ Söz konusu tartışma metni için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kahire, ts.), 15/109-145.

²⁸ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/109-110; Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-İlmiyye, 1992), 3/706; Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013), 138; Nûreddin Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn (Mâtürîdiyye Akâidi)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 99; Hasan Onat, "İbâhiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/252-254; Topaloğlu-Çelebi, "Kelâm Terimleri Sözlüğü", 141.

301/913-14 [?]) ve Ebû İsa el-Verrâk (ö. 247/861) gibi mülhid şahıslar da dile getirmiştir.²⁹ Görüldüğü gibi deistik eğilim gösteren kişi ve ekoller aklın ilkelerini öne çıkarmak suretiyle vahyi reddetme yoluna gitmiştir.³⁰

Deizm düşüncesini destekleyen görüşleriyle öne çıkan Amerikalı filozof ve düşünür Thomas Paine (1737-1809)'in vahiy, mucize ve nübüvvet düşüncesine benzer sebeplerle itirazda bulunduğu bilinmektedir. O mucizenin göreceli bir şey olduğunu ima etmiştir. Ona göre peygamberlerin olmazsa olmazı olarak kabul edilen mucize duyuları şaşırtmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Peygamber olarak nitelendirilen kimseler birer tarihçi hüviyetine sahiptir.³¹ Paine vahiy olgusunu aklın ortaya koyduğu ilkeler ışığında, kendi bakış açısıyla reddetme yoluna gitmiştir.

Deistik düşünceler benimseyen Berâhime'nin akıl yoluyla, vahyin getirmiş olduğu ibadetleri de eleştirdiği görülmektedir. Onlara göre peygamberler aklın kabih gördüğü mesajlar getirmiştir. Namaz kılmak, abdest almak, Kâbe'yi tavaf etmek, sa'y yapmak bunlara örnek verilebilir. Berâhime'ye göre bu ve benzeri ibadetlerin hepsi akla aykırı unsurlar içermektedir. Onlara göre Kâbe'yi tavaf etmekle sıradan bir binayı tavaf etmek arasında hiçbir fark yoktur. Aynı şekilde Safa ile Merve tepeleri arasında gidip gelmekle, Hira ve Ebû Kubeys arasında gidip gelmek arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Orucu Ramazan ayında tutmak ile başka bir ayda tutmak arasında da bir fark yoktur. Berâhime bu yolla vahyin göndermiş olduğu neredeyse bütün ibadetlerin yapılış zamanı, şekli ve yerine itirazlarda bulunmuştur. ³² Berâhime dışında İbnü'r-Ravendî de aynı itirazı dile getirmiştir.³³ Onlara göre akıl insana Allah'ın varlığını ve Hakîm olduğunu id-

²⁹ Ebû Bekir Râzî, *Tıbbü'r-Rûhânî* (Kahire: Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısıriyye, 1978), 31-32; Abdurrahman Bedevî, *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm* (Beyrut: Dirâsetü'l-İslâmiyye, 1980), 88, 165-170; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 289.

³⁰ Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî" (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/179-184; Fuat Aydın, "Verrâk, Ebû İsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/59-60; Mahmut Kaya, "Ebû Bekir Râzî", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/479-485.

³¹ Thomas Paine, *Akıl Çağı (The Age of Reason)*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 82-90.

³² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/117-124; Muhammed b. Tayyib Bâkillânî, *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve't-Telhîsî'd-Delâil* (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1957), 120; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 3/709; Bedevî, *Târîh*, 89.

³³ Bedevî, *Târîh*, 89.

rak ettirmektedir. Bu derece bir öneme sahip olan akıl melekesinin, böylesine saçma ibadet kurallarını kabul etmesi imkânsızdır. Onların buradaki asıl maksadı, ibadetleri yok saymak veya mantıksız olduğunu ortaya koymak değildir. Berâhime ve onlar gibi düşünenlerin asıl amacı bu yolla vahiy olgusunu iptal etmektir. Günümüzdeki deistlerin de benzer sebeplerle ibadetleri gereksiz gördükleri ve Tanrı'ya karşı en büyük sorumluluğun "ahlaklı olmak" olduğunu ifade ettikleri bilinmektedir. Onlara göre geleneksel dinlerde yer alan dinî tören ve ayinlerin hiçbir önemi-anlamı yoktur. En önemli şey erdemli yaşamaktır. Onun yolu da ahlaklı olmaktan geçmektedir. Tanrı'nın vermiş olduğu nimetlerden faydalanırken, ona karşı şükran ve minnet duygusu beslemek, bir anlamda ibadet demektir. Onlara göre, kutsal dinlerde yeri olan peygamber, vahiy, ibadet, dua ve kurbanlar, "Doğal din" anlayışı ile uyuşmadığından batıldır.³⁴

Deist düşüncenin, vahyin getiricisi olan peygamberin en büyük delili sayılan mucizeyi de reddettiği bilinmektedir. Berâhime mucizeye iki açıdan itirazda bulunmuştur. Birincisi mucize her ne kadar peygamberin elinde gerçekleşse de netice itibarıyla Allah'ın fiilidir. İcra edilen bir eylem de eylem sahibi için bir delil niteliği taşıyabilir. Yani Allah'ın yaratmış olduğu bir olağanüstü eylem, peygamberlik iddiasında bulunan biri için değil, Allah'ın varlığı ve yüceliği açısından bir delil olarak telakki edilebilir. Mucizeye ilişkin diğer bir itiraz ise şöyledir: mucize olarak nitelendirilen olağanüstü eylemler akla aykırıdır.³⁵ Çağdaş deistlerin de benzer gerekçeler öne sürerek mucize mefhumunu reddettiği bilinmektedir. Onlara göre kutsal metinlerde geçen olağanüstü olaylar efsanelerden ibarettir. Akla aykırı oldukları için bu olayların hiçbir gerçekliği söz konusu değildir. Deistler bilhassa Eski Ahid'de nübüvete ve Yeni Ahid'deki mucizelere önemli itirazlar getirmiştir. Özellikle de Hz. İsa'nın öldükten sonra tekrar dirilmesine ilişkin anlatılara adeta hücum etmiştir. Anthony Collins, nübüvvetin akla aykırılığını öne sürerken, Thomas Woolston mucizelerin imkânsızlığından bahsetmektedir. Woolston'a göre Yeni Ahid'deki mucize anlatıları ve hikayeleri çok saçmadır.³⁶

Anlaşıldığı kadarıyla, en başta Tanrı'yla âlem arasında, yaratma dışında, bir ilişkinin olmadığını ima eden anlayış, bu fikrin bir sonucu olarak vahiy

³⁴ Dorman, *Deizm ve Eleştiri*, 293-298.

³⁵ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/146; Bâkillânî, *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve't-Telhîsî'd-Delâil*, 112.

³⁶ Dorman, *Deizm ve Eleştiri*, 258-264.

olgusunu ve bu olguyu destekleyen unsurları reddetme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda dinin kaynağı, aklın yeterliliği, ibadetlerin şekli ve mucize gibi konularda Deistik düşüncenin tavrı ortadadır. Ancak şunu da belirtmekte fayda vardır ki: Deizm'in tek çeşidinden bahsetmek mümkün değildir. Gerek âlem karşısında Tanrı'nın konumu gerekse Tanrı'nın âleme müdahalesi ve bu görüşler çerçevesinde oluşan vahiy teorilerinin çok çeşitli olduğu söylenebilir.³⁷ Ancak genel çerçeve düşünülecek olursa desit düşüncenin 17. asırdan önce de var olduğu, vahiy, nübüvvet ve din gibi bütün kutsalları değersiz gördüğü, ibadet konusunda ahlak ve erdem kavramlarını öne çıkardığı ve bütün bunları akıl yöntemiyle icra ettiği söylenebilir. Şimdi akla verdiği değerle öne çıkan Mu'tezile ekolünün vahiy karşısındaki tutumu ele alınacaktır.

2.1. Mu'tezile'ye Göre Vahyin İmkânı

Mu'tezile ekolü İslâmî bir hüviyete sahip olmasının getirdiği itibarla vahiy olgusunu ve bunun uzantıları olan nübüvvet, mucize ve din gibi müesseseleri savunduğu, muarızların itirazlarına karşı İslâm i'tikâdını müdafaa ettiği söylenebilir. Mu'tezile, akla verdiği önemin bir neticesi olarak i'tikâdî meseleleri akıl bağlamında ele almış ve inkârcı akımlarla, karşı tarafın kullandığı akıl ve mantık önermelerini kullanarak mücadele etmiştir. Mu'tezilî bilgin Kâdî Abdülcebbâr *el-Muğnî* adlı eserinin on beşinci cildinde nübüvvet ve mucize konusunda, on altıncı ciltte ise Kur'an'ın icazı konusunda muarızlara cevaplar vermiştir. Mu'tezile'nin söz konusu iki ciltte vahyi savunan cümlelerine bakıldığında, genel mantığın akıl üzerine kurgulandığı rahatlıkla görülmektedir. Bilindiği gibi Mu'tezile ekolü, Müslüman toplulukları inanç konularında aydınlatmanın yanı sıra daha çok dışa dönük, inkârcı akımlarla mücadele şeklinde bir misyon gütmüştür. Bu durum da Mu'tezile bilginlerini felsefe ve mantık öğrenmeye yöneltmiştir. Bu itibarla onların akla ve felsefeye, diğer İslâmî ekollerden çok daha fazla önem verdiği söylenebilir. Onlar muarızları ile münazara yaparken çoğunlukla aklî önermeleri kullanmış, ayet ve hadislere çok yer vermemiştir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki tarihsel veriler kullanılarak ortaya atılan itirazlarda Mu'tezile uleması aynı şekilde tarihsel kayıtlardan hareketle muarızlara mukabelede bulunmuştur. Kâdî Abdülcebbâr'ın *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve* adlı eseri buna güzel bir örnektir. Kâdî Abdülcebbâr İslâm inanç esaslarını te-

³⁷ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, 10-17.

mellendirirken, söz konusu rivayetlerden ve tarihsel verilerden de faydalanmış, ancak bunu yaparken dahi aklın ilkelerinden taviz vermemiştir.

Mu'tezile âlimi Kâdî Abdülcebbâr, nübüvveti hem imkân ve gereklilik açısından hem de nübüvvete yöneltilen itirazlar üzerinden ele almaktadır. Bilindiği gibi Mu'tezile'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi aklen vaciptir. Bu durum genellikle iki cihette ele alınmaktadır. Birincisi insanların doğru yolu bulabilmesi açısından Allah'ın peygamber göndermesi vaciptir. Çünkü insanların bir yol göstericiye ihtiyacı vardır. Aslında bu açıdan ne-redeyse bütün İslâm bilginleri aynı görüştedir. Ancak peygamberlikle ilgili esas tartışma noktası Allah'ın iradesi ile ilgilidir. Yani Allah'ın iradesi açısından, peygamber göndermek vacip midir? Bu konuda Mu'tezile ve İslâm Filozofları bi'setin vacip olduğunu söylerken, Eş'arîler öyle bir zorunluluğun Allah'a atfedilemeyeceği görüşündedir. Mâtürîdîler ise Allah'ın hikmeti gereği peygamber göndermesi kendisinden beklenen bir durum olmakla birlikte bu bir zaruret içermemelidir. Ancak Mu'tezile adalet ilkesinden hareketle peygamber göndermenin Allah'a vacip olduğunu ifade etmektedir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki Kâdî Abdülcebbâr, vucubiyetin dışarıdan bir zorunluluk gibi anlaşılmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Diğer bir ifadeyle vaciplik hükmünden kasıt, hikmet ve adalet sahibi bir varlık olarak Allah'ın, kulların maslahatını düşündüğü için, peygamber göndermesi bir gerekliliktir. Keza Mu'tezile'ye göre Allah kullarını mükafatlandırmak istemektedir. Bunun gerçekleşebilmesi ise insanın, Allah'ın emir ve yasaklarını bilmesi ve söz konusu emir ve yasakları yerine getirebilmesi için gerekli imkân ve şartlara sahip olmasına bağlıdır. Allah'ın peygamber göndermesi bu noktada önem kazanmaktadır. Çünkü Allah mesajlarını insanlara peygamber aracılığıyla iletmektedir. Bunun için de öncelikle peygambere vahyedilmesi gerekmektedir. Bu durumda şayet Allah peygamber göndermezse mesajını da iletmemiş olmaktadır. Bu da kulların maslahatına ters düşen bir durumdur. Dolayısıyla Allah'ın kullarını mükafatlandırmak istemesi düşüncesi askıya alınmış olmaktadır. Mu'tezile böyle bir çelişkiye mahal vermemek için peygamber göndermenin Allah'a aklen vacip olduğunu belirtmiştir.³⁸ Ancak Mu'tezile içerisinde peygamber göndermenin Allah'a vucubiyeti noktasında farklı görüşler ortaya atan alimler de olmuştur. Me-

³⁸ İpek, *Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması*, 29-41.

sela Osman el-Câhız (ö. 255/869) peygamber göndermenin vacip olmasının yanı sıra aynı zamanda bir lütuf olduğunu ileri sürmüştür.³⁹

Hüsün ve kubuh açısından Mu'tezile'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi hüsün bir fiildir. Kulların kendilerini dünyada yönlendirecek bir nebiye muhtaç olduğu ve kulların nübüvvete olan ihtiyacı noktasında bi'setin vacip oluşu şöyle açıklanmıştır:

"Mükellefin⁴⁰ vâcibi seçebilmesi, vâcibe davet eden birisi olmadığı takdirde gerçekleşmez. Öyleyse seçebilmenin gerekliliği gibi o da gereklidir. Olmaması durumunda seçim yapılamayacağından, kötülüğün bulunması esnasında seçim yapması da kötüdür. Bu nitelikteki fiilleri bilmede aklın etkisi yoktur. Akıl ile sadece, emaneti geri verme, insaf, nimete şükrün gerekliliği ile zulmün, yalanın ve bunları emretmenin kötülüğü, ihsan ve ikram etmenin iyiliği gibi şeyler bilinir. Namazın aşırılık ve kötülükten alıkoymasının ve içkinin düşmanlık ve azgınlığa sebep olduğunun ise, akıl ile bilinmesi muhâldir. Öyleyse bu boşluğu dolduracak bir şey olmadığında Allah'ın bize bunları öğretecek birini göndermesi gerekir. Bu sebeple peygamberlerin gönderilmesi iyidir. Mademki Allah Teâlâ, mükelleflerdeki bu durumları bize tanıtanları ve mükelleflerin maslahatlarının⁴¹ peygamberin yaptıklarında olduğunu bilmektedir, öyleyse onlara peygamber göndermesi vâciptir"⁴²

Bu pasajdan anlaşıldığı kadarıyla Mu'tezile akılcılığında aklın bir sınırı söz konusudur. İnsan aklının yetişemediği mevzularda yol gösterecek rehber niteliğindeki birine ihtiyaç vardır. Bu itibarla Allah'ın peygamber göndermesi vaciptir. Bununla birlikte peygamber göndermenin kullar için bir zaruret mi yoksa hidayete ulaşmada yardımcı mahiyette bir lütuf mu oldu-

³⁹ Mehmet Bakır, "Câhız'ın Nübüvvet Anlayışı" 10/2 (ts.), 257-268; Ramazan Şeşen, "Câhız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/20-24; Yusuf Şevki Yavuz, "Câhız (Kelâmî Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/24-26.

⁴⁰ "Allah'ın kulunu bir işi yapma veya yapmama hususunda yükümlü tutmasına teklif denilmektedir." Teklife muhatap olan kişiye ise mükellef denir. Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385-387; Mustafa Bozkurt, "Kâdî Abdülcebâr'ın Teklif Anlayışı", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 9/26 (2006), 211-231; Abdülnâsir Süt, "İlahi Teklifin Ahlâkî ve Kelâmî Arka Planı: Teklif-i Mâ Lâ Yutâk", *Mukaddime* 6/2 (2015), 283-308.

⁴¹ "Şer'î hükümlerin içerdiği veya akıl ve tecrübe yoluyla belirlenmekle beraber bunlarla uyum içinde olan faydalar anlamında fıkıh usulü terimi." İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/79.

⁴² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1992), 564; Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)*, çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 128.

ğu meselesi Mu'tezile içinde tartışılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr bu konuda merkeze maslahatı almış meseleyi bu boyutta değerlendirmiştir. Ona göre kullara peygamber göndermenin hükmü noktasında farklı hükümler verilebilir. Bu durumda bazı kimseler için peygamber göndermek gerekli iken bazıları için gerekmebilir.⁴³ O üçlü bir taksimata giderek insanın nübüv-vete olan ihtiyacı açısından şöyle bir sınıflandırma yapmıştır:

A. Mükellef olduğu her şeyi akıl ile kavrayabilen kul: Böyle bir kul, var olan şeriata ittiba etse de etmese de ona peygamber göndermek gerekli değildir.

B. Akıllarına yerleştirilmiş olan sorumlulukların tümüne ya da bazılarına uymayan kul: Böyle bir kula da peygamber göndermek gerekli değildir. Keza peygamber göndermek o kula maslahat sağlamayacaktır.

C. Kendisine peygamber gönderildiğinde yapması gereken eylemlere yönelen kul: Böyle bir kul peygamberin olmadığı durumda şeriata dışına çıkıp dalaletle sapar, peygamber gönderildiğinde ise iyiye yönelir. Bu da kul için maslahat olur. Böyle insanlara peygamber göndermek vacip hükmündedir.

Görüldüğü gibi Mu'tezile, nübüvvetin gerekliliğini değerlendirirken akıl ilkelerinden faydalanmakla birlikte, akıl vahyin süzgecinden geçirerek, meseleyi toplumsal, sosyolojik ve psikolojik gerçekliklerden hareketle ele almaktadır. Şayet onlar filozofların yaptığı gibi dinî konuları saf aklın ışığında ele almış olsaydı muhtemelen bir kelâm ekolü değil, felsefik bir topluluk hüviyeti kazanacaktı. Buradan da anlaşılmaktadır ki Mu'tezile'nin akıl anlayışı ile 17. Asırda modern bilimi ve aydınlanma ikliminde ortaya çıkmış, saf akılcılığı benimseyen Deizm'in akıl anlayışı aynı değildir. Deizm meseleleri saf akıl ile ele alırken Mu'tezile akıl, çok boyutlu bir karakter ortaya koymaktadır.

Sonuç

Akıl Allah'ın insana verdiği en önemli melekelerden biridir. İnsan akıl sayesinde günlük hayata ve dünyaya dair, hatta dine dair birtakım çıkarımlarda bulunabilir, yerine göre bu meleke sayesinde doğru ile yanlış ayırt edebilir. Aslına bakılacak olursa bir mefhum veya insanın sahip olduğu herhangi bir meleke, toplumdan topluma hatta insandan insana değişim gösterebilmektedir. Örneğin özgürlük denildiği zaman akla tek bir düşünce

⁴³ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/117.

veya anlayış gelmemektedir. Özgürlük kimi toplumlarda istediğin her eylemi gerçekleştirmek manasına gelirken, bazı çevrelerde belli sınırlılıklar içerisindeki özgürlük alanı şeklinde anlaşılabilmektedir. Örneğin seküler bir ortamda özgürlüğe dair bir şey konuşuluyorsa, burada din ve diğer kutsalaların tahakkümünden bağımsız, tamamen dünyaya dönük bir özgürlükten söz ediliyor demektir. Öte yandan din mefhumunun benimsendiği bir toplumda öne çıkan özgürlük anlayışı daha çok o dinin belirlediği kurallar çerçevesinde inanan kimseye tanınan özgürlük alanını ifade etmektedir. Dolayısıyla buradan şunu anlamalıyız ki bir kavramın manası, kullanıldığı yere ve şartlara göre farklılık arz edebilmektedir. Aynı şeyi akıl için de söylemek mümkündür. Akıl nedir? Akıl ile her şey bilinebilir mi? aklın bir sınırı var mıdır? Akıl hangi alanlarda insana bilgi sağlayabilir? Akıl hakikate dair insana malumat sunabilir mi? Sunabilirse ne kadar sunabilir? Bu sorulara verilecek cevaplar sadedinde birçok akıl anlayışı ortaya çıkabilmektedir. Bu bağlamda saf akılcılığı benimseyenler genellikle aklın her soruya cevap verebileceğini iddia etmektedir. Bu anlamda akıl bilimin de verilerinden faydalanarak her geçen gün, dinin hikmet olarak telakki ettiği olayları açıklama temayülü göstermektedir. Özellikle 17. asırda Avrupa’da meydana gelen bazı aydınlanma ve felsefî hareketlilikler, beraberinde birçok düşünce akımının doğmasına yok açmıştır. İlahi kökenli Hristiyan teolojisinin ana sütunlarını kıran, bununla birlikte Hristiyanlığı kendi bünyesinde eriten Modern Bilim anlayışı, Deizm ve Pozitivizm gibi anlayışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Ortaya çıkan yeni teori ve düşünceler tamamen pozitivist ve maddesi bir karaktere sahip olmuştur. Bunun en önemli nedeni ise arka planda saf akılcılığı benimsemesidir. Çünkü saf akılcılık, bir anlamda sadece duyular âleminden alınan haberlere göre hareket edip, hüküm vermektedir. Durum böyle olunca gayb alemi veya vahyin getirdiği mesajlar askıda kalmış olmaktadır. Bu bağlamda saf akılcılık düşüncesinin vahiy olgusunu bünyesinde barındırmak istememesi, sahip olduğu doğanın bir sonucu olarak görülebilir. Sonuç olarak akla haddinden fazla yetki veren Deizm düşüncesi, bu tavrın bir sonucu olarak vahiy düşüncesini reddetmektedir. Keza bu düşünce onlara, aynı zamanda Tanrı-insan ilişkisi meselesindeki görüşlerinden gelmektedir. Tanrı’nın âleme müdahale etmediğini savunmak, aynı zamanda vahiy olgusunu da reddetmek manasına gelmektedir. Çünkü vahiy, Tanrı’nın âleme müdahalesi olarak telakki edilmiştir.

İslâm mezhepleri arasında akılcılığıyla öne çıkan Mu'tezile ekolünü saf akılcı olarak düşünmek isabetsiz bir tutumdur. Şunu elbette ki kabul etmek gerekir ki Mu'tezile uleması, bilhassa Aristo felsefesinden en çok etkilenen kelim ekolü olmuştur. Hatta Yunanca'dan Arapça'ya tercüme edilen eserlere en çok onlar teveccüh etmiştir. Dahası Mu'tezile ulemasının te'lif ettiği eserlerde Aristo mantığını ve onun kullandığı münazara yöntemlerini ve diyalaktığını görmek zor değildir. Ancak bu durum, Mu'tezile'nin Aristo'nun yolunu büsbütün takip ettiği anlamına gelmemelidir. Şayet öyle olsaydı, Aristo mantığı ile vahyi reddeden düşüncelere reddiyeler yazılmazdı. Mu'tezile'nin buradaki asıl amacı İslâm akâidini savunmak olduğu için bir anlamda Aristo mantığının işe yarar taraflarını metinlerinde kullanmıştır. Dolayısıyla Mu'tezile, deistler gibi saf akılcılığı benimsememiş ve akla haddinden fazla yetki vermemiştir. Mu'tezile mantığında akıl oldukça önemlidir. Ancak aklın hareket alanı bulamadığı bilhassa gaybî konularda vahiy devreye girmektedir. Bu arada aklın hâkim olduğu alanlarda da vahiyyle çelişen bir durum söz konusu olursa, vahyin doğası bozulmadan, onun akıl ile anlaşılabilir bir tarzda yorumlanması tavsiye edilmiştir. Sonuç olarak Deizm ile Mu'tezile akılcılığı arasında kayda değer bir fark vardır. Deizm akılcılığında duygu, tecrübe ve kutsal hiçbir anlam ihtiva etmezken, Mu'tezile akılcılığı meseleye daha bütüncül bakmakta, akli duyulur âlemdeki varlıkların hareket ve ilişkileri ile sınırlandırmamaktadır. Onlar kelamcı olmanın bir gereği olarak insanı bir bütün olarak ele almakta, insanın sosyo-kültürel, duygusal ve inançsal yönlerine değer vermektedir. Öte yandan Deizm insanı bir anlamda robot gibi tasavvur ederek saf akılcılığı benimsemektedir.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Kahire, ts.
- Aruçi, Muhammed. "Vâsıl b. Atâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/539-541. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Aydın, Fuat. "Verrâk, Ebû İsmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/59-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 5. Basım, 1996.
- Bâkillânî, Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve't-Telhîsî'd-Delâil*. Beyrut: Mek-tebetü's-Sekâfiyye, 1957.
- Baktır, Mehmet. "Câhız'ın Nübüvvet Anlayışı" 10/2 (ts.).
- Barlak, Muzaffer. *Bir Kelam Problemi olarak Nübüvvet (Bâkillânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği)*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.

- Bedevî, Abdurrahman. *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*. Beyrut: Dirâsetü'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1980.
- Bozkurt, Mustafa. "Kâdı Abdülcebâr'ın Teklif Anlayışı". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 9/26 (2006), 211-231.
- Çetin, Erol. *İnancın İman Hayatına Yansıması Anlamında Deizm Eleştirisi*. İstanbul: Hiper Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Çınar, Aliye. *Deizm ve Ateizm Üzerine*. İstanbul: Köprü Yayınları, 2018.
- Dorman, M. Emre. *Deizm ve Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Erdem, Hüsameddin. "Deizm". *İslâm Ansiklopedisi*. 9/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Harman, Ömer Faruk. "İslâm (Vahiy Geleneği İçinde İslâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/2-5. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İpek, Mikail. *Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, 2020.
- İsfahânî, Râğîb. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Kâdî Abdülcebâr. *Mu'tezile'de Din Usûlü (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)*. çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Kâdî Abdülcebâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1992.
- Kaya, Mahmut. "Aristo". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/375-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kaya, Mahmut. "Ebû Bekir Râzî". *İslâm Ansiklopedisi*. 34/479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kutluer, İlhan. "İbnü'r-Râvendî". 21/179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Onat, Hasan. "İbâhiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağı (The Age of Reason)*. çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.
- Râzî, Ebû Bekir. *Tıbbü'r-Rûhânî*. Kahire: Mektebetü'n-Nahzâtî'l-Misriyye, 1978.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn (Mâtürîdiyye Akâidi)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 10. Basım, 2014.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Süt, Abdülnâsir. "İlahi Teklifin Ahlâkî ve Kelâmî Arka Planı: Teklif-i Mâ Lâ Yutâk". *Mu-kaddime* 6/2 (2015), 283-308.
- Şehristânî, Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1992.

- Şeşen, Ramazan. “Câhiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/20-24. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Topaloğlu, Aydın. “Teizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Topaloğlu-Çelebi, Bekir-İlyas. İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Câhiz (Kelâmî Görüşleri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler (Siyasî Tarih)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

HADİSLERDE KÜLTÜR VE MEDENİYET

Doç. Dr. Ali KARAKAŞ

Dicle Üniversitesi Rektörlüğü, Diyarbakır/Türkiye
alikarakas72@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7869-823X

Giriş

Kâinatı hiç yoktan var eden, ona şekil veren ve çeşitli nimetlerle donatan Yüce Allah'tır.¹ O, büyük bir özenle halk ettiği bu kâinatı eşref-i mahlûkat olarak yarattığı insanoğlunun hizmetine musahhar kılmıştır.² İnsan, Yüce Allah'ın kâinattaki en büyük mucizesidir. İlk yarattığı, ilim öğrettiği ve meleklerle secde ettirdiği ilk kişi, Âdem peygamberdir. Hz. Âdem ve Hz. Havva Annemiz bir imtihan vesilesiyle dünyaya gönderilmiştir. O, insanlara akıl, irade, düşünebilme, akledebilme, sorgulayabilme nimetlerini bahşetmiştir. İnsanoğlu bu yönüyle diğer varlıklardan ayrılmış ve manevi açıdan imtihana tabi kılınmıştır. Ayrıca Yüce Allah, insanoğluna nefis vermiş ve şeytanı da yine bir imtihan olarak onlara musallat etmiştir. Ancak diğer taraftan da onlara doğru yolu bulabilmeleri ve Yüce Allah'a karşı kulluk vazifelerini hakkıyla yerine getirebilmeleri için de pek çok Peygamber ve ilahi kitap göndermiştir. İlk insan Hz. Âdem'le beraber insanlar, beraber yaşamaya, huzurlu bir hayat sürmeye, yardımlaşarak iyi bir ortam oluşturmaya çalışmışlardır. İnsanlar, avlanmaya, hayvancılık yapmaya, ekip biçmeye ve dolayısıyla bulundukları ortamın tabiat şartlarına göre maişetlerini kazanmaya çalışmışlardır. Yerleşik hayata geçerek beraber yaşamaya başlayan insanlar, zamanla kendi kültürlerini, örf ve adetlerini, gelenek ve göreneklerini oluşturmaya başlamışlardır. Bir ihtiyacın sonucu olarak köyler, kasabalar, ilçeler ve şehirler meydana getirilmiştir. Her toplumun kendisine özgü kültürü, mimarisi, sanatı, musikisi ve ilmi çalışmaları oluşmuştur. İnsanlar,

¹ İsrâ 17/70.

² el-Bakara 2/29; el-Hac 22/65; el-Câsiye 45/13.

yaratılışları gereği beraber yaşamaya, kendilerine ait bir kültür ve bu kültürle yine kendilerine ait bir medeniyet meydana getirmeye müsait varlıklardır. Nitekim Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de her kavme peygamber gönderdiğini haber vermiştir.³ Gönderilen tüm Peygamberler yaşamları boyunca, insanlar arasında hakkın, hukukun, adaletin, ahlakın, erdem ve faziletin hâkim olması için mücadele etmişlerdir. Nitekim Yüce Allah konuyla ilgili şöyle buyurmuştur:

*"Kesinlikle Biz, elçilerimizi çok açık delillerle/mucizelerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için de beraberlerinde kitabı ve mizanı da indirdik."*⁴

Ayet-i Kerime'den de anlaşıldığı gibi tüm Peygamberlerin ve tüm ilahi kitapların ortak gayesi, evrensel anlamda bütün insanların mal, can, nesil, din ve akıllarının korunmasıdır.⁵ Hiç şüphesiz bu da ancak adaletle mümkündür. İslam'ın kurucu değerleri olan Kur'an ve sünnette adaletin önemi, gerekliliği ve nasıl uygulanmasıyla ilgili pek çok hüküm vardır. Hz. Muhammed (sav.) 23 yıllık peygamberlik görevi boyunca en fazla üzerinde durduğu ve uygulamaya çalıştığı husus adalet olmuştur. Zira onun temellerini attığı ve sahabe-i kiramın geliştirdiği İslam kültür ve medeniyeti adalet ile neş'u nema bulmuştur. Diğer toplumlar İslam dininin bu özelliği sayesinde İslam'a koşmuş ve gönüllerini bu dine açmışlardır.⁶ İslam, ancak bu özelliği sayesinde çok kısa bir zaman zarfında çok geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. İslam dini bu özelliğiyle kurduğu örnek medeniyeti ileriye taşıyabilmiş ve yaşatabilmiştir.⁷ Aslında Hz. Muhammed (sav.) sosyal hayattaki tüm yaşantısı Kur'an-ı Kerim'in ifade buyurduğu hayat tarzının güzel bir örneğidir. Onun ahlakı, aile ve toplum içerisindeki yaşantısı, sosyal hayatla ilgili mesajları, toplum düzenini ve birliğini sağlamak için Medine'de ger-

³ Yûnus 10/47; en-Nahl 16/63; Fâtır 35/24.

⁴ el-Hadid 57/25.

⁵ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzali, *el-Mustasfa* (Mısır, 1937) I/ 288; Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şatibi, *el-Muvafekat fi Usuli's-Şeria*, thk. Muhammed Hasaneyn Mahluf (Mısır: Dâru'l-Fikr, 1975) II/8 vd.; Seyfuddin el-Amidi, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkâm* (Mısır, 1967) III/252; Ebu Zehra, *Kur'an Nizamı*, trc. Ali Arslan (Ankara, 1969), 61; Mustafa Baktır, *İslam Hukukunda Zaruret Hali* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1981), 177 vd.; Osman Eskicioğlu, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları* (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996), 280 vd.

⁶ Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, trc. Abdurrahman Aliy (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2007) I/ 2; Fuat Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 18.

⁷ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, I/5.

çekleştirdiği “Medine Vesikası” ve son olarak Veda haccında okuduğu veda hutbesi, İslam toplumunun ve İslam medeniyetinin şekillenmesinde ve ileriye taşınmasında önemli rol oynamıştır. Öncelikle bu çalışmamızda, kültür ve medeniyet kavramlarını tahlil edeceğiz. Onların oluşum, gelişim ve tarihsel süreci hakkında bilgi vereceğiz. Hz. Muhammed’in (sav.) İslam medeniyetini inşa etmede son derece önem verdiği kurucu değerleri hadislerle izah edip değerlendireceğiz.

1. Kültür Kavramı

Kelime olarak kültür, insan toplumunun tarihsel ve toplumsal gelişme süreci içerisinde sosyal olarak kuşaktan kuşağa sonraki nesillere aktardığı, ayrıca insanın doğal ve toplumsal çevresine egemen olma ölçülerini gösteren maddi ve manevi vasıtaların tümüne verilen isimdir. Diğer bir ifade ile kültür, bireyde var olan sorgulama, değerlendirme ve tekit etme gibi kabiliyetlerinin öğrenim ve tecrübeler vasıtasıyla geliştirilmesidir. Ayrıca kişinin çalışma sonucu elde ettiği bilgi de kültür olarak tanımlanmıştır. Netice olarak kültür, herhangi bir topluma ve ya halk topluluğuna ait düşünce ve bu düşünce sonucu meydana getirilen sanat eserlerinin bütünü olarak değerlendirilebilir.⁸ Bütün bunların yanında kültür, ziraat/toprağı ekip biçme, tarım, terbiye, eğitim ve uygun biyolojik şartlarda bir mikrop türünü üretme olarak da yorumlanmıştır.⁹

Kültür kelimesi Latince kökenli bir kelimedir. Kültür kelimesi, Latince “ekmek, ekilebilir hale getirmek” anlamına gelen uzak kök olan “*colere*” kelimesinden “*cultura*” şeklinde türemiş ve ayrıca ziraat, yetiştirmek, imar, bitkilendirmek ve toprağı işlenebilir hale getirmek anlamına gelen yakın kök olan “*cultus*” şeklinde kullanılmıştır. Bu kelime günümüzdeki anlamına yakın bir biçimde ilk olarak 17. yüzyılda doğal hukuk düşünürü Alman filozof Samuel VonPufendorf(1632-1694) tarafından kullanılmıştır. Ona göre kültür, doğaya karşıt olan ve belli bir toplumsal bağlam içinde ortaya çıkan tüm insan eserleridir.¹⁰ Samuel VonPufendorf’ın burada kültür

⁸ Şükrü Halûk Akalın vdğ., “kültür”, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 1558; Ahmet Cevizci, “kültür”, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), 989.

⁹ Akalın, “kültür”, 1558.

¹⁰ Muhammed Aziz Lahbâbi, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler ve İnsani Medeniyet*, trc. Ba-haeddin Yediylidiz (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 26; Erdoğan Pazarbaşı, *Kur’an ve Medeniyet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), 22; Cevizci, “kültür”, 989.

için yapmış olduğu tanımdan anlaşıldığına göre o, kültür kelimesine evrensel bir kimlik kazandırarak onu, tüm insanlığın ortak bir değeri olarak tanımlamıştır.

18. yüzyılın sonlarında ise, Alman felsefesinin kurucu isimlerinden biri olan, Aydınlanma Çağı ve felsefe tarihinin kendisinden sonraki dönemini belirgin olarak etkileyen Prusya¹¹ kökenli Alman filozofu Immanuel Kant (1724-1804), kültürü insanın kendi rasyonel ve mantıklı özünden dolayı özgürce hayata geçirebileceği amaçların ve ideallerin tümü olarak yorumlamıştır.¹²

Bununla birlikte aslında Avrupa aydınlanma çağında kültür kavramını gerçek anlamıyla ortaya çıkarıp geliştiren kişi, Alman filozof, din bilimci, şair, edebiyatçı, dil ve tarih felsefecisi Johann Gottfried von Herder'dir (1744-1803). Ona göre kültür, bir ulusun, bir halk ya da topluluğun yaşam tarzıdır.¹³ Herder'in kültür hakkındaki tanımı, daha çok tarihsel bir yorumdur. O, kültürü bir ulusun veya bir topluluğun yaşam biçimi olarak yorumlamakla, ona tarihsel bir boyut kazandırmıştır. Dolayısıyla o bu tanımla kültürü, bir topluluğun veya milletin tarihsel yürüyüş serüveni olarak izah etmiştir. Ayrıca Antropolojik kültür yaklaşımlarında sosyal antropolojinin kurucusu kabul edilen Britanyalı antropolog Edward Burnett Tylor (1832-1917), kültür kavramını, bilgileri, inançları, sanatı, ahlakı, yasaları, gelenekleri ve bir toplumun üyesi olarak insanın edindiği bütün öteki eğilim ve alışkanlıkları içeren kompleks bir bütün olarak tanımlamıştır.¹⁴ Yapmış olduğu tanımdan da anlaşıldığı gibi Taylor, kültürü bir toplumun eğilimlerini ve bu eğilimlerin sonuçları olarak ortaya çıkan tüm kurucu değerlerin ortak adı olarak yorumlamıştır. Ona göre kültür, bilgi, ahlak, inanç ve sanatın sonucu olarak ortaya çıkan tüm maddi ve manevi eserlerin ortak adıdır.

Anglo-Sakson anlayışına göre kültür ve uygarlık, birbirleri yerine kullanılabilen ve yaklaşık olarak aynı anlamı ifade eden iki özdeş kavramdır. Alman düşünce sistemine göre ise kültür ve uygarlık, iki farklı kavram ola-

¹¹ Tarihin çeşitli dönemlerinde değişik anlamlarda kullanılmış bir isim olmakla birlikte Prusya, daha çok 1713-1867 yılları arasında kendisine Prusya Krallığı adını veren ve Orta Avrupa'da hüküm süren Alman devletinin ismidir. (Prusya hakkında geniş bilgi için bkz. Kemal Beydilli, "Prusya", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/354 vd.)

¹² Cevizci, "kültür", 989.

¹³ Cevizci, "kültür", 989.

¹⁴ Cevizci, "kültür", 989.

arak değerlendirilmiştir. Onlara göre kültür, daha çok ruhsal, ahlaki ve manevi değerleri yansıtan tünselel kültür olarak kabul edilmiştir. Uygarlık ise maddi kültür olarak izah edilmiştir. Buna göre maddi kültür, teknoloji, iktisadi ve toplumsal hayatı kuran tüm faaliyetler olarak tanımlanmıştır. Sonuç itibariyle Anglo-Sakson düşüncesine göre eşanlamli olarak kabul edilen kültür ve uygarlık, insanoğlunun hayatını, yaşam tarzını ve diğere yaşam tarzlarından ayıran unsurlar bütünü şeklinde yorumlana bilmektedir. Alman düşünce sistemine göre ise kültür, daha çok bir uygarlığı meydana getiren maddi ve manevi değerler toplamı olarak yorumlanabilmektedir.¹⁵

Toplumların bir arada yaşamaları neticesinde kültür kaynaklı olumlu veya olumsuz birtakım etkileşimlerin meydana gelmesi toplumsal yaşamın bir sonucudur. Bunun bir sonucu olarak kültürlenme, kültürleme, kültür aktarımı, kültürsüzleşme/kültür yitimi, kültür şoku ve hâkim kültür gibi birtakım sonuçlar yaşanmaktadır. Kültürlenme, birbirinden farklı değer veya özelliklere sahip toplumsal veya etnik gruplar arasında meydana gelen doğrudan ve sürekli bir temas sonucunda topluluklardan birinin ya da diğereinin veya her ikisinin birlikte diğere topluluğun din, dil, ahlak, örf, adet, gelenek ve görenek gibi kültürel değerlerini kısmen veya toplu olarak benimsenmesi sürecidir. Kültürleme ise, bir toplumun kendi kültürünü meydana getiren kurucu değerlerini ya da özelliklerini, kendi bireylerine aktararak bu toplumun istek ve beklentilerine uygun bir şekilde bireylerini etkilemesi ve değıştirmesi işlemine denmektedir. Bir toplumu meydana getiren maddi ve manevi kültürün, aynı toplumun gelecek nesillerine aktarılması sürecine, kültür aktarımı adı verilmektedir. Kültürsüzleşme veya kültür yitimi, bir kültürel grubu meydana getiren üyelerinin bir başka kültürle karşılaşp temas içine girdikleri takdirde, derin bir şekilde etkilenecek kendi kültürlerini veya kültürlerini meydana getiren geleneksel değerlerini kısmen veya tamamen kaybederek yitirmiş olmaları demektir. Kültür şoku, herhangi bir insanın tamamen kendi kültürel değerlerine yabancı başka bir kültür sistemi içeresine girerek yolunu kaybetmesi, bunun neticesinde şaşkınlık içeresine girmesi, kendi değerleri açısından kimliksizleşmesi ve dolayısıyla yönsüzlük duygusuna kapılması demektir. Hâkim kültür, modern toplumlarda siyasi ve iktisadi güce sahip olan bir topluluğun kendi kültürel değerlerini, davranışlarını, yaşam tarzını, dilini ve benzeri daha pek çok özelliği-

¹⁵ Cevizci, "kültür", 990.

ni, rekabet halinde bulunduğu diğer alt kültür topluluklarına empoze edebilen kültür diye tanımlanmıştır.¹⁶

İngilizcede “*culture*” şeklinde kullanılan kültür kelimesi, bilgi ve değerler anlamında kullanılan kültür, herhangi bir şeyi yetiştirme, geliştirme, biyolojik açıdan kültür yapmak, laboratuvarlarda mikrop üretmek ve benzeri anlamlarda kullanılmaktadır. “*Culture*” kelimesinden türeyen “*cultural*” kelimesi, kültürel anlamındadır. “*Cultured*” ise, kültürlü demektir.¹⁷

Fransızcada kullanılan “*culture*” kelimesi, toprağı ekip biçme, tarım, yetiştirim, terbiye ve benzeri anlamlarda kullanılmaktadır. “*Cultural*” ise, tarımsal demektir. “*Culturel*” kelimesi, kafa eğitimi ile ilgili her türlü çalışma anlamındadır.¹⁸

Almancada ise kültür, hars ve tarım anlamındaki “*kultur*” kelimesiyle ifade edilmektedir. “*Kulturell*” kelimesi ise, Türkçedeki “*kültürel*” anlamındadır. Almancadaki “*kultiviert*” kelimesi, Türkçede kültürlü insan anlamındadır. “*Kulturlos*” kültürsüz ve “*kulturlosigkeit*” de kültürsüzlük demektir.¹⁹

Kültür kelimesi Arap dilinde “*hars*”²⁰ ve “*sakafe*”²¹ kelimeleriyle ifade edilmektedir. “*Hars*” kelimesi, toprağı sürmek, yeri ekip biçmek, işlemek, herhangi bir konuda çalışmak veya o konuda derin bilgi sahibi olmak ve benzeri anlamlara gelen “*harese-yahrusu*” veya “*harese-yahrısı*” fiillerinden türemiş bir isimdir.İsim olarak “*hars*” kelimesi, tohum, tarla, ekin ekmek, kesp ve kazançta bulunmak, bir şeyi tetkik ve tedebbür etmek, çiğnenmiş yol, işlenmiş toprak ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır.²²

¹⁶ Cevizci, “*kültür*”, 990.

¹⁷ Robert Averyvdğ. “*culture*”, *Redhouse Büyük Elsözlüğü*, editörler: Serap Bezmez ve C. H. Brown (İstanbul: Sev Matbaacılık, 2007), 100.

¹⁸ İsmail Parlatır, “*culture*”, *Fransızca Türkçe Sözlük* (Ankara: Yargı Yayınevi, 2012), 245.

¹⁹ Karl Steuerwald, “*kültür*”, *Türkçe Almanca Sözlük* (İstanbul: ABC Kitabevi, İstanbul 2010), 575.

²⁰ Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, hazırlayan: Ali Duymaz (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2023), 22 vd.; Lahbâbi, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler ve İnsani Medeniyet*, 26; Pazarbaşı, *Kur'an ve Medeniyet*, 22, 59.

²¹ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 1977), 1; Pazarbaşı, *Kur'an ve Medeniyet*, 23.

²² Halil b. Ahmed, el-Ferâhidî, “*harese*”, *Kitabu'l-Ayn*, thk. AbdulhamidHendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), I/300; Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, “*harese*”, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: DâruSadr, 2014), IV/82 vd.; Mustafa b. Şemsuddin el-Karahisârî el- Ahterî, “*el-Harsu*”, *AhterîKebîr* (Dersaadet 1310), 291; Ma'lûfluvîs el-Yesûî, “*harese*”, *el-Muncidfi'l-Luğative'l-A'lâm* (Beyrut: Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986), 125.

Latince de toprağı işlemek anlamında kullanılan kültür kelimesi, Batı dillerinde daha sonra yüksek umumi bilgi anlamını kazanmış ve Türkçeye bu şekilde girmiştir. Arapçada da “hars” toprağı işlemek anlamında kullanıldığı için, Batı dillerinde kültür için kullanılan anlam ile örtüşmektedir. Ona göre tarlasını ekerek mahsul almayı gaye edinen köylünün çabasıyla mukayese edilmek suretiyle zihni meyvelendirmek için gösterilen gayret de kültür olarak adlandırılmıştır. Bu nedenle Ziya Gökalp, kültür kelimesinin Latince de ifade ettiği anlamdan hareketle kültür kelimesi yerine Arapçada aynı anlama gelen “hars” sözcüğünü kullanmayı tercih etmiştir.²³

“Sakafe” kelimesine gelince, anlamak, ilim ve sanatta maharet kazanmak, karşılaşmak, yakalamak, bulmak, maharetli ve zeki olmak, aynı hedefe yönelmek, düzeltmek için şeklini değiştirmek, fikir canlılığını kazanmak ve benzeri anlamlar için kullanılan “sakafa-yaskufu”, “sakife-yaskafu”, ve “sakufeyeskufu” fiillerden türemiş bir isimdir. Günümüz Arapçasında genel anlamda kültür anlamında kullanılan “sakafe”, aynı zamanda eğitim, medeniyet ve uygarlık anlamında da kullanılmaktadır.²⁴“Sakafe kelimesi, daha özel bir anlamda ilkel, teknik, yerleşik, aşiret kültürü ve benzeri tabirlerle de ifade edilmektedir.²⁵Günümüz Türkçesinde kullanılan kültür kelimesinin modern Arapçadaki karşılığı, “sakafe” kelimesidir.

2. Medeniyet Kavramı

Medeniyet kelimesi, “medine” isminden türemiştir. Şehir anlamına gelen “medine” kelimesi ise, yerleşik hayata geçmek, şehir kurmak, herhangi bir yerde yerleşip ikamet etmek, medenileşmek, uygar olmak ve benzeri anlamlar ifade eden “medene-yemdunu” fiilinden türemiş bir isimdir. “Medine” kelimesinin cemi, “medâin, müdüin ve müdn” şeklinde kullanılmaktadır.²⁶ Bu filolojik tanıma göre “Medine” kelimesi, yerleşim için seçilen ve orada yaşayan tüm insanların her türlü ihtiyaçlarını karşılayan yerler için isim olarak kullanılmaktadır.

²³ Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, 22 vd.; Lahbâbi, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler ve İnsani Medeniyet*, 26; Pazarbaşı, *Kur'an ve Medeniyet*, 22.

²⁴ Halil b. Ahmed, “sekafe”, *Kitabu'l-Ayn*, I/204; İbn Manzûr, “sekafe”, *Lisânu'l-Arab*, III/28 vd.; Ahterî, “es-Sekafetu”, *AhterîKebîr*, 237; Luvis, “sekafe”, *el-Muncid*, 71.

²⁵ Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 1; Pazarbaşı, *Kur'an ve Medeniyet*, 23.

²⁶ Halil b. Ahmed, “medene”, *Kitâbu'l-Ayn*, IV/128; İbn Manzûr, “medene”, *Lisânu'l-Arab*, XIII/40; Hüseyin b. Muhammed er-Rağibel-İsfahânî, “medene”, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, thk. SafvânAdnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 763; Luvis, “medene”, *el-Muncid*, 752.

Aynı kökten türemiş olan “*temdin*, *temeddün*, *temedyün*” ve benzeri farklı kavramlar da vardır. Bunlardan “*temdin*”, şehir kurmak, şehirleşmek, bir yeri şehir haline getirerek medenileştirmek anlamlarına gelmektedir.²⁷ “*Temeddün*” ise, medeni hayat sürmek, medeni olmak, ilimde ve sanayide gelişmek, şehre ait olduğunu ön plana çıkarmak, çeşitli açılardan şehirli görünmek, bedevilikten medeni olmaya geçiş yapmak, medeni bir ahlaka sahip olmak, uygar olmak, şehir bina etmek ve benzeri anlamlar ifade etmektedir.²⁸ “*Temedyün*” kelimesine gelince, medeni yaşamak, medenileşmek, varlık ve bolluk içerisinde olmak anlamlarında kullanılmaktadır.²⁹ Bu tanımlardan da anlaşıldığı gibi “*temeddün*” ve “*temedyün*” kelimeleri, aynı anlamlara gelmektedirler.

Medeniyet kelimesi, Batı dillerinde de farklı kelimelerle ifade edilmektedir. Batı dillerinde medeniyet kelimesinin karşılığı olan “*civilisation*” kelimesi, Latince “*şehirli*” anlamına gelen “*civilis*” kelimesinden türetilmiştir.³⁰ Medeniyet kelimesi İngilizcede “*civil*” kelimesinden “*civilisation*” şeklinde türemiştir. “*Civil*” kelimesi, vatandaşlarla ilgili, hükümete ait, milli, sivil, bireysel, uygar, medeni, nazik ve kibar anlamlarını ifade etmektedir. “*Civilisation*” ise, uygarlık ve medeniyet anlamındadır. “*Civilize*” kelimesi ise, uygarlaştırmak, medenileştirmek ve aydınlatmak anlamları için kullanılmaktadır. Bu kelimenin “*civilized*” hali ise, uygar, medeni, kibar, nazik ve ince ruhlu insan demektir.³¹ Medeniyet kelimesinin Almanca karşılığı, “*zivilisation*” şeklindedir. Medeni kelimesi ise Almancada “*zivilisierten*” kelimesiyle ifade edilmektedir. Medenileşmek de “*zivilisieren*” kelimesiyle kullanılmaktadır.³²

Medeniyet kelimesi İngilizcede olduğu gibi Fransızcada da “*civil*” kelimesinden türemiştir. Bu kelime, yurttaşlarla ilgili, yurttaşlar arası, sivil, başıbozuk, ince, nazik, terbiyeli ve benzeri anlamlar ifade ediyor. Medeniyet ve uygarlık kelimeleri ise bu dilde, “*civilisation*” kelimesiyle ifade edilmektedir. “*Civiliser*” kelimesi ise, bu dilde insanları uygarlaştırmak ve medenileştirmek anlamlarında kullanılmaktadır.³³

²⁷ Ahterî, “et-Temdin”, *AhterîKebîr*, 214; Luvis, “medene”, *el-Muncid*, 752; Mehmet Kanar, “temdin”, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (İstanbul: Derin Yayınları, 2003), 1498.

²⁸ Ahterî, “et-Temeddün”, *AhterîKebîr*, 214; Luvis, “medene”, *el-Muncid*, 752; Kanar, “temeddün”, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, 1498.

²⁹ Luvis, “medene”, *el-Muncid*, 752.

³⁰ İlhan Kutluer, “medeniyet”, *TDVİA*, (Ankara: TDV Yayınları: 2003), 28/296.

³¹ Avery vdğ., “civil”, *Redhouse Büyük El Sözlüğü*, 71 vd.

³² Steuerwald, “medeni”, *Türkçe Almanca Sözlük*, 618.

³³ Parlatur, “civil”, *Fransızca Türkçe Sözlük*, 179.

Terimsel açıdan medeniyet, insanoğlunu kâmil bir noktaya geldikten sonra ortaya koyduğu maddi ve manevi eserlerin tümünün ortak adidir.³⁴ Kamil insan, ortaya koyduğu eserlerle yaşadığı toplumu şekillendirir ve ona değer katar. Medeniyet, hayat tarzı demektir.³⁵ İnsan ise, hayat ve kâinat arasındaki etkileşimin bir sonucudur.³⁶ Sonuç itibariyle medeniyet, kişinin, hayatının her alanında gerçekleştirdiği aklî, ahlâkî, maddî, manevî, dünyevî ve uhrevî değerler manzumesinin tümünden ibarettir.³⁷ Medeniyet teriminin düşünce tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktası, şehir hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ifade ediyor olmasıdır.³⁸ Toplumsal açıdan ise medeniyet, bir toplumu diğer toplumlardan ayıran, özgün taraflarını ortaya koyan, yaşayış şekillerinin, kullanılan aletlerin, çalışma biçim ve yöntemlerinin, inançların, zihni ve sanat etkinliklerinin, sosyal ve siyasal örgütlenme biçimlerinin tümünün adıdır.³⁹

Medeniyet, bireysel özellikler açısından da çeşitli anlamlar ifade etmektedir. Örneğin medeni insan dendiğinde, kendisinde kibarlık, incelik, fazilet, ahlaki olgunluk, uygun davranış, konuşma ve davranışlarında uyumluluk, sosyallik, cesaret, haddini bilme ve daha pek çok güzel hasletlere sahip olan insan kast edilmektedir. Bu tanıma göre medeni insan, aklıyla hareket eden ve içgüdülerini aklıyla yontup şekillendiren insan demektir. Bundan dolayı medeniyetin nedeni ve kaynağı, insanın ruh ve zihin dünyasında aranmalıdır.⁴⁰

“Medine” kelimesi Kur’an-ı Kerim’de 14, cemi olan “medâin” 3 yerde, türevleriyle birlikte ise 27 yerde geçmektedir.⁴¹ Bu kelimelerin çoğu, geçmiş peygamberlerle ilgili kıssalarda şehir ve benzeri yerleşim yerleri anlamında kullanılmaktadır. Geçmiş peygamberler ve geçmiş kavimlerden bahseden

³⁴ Ali Şeriatî, *Medeniyet tarihi*, trc. İbrahim keskin, (Ankara: Fecr yayınevi, 1987), I/3; Pazarbaşı, *Kur’ân ve Medeniyet*, 18.

³⁵ Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi 1972), 3 vd.; Pazarbaşı, *Kur’ân ve Medeniyet*, 18.

³⁶ Said Ramazanel-Bûtî, *Menhecü'l-Hadareti'l-İslâmiyye* (Dımaşk, 1982), 69; Pazarbaşı, *Kur’ân ve Medeniyet*, 18.

³⁷ M. Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına girişi*, trc. Sezai özel (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 7; Pazarbaşı, *Kur’ân ve Medeniyet*, 18.

³⁸ Kutluer, “medeniyet”, 28/296.

³⁹ Server Tanilli, *Uygurluk Tarihi* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 1; Pazarbaşı, *Kur’ân ve Medeniyet*, 18.

⁴⁰ Pazarbaşı, *Kur’ân ve Medeniyet*, 19.

⁴¹ Muhammed Fuad Abdulkaki, “medene”, *el-Mu’cemu’l-Mufehresli Elfazi’l-Kur’ani’l-Kerim* (Beyrut: Dârulhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, tsz.), 662 vd.

Kur'ân kıssalarında, “*Medine*” kelimesi yerine şehir ve yerleşim yerleri anlamında “*karye*” ve çoğulu olan “*kura*” kelimeleri de yer almaktadır. Ayrıca “*karye*” ve türevleri, Kur'an-ı Kerim'de elli altı yerde geçmektedir.⁴²

Medeniyet kelimesi, son dönem Osmanlı Türkçesinde uygarlık ve şehirlik anlamında geniş bir şekilde kullanılmıştır.⁴³ Arapçada ise, medeniyet kelimesi yerine “*umrân*” ve “*hadâre*” kelimeleri de kullanılmaktadır. “*Umran*” kelimesi, bina etmek, ikamet etmek, uzun ömürlü olmak, malı çok olmak, bayındır olmak, bayındır yapmak, dolmak, kaplamak, doldurmak, yerleşmek, dikmek, restore etmek ve benzeri anlamları ifade eden “*amere-ya'muru*” fiilinden türemiş bir isimdir. Bu fiil, “*amere-ya'miru*”, “*amure-ya'muru*” ve “*amire-ya'meru*” şekillerinde de okunmaktadır.⁴⁴ “*Umran*” kelimesi, imar etmek, bayındır kılmak, meskûn hale getirmek, herhangi bir ülkenin imarı, kültürü, medeniyeti, bina ve yapıları demektir.⁴⁵ Bu kökten türeyen ve çeşitli anlamlar ifade eden pek çok kelime vardır. Örneğin, “*el-İmâre*”, bina, yapı, mülk, mamurluk, kabilenin bir parçası, mimarlık, yapıcılık ve benzeri anlamlar ifade etmektedir. Ayrıca “*İmâre*”, harabe anlamındaki “*harâb*” kelimesinin zıttı şeklindedir. “*Umrân*”, imar etme, bayındır kılma, meskûn hale getirme, yapı yapma, kültür, medeniyet ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır. “*Umre*”, genel anlamda ziyaret etmek demektir. İstilaî açıdan ise “*umre*”, sadece Kâbe'yi tavaf edip Safa ile Merve arasında say yapmaktır. “*İsti'mâr*”, mamur hale getirmek, imar etmek, sömürmek, sömürgeleştirmek, müstemleke haline getirmek ve koloncilik yapmak gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁶

İbn Haldun (ö. 808/1406), “*Mukaddime*” adlı eserinin çeşitli yerlerinde “*umran*” kelimesini medeniyet anlamında kullanmıştır. Ona göre “*umran*”, hem bir olguyu hem de bu olgunun meydana getirdiği alanı inceleyen bilgiyi karşılamaktadır. İbn Haldun bu ilme, “*İlmu'l-Umrân*” yani medeniyet ilmi adını vermiştir.⁴⁷

⁴² Abdalbaki, “*kareye*”, *el-Mu'cemu'l-Mufehresli Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 543 vd.

⁴³ Kanar, “medeniyet”, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, 858; Kutluer, “medeniyet”, 28/296.

⁴⁴ Halil b. Ahmed, “*amere*”, *Kitâbu'l-Ayn*, III/228 vd.; İbn Manzûr, “*amere*”, *Lisânu'l-Arab*, X, 277 vd.; Luvis, “*amere*”, *el-Muncid*, 529.

⁴⁵ Ahterî, “*el-Umrân*”, *AhterîKebîr*, 700; Luvis, “*amere*”, *el-Muncid*, 529.

⁴⁶ el-İsfahânî, “*amere*”, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, 586 vd.; İbn Manzûr, “*amere*”, *Lisânu'l-Arab*, X/277 vd.; Luvis, “*amere*”, *el-Muncid*, 529.

⁴⁷ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen b. Haldun el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), I/12.

“*Umrân*” kelimesi, türevleriyle birlikte Kur’an-ı Kerim’de 27 yerde geçmektedir.⁴⁸ Çeşitli ayetlerde yer alan bu kelimeler, imar etmek,⁴⁹ insanın yeryüzünü mamur hale getirmek istemesi,⁵⁰ Mescid-i Haram’ı bayındır hale getirmek,⁵¹ Ömür vermek,⁵² ziyaret etmek,⁵³ “el-Beytü’l-Ma’mûr”/imar edilmiş ev⁵⁴ ve benzeri anlamlarda kullanılmaktadırlar.

“*Hadere-yahduru*” fiilinin masdarı olan “*Hadâre*” kelimesi, bir yere gelmiş olmak, hazır olmak, bir kişinin huzuruna varmak, bir şeye katılmak, dâhil olmak, ulaşmak, devam etmek, bir şeyin vaktinin gelmiş olması, birinin ak- lında olmak ve yerleşik hayat sürdürmek gibi anlamlar ifade etmektedir. Bir yere yerleşmek anlamında olan “*hadâret*” ve “*hidâret*”, “*bedâvet*” ve “*bidâ- vet*”in zıttıdır. Yani “*hadâret*”, bedevi olmanın zıttı olan bir anlam ifade et- mektedir. “*Hadâre*”, medeniyet, uygarlık, kültür ve yerleşik yaşam anla- mındadır. “*Hadârî*” ise, yerli, yerleşik, şehirli, medeni, uygar ve göçebe ol- mayan anlamındadır. “*Hadâret*” ve “*hidâret*”, Arapçada “*temeddün*” kelime- siyle ifade edilmektedir. Bunun Türkçe karşılığı, medenileşmek demektir.⁵⁵

Kur’an-ı Kerim’de “*hadâre*” fiili, türevleriyle birlikte 25 yerde geçmekte- dir.⁵⁶ Ancak bu fiilden türeyen kelimelerden hiçbiri Kur’an-ı Kerim’de, me- deniyet anlamını ifade eden “*hadâre*” anlamında kullanılmamaktadır. Sade- ce Kur’an-ı Kerim’de geçen “*hadiretü’l-bahr*” kelimesini “*hadâre*” ile ilişki- lendire biliriz. Bu kelimenin geçtiği ayet şöyledir:

“*Ey Muhammed! Onlara, deniz kıyısında bulunan kent halkının durumun sor. Hani onlar Cumartesi yaşağı konusunda haddi aşıyorlardı. Zira tatil yaptıkları Cu- martesi günü balıklar onlara akın akın geliyor, tatil yapmadıkları diğer günlerde ise, gelmiyorlardı. İşte onları yoldan çıkmaları sebebiyle imtihan ediyorduk.*”⁵⁷

⁴⁸ Abdalbaki, “amere”, *el-Mu’cemu’l-Mufehresli Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 482 vd.

⁴⁹ et-Tevbe 9/17, 18; er-Rûm 30/9.

⁵⁰ Hûd 11/61.

⁵¹ et-Tevbe 9/19.

⁵² el-Bakara 2/96.

⁵³ el-Bakara 2/158.

⁵⁴ et-Tûr 52/4.

⁵⁵ el-İsfahânî, “hadere”, *MüfredâtuElfâzi’l-Kur’an*, 241 vd.; İbn Manzûr, “hadere”, *Lisânu’l-Arab*, IV/148 vd.; Ahterî, “el-hadâretu”, *AhterîKebîr*, 305; Luvis, “hadere”, *el-Muncid*, 138 vd.

⁵⁶ Abdalbaki, “hadare”, *el-Mu’cemu’l-Mufehresli Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 206 vd.

⁵⁷ el-A’râf 7/163.

Bu ayette yer alan “*hadire*” kelimesi, kent, şehir ve yerleşim yeri anlamındadır.⁵⁸ Netice olarak medeniyet, “*umrân*” ve “*hadâre*” kelimeleri, aynı anlamı ifade etmeleri nedeniyle birbirlerinin yerine kullanılmaktadır.

3. Hadisler Açısından Kültür ve Medeniyet

Yukarda kültür ve medeniyet kelimelerini filolojik açıdan tahlil ettik. Ayrıca bu kelimeleri terimsel açıdan da izah etmeye çalıştık. Kültürün, medeniyetin inşasında önemli roller oynadığını anlattık. Dolayısıyla kültür ve medeniyet kavramları, iç içe ve birbirini besleyen önemli değerler manzumesidir. Bir toplumun inşası ve geleceğe güçlü olarak hazırlanması bu iki kavramın iyi anlaşılması ve hayata geçirilmeleriyle mümkündür. Hz. Âdem’den (as.) itibaren gönderilen tüm peygamberler, Allah’ın indirdiği vahiy ışığında birer toplum tasavvur ederek bu çerçevede birer medeniyet oluşturmaya çalışmışlardır. Bu medeniyeti oluştururken, öncelikle gerçek bir Allah inancı, bu inançla donatılmış Müslüman fert, Müslüman aile ve Müslüman toplum oluşturma gayreti içerisinde bulunmuşlardır. Son peygamber olarak gönderilen Hz. Muhammed (sav.) de, aynı gayeye matuf olarak davranmış ve 23 yıllık peygamberlik süreci boyunca bu gayeyi gerçekleştirmeye yönelik mücadelede bulunmuştur. O, Müslüman ferdi, Müslüman aileyi ve Müslüman toplumu tasavvur ederken, aşağıda dile getirdiği hadisi ölçü olarak ele almış ve onu tüm Müslümanlara miras olarak bıraktığını ifade etmiştir:

“Size iki şey bıraktım. Siz, bu iki şeye uygun hareket ederseniz, hiçbir zaman sapıtmayacaksınız. Bunlar, Allah’ın kitabı olan Kur’an ve benim sünnetimdir.”⁵⁹

⁵⁸ Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1988), II/82.

⁵⁹ Muvatta, Kader,1; Bu hadis, aynı anlamda ancak farklı kelimelerle değişik kaynaklarda da geçmektedir. Bkz. Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 56, hadis no: 1905; İbn Mâce, *Menâsik*, 84, hadis no: 3074; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 26; Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-Sağîr*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır 1938, III, 240; Bu hadisin farklı varyantları ile ilgili tartışmalar için bkz. Bunyamin Erul, Hz. Peygamber'in Bize Bıraktığı Miras "Kitab ve Sünnet" Bırakıldığını İfade Eden Rivayetlerin Tedkiki, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2007, cilt: VII, sayı: 1, s. 12 vd.; Ali Toksarı, Teşrii Değer Açısından Sünnetin Konumu, *Bilimname*, Kayseri 2014, cilt: XXVII, sayı: 2, s. 15.; Ahmet Emin Seyhan, Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı, *Hikmet Yurdu*, Malatya 2014, Yıl: 7, cilt: 7, sayı: 13, s. 107.; Ali Kavaklı, İngiliz Oryantalist Nicholson'un Ortaya Çıkarıp Tanıttığı Tezkiretü'l-Evliyâ' daki Tuhafıklar, *Eleştirel Bakış Dergisi*, Isparta 2016, sayı: 1, s. 15.; Mehmet Bağcıvan, Kur'an Sünnet Bütünlüğünün Şer'i Delilleri, *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Yalova 2015, Yıl: 1, Sayı: 1, s. 138.

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın sözüdür. Hz. Muhammed'in (sav.) sünneti ise, Kur'an-ı Kerim'in tefsiri ve açıklamasıdır.⁶⁰

Hz. Muhammed'in (sav.) döneminde olduğu gibi, daha sonra gelen Müslüman toplumlar da İslam kültür ve medeniyetini inşa ederken, bu iki ölçüye göre hareket etmeye gayret etmişlerdir. Müslümanların birbirleriyle olan ilişkilerinde olduğu gibi, diğer inanç mensuplarıyla olan ilişkilerinde de bu iki prensibi referans olarak kabul etmişlerdir. Tarih boyunca Müslümanlar, bu zengin iki kaynak sayesinde İslam medeniyetini engin hoşgörü temeli üzerine oturtmuş ve diğer toplumları da içselleştirerek berber yaşaya bilme refleksini geliştirmişlerdir. Hz. Muhammed'in (sav.) hayatı, başından sonuna kadar bu kültür ve medeniyeti oluşturan örneklerle doludur. Bu örneklerden bazıları şunlardır:

3.1. Aile Kültürü

Aile, toplumun temel taşı oluşturan bir olgudur. Toplumun geleceğe güvenle bakabilmesi, ailenin sağlıklı olması şarttır. Ailenin sağlıklı olabilmesi içinde, aileyi oluşturan fertlerin birbirlerine karşı sorumluluklarının farkında olmaları ve bunun gereğini yerine getirmeleri gerekmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Muhammed'in (sav.) hadislerinde aile bireylerinin görev ve sorumluluklarıyla ilgili geniş bilgilere yer verilmektedir. Bu görev ve sorumluluklarla ilgili bazı hadisler şöyledir:

Gerek Kur'an-ı Kerim'de⁶¹ ve gerekse Hz. Muhammed'in (sav.) hadislerinde anne baba hakkının Allah'ın hakkından hemen sonra geldiği kabul edilmektedir. Hz. Muhammed (sav.), anne babaya karşı gelmeyi, Allah'a ortak koşma ile beraber zikretmiş ve büyük günahlardan saymıştır: Nitekim Hz. Muhammed (sav.) bir hadis-i şerifte "Kebâir/büyük günahlar, Allah'a ortak koşmak, anne-babaya karşı gelmek ve yalan yere şahitlik yapmaktır"⁶² şeklinde rivayette bulunmuştur. O, başka bir hadis-i şerifte ise "En önemli ameller, vaktinde kılınan namaz, ebeveyne iyilik ve cihattır"⁶³ demiştir. Bu hadislerden de anlaşıldığı gibi İslam dini, anne babaya iyilik yapmayı, onların sözlerini dinlemeyi ve onlara kötülük yapmaktan kaçınmayı en önemli davranışlardan biri olarak kabul etmiştir.

⁶⁰ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, tsz.), I/32.

⁶¹ el-İsrâ 17/23, 24.

⁶² Buhârî, Edeb, 6, hadis no: 5976.

⁶³ Buhârî, Edeb, 1, hadis no: 5970.

Hız. Muhammed (sav.), anne babanın çocukları üzerindeki hakları üzerinde durduğu gibi, çocuklarında anne baba üzerindeki hakları üzerinde de durmuştur. Hız. Muhammed (sav.), “Ben, ancak bir öğretmen olarak gönderildim”⁶⁴ diye buyurarak, anne babanın çocuklarını eğitmelerinin önemine ve gerekliliğine dikkat çekmiştir.

Hız. Muhammed (sav.) bu hadiste, toplumu meydana getiren tüm bireylerin önemli sorumluluklarının olduğunu ve bu konuda hassasiyet göstermeleri gerektiğine işaret etmiştir. Fert, toplumun hangi tabakasında yer alırsa alsın görevlerinin bilincinde olmalı ve gereğini hakkıyla yerine getirmelidir. Toplumsal huzur ve mutluluk bireysel bilinç ve şuurla direkt bağlantılıdır. O, başka bir hadis-i şerifte, “Dünyaya gelen her çocuk, İslâm fıtratı üzerine doğar. Anne babası, onu ya Yahudi ya Hristiyan veya Mecusi olarak yetiştirir”⁶⁵ diye buyurmuştur. Bu hadiste de anne babanın çocukları üzerindeki etkisine dikkat çekilmiştir. Çocuklar küçük yaşlardan itibaren Anne babanın telkinlerine göre şekillenmekte ve yetişmektedirler. İslam medeniyetinin gelecek tasavvuru açısından Anne babanın çocuklarına yapacakları telkinler son derece önem arz etmektedir. Ailede verilen eğitim toplumun eğitimi açısından elzemdir ve önemli olduğu ortadadır.

Eğitim sevgi, şefkat, merhamet, anlayış, hoşgörü ve hikmetle olmalıdır. Zor kullanılarak verilmeye çalışılan eğitim müspet anlamda bir sonuç vermez. Baskı ve şiddete dayalı yönlendirmeler sonucu yetiştirilmeye çalışılan nesiller kimliksiz ve hastalıklı bir karaktere sahip olurlar. Bu durumda aile ve toplum geleceği açısından çok büyük tehlikeler doğurur. Hız. Muhammed (sav.) bu konuyu da şöyle dile getirmiştir: “Hiçbir baba, çocuğuna güzel ahlaktan daha değerli bir miras bırakamaz.”⁶⁶ Ona göre bütün çocuklar, güzel bir ahlak ve iyi bir terbiyeyle yetiştirilmelidirler. Yine o, başka bir hadis-i şerifte, “Muhakkak ki Allah, her işte yumuşak ve şefkatli davranmayı sever”⁶⁷ diye buyurmuştur. Dolayısıyla iyi ve sağlam bir ailenin temel taşı durumunda olan çocuklara da bu şekilde şefkat, merhamet ve sevgiyle davranmak son derece önem arz etmektedir. Nitekim Hız. Muhammed (sav.) çocukları severken, onun bu hareketini hoş görmediğini söyleyen, çocukları sevmediğini ve öpmediğini anlatan birine, “Allah senin kalbinden merha-

⁶⁴ İbn Mace, Mukaddime, 17, hadis no: 229.

⁶⁵ Buharî, Cenâiz, 92, hadis no: 1385.

⁶⁶ Tirmizî, Birr, 33, hadis no: 1952.

⁶⁷ Buharî, Edep, 35, hadis no: 6024; İbn Mace, Edep, 9, hadis no: 3689.

meti söküp almışsa, ben ne yapayım!”⁶⁸ diyerek çocukları şefkatsiz ve ilgisiz bırakmayı, şiddetle kınamıştır. Yine Hz. Muhammed (sav.), “İki kız çocuğu olup da, onları yetişkinlik çağına gelinceye kadar büyütüp terbiye eden kimse ile yan yana duran iki parmak gibi beraber cennete gireceğiz”⁶⁹ diye buyurarak özellikle kız çocuklarına önem vermeye dikkat çekmiştir.

Hz. Muhammed (sav.) pek çok hadis-i şerifinde karı ile kocanın birbirlerine karşı olan görev ve sorumluluklarını dile getirmiştir. Örneğin o, “erkek, aile fertlerinin yöneticisidir”⁷⁰ diye buyurarak erkeğin ailedeki konumuna işaret etmiştir. Dolayısıyla erkek aile kurumunun yöneticisidir ve sorumluluğu birinci derecededir. Fakat bununla beraber insan olarak yetersiz veya aciz kaldığı durumlarda hayat arkadaşı olarak kadının da fikrine başvurması bir gerekliliktir. Böylesi durumlarda kadının aile yönetiminde söz sahibi olması aile huzuru ve selameti açısından bir gerekliliktir. Hz. Muhammed (sav.) bu konuda “Kadın, eşinin evinin ve çocuklarının yöneticisidir”⁷¹ diye buyurarak kadının aile yönetimindeki önemine vurgu yapmıştır. Netice itibarıyla Ailenin önemli bir parçası olan kadın aile yönetiminde önemli bir sorumluluğu vardır. Ancak onun bu sorumluluk ve görevi kocasını yok sayma veya önemsemem anlamına gelmemektedir. Hem koca ve hem de kadın aile yönetiminde iki adil ortak olarak birbirlerinin sınırlarına riayet ederek üzerlerine düşeni yapmaya gayret etmelidirler. Karı ve koca, günümüzde modernitenin beraberinde getirdiği kadın egemen anlayışından veya kadın hiçbir şey değildir düşüncesinden uzak durmalıdırlar. Bu tür modern hastalıklar ailenin geleceği için önemli tehditlerdir. Kamil mü'min ve mü'minelerden oluşması gereken Müslüman ailelerin bu konuda mutedil ve samimi duygularla hareket etmesi elzemdir.

Bir aile reisi olarak her erkek, imkânları dâhilinde, Allah'ın bir emaneti durumunda olan karısının, çocuklarının, anne ve babasının ihtiyaçlarını temin etmekle mükelleftir. Hz. Muhammed'in (sav.) bu konuda ifade buyurduğu çok sayıda hadis-i şerif bulunmaktadır ve onlardan bazıları şöyledir:

“Senin, hayır yollarında harcadıklarının en sevap olanı, kendi ailenin ihtiyaçları için harcadığın paradır.”⁷²

⁶⁸ Buhârî, Edep, 18, hadis no: 5998.

⁶⁹ Müslim, Birr, 149, hadis no:2231; Tirmizî, Birr, 13, hadis no: 1914.

⁷⁰ Buhârî, Nikâh, 81, hadis no: 5188; Ebû Dâvûd, İmâre, 1, hadis no: 2928.

⁷¹ Buhârî, Nikâh, 81, hadis no: 5188.

⁷² Müslim, Zekât, 12, hadis no: 994, 995.

“Allah’ın rızasını gözeterek kendi ailenin ihtiyacı için harcadığın nafakadan, hatta yemek yerken eşinin ağzına verdiği lokmadan bile mükâfat göreceksin.”⁷³

“Kendi nefsinin ihtiyaçlarını karşılayan, senin için bir sadakadır. Kendi çocuğuna yedirip içirmen, senin için bir sadakadır. Kendi eşine yedirip içirmen, senin için bir sadakadır. Çalıştırdığın işçine/hizmetçine yedirip içirmen, senin için bir sadakadır.”⁷⁴

Hiz. Muhammed (sav.), bir aile reisi olarak erkeğin bu görevlerini bilerek ve kasten ihmal etmesinin büyük bir günah olduğunu “İnsanın, bakmakla yükümlü olduğu aile bireylerini ihmal etmesi, günah olarak kendisine yeter”⁷⁵ şeklinde rivayet ettiği hadis-i şerifinde açık bir şekilde bildirmiştir. O, erkeklerin kadınlar üzerinde hakları olduğu gibi, kadınların da erkekler üzerinde haklarının olduğunu çeşitli vesilelerle haber vermiştir.⁷⁶ Örneğin bir sahabe Hiz. Muhammed’e (sav.), “Bir kadının kocası üzerinde ne gibi hakları vardır?” diye sormuştur. Hiz. Muhammed’de (sav.), onun bu sorusuna “yediğin gibi ona yedirmen, giydiğin gibi ona giydirmen, onun yüzüne vurmaman, ona kötü söz söylememen ve onun yatağını terk etmen gerektiği zaman, evin içinde terk etmen”⁷⁷ şeklinde cevap vermiştir. Sahabe-i kirâm’dan Muaviye el-Kuşeyri, Hiz. Muhammed’e (sav.) gittim ve ona, “Ya Resûlallah! Kadınlar hakkında bize ne gibi tavsiyelerde bulunursunuz?” diye sordum. O da, “Onlara yediğinizden yedin, giydığınızden giydirin, onları dövmeyin ve onları kötülemeyin” diye cevap verdi.⁷⁸

Hiz. Muhammed (sav.), veda hutbesinde kadınların Allah’ın bir emaneti olduğunu ve haklarına riayet etmenin gerekli olduğunu şöyle ifade etmiştir:

“Ey insanlar! Kadınların haklarına riayet etmenizi ve bu hususta Allah’a karşı gelmekten sakınmanızı tavsiye ederim. Siz, kadınları Allah’ın emaneti olarak aldınız ve onları eş olarak Allah adına söz vererek helal edindiniz.”⁷⁹

Kocanın hanımına iyi davranması, ona karşı şefkatle ve merhametle hareket etmesi İslam dininin tasavvur ettiği mutlu aile için bir ön şarttır. Erkeğin eşine hayırla, tatlı dille ve hikmetle muamelede bulunması Hiz. Mu-

⁷³ Müslim, Vasiyet, 1, hadis no: 1628.

⁷⁴ Müslim, Vasiye, 1, hadis no: 1628; İbn Mâce, Ticaret, 1, hadis no: 2138.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, Zekât, 44, hadis no: 1691, 1692, 45, 1698, 1699.

⁷⁶ Tirmizî, Redâ’, 11, hadis no: 1163; İbn Mâce, Nikâh, 3, hadis no: 1851.

⁷⁷ İbn Mâce, Nikâh, 3, hadis no: 1850.

⁷⁸ Ebû Dâvûd, Nikâh, 42, hadis no: 2146.

⁷⁹ Müslim, Hac, 19, hadis no: 1218.

hammed'in (sav.) hayatında sıkça görülen örnek bir davranıştır. Tüm mü'minler için usveihase durumunda olan Hz. Muhammed (sav.), bu konuda şöyle buyurmuştur: "İman bakımından en kâmil olan müminler, ahlakı en güzel olanlardır ve sizin en hayırlınız, hanımına hayırlı olanınızdır." ⁸⁰ Dolayısıyla en hayırlı insan olmanın bir yolunda erkeğin hanımına hayırla davranmasıdır. Hz. Muhammed (sav.), pek çok hadis-i şerifinde erkeklerin hanımlarını dövmelerini yasaklamış ⁸¹ ve hanımını döven erkeklerin hayırlı kimseler olmadıklarını ifade buyurmuştur. ⁸² Örneğin Hz. Aişe (ö. 95/678) validemiz de, Hz. Muhammed (sav.)'in, hiçbir şekilde eşlerini dövmediğini ve onlara el kaldırmadığını haber vermiştir. ⁸³ Kocanın hanımına karşı hayırla muamelede bulunması ve ona karşı şefkatli olmasıyla ilgili diğer bazı hadislerde şöyledir:

"Müminlerin iman bakımından en mükemmel olanları, ahlakı en güzel olanları ve eşine en yumuşak davrananlarıdır." ⁸⁴

"Sizin hayırlınız, eşine ve aile bireylerine hayırlı olanınızdır. Ben, bu konuda sizin en hayırlınızım." ⁸⁵

"Hangi kadın kocasının hoşnutluğunu kazanarak vefat ederse, Allah ondan razı olur" ⁸⁶

Netice olarak Aile İslam medeniyetinin en önemli kurucu değerlerinden biridir. Onun sağlam ve nitelikli olması İslam toplumunun ve dolayısıyla İslam medeniyetinin sağlam ve nitelikli olması anlamına gelmektedir. İslam dininin ikinci kaynağı durumunda olan hadis-i şeriflerden naklettiğimiz tüm rivayetler erkeğin karısıyla ve kadının kocasıyla ilgili hususları düzenlemektedir. Bu hususlara riayet edilmesi durumunda mutlu ve huzurlu bir ailenin kurulabileceği aşîkârdır. Bugün için aile modern dünyanın en büyük

⁸⁰ Buhârî, Edeb, 112, hadis no: 6203; Tirmizi, Rada', 11, hadis no: 1162; Mansur Ali en-Nasîf, *et-Tac el-Camî' li'l-Usul fî Ahadisi'r-Rasûl*, (Beyrut: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabî, tsz.), I/28.

⁸¹ Buhârî, Nikâh, 94, hadis no: 5204; Müslim, Cennet, 13, hadis no: 2855; İbn Mace, Nikâh, 51, hadis no: 1984.

⁸² İbn Mace, Nikâh, 51, hadis no: 1985; Dârimî, Nikâh, 34, hadis no: 2138, 2139, 2130.

⁸³ İbn Mâce, Nikâh, 51, hadis no: 1984.

⁸⁴ İbn Mace, Nikâh, 50, hadis no: 1977, 1978; Tirmizî, Birr, 47, hadis no: 1975.

⁸⁵ el-Emir Alaüddin Ali b. Belban İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbânbi Tertibi İbn Belban*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992, Nikâh, IX, 484.

⁸⁶ Tirmizî, Radâ', 10, hadis no: 1161; Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mü'cemü'l-Kebîr* (Mısır, tsz.), XIII/ 374; Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nişâbü'rî, *el-Müstedrek Ala's-Sahihayn* (Beyrut, 1985), IV /191.

açmazlarından biridir. Her geçen gün daha fazla deforme olmakta ve sapkın saldırılara maruz kalmaktadır. Sağlıklı ve güçlü toplum, aile kurumunu ve bu aileyi oluşturan fertleri korumakla meydana getirilebilir. Dolayısıyla İslam medeniyetinin yeniden gün yüzüne çıkması ve tüm dünyaya huzur ve saadeti hâkim kılması güçlü aileyi tesis etmesiyle mümkündür. Güçlü fert, güçlü aile ve güçlü toplumu oluşturmamayan medeniyetler er geç yok olmaya ve tarih sahnesinden silinmeye mahkûmdurlar. Son Peygamber Hz. Muhammed (sav.) tüm hayatı boyunca bu örnekliği ortaya koymuş ve insanlığa örnek olmuştur.

3.2. Ticaret Kültürü

Ticaret, toplumların varlıklarını devam ettirebilmeleri, sosyal hayattaki gereksinimlerinin karşılanması, toplumların bir ihtiyaç sonucu ürettikleri malların karşılıklı alınıp satılması, elde edilen gelirlerle şehirlerin kurulması ve dolayısıyla milletlerin değerlerini yansıtacak kültür ve medeniyetlerin kurulmasında son derece elzem bir çalışmadır. Beşeri ve ilahi değerlere göre inşa edilen tüm medeniyetler, ticaret, sanat, zanaat ve benzeri çalışmalar ile kendi geleceklerini tasavvur etme gayreti içerisinde olmuşlardır. Medeniyetler arası ilişkiler ve etkileşimler, tarih boyunca bu çerçevede cereyan etmiştir. Barışlar da savaşlar da hep bu çalışmalara matuf olarak meydana gelmiştir. Tüm peygamberlerde olduğu gibi Hz. Muhammed'in (sav.) davetinde de önemli yer tutan hususlardan biri de ticaretle ilgili prensipler olmuştur. Nitekim o Medine-i Münevvere'ye geldiği zaman ilk yaptığı işlerden birisi de Müslümanların ticaret yapabilecekleri bir Pazar kurmak olmuştur. Ayrıca o, Müslümanların ticari hayatlarında dürüst ve ilkeli hareket etmeleriyle ilgili çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur. Hz. Muhammed'in (sav.) ticarete dair söylemiş olduğu hadisler, hadis kitaplarında önemli bir yekûn tutmaktadır. Bu hadislerden bazı örnekler şöyledir:

Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre bir adam Hz. Muhammed'e (sav.) gelerek alış verişte aldatıldığını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Muhammed (sav.) şöyle buyurmuştur: "Bundan böyle alış veriş yaparken, aldatmak/kandırmak yoktur, de."⁸⁷

Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Muhammed (sav.) şöyle buyurmuştur: "Alışverişte yemin etmek, ticaret malının bereketini giderir."⁸⁸

⁸⁷ Buhârî, Buyû, 48, hadis no: 2117; Müslim, Buyû, 48, hadis no: 1533.

⁸⁸ Buhârî, Buyû, 26, hadis no: 2087.

Ebû Hurere'den rivayet edildiğine göre Hz. Muhammed (sav.) bir gün yiyecek satan bir adama uğramış ve ona, "Bunu nasıl satıyorsun?" diye sormuştur. Adam da nasıl sattığını anlatmıştır. Bunun üzerine Hz. Muhammed'e (sav.) elini yiyeceğin arasına sokması için vahiy gelmiştir. O da elini o yiyeceğin içine sokmuş ve onun ıslak olduğunu fark etmiştir. Bunun üzerine Hz. Muhammed (sav.), "Aldatan bizden değildir" diye buyurmuştur.⁸⁹

Abdullah b. Amr'dan rivayet edildiğine göre Hz. Muhammed (sav.), rüşvet verene de alana da lanet etmiştir.⁹⁰

Ebû Said el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre Hz. Muhammed (sav.) şöyle buyurmuştur: "Dürüst ve güvenilir tüccar, peygamberler, siddikler ve şehitlerle beraber olacaklardır."⁹¹

Câbir b. Abdillâh'tan rivayet edildiğine göre Hz. Muhammed (sav.) şöyle buyurmuştur: "Satıldığında, satın alındığında ve hakkında kolaylık gösteren kişiye Allah rahmet esin."⁹²

Hz. Muhammed'den (sav.) nakledilen tüm bu hadis-i şerifler, iyi bir Müslüman'ın ticari hayatında nasıl hareket etmesi gerektiğini gösteren birer altın kural mesabesindedir. Müslüman fert, hayatının her alanında dürüst ve ilkeli olması gerektiği gibi ticari yaşantısında da böyle olması bir gerekliliktir. Yalan konuşmanın, hile yapmanın, rüşvet almanın ve sözünde durmamanın haram kılındığı bir dinin mensuplarının aksini yapması beklenmemelidir. Aksini yapmakta bu dine ve bu dinin kurucu değerlerine ihanet olarak algılanacağı muhakkaktır. İslam dininin tarih boyunca, dürüst ve güvenilir tüccarlar sayesinde yayıldığı ve kabul gördüğü unutulmamalıdır. İslam medeniyetinin gelecek tasavvurunda ahlaklı ve dürüst tüccarların önemli roller üstleneceği bir gerçektir. Dolayısıyla ahlaklı, ilkeli, güvenilir, dürüst, emin ve sözünde duran örnek Müslüman iş adamı olmak bu güzel dinin bir gereğidir. Böyle davranmanın ve gelecek nesillere bu şekilde örnek olmanın mükâfatı da çok büyüktür.

3.3. Güzel Ahlak

Hz. Âdem'den (as.) itibaren dünya medeniyetini oluşturan tüm toplumların kendi yaşam tarzlarına göre çeşitli ahlaki kuralları var olmuştur. Bu ahlaki kurallar toplumların yapısına, zamana ve mekâna göre değişiklik arz

⁸⁹ Ebû Dâvûd, Buyû, 52, hadis no: 3452.

⁹⁰ Tirmizî, Ahkâm, 9, hadis no: 1336; Ebû Dâvûd, Akdiye, 4, hadis no: 3580.

⁹¹ Tirmizî, Buyû, 4, hadis no: 1209.

⁹² Buhârî, Buyû, 16, hadis no: 2076; İbn Mâce, Ticârât, 28, hadis no: 2203.

etmiştir. Medeniyeti oluşturan temel şey his şüphesiz toplumları oluşturan bireylerin yaşantısında kendisini gösteren ve karakter haline gelen ahlaki erdem ve faziletlerdir. Bu özellikler toplumların yapısına sirayet ettiği oranda medeniyet gelişir ve yükselir. Güzel ahlak Tüm Peygamberlerin ortak özelliğidir ve davetlerinin temelini oluşturmaktadır. Nezaket, zarafet, letafet, incelik, hoşgörü, saygı, sevgi, şefkat, merhamet ve tatlı söz gibi özellikler güzel ahlakı oluşturan en önemli hasletlerdir. Şahıslar ve toplumlar bu özellikler sayesinde sevilir ve kabul görür. Hiçbir peygamber veya lider kabalık ve zorbalıkla insanları etrafında toplayamamış ve gönüllerine girememiştir. Kalpler ve gönüller ancak tatlı söz ve tevazuyla fethedilir. Son Peygamber Hz. Muhammed (sav.) yirmi üç yıllık peygamberliği boyunca insanlara karşı hep bu güzel ahlak ölçüsüyle muamelede bulunmuş ve onların kalplerini ancak bu şekilde fethedebilmiştir. İnsanlar onun bu özelliği sayesinde etrafında toplanmış ve onun için canlarını feda etmekten çekinmemişlerdir. Yüce Allah Hz. Muhammed (sav.) için *“Muhakkak ki sen, büyük bir ahlak üzeresin”*⁹³ diyerek onun davet yolundaki ki temel kriterini ortaya koymuştur. Hz. Muhammed (sav.) pek çok hadis-i şerifinde güzel ahlakın önemini ve gerekliliğini dile getirmiştir. O, sürekli etrafında toplanan sahabe-i kirâmı bu güzel hasleti sahiplenmeleri yönünde telkinlerde bulunmuştur. Bu ahlaki erdem ve faziletleri kendi hayatında uygulayarak çevresinde bulunanlara örnek olmuştur. Nitekim Hz. Muhammed (sav.), *“Ben, ancak güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim”*⁹⁴ diyerek, güzel ahlakın İslam dinindeki yeri ve önemi hakkında önemli mesajlar vermiştir. Onun söz, fiil ve takrirlerinin temelini ahlaki özellikler meydana getirmektedir. O, iyi bir öğretmen, iyi bir eş, iyi bir tüccar, iyi bir dost ve iyi bir komutan olarak toplumu meydana getiren tüm fertlere iyi bir örnek olmuştur. Hz. Muhammed (sav.), Tüm ümmete hatta tüm insanlığa miras olarak bıraktığı İslam kültür ve medeniyetini bu temel esaslar üzerinde inşa etmiştir. İslam kültür ve medeniyeti bu esaslara bağlı kaldığı oranda gelişmiş ve yükselmiştir. Ancak zamanla bu esaslardan uzaklaşınca da zayıflamış, üretkenliğini kaybetmiş ve çeşitli sıkıntılara maruz kalmıştır. Hz. Muhammed (sav.) çeşitli hadis-i şeriflerinde güzel ahlakı *“mekârimü'l-ahlak”* veya *“hüsnül-hulk”* kelimeleriyle ifade etmiştir. O, güzel ahlakın önemini ve gerekliliğini pek çok hadisinde ifade buyurmuştur. O hadislerden bazıları şöyledir:

⁹³ el-Kalem 68/4.

⁹⁴ Muvatta, Husnu'l-Hulk, 8,

“İyilik, güzel ahlaktır. Günah/kötülük ise, vicdanını rahatsız eden ve insanların öğrenmesini istemediğın şeydir.”⁹⁵

“Doğruluğın elden bırakmayınız. Çünkü doğruluk, iyiliğın götürür. İyilik de cennete götürür. Kişiy doğru söylemeye ve doğruluğın araştırmaya devam ederse, Allah katında en doğru kişiy olarak yazılır. Yalandan sakınınız. Çünkü yalan, kötülüğın götürür. Kötülük de, cehennem ateşine götürür. Kişiy yalan söylemeye ve yalanı araştırmaya devam ederse, Allah katında en çok yalan söyleyen kişiy olarak yazılır.”⁹⁶

“Kim Allah’a ve ahiret gününe iman ediyorsa, komşusunu incitmesin. Kim Allah’a ve ahiret gününe iman ediyorsa, misafirine ikramda bulunsun. Kim Allah’a ve ahiret gününe iman ediyorsa, konuşurken hayrı/doğruyuy söylesin veya sussun.”⁹⁷

“Sizden biri, kendi şahsı için istediğini kardeşi için istemedikçe, iman etmiş olmaz.”⁹⁸

“Sizden kim bir kötülük görürse, onu eliyle değıştirsin. Buna gücü yetmezse, onun diliyle değıştirsin. Buna da gücü yetmezse, kalbiyle düzeltme cihetine gitsin ki bu da imanun en zayıf derecesidir.”⁹⁹

“Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız. Müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz.”¹⁰⁰“Her iyilik, bir sadakadır.”¹⁰¹“Güzel söz sadakadır.”¹⁰²

Muhakkak ki Allah, nezaketle muamele eder, nezaket ve ağırbaşlılığı sever, şiddet ve kabalık karşılığında vermediğini, nezaket ve ağırbaşlılık karşılığında verir.”¹⁰³

Nerede olursan ol, Allah’a karşı sorumluluk bilinciyle yaşa! Kötülüğün peşine hemen onu yok edecek bir iyilik yap! İnsanlara güzel ahlakla muamele et!”¹⁰⁴

Hız. Muhammed’in (sav.) çeşitli zamanlarda ve çeşitli ortamlarda dile getirdiğı güzel ahlaka dair bu hadis-i şerifler, Müslüman ferdi, Müslüman aile-

⁹⁵ Müslim, Birr, 5, hadis no: 2553.

⁹⁶ Müslim, Birr, 29, hadis no: 2607.

⁹⁷ Müslim, İman, 18, hadis no: 47.

⁹⁸ Buhârî, İman, 7, hadis no: 14.

⁹⁹ Müslim, İman, 20. hadis no: 49.

¹⁰⁰ Buhârî, İlim, 11, hadis no: 69.

¹⁰¹ Buhârî, Edep, 33, hadis no: 6021.

¹⁰² Buhârî, Edep, 34, hadis no: 6023.

¹⁰³ Ebû Davut, Edep, 10.

¹⁰⁴ Tirmizî, Birr, 55, hadis no: 1987.

yi, Müslüman toplumu meydana oluşturan ve netice olarak İslam Kültür ve medeniyetini meydana getiren kurucu değerlerdir. Bu medeniyet, bu kurucu değerler sayesinde sağlam temeller üzerinde inşa edilebilmiş ve bu yolla tarih sahnesine çıkabilmiştir.

3.4. İlme Verilen Önem

İslam, medeniyet tasavvuru olan son dindir. Bu dinin son kitabı ise şüphesiz Kur'an-ı Kerim'dir. Hz. Muhammed'de (sav.) ise bu kitabın ilk müfessiri ve ilk uygulayıcısıdır. Gerek Kur'an-ı Kerim'de ve gerekse Hz. Muhammed'in (sav.) hadis-i şeriflerinde ilmin gerekliliğini ve önemini anlatan çok sayıda ayet ve hadis vardır. Bu açıdan meseleye baktığımızda "*kur'an*" kelimesinin, "*kare-yekrau*" fiilinin mastarı olduğunu, hemzeli okunduğunu ve sözcük olarak okumak anlamına geldiğini görürüz.¹⁰⁵ Ayrıca Kur'an-ı Kerim'deki ilk hitap "*Oku!*"¹⁰⁶ şeklindedir. Yine Kur'an-ı Kerim'de "*Hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?*"¹⁰⁷ ayeti İslam'ın ilme ve okumaya ne denli önem verdiğini göstermektedir.

Hz. Muhammed'de (sav.) ilmin faziletini ve gerekliliğini anlatan pek çok hadis ifade buyurmuştur ve onlardan bazıları şöyledir:

Abdullah b. Mes'ûd'dan Hz. Muhammed'in şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "İki kişiden başkasına gıpta edilmez; Allah tarafından kendisine mal verilip de hak yolunda o malı harcayan kimse ile Allah tarafından kendisine hikmet/ilim verilip de onunla amel eden ve onu başkalarına da öğretten kimse."¹⁰⁸

Ebu Hureyre'den Hz. Muhammed'in şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Kim ilim öğrenmek için yola çıkarsa, Allah ona cennete giden yolu kolaylaştırır."¹⁰⁹

¹⁰⁵ BedruddinZerkeşî, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l- Fadl İbrahim, Mısır 1957, I, 182; Ebu'l-FadlCelâluddin Abdurrahmân b. Ebî Bekir Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, I-II, Mısır 1978, I, 182; Muhammed AbdülazimZerkânî, *Menâhili'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Darü'l-Fıkr, Beyrut 1996, I, 7; Menna' el-Kattân, *Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1982, s.13.Daha detaylı bilgi için bkz. FrantsBuhl, "*Kur'an*" *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, VI, 995.

¹⁰⁶ el-Alak 96/1.

¹⁰⁷ ez-Zümer 39/9.

¹⁰⁸ Buhârî, İlim, 15, hadis no: 73.

¹⁰⁹ Tirmizî, İlim, 2, hadis no: 2646.

Enes b. Malik'ten Hz. Muhammed'in şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "İlim tahsil etmek için yolculuğa çıkan kimse, evine dönünceye kadar Allah yolundadır."¹¹⁰

İbn Abbas'tan Hz. Muhammed'in şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Allah, hakkında hayır dilediği kimseye din hususunda büyük bir anlayış/kabiliyet verir."¹¹¹

Yukarıda yer verdiğimiz ayet ve hadisler, İslam dininin İslam medeniyet tasavvur ve inşasında ilme ne denli önem verdiğini göstermektedir. Cehaletle mücadele etmek, bilgili, kültürlü ve akledip sorgulayabilen bir nesil yetiştirmek İslam'ın en büyük hedeflerinden biridir. Nitekim İslam medeniyeti bu hedefe önem verdiği oranda kurumsallaşabilmiş, Dünya tarihine ölümsüz eserler kazandırabilmiş ve tarih sahnesinde güçlü ve adil bir medeniyet olarak varlığını devam ettirebilmiştir. "*Hikmet, müminin kaybolmuş malıdır. Nerede bulursa, onu almaya daha layıktır*"¹¹² hadis-i şerifi ilmin evrensel olduğuna ve dolayısıyla Müslüman toplumun bunu elde etmek için özel gayret sarf etmesi gerektiğine işaret etmektedir. Hz. Muhammed (sav.) zamanında, Yahudi olup daha sonra Müslüman olan bazı sahâbîler, Tevrat'ı İbranîce okuyarak Arapça izah ederlerdi. Onları dinleyen sahâbe-i kirâm'da, onlardan çeşitli bilgiler öğrenmekteydiler.¹¹³ Müslümanlar, ilk günlerden itibaren Hz. Muhammed'in (sav.) bu ve benzeri emirleri doğrultusunda, diğer din ve kültürler üzerinde farklı çalışmalar yaparak bilim alanında ciddi gelişmeler kaydetmişlerdir. Nitekim bu yolla çeşitli eserler Arapçaya tercüme edilmiş, bu eserler üzerinde çeşitli yorumlar yapılmış ve netice itibarıyla ilk devir Müslüman âlimleri tarafından çok sayıda eser bilim dünyasına kazandırılmıştır.¹¹⁴Büyük İslam bilim tarihçisi Merhum Fuat Sezgin'in(ö. 1439/2018 üzerinde önemle durduğu gibi İlk dönemlerdeki Müslümanlar, Yunanlılardan, Sasanilerden, Suriyelilerden, Hintlilerden, Sabîîlerden, Mısırlılardan ve benzeri daha pek çok eski medeniyetten çeşitli bilimleri tercüme ederek aldılar. Ardından aldıkları bu bilimlerin üzerinde iki asır gibi

¹¹⁰ Tirmizî, İlim, 2, hadis no: 2647.

¹¹¹ Buhârî, İlim, 13, hadis no: 71.

¹¹² Tirmizî, İlim, 19, hadis no: 2687; İbn Mace, Züh'd, 15, hadis no: 4169.

¹¹³ M. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1975, s. 172.

¹¹⁴ HasanHanefi, *Mukaddime fî ilmi'l-İstiğrâb*, el-Muessesetu'l-Cem'iyeyi'd-Dirâseti ve'n-Neşri ve't-Tevzîi, Beyrut 2006, S. 44 vd.

uzun bir süre incelemelerde bulunarak onları sorguladılar. Bunun neticesinde hicri üçüncü, miladi dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında bu konularda orijinal eserler ortaya koydular. İlk dönem Müslümanlarının bu çalışmaları, bilimler tarihinin dikkat çekici gelişmelerinden biridir.¹¹⁵Müslüman devlet yöneticileri bu bilinçle hareket ederek ilme ve âlime gereken önemi vermişlerdir. Bunun bir sonucu olarak İslam medeniyeti göz kamaştırarak derecede dünya bilim tarihine katkı sunmuş ve çeşitli alanlarda yeni icat ve keşifler ortaya çıkarmıştır. Ancak zamanla bu gayret, azim ve üretkenlik yerini tembelliğe, rehavete, taklitçiliğe ve donukluğa bırakmıştır. İlim ve âlim sürekli çalışmayı ve üretmeyi gerektirir. Tabiat durmayı ve yerinde saymayı kabul etmez. Ayrıca ilim ve âlim itibar gördüğü yerde kalır. Ancak zamanla bu yaklaşım tarzı zayıflamış ilimde âlimde İslam coğrafyasından uzaklaşmış ve yerini cehalete, adaletsizliğe ve zulme bırakmıştır. Her şey aslına döner ilkesi gereğince İslam dünyasının yeniden bilimde önderliği elde edeceğine ve tarih sahnesindeki parlak yerini alacağı konusundaki inancımız tamdır. Bu konuda tüm devlet büyüklerimize, Üniversitelerimize ve Medrese âlimlerimize büyük görev ve sorumluluklar düşmektedir. Ülkemizin, tüm merkez ve çevre ilçelerine müstakil ana kütüphane binaları yapılmalı ve gençlerimizin istifadesine sunulmalıdır. Tüm illerde bilimsel çalışma yapmak isteyen gençlere araştırma yapabilme imkânı ve desteği sunulmalıdır. Hatta bu önerimiz Devlet politikası haline bile getirilebilmelidir.

3.5. Medine Vesikası

Medine Vesikası, Medine şehrindeki dini, siyasi ve etnik grupların katılımıyla hazırlanan, Hz. Muhammed'in (sav.) devlet başkanlığında birlikte yaşamayı öngören siyasi ve hukuki belge demektir. Bu vesikaya Medine Sözleşmesi veya Medine Anayasası da denmektedir. Günümüzde bu vesikanın tam metni çeşitli kaynaklarda bulunduğundan dolayı, onun sıhhati konusunda herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Batılı araştırmacılar bu vesikaya "*Medine Anayasası*" demektedirler. Çünkü bu metinde, Medine şehir devletini oluşturan tüm insanların birbirleriyle idari ve adli ilişkileri, din ve vicdan hürriyetleri, belirli esaslara bağlanmaktadır. Dolayısıyla bu vesika

¹¹⁵ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, söyleşi: Sefer Turan (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 24, 125 vd; Fuat Sezgin, *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 40; İrfan Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2009), 52.

muhteva itibariyle bir anayasa mahiyetindedir. Muhammed Hamidullah (ö. 1422/2002)¹¹⁶, bu vesikanın tarihte tespit edilen ilk yazılı anayasa metni olduğunu savunmuştur.¹¹⁷

O dönemde Medine şehrinde Müslüman ve Müslüman olmayan Arap kabileleri, Yahudiler, Hristiyanlar ve başka azınlıklar vardı. Medine Vesikasına göre burada yaşayan her kes iç işlerinde kendi inancına göre hareket edecek, herkesin mal, can, inanç ve namus güvenliği, hukuki güvence altına alınacak ve Medine'ye dışarıdan gelecek herhangi bir saldırıya karşı ise, hep beraber savunmada bulunacaklardı. Bu kararlar, herkesin oluru ile karara bağlanmıştı. Medine Vesikası, Müslümanlar, henüz tamamen Müslüman olmayan Evs ve Hazrec kabileleri ile Yahudiler, bu konfederasyonu oluşturan federasyonlar görünümündedir. Hz. Muhammed (sav.) bu federasyonun başında bulunan bir devlet başkanı konumundaydı ve Müslümanların sayısı, henüz toplumun yedide biri kadardı. Bu vesikanın maddeleri hakkında farklı rakamlar ileri sürülmektedir.¹¹⁸

Medine Vesikasını, ilk kez Batı bilim çevrelerinde gündeme getiren Alman oryantalist Julius Wellhausen (1844-1918) olmuştur. O, 1899 yılında yayımladığı kitabında bu vesikaya yer verdikten sonra, Batılı bilim insanlarının dikkatini çekmiş ve o tarihten itibaren pek çok batılı yazar, bu konuyu ele almıştır.¹¹⁹ Wellhausen, birçok araştırmaya konu teşkil eden bu belgeyi kırk yedi madde halinde düzenlemiş ve daha sonraki araştırmacılar da genellikle bunu esas almıştır. Metnin elli iki madde halinde düzenlenebileceğini belirten Muhammed Hamîdullah, Wellhausen gibi kırk yedi maddeyi kabul etmekle birlikte 12, 20, 25, 36 ve 45. maddeleri ikiye bende ayırmıştır. Michael Lecker ise belgeyi altmış dört madde olarak tanzim etmiştir. Ayrıca Robert Bertram Serjeant'da (1915-1993) belgeyi sekiz ayrı parça ve toplam yetmiş madde halinde incelemiştir.¹²⁰

¹¹⁶ Muhammed Hamidullah için geniş bilgi, Salih Tuğ ve M. Kâmil Yaşaroğlu, "Muhammed Hamidullah", *TDVİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/534 vd.

¹¹⁷ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (Ankara: Beyan Yayınları, 2003), I/206 vd; M. Akif Aydın, "Anayasa", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), III/153 vd.

¹¹⁸ Medine Vesikasının tam metni için bkz. Mustafa Özkan, "Medine Vesikası" *TDVİA* (Ankara: TDV Yayınları: 2019), Ek-2/212 vd.

¹¹⁹ Medine Vesikası hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *Medine Sözleşmesi* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020), 41 vd.

¹²⁰ Özkan, "Medine Vesikası", Ek-2/212 vd.

İnsanlık tarihinde ilk yazılı anayasa metni olarak kabul edilen bu vesika, Medine’de yaşayan dinî, siyasî ve etnik grupların iç işlerinde bağımsız, dış tehlikeler karşısında birlikte hareket etmelerini öngörmesi, şehirde siyasî birliği sağlaması, din ve vicdan hürriyetini, can, mal ve namus güvenliğini hukukî güvence altına alması açısından son derece önemlidir. Nitekim bu temel hükümler tüm taraflarca kabul edilerek kayıt altına alınmıştır. Bu anayasa metni, İslam medeniyetinin insan hak ve hürriyetini, din ve vicdan özgürlüğünü, inançlarına ve dillerine bakmaksızın can, mal ve namus kavramlarına ne derece önem verdiğini göstermektedir. On dört asır önce akdedilen bu metin hala güncelliğini ve önemini korumaktadır. Günümüz de modern ve medeni dünya diye isimlendirilen bugünkü toplumun bile hala bu vesikanın seviyesini yakalayamadığı bir hakikattir.

3.6. Mekke’nin Fethi

Hiz. Muhammed (sav.) Mekke’yi fethettiği gün, Kâbe’nin içinde iki rekât namaz kılmak istemiş. Fakat Kâbe’nin anahtarını yanında taşıyan Osman b. Talha b. Abdud-dar, Kâbe’nin kapısını kilitlemiş ve anahtarı Hiz. Muhammed’e (sav.) vermek istememişti. Daha sonra da “Resulullah (sav.) olduğunu bilseydim, menetmezdim,” demişti. Hiz. Ali, o zaman Osman’ı arayıp bulmuş, anahtarı vermek istemeyince, kolunu tutarak bükmüş ve anahtarı ondan bir nevi zorla almıştır. Ardından Kâbe’nin kapısını açmış ve Hiz. Muhammed (sav.) içeriye girip iki rekât namaz kılmıştır. Hiz. Muhammed (sav.) Kâbe’nin içinden dışarı çıktığı zaman amcası Hiz. Abbas (ö. 32/653), anahtarın kendisine verilmesini, daha önce yapmakta olduğu zenzem suyunu dağıtma ile Kâbe’nin anahtarını taşıma görevlerinin kendisinde toplanmasını istemiştir. Bunun üzerine şu ayet nazil olmuştur:

*“Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman, adaletle hükmetmenizi emreder. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”*¹²¹

Ardından Hiz. Muhammed (sav.) Hiz. Ali’ye, anahtarı Osman’a iade etmesini ve kendisinden özür dilemesini emretmiştir. Hiz. Ali de anahtarı götürüp ona vermiş ve kendisinden özür dilemiştir. Bunun üzerine Osman, “Zorlayıp eziyet ettin, sonra da gelip tamire çalışıyorsun,” diyerek tepkisini göstermiştir. Hiz. Ali kendisine, “Allah senin hakkında ayet indirdi,” demiş ve nazil olan yukarıdaki ayeti kendisine okumuştur. Bunun üzerine Osman

¹²¹ en-Nisa 4/58.

şahadet kelimesini okuyarak Müslüman olmuştur. Görüldüğü gibi bu ayetin nazil olmasıyla Kâbe'nin anahtarını taşıma görevi kıyamet gününe kadar Osman b. Talha b. Abduddar ve ailesinde kalması kesinleşmiştir. Bir süre sonra Osman, Kâbe'nin anahtarını kardeşi Şeybe'ye vermiş ve Mekke'den hicret edip ayrılmıştır. Günümüzde de Kâbe'nin anahtarı, Şeybe'nin soyundan gelen torunlarında bulunmaktadır.¹²²

Hiz. Ali (ö. 40/661), yukarıdaki ayeti "İmamın/idare makamında olan yöneticinin, Allah'ın indirdiğiyle hükmetmesi ve emaneti ehline vermesi elzemdir. İmam böyle davrandığı takdirde, idare ettiği insanların da ona itaat etmeleri ve emirlerini dinlemeleri gereklidir"¹²³ şeklinde yorumlamıştır. Hiz. Ali'nin, bu ayetin yöneticilere yönelik olduğunu söylemesi, bu ayetin nüzul sebebinden kaynaklanmaktadır.

Görüldüğü gibi Yüce Allah bu ayette, emaneti ehline vermemizi ve insanlar arasında adaletle hükmetmemizi emretmiştir. Üstelik bu iki hususta Müslüman ve Gayri Müslim ayırımı yapmamamıza da dikkat çekmiştir. Adalet ve liyakat İslam kültür medeniyetinin en önemli iki kurucu değerlerinden kabul edilmiştir. Bu iki husus toplum içerisinde uygulandığı oranda huzur, mutluluk ve gelişme elde edilebilecektir. Bu ayetin ilk muhatabı İslam devletinin başı ve halifesi konumunda olan Hiz. Muhammed'dir (sav.). Dolayısıyla bu hüküm onun şahsında tüm Müslüman yöneticiler için geçerlidir ve bağlayıcıdır.

3.7. Veda Hutbesi

Veda hutbesi, Hiz. Muhammed'in (sav.) veda hacı esnasında hicri 10 miladi 632 yılında yüz binden fazla Müslüman'a yönelik yaptığı konuşmaya verilen isimdir. Veda hutbesi, farklı mekânlarda ve farklı zamanlarda yapılmış olan üç günlük konuşmadır. Rivayetlere göre bu hutbe, Arafat ve Mina'da üç günde ve dört ayrı zamanda okunmuştur. Hiz. Muhammed'in (sav.) İslam âlemine ve tüm insanlığa verdiği nasihatlerle dolu bir vasiyet niteliğindedir ve evrenseldir. Onun bu hutbede dile getirdiği hususlar kıyamet gününe kadar güncelliğini koruyacaktır. Tüm insanlık âlemi için bir ders niteliğinde olan bu hutbe özellikle kadın ve erkek ilişkilerine, ırkçılığa ve kul hakkına dair pek çok nasihati içermektedir. Hiz. Muhammed (sav.)

¹²² AbdulfettahKâdî, *Esbabü'n-Nüzûl* (Beyrut: Dâru'l-Mushaf, tsz.), 71; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), II/1372 vd.

¹²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberî, *Camiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'an*, thk. Sıtkı Cemil Attar (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), V/200.

veda hutbesinin okunmasından ve veda haccının sona ermesinden kısa bir süre sonra Hakkın rahmetine kavuşmuştur. Bu nedenden dolayı okunan bu hutbeye veda hutbesi ve yaptığı hacca da veda haccı adı verilmiştir. Hz. Muhammed (sav.) bu hutbesinde İslam kültür ve medeniyetinin temel esaslarına dair pek çok konuyu dile getirmiştir. Tüm insanlık âlemi için evrensel insan hakları bildirgesi niteliğinde olan bu hutbe içerik olarak şöyledir:

“Ey insanlar!” Sözümlü iyi dinleyiniz! Bilmiyorum belki bu seneden sonra sizinle burada bir daha buluşamayacağım.

“Ashabım!” Bu günleriniz nasıl mukaddes bir gün ise, bu aylarınız nasıl mukaddes ay ise, bu şehriniz/Mekke nasıl bir mübarek şehir ise, canlarınız, mallarınız, namuslarınızda öyle mukaddestir, her türlü tecavüzden korunmuştur.

“Ashabım!” Muhakkak Rabbinize kavuşacaksınız. Oda sizi yaptıklarınızdan dolayı sorguya çekecektir. Sakın benden sonra eski sapıklıklara dönmeyiniz ve birbirinizin boynunu vurmayınız! Bu vasiyetimi burada bulunanlar bulunmayanlara ulaştırın. Olabilir ki burada bulunan kimse, bunları daha iyi anlayan birisine ulaştırmış olur.

“Ashabım!” Kimin yanında bir emanet varsa, onu hemen sahibine verin. Biliniz ki faizin her çeşidi kaldırılmıştır. Allah böyle hükmetmiştir. İlk kaldırdığım faizde Abdulmuttalib’in oğlu (Amcam)Abbas'ın faizidir. Lakin anaparanız size aittir. Ne zulmediniz ne de zulme uğrayınız.

“Ashabım!” Dikkat ediniz, cahiliyeden kalma bütün adetler kaldırılmıştır, ayağımın altındadır. Cahiliye devrinde güdülen kan davalarında tamamen kaldırılmıştır. Kaldırdığım ilk kan davası Abdulmuttalib’in torunu İlyas bin Rabia'nın kan davasıdır.

“Ey insanlar!” Muhakkak ki şeytan şu toprağınızda kendisine tapınmaktan tamamen ümidini kesmiştir. Fakat siz bunun dışında ufak tefek işlerinizde ona uyarsınız bu da onu memnun edecektir. Dinimizi korumak için bunlardan da sakınınız.

“Ey insanlar!” Kadınların haklarını gözetmenizi ve bu hususta Allahtan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları Allah'ın emaneti olarak aldınız ve onların namusunu kendinize Allah'ın emri ile helal kıldınız. Sizin kadınlar üzerinde hakkınız, kadınlarında sizin üzerinizde hakkı vardır. Sizin kadınlar üzerindeki hakkınız yatağınızı hiç kimseye çiğnetmemeleri, hoşlanmadığınız kimseleri izniniz olmadıkça evinize almamalarıdır. Eğer gelmesine

müsaade etmediğiniz bir kimseyi evinize alırlarsa Allah size onları yataklarında yalnız bırakmanıza ve daha olmazsa hafifçe dövüp sakındırmanıza izin vermiştir. Kadınlarında sizin üzerinizdeki hakları, meşru örf ve âdete göre yiyecek ve giyeceklerini temin etmenizdir.

“Ey müminler!” Size iki emanet bırakıyorum, onlara sarılıp uydukça yolunuzu hiç şaştırmazsınız. O emanetler Allah'ın kitabı Kur'an-ı Kerim ve Peygamberinin sünnetidir.

“Müminler!” Sözümlü iyi dinleyiniz ve iyi belleyiniz. Müslüman Müslüman'ın kardeşidir ve böylece bütün Müslümanlar kardeşler. Bir Müslüman'a kardeşinin kanıda, malı da helal olmaz. Fakat malını gönül hoşluğu ile vermişse o başkadır.

“Ey insanlar!” Cenab-ı Hak her hak sahibine hakkını vermiştir. Her insanın mirastan hissesi ayrılmıştır. Mirasçıya vasiyet etmeye lüzum yoktur. Çocuk kimin döşeginde doğmuş ise ona aittir. Zina eden kimse için mahrumiyet vardır. Babasından başkasına ait soy iddia eden soysuz yahut efendisinden başkasına intisaba kalkan köle Allah'ın meleklerinin ve bütün insanların lanetine uğrasın. Cenab-ı Hak bu gibi insanların ne tövbelerini ne de adalet ve şahadetlerini kabul eder.

“Ey insanlar!” Rabbiniz birdir. Babanızda birdir. Hepiniz Âdemin çocuklarıdır. Âdem ise topraktandır. Arabın Arap olmayana Arap olmayanında Arap üzerinde üstünlüğü olmadığı gibi kırmızı tenlinin siyah üzerine siyahında kırmızı tenli üzerinde bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvadır. Allah yanında en kıymetli olanınız Ondan en çok korkanızdır. Azası kesik siyahî bir köle başınıza amir olarak tayin edilse sizi Allah'ın kitabı ile idare ederse onu dinleyiniz ve itaat ediniz. Suçlu kendi suçundan başkası ile suçlanamaz. Baba oğlunun suçu üzerine oğlu da babasının suçu üzerine suçlanamaz. Dikkat ediniz! şu dört şeyi kesinlikle yapmayacaksınız Allaha hiçbir şeyi ortak koşmayacaksınız. Allah'ın haram ve dokunulmaz kıldığı canı haksız yere öldürmeyeceksiniz. Hırsızlık yapmayacaksınız. İnsanlar “la ilahe illallah” deyinceye kadar onlarla cihat etmek üzere emir olundum. Onlar bunu söyledikleri zaman kanlarını ve mallarını korumuş olurlar. Hesapları ise Allaha aittir.

“İnsanlar!” Yarın beni sizden soracaklar ne diyeceksiniz? Sahabe-i kiram hep birden şöyle dediler; “Allah'ın elçiliğini ifa ettiniz, vazifenizi hakkıyla yerine getirdiniz, Bize vasiyet ve nasihat bulundunuz, diye şahadet ede-

riz.” Bunun üzerine Resul'ü Ekrem Efendimiz şehadet parmağını kaldırdı, sonra da cemaatin üzerine çevirip indirdi ve şöyle buyurdu:

“Şahit ol Ya Rabb! Şahit ol Ya Rabb! Şahit ol Ya Rabb!”¹²⁴

Görüldüğü gibi Hz. Muhammed'in (sav.) irad buyurduğu veda hutbesi, sosyal hayatın her alanıyla ilgili hususları içine alabilecek bir genişliğe sahiptir. Burada dile getirilen esaslar tüm insanlığın huzur ve saadeti için bir gerekliliktir. Onun burada ifade buyurduğu prensipler İslam kültür ve medeniyetinin ruhunu yansıtan ölümsüz ve evrensel kurucu değerlerdir. Bu değerler, tarih boyunca İslam medeniyetin inşasında ve gelecek tasavvurunda hep yol gösterici olmuştur. Yine bu esaslar İslam toplumunda renk, ırk, din, mezhep, mevki makam, zengin fakir ayırımı yapılmaksızın uygulanmasının gerekliliğine işarette bulunmuştur. Nitekim İslam esasları ruhu üzerinde kurulan tüm İslam medeniyetlerinde bu prensiplere dikkat edilmiş ve böylece toplumda adil bir düzen tesis edilerek mutlu bir toplum meydana getirilebilmiştir.

Sonuç

Kâinatı halk eden, insanı eşref-i mahlûkat olarak dünyaya gönderen, onlara akıl, şuur, irade ve düşünebilme kabiliyeti veren Yüce Allah'tır. O, dünyayı insanlar için hem bir maişet ve hem de bir imtihan yeri kılmıştır. Şeytan ve nefis bu manevi imtihanın önemli aktörleridirler. Yüce Allah, bu imtihan dünyasında insanları sadece akıllarına mahkûm etmemiştir. Onlara hakkı ve hidayeti bulmada yardımcı olmaları için çok sayıda peygamber ve kutsal kitap göndermiştir. Gönderilen son Peygamber Hz. Muhammed'dir (sav.) ve son kutsal kitapta Kur'an-ı Kerim'dir. Dolayısıyla İslam'ın iki temel kaynağı Kur'an-ı kerim ve bu ilahi kitabın tefsiri ve yorumu durumunda olan hadis-i şeriflerdir. Hz. Muhammed (sav.) bu iki temel esasa göre 23 yıl peygamberlik yapmış, İnsanları tevhit inancına davet etmiş ve cahiliye toplumu içerisinden asrı saadet diye tanımlanan seçkin bir medeniyet inşa etmiştir. Hz. Muhammed (sav.) İslam kültür ve medeniyetini tasavvur edip geleceğe taşıırken hep Kur'an-ı Kerim'in ruhuna ve bunun tefsiri durumunda olan hadislere göre hareket etmiştir. Onun İslam kültür ve medeniyeti

¹²⁴ Müslim, Hac, 19, hadis no: 1218; Ebû Dâvûd, Hac, 57; Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Hasan es-Sendûbî (Beyrut: Dâru'lhyâi'l-Ulûm, 1993), II/407; Ahmet Zeki Safve, *Cemheretu Hutubi'l-Arab* (Mısır: Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1962), I/157.

için va'z atığı kurucu değerler hep evrensel olmuştur. Bu değerler kıyamet gününe kadar tüm insanlığın mutluluk ve saadeti için geçerliliğini koruyacaktır. Kültür ve medeniyet iç içe olan ve birbirlerini besleyen iki temel kavramdır. İnsanlık tarihi boyunca bu kavramlarla ilgili çeşitli tanımlar ve yorumlar yapılmıştır. Toplumların maddi ve manevi vasıtaların tümüne diye tanımlanan kültür, medeniyetlere göre farklılık arz etmektedir. Latince kökenli bir kelime olan kültür, İslam medeniyetinde “*hars*” ve “*sakafe*” kelimeleriyle ifade edilmektedir. Batı dillerinde “*civilisation*” kelimesiyle ifade edilen medeniyet kavramı, Latince “*şehirli*” anlamına gelen “*civilis*” kelimesinden türetilmiştir. İslam kültüründe ise bu kelime, şehir anlamına gelen “*medine*” isminden türemiştir. Terimsel açıdan ise medeniyet, insanoğlunu kâmil bir noktaya geldikten sonra ortaya koyduğu maddi ve manevi eserlerin tümünün ortak adıdır. “*Umran*” ve “*hadare*” kelimeleriyle de ilişkili olan medeniyet kavramı, Kur'an-ı Kerim'de müfret olarak 14, cemi olarak 3 ve türevleriyle birlikte ise 27 yerde geçmektedir. Hz. Muhammed (sav.), Allah'ın nazil buyurduğu Kur'an-ı Kerim ve onun uygulaması durumunda olan hadis-i şerifler ışığında bir medeniyet inşa ettiği gibi kendisinden sonra gelen Müslüman toplumlar da bu iki ölçüye göre hareket ederek bu medeniyetlerin varlığını devam ettirmişlerdir. Müslümanlar, birbirleriyle olan ilişkilerinde olduğu gibi, diğer inanç mensuplarıyla olan ilişkilerinde de bu iki prensibi referans olarak kabul etmişlerdir. Müslümanlar tarih boyunca, bu iki temel kaynak sayesinde İslam medeniyetini engin hoşgörü temeli üzerine oturtmuş ve diğer toplumları da içselleştirerek berber yaşayabilme refleksini geliştirmişlerdir. Nitekim Hz. Muhammed'in (sav.) hayatı, Aile Kültürü, Ticaret Kültürü, Güzel Ahlak, İlim, Medine vesikası, Mekke'nin fethi, Veda Hutbesi ve benzeri konularda ifade buyurduğu önemli esaslarla doludur. İşte bu esaslar İslam kültür ve medeniyetinin tasavvuru ve inşası için temel teşkil etmiştir. Kanaatimizce günümüz dünyasında İslam âleminin birlik ve beraberlik içerisinde tüm sosyal, siyasal, bilimsel ve ekonomik problemlerini çözebilmeleri, Hz. Muhammed'in (sav.) uygulamalarını ölçü kabul edip ona göre hareket etmeleriyle mümkündür.

Kaynakça

- Abdulkaki, Muhammed Fuad (ö. 1387/1968). *el-Mu'cemu'l-Mufehresli Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Beyrut: Dârulhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tsz.
- Ağaoğlu, Ahmet. *Üç Medeniyet*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- Ahterî, Mustafa b. Şemsuddîn el-Karahisârî (ö. 968/1460). *Ahterî Kebîr*. Dersaadet, 1310.
- Akalın, Şükrü Halûk vdğ.. "kültür". *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Amidi, Seyfuddin (ö. 631/1233). *el-İhkam fi Usulî'l-Ahkâm*. 3 cilt. Mısır, 1967.
- Avery, Robert vdğ.. "culture", *Redhouse Büyük El sözlüğü*. editörler: Serap Bezmez ve C. H. Brown. İstanbul: Sev Matbaacılık, 2007.
- Aydın, M. Akif. "Anayasa". *TDVİA*. III/153-164. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Bağcıvan, Mehmet. "Kur'an Sünnet Bütünlüğünün Şer'i Delilleri". *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (2015), 131-147.
- Baktır, Mustafa. *İslam Hukukunda Zaruret Hali*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1981.
- Beydilli, Kemal. "Prusya". *TDVİA* 34/354-358. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bezmez, Serap ve C. H. Brown. "civil". *Redhouse Büyük El Sözlüğü*. İstanbul: Sev Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870). *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dârulhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tsz.
- Buhl, Frants (1850-1932). "Kur'an". *İslam Ansiklopedisi* 6/995-1012. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Bulaç, Ali. *Medine Sözleşmesi*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2020.
- Bûti, Said Ramazan. *Menhecü'l-Hadaretî'l-İslâmiyye*. Dimaşk, 1982.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî (ö. 255/869). *el-Beyânve't-Tebyîn*. thk. Hasan es-Sendûbî. Beyrut: Dârulhyâi'l-Ulûm, 1993.
- Cevizci, Ahmet. "kültür". *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/888). *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhtiddin Abdülhamid. 4 cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, tsz.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Kur'an Nizamu*. trc. Ali Arslan. Ankara: Kazdal Yayın Evi, 1969.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamber'in Bize Bıraktığı Miras "Kitab ve Sünnet" Bırakıldığını İfade Eden Rivayetlerin Tedkiki". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 9-34.
- Eskicioğlu, Osman. *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmedet-Tûsî (ö. 505/1111). *el-Mustasfa*. Mısır, 1937.
- Gökalp, Ziya. *Türk Medeniyeti Tarihi*. hazırlayan: Ali Duymaz. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2023.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahman el-Ferâhîdî (ö. 170/786). *Kitabu'l-Ayn*. thk. Abdullahmid Hendâvî. 4 cilt. Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Hamidullah, Muhammed (ö. 1422/2002). *İslam Peygamberi*. 2 cilt. Ankara: İmaj Anonim Şti., 2003.

- Hanefi, Hasan (1442 / 2021). *Mukaddime fî İlmi'l-İstiğraâb*. Beyrut: el-Muessesetu'l-Cem'iyyeli'd-Dirâseti ve'n-Neşri ve't-Tevzîi, 2006.
- Hüseyin, M. Muhammed. *Modernizmin İslâm Dünyasına girişi*. trc. Sezai özel. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1405). *Mukaddime*. trc. Zakir Kadîrî Ugan. 3 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- İbn Hibbân, Ebu'l-Hasen el-Emir Alaüddin Ali b. Balabân b. Abdillâh el-Mısırî (ö. 739/1339). *Sahihu İbn Hibbânbi Tertibi İbn Belban*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (ö. 273/886). *Sünen*. thk. İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh. 2 cilt. Mısır: tsz.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem (ö. 711/1311). *Lisanu'l-Arap*. 18 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Rağîb (ö. 502/1108). “medene”, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Kâdî, Abdulfettah. *Esbabü'n-Nüzûl*. Beyrut: Dâru'l-Mushaf, tsz.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 1977.
- Kanar, Mehmet. “temdîn”. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Derin Yayınları, 2003.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzu Hadisler*. Ankara: Diyanet işleri Başkanlığı Yayınları, 1975.
- Kattân, Menna'. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1990.
- Kavaklı, Ali. “İngiliz Oryantalist Nicholson'un Ortaya Çıkarıp Tanıttığı Tezkiretü'l-Evliyâ' daki Tuhaflıklar”. *Eleştirel Bakış Dergisi* 1 (2016), 8-22.
- Kutluer, İlhan. “medeniyet”. *TDVİA* 28/296-297. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Lahbâbî, Muhammed Aziz. *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler ve İnsani Medeniyet*. trc. Bahaeddin Yediylıdız. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Luvîs, Ma'lûf el-Yesûî (1867-1947). *el-Muncidfi'l-Luğative'l-A'lâm*. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Malik, Ebû Abdillâh b. Enes (ö. 845/1442). *el-Muvatta'*. 2 cilt. Beyrut: Darulhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tsz.
- Münâvî, Abdurrauf (ö. 1031/1622). *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-Sağîr*. 6 cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa Muhammed, 1938.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (ö. 261/874). *Sahihu Müslim*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.
- Nasîf, Mansûr Ali. *et-Tâc el-Câmiulî'l-Uşûl fî Ehâdisi'r-Resûl*. 5 cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1961.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310). *Tefsîru'n-Nesefî*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1988.
- Nişâbü'rî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim (ö. 405/1014). *el-Müstedrek Ala's-Sahihayn*. Beyrut, 1985.
- Özkan, Mustafa. “Medine Vesikası”. *TDVİA* Ek-2/212-215. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Parlatır, İsmail. “civîl”. *Fransızca Türkçe Sözlük*. Ankara: Yargı Yayınevi, 2012.
- Pazarbaşı, Erdoğan. *Kur'an ve Medeniyet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.

- Safve, Ahmet Zeki. *CemheretuHutubi'l-Arab*. Mısır: Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1962.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı". *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 107.
- Sezgin, Fuat. *Bilim Tarihi Sohbetleri*. söyleşi: Sefer Turan. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Sezgin, Fuat. *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. trc, Abdurrahman Aliy. 5 cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2007.
- Sezgin, Fuat. *Tanınmayan Büyük Çağ*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Steuerwald, Karl. "medeni". *Türkçe Almanca Sözlük*. İstanbul: ABC Kitabevi, 2010.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddin Abdurrahmân b. Ebî Bekir (ö. 911/1505). *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî. 2cilt. Mısır, 1978.
- Şatbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa (ö. 790/1388). *el-Muvafekat fî Usulî's-Şeria*. thk. Muhammed Hasaneyn Mahluf. 2 cilt. Mısır: Dâru'l-Fikr, 1975.
- Şeriatî, Ali (ö. 1397/1977). *Medeniyet tarihi*. trc. İbrahim Keskin. Ankara: Fecr yayınevi, 1987.
- Tanilli, Server. *Uygarlık Tarihi*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed (ö. 360/971). *el-Mü'cemü'l-Kebîr*. Mısır, tsz.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922). *Camîu'l-Beyân an Te'vîli Ayî'l-Kur'ân*. thk. Sıtkı Cemil Attar. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892). *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 4 cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1937.
- Toksarı, Ali. "Teşriî Değer Açısından Sünnetin Konumu". *bilimname* XXVII/2 (2014), 9-24.
- Tuğ, Salih ve M. Kâmil Yaşaroğlu. "Muhammed Hamidullah". *TDVİA* 30/534-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1361/1942). *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.
- Yılmaz, İrfan. *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2009.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin (ö.1397/1977). *et-Tefsîrve'l-Mufessirûn*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, tsz.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazim (ö. 1367/1948). *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 3 cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1996.
- Zerkeşî, Bedruddin (ö. 794/1392). *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır, 1957.

III. BÖLÜM

MEDENİYETİN SÜNNET TEMELLERİ

CÂHİLİYYE TOPLUMUNDAN ERDEMLİ TOPLUMA EVRİLMEDE KUR'AN VE SÜNNET'İN ÖNCÜLÜĞÜ

Dr. Ahmet ÖZBAY

DİB İlçe Müftülüğü, Başiskele/Kocaeli/Türkiye
ahmetozbayvaiz@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2388-8976

Giriş

Peygamberler'in sonuncusu Hz. Muhammed (s.a.s.) Mekke'de dünyaya gelmiş ve orada Peygamberlik görevine başlamıştı. O dönemde Mekke toplumunda Hz. İbrahim (a.s.) zamanından kalan izlerle birlikte hak ile batıl, güzel ile çirkin, doğru ile yanlış birbirine karışmış vaziyette idi. Kutsal olan Kâbe kâim idi ve insanlar onun huzurunda ibadet ediyorlardı. Fakat Kâbe'nin etrafı putlarla sarılı bir halde idi ve o putlara tapılmaktaydı. Mekke toplumunda kurban ibadeti vardı. Fakat onlar, belirli zamanlarda veya önemli kabul ettikleri olaylar sebebiyle mabede ve putlara bağlılıklarını göstermek için kurban kesiyorlardı.¹

Kur'an, işte böyle bir toplumda dejenere olmuş hususları yeniden düzenlemiş, faydalı işleri tashih ederek bünyesine katmış, batıl olanları temelden reddetmiş, kıyamete kadar gerekli ve geçerli yeni hususları da belirleyerek insanlığa bildirmiştir. Bu hususta Mekke toplumunda devam eden uygulamalar yanında önceki Kitap ve Peygamberlerin şeriatında olan bir kısım hususları da yeniden dile getirmiştir.²

Kur'an vahyinin kurucu toplumda kısa sürede hayata geçmesinin çeşitli etkenleri vardır. Me'hazin kudsiyeti yönüyle Kur'an'ın eşi-benzeri ortaya konulamayacak şekilde ve Arap ediblerini bile acze düşüren fesahat ve belâğata sahip mucize bir kitap olması bu etkenlerin başında gelmektedir. Bu

¹ el-Mâide 5/103.

² Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Çık.20:3-17, 22:21-22; Lev.18:34-35, 19:15; Mat.5:3-10.

konuda bir başka etken de Allah Resûlü'nün (s.a.s.) mükemmel şahsiyeti rehberliğinde ilk inanan neslin yüce ve temiz duygularla Kur'an'ın rehberliğinde yaşama gayretleridir.

Din, Hz. Adem'den (a.s.) itibaren Allah'ın insanları boyadığı en güzel renktir.³ Bu renk evrensel olup her zaman ve zeminde özünü aslından alarak insanlara en güzel şekli vermektedir. Bu çalışma ilk olarak Kur'an ve sünnetin erdemli topluma taşıdığı Câhiliye toplumunun genel hatlarıyla tanıtılmasıyla başlamaktadır.

1. Câhiliye Toplumu

Câhiliye kelimesi “جهل /cehile” fiilinden türetilmiştir. “جهل /cehl ve جهالة /cehalet” şeklindeki mastarlardan türeyen bu kelime temelde iki anlam ihtiva eder ki, birinci olarak “tanımamak ve bilgisizlik”⁴; ikinci olarak da “zorbalık, kabalık ve barbarlık”⁵tır. Bu kelimeye “bilgiden yoksun olma, gerçek olanın dışında bir şeye inanma ve yapılması gerekenin zıddını yapma”⁶ anlamları da verilmektedir. Câhiliye kelimesi Ku'ran⁷ ve hadislerde⁸ Arap toplumunun Kur'an öncesi inanç, davranış ve tutumlarını İslâmî dönemdekinden ayırmak üzere kullanılmıştır. Araplar'ın Kur'an öncesi dönemlerinin Câhiliye kavramıyla ifade edilmesinin sebepleri araştırıldığında onların yaşam tarzını bedevîliğin kuşatması, etraflarında yaşayan insanlara göre medeniyetten uzak olmaları, bilgiden yoksunluk ve gaflete dalmış göçebe veya yarı göçebe hayat süren, kabilelerden oluşan, kayıt altına alınabilecek kıymetli bir tarihleri olmayan, putlara tapan, kötülüklerine mani olacak bir dinleri, peygamberleri veya semavî kitapları bulunmayan insanlar oldukları şeklindeki bilgiler ortaya çıkmaktadır. Allah Resûlü'nün (s.a.s.)

³ el-Bakara 2/138.

⁴ Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1987), 44; İsmâil b. Muhammed el-Cevherî, *Tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-arabiyye* (Beyrut: y.y., 1990), 4/1663, 1664; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 11/129, 130.

⁵ Feyyûmî, *el-Misbâh*, 44; İbn Manzûr, *Lisân*, 130.

⁶ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağîb İsfahânî, *Müfredâ-u elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 209.

⁷ Âl-i İmrân 3/154; el-Mâide 5/50; el-Ahzâb 33/33; el-Feth 48/26.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Hac”, 132, “Meğazî”, 78; Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri en-Nisaburî, *Sahih-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1374/1955), “Hac”, 147, Cenâiz, 29.

İslâm'ı barbarlığın karşısına koymasından hareketle, Câhiliyenin asıl karşıtının hilim (hilm) olduğu da belirtilmektedir. Halîm olan, günümüzde “medenî insan” diye tabir edilen kişidir. Bu kavramın zıddı olarak cahil kimse ise “azgın, arzularının esiri, hayvanî içgüdülerini takip eden, vahşi, şiddet taraftarı ve aceleci bir karaktere sahip” yani “barbar kimse”dir. Arapların eski şiirlerinde cehalet, “şiddet, saldırganlık ve barbarlık” anlamında kullanılmıştır. Hatta cehaletin bir fazilet sayılarak değer atfedildiğini gösteren örnekler mevcuttur. Câhiliyenin meşhur şairlerinden Amr b. Külsûm'a (ö. 584 veya 600) ait “Hele bir kimse de kalkıp bize cahillik etmeyedursun, biz de o zaman cahillik konusunda bütün cahillerden üstün geliriz”⁹ şeklindeki beyitleri çarpıcı bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Sahabiler de İslam ile tanıştıktan sonra bu dönemle ilgili olayları anlatırken veya o devirde yapmış oldukları davranışların İslam Hukûkuna göre hükmünü sorarlarken çoğunlukla “Câhiliye” kavramını kullanıyorlardı.¹⁰

Câhiliye kavramını ele alan Fârâbî de, erdemli toplumun zıddı olan, hırs, sefahat ve zorbalığın hüküm sürdüğü toplum için “el-medînetü'l-câhile” kavramını kullanmıştır. Fârâbî'ye göre “Bu toplum içindeki geçimsizlik ve anlaşmazlığın sebebi selâmet, şeref, refah, lezzet ve bunlara ulaştırılan vasıtalarlardır. Dolayısıyla her grup başkalarını soyup ellerindeki imkânları çalmak ister. Hangisi diğerine galip gelirse o kazançlı, mutlu ve imrenilen olur. Cahil toplum mensuplarına göre çatışma ve başkasını ezmek tabiat düzenine uygun olduğu için adaletin ta kendisidir.”¹¹

İslamın başlangıç günlerinde Mekke'de Câhiliye zihniyetinin işkence ve eziyetlerine katlanamayan Müslümanlar da Habeşistan'a hicret etmişlerdi. Ülkenin hükümdarı Necâşî ile konuşan Müslümanların sözcüsü durumundaki Ca'fer b. Ebû Tâlib'in (ö. 8/629) konuşması, Câhiliye kavramına o dönemlerde yüklenmiş olan manaları ifade etmesi ve yine bu kavramın Müslümanların hicret etmeden önce bir terim olarak kullandıklarını göstermesi açısından önem arz etmektedir: “Ey hünkâr! Bizler Câhiliye düşüncesine sahip bir topluluk idik; çeşitli putlara tapıyor, ölen hayvanların etlerini yiyor,

⁹ Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti'l-aşr* (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayat, 1983), 178.

¹⁰ Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17.

¹¹ Ali Abdülvahid Vâfi, *el-Medînetü'l-Fâziletü li'l-Fârâbî*, (Kahire: Daru Nahdatu Mısır, 1986), 78-79.

ahlaksızlık yapıyorduk; akrabalık hukukuna değer vermez, komşularımıza kötülük yapardır, güçlü olan kimse zayıf olanı ezerdi.”¹²

Medine döneminde gerçekleşen şu hadise de “Câhiliye”nin bütün zaman ve mekânlarda kendisine yer edinebilecek bir zihniyet olduğunu açıkça göstermektedir: Önceleri birbirlerine düşman iken Hz. Muhammed’in (s.a.s.) öncülüğünde sevgi ile birbirlerine bağlanan Hazrec ve Evs kabilelerinden bir kısım kimseler güzelce muhabbet ettikleri esnada mü’minlerin birlik ve beraberlik içerisinde olmalarına hased eden bir yahudi, iki kabilenin eski meselelerini hatırlatarak onları birbirine düşürmüştü. Her iki tarafın silâha sarılıp çatışmaya yöneldiğini haber alan Hz. Peygamber (s.a.s.) onlara şu sözleri söyledi: “Ey Müslüman toplumu, Allah’tan korkun! Ben aranızda iken, Allah da sizleri İslâm ile buluşturmuş, onunla şereflendirmiş, Câhiliye’nin yaşam tarzından uzaklaştırmış, küfürden kurtarmış ve sizleri birbirinizle dost yapmış iken nasıl oluyor ki yeniden Câhiliye zihniyetiyle birbirinizle çatışmaya yönelebiliyorsunuz!”¹³

Câhiliyenin tezahürlerinden birisi de hak-batıl, adalet-zulüm farkı gözetmeksizin bir kimsenin kabile mensuplarından “Ey falân oğulları, yetişin!” diye yardım istemesidir. Bu çağrıyla işiten bütün kabile mensupları toplanır ve bu çılgıncı yapan kişiye, ister haklı olsun ister haksız olsun, ister zulmetsin olsun ister zulme maruz kalsın ona destek olurdu. İslâm, kabile taassubunu ortaya koyan bu davranışı ve kan davalarını ortadan kaldırmış, görüş ayrılıkları ve ihtilâflarını adilane hukuk kuralları içerisinde halletmelerini salık vermiş, suçun ferdî olduğu esasını dile getirmiş, bütün bu ve benzeri sebeplerle Câhiliye zihniyetini devam ettirmeyi büyük günah olarak kabul etmiştir. Allah Resûlü, (s.a.s.) “Câhiliye davası ile hak iddia eden kişi bizden değildir”¹⁴ demiştir. Yine Muhacirler ile Ensar arasında gerçekleşen bu durumun benzeri bir hadisede Hz. Peygamber şu sözleri zikretmiştir: “Şu Câhiliye çağrısını bırakın! Ne kötü bir şeydir o!”¹⁵

İşte Allah Resûlü (s.a.s.), Câhiliye zihniyetinin gerektirdiği her türlü davranışı ve hükmü kaldırarak yerine yumuşak huyluluktan beslenen davranış şekillerinin etkin olduğu yepyeni bir yaşam tarzı sunmuştur. Vedâ haccı es-

¹² Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî el-Meâfirî, *es-Sîretü’n-Nebeviyye* (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 1410/1990), 1/ 362.

¹³ İbn Hişâm, *Sîret*, 2/197-198.

¹⁴ Buhârî, “Cenâiz”, 39.

¹⁵ Buhârî, “Menâkıb”, 8.

nasındaki hutbelerinde Hz. Peygamber (s.a.s.), Câhiliye döneminin faizini ve kan davalarını ortadan kaldırdığını, hacılara su temin etme (sikâye) ve Kâbe'nin bakım onarım hizmetleri olan sidânenin dışında kalan bütün batılâne dînî uyulama ve âdetleri yasakladığını ifade etmiştir.¹⁶

Bütün bunların yanında Allah Resûlü (s.a.s.) Câhiliye döneminde Araplar'ın kültür unsurlarını, örf, âdet ve geleneklerini tamamen reddetmemiş, İslâm'ın genel ilkelerine uygun olan bir kısım hususları da kabul ederek devamını tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ashabdan birisine söylediği: "Ey Sâib! Câhiliye devrinde yapmış olduğun faziletli işleri Müslüman olduktan sonra da sürdür; misafirine ikram et, yetimi gözet ve komşularınla güzel geçin!"¹⁷ şeklindeki sözleri örnek olarak gösterilebilir. Aynı anlayışla dile getirilen "İnsanlardan Câhiliye devrinde hayırlı olanlar, Müslüman oldukları dönemde de hayırlıdırlar."¹⁸ sözü de hangi zihniyetin ürünü olursa olsun İslam, benimsediği hususların sürdürülmesini tavsiye etmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ashabı da Câhiliye'yi geçmişte yaşanıp bitmiş bir dönem olarak addetmemişler, İslam'ın uzak tuttuğu ve fakat Müslümanların zihinlerinde bile gizli olarak varlığını sürdürebilecek, yeniden canlanmaya hâzır ve nâzır, dinamik ve döngüsel bir olgu olarak görülmüşlerdir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), bir tartışma esnasında Bilâl-i Habeşî (ö. 20/641) için "kara kadının evladı" diyerek hakarete yönelen Ebû Zer el-Gıfârî'yi, (ö. 32/653) "Onu annesinin teninin renginden ötürü ayıplıyor musun? Öyle anlaşıyor ki; sen hâlâ Câhiliye zihniyetinin izlerini sürdüren bir kimsesin" diyerek uyarmıştır.¹⁹ Câhiliye zihniyetinin şirk koşan Arap toplumuyla birlikte yok olup gitmediğine işaret eden sözlerinin birinde yine Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Ümmetimin içerisinde Câhiliye devrinden kalan ve bütünüyle terk edemeyecekleri dört husus vardır: Asâletleriyle gururlanmak, başkalarının soyları için çirkin sözler söylemek, yıldızları vesile yaparak yağmurun yağmasını dilemek, ölen kimsenin ardından feryad etmek."²⁰

¹⁶ Buhârî, "Hac", 132, "Meğâzî", 78; Müslim, "Hac", 147;

¹⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 3/425.

¹⁸ Buhârî, "Enbiyâ", 8, "Menâkıb", 1.

¹⁹ Buhârî, "İmân", 22.

²⁰ Müslim, "Cenâ'iz", 29.

Ayrıca Câhiliye döneminde kadın da, ganimet malı veya cariye olarak algılanmakta, hatta İmrûu'l-kays'ın (ö. 540 dolayları) Muallaka'sında yer alan şu beyitlerinde görüldüğü gibi kadın, cinsel bir meta halini almıştı:

المعثل جَنَّاكَ مِنْ تَبَعِدِي وَلَا زَمَامَهُ أَرْخِي وَسِرِّي لَهَا فَقُلْتُ
 “Uneyze'ye dedim ki: Yürü ve sal devenin yularını! Ve uzaklaştırma beni, seni tekrar tekrar koklayıp öpmekten”²¹

Dolayısıyla Câhiliye'yi niteleyen genel hususlar; şirk koşma, putlara tapma, kabile asabiyeti, zulüm, hak, adalet, barış, güven nizamdan yoksun olma, insanların haklarının çiğnenmesi, insanların neseplerinden, ten renginden ötürü kınanması, vahşîce davranışlar, kan davaları, hak ve hukuku ortadan kaldıran faiz, içki, kumar vs. gibi çirkin fiillerdir.

2. Erdemli Toplumun Oluşumunda Kur'an ve Sünnetin Rehberliği

Kur'an'da “Haksız yere Allah'a karşı, Câhiliye dönemindekine benzeyen zanlara mı kapılıyorlar?”²² buyurularak, bir kısım münafıkların Allah hakkında taşıdıkları düşüncelerin “Câhiliye dönemindeki düşüncelere” benzediği ifade edilmektedir. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hanımları “ilk Câhiliye devrindeki gibi süslenip saçılmayın”²³ ifadesi ile uyarılmışlardır. Bir başka ayette ise “Câhiliye taassubundan (حُمِيَّةُ الْجَاهِلِيَّةِ)”²⁴ bahsedilmektedir. “Onlar Câhiliye idaresini/mevzuatını mı istiyorlar, gerçeği anlayan bir topluluk için Allah'tan daha güzel hüküm verecek kim vardır?”²⁵ buyrularak da Câhiliye devrinin, insanlar arasındaki haksız uygulamaları ve zalim yönetime dikkatler çekilmektedir. Resûlullah'ın, (s.a.s.) da Câhiliye davasıyla hak iddia eden kimseyi ağır ithamlarla uyarması²⁶ da Onun, insanları Câhiliye zihniyetinden uzaklaştırma konusundaki gayretinin ileri derecede olduğunu göstermektedir. Bu hususta Kur'an'ın rehberliğinde Hz. Peygamber, (s.a.s.) insanlığı Câhiliye karanlığından uzaklaştırıp medenî bir toplum oluşturmayı hedeflemiştir. Bu anlayışla itikad, ibadet, muamelat ve ahlak alanlarında erdemli toplumun temel dinamikleri oluşturulmuştur.

²¹ Mustafa Sadık b. Abdurrezzak b. Said b. Ahmed, er-Rafî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1421/2000), 3/85-86.

²² Âl-i İmrân 3/154.

²³ el-Ahzâb 21/33.

²⁴ el-Fetih 48/29.

²⁵ el-Mâide 5/50.

²⁶ Buhârî, “Cenâiz”, 39.

2.1. İtikad Alanı

Kur'an, ilk aşamada bütün insanlığı diğer unsurların üzerine bina edileceği tevhid akidesine davet etmektedir. Bu doğrultuda; indirildiği coğrafyada insanların inandıkları ilah ile kendileri arasında aracılık eden putları,²⁷ güneş ve yıldızları yücelten,²⁸ melekleri ilah'ın kızları yapan anlayışları,²⁹ cinlerle Allah arasında kurdukları soy ilişkisini,³⁰ ekinlerle hayvanlardan Allah'a ve putlara pay ayırma³¹ gibi batıl davranışları reddetmektedir. Putlara taparak onları kutsayan, onlar aracılığıyla ilahlarından yardım isteyen, putlar adına kurban kesen ve Allah'a yaklaşmak için putları aracı edinen insanları, bütünüyle ve derhal putlara tapmaktan vaz geçerek onları elliyle parçalayıp yok eden kimseler³² durumuna taşıdı. İnsanları putları yücelterek onlara tapınmaktan alıkoyup sadece Allah'a yönelerek ibadet eder hale getirdi. İnsanlar; Allah'a iman edip O'nu seven, Allah için sevip, Allah için buğzeden ve Allah için cehd ve gayret eden kimseye dönüştüler.

Bu konuda birçok ayet ile insanlar tevhid akidesine davet edilirlerken Mekke toplumunun bilip tanıdığı Hz. İbrahim (a.s.) ile kavmi arasında gerçekleşen ve bugün empati olarak adlandırılan iletişim biçimi de örnek gösterilmektedir. Hz. İbrâhim (a.s.) de etrafındaki insanlara, ibadet ve kulluk ettikleri varlıkların hakikî bir ilâh olamayacağını, gerçek ve tek olan Allah Teâlâ'nın ilah olabileceğini anlatmaktadır: "Gece onun üzerine kararınca İbrâhim bir yıldız görmüş ve 'İşte Rabbim budur.' demişti."³³ Hz. İbrahim (a.s.) bu sözü inanarak ve doğruluğunu kabul ederek söylememiştir. Çünkü Hz. İbrâhim, (a.s.) Allah Teâlâ'yı bilip tanımaktadır. Dolayısıyla O, bu ifadeleri iddiasını ispatlama bağlamında delil getirmek için söylemiştir. Hz. İbrâhim (a.s.) empati yaparak kendisini kavminin insanların yerine koymuş ve onların mantığı ile hareket ederek onlara muhatap olmayı düşünmüş, daha sonra ise kendilerinin inançlarının yanlışlığını dile getirmiştir: "...Yıldız batınca 'Ben öyle sönüp gidenleri ilah diyerek sevmem.' dedi."³⁴ Yıldız batınca delilini zikredip: "Sönüp batan bir şeyin ilah olması söz ko-

²⁷ ez-Zümer 39/3, 38; Yûnus 10/18.

²⁸ Fussilet 41/37.

²⁹ ez-Zuhuruf 43/19-20.

³⁰ es-Sâffât 37/158-159.

³¹ el-En'âm 6/136-139.

³² el-Enbiyâ 21/57-58.

³³ el-En'am 6/76.

³⁴ el-En'am 6/76.

nusu olamaz.” demiştir. Ardından da ay ile güneş için de aynı yaklaşımı sergilemiştir: “Sonra ayı, parlak halde doğarken görüp ‘İşte benim Rabbim budur!’ dedi. O da sonradan battığında: ‘Eğer Rabbim bani doğru yola iletmeseydi, mutlak surette sapıtanlardan olur idim!’ dedi.”³⁵ Çünkü o zamana kadar söylemiş olduğu hakikatler, gerek babası gerek kavminin insanlarınca üzerinde düşünülmeğe değer görülmemiştir. Ancak empati duygusuyla hareket edince Hz. İbrahim’i (a.s.) dinlemeye yönelmişlerdi.³⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. İbrahim’in (a.s.) putlara tapan insanlarla mücadelesinin³⁷ Onu tanıyıp bilen Mekke toplumuna örnek gösterilmesi tevhid ilkesinin inşa edilmesinde önemli bir etki meydana getirmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemi Mekke toplumunda meleklerin Allah’ın kızları olduklarına dair bir inanç da vardı. “Yine onlar Allah’a -hâşâ- kızlar isnâd ediyorlar. Akıllarınca hoşlandıklarını da kendilerine alıyorlar.”³⁸ Ayette bahsedilen kızlar, müşriklerin meleklerle hem cinsiyet vererek onların dışı oldukları iddialarını hem de -haşa- Allah’a evlat isnad etmelerini dile getirmektedir. İşte meleklerle ilgili bu inançları da Kur’an düzeltmektedir: “Yoksa Rabb’iniz oğullar ile sizi üstün kıldı da kendisi melekleri kız çocukları mı edindi? Doğrusu siz vebali çok büyük bir söz söylemektesiniz!”³⁹ “Onlar ki Rahman’ın kullarını olan melekleri kızlar yaptılar. Acaba şahit mi oldular onların yaratılmalarına? Bu yalancı şahitlikleri yazılacak ve onlar sorguya çekileceklerdir.”⁴⁰ Kur’an, bu ayetlerle çarpık bir düşünce içerisinde kendilerince güzel ve değerli olmayan kız çocukları gibi gördükleri varlıkları Allah’a isnad etme anlayışını temelinden reddetmekte ve Allah Teâlâ’nın yüce isim ve sıfatlarını insanlara aktarmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde gerçekleşen bir hadise de Onun, etrafındaki insanları aklî-mantıkî yöntemleri de kullanarak tevhid akidesine davet ettiğini göstermektedir:

³⁵ el-En’am 6/77-78.

³⁶ Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl* (Beyrut: Daru’l-Marife, t.y.), 2/30-31; Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâr-u İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1966), 7/67; Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* (Beyrut: Dâr-u’l-Müfid, 1983), 1/77-78.

³⁷ el-En’am 6/74-82.

³⁸ en-Nahl 16/57.

³⁹ el-İsrâ, 17/40.

⁴⁰ ez-Zuhruf, 43/19.

“Kureyş kabilesine mensup olan Husayn bir gün Allah Resûlü’ne (s.a.s.) gelerek: ‘Nedir bu senden duyduklarımız? İlahlarımızı kabul etmiyor, onlar hakkında hoş olmayan şeyler söylüyormuşun. Hâlbuki sen akıllı ve hayır sahibi bir kimsenin oğlusun’ dediler. Hz. Peygamber (s.a.s.) de ‘Ey Husayn, kaç tanrıya tapıyorsun?’ diye sordu. O ‘Yedisi yerde biri gökte sekiz tanrıya.’ diye cevap verdi. Hz. Peygamber: ‘Sana bir zarar isabet etse hangisine müracaat ediyorsun?’ diye sorduğunda da ‘Göktekine.’ diyerek cevap verdi. Allah Resûlü: ‘Malın helak olsa kime dua edersin?’ diye sorduğunda ise yine ‘Göktekine.’ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: ‘Senin arzularına ve istediğin şeylere cevap verebilecek tek bir ilâh olduğu halde neden başka ilahları O’na şirk koşuyorsun? Putlara şükredip onların rızasını kazandığını mı zannediyorsun. Ya da seni cezalandıracaklarından mı korkmaktasın?’ diye sordu. Husayn, bunların geçerli sebepler olmadığını belirtti. Ve kendi ifadesiyle; Hz. Peygamber’in, daha önce karşılaştığı kimselere hiç benzemediğini ve etkileyici özelliklere sahip olduğunu anlayınca Müslüman oldu.”⁴¹

Câhiliye toplumundan erdemli topluma yönelen sahabe, eski inançlarından vazgeçerek tevhid akidesine teslim olurken bunun, uğruna çevrelerindeki güç odaklarını ve gerekirse bütün dünyayı karşılarına alacak kadar önem arz ettiğini idrak etmişlerdi: Hz. Peygamber’in (s.a.s.) risaletinin on üçüncü senesi 622 yılının hac döneminde O’nu (s.a.s.) Medine’ye davet etmeye karar vererek, ikisi kadın olmak üzere yetmiş beş Medinelî Mekke’ye doğru yola çıktı. Asıl niyetlerini gizleyerek hac ibadeti için Mekke’ye giden müşrik Medineliler’le birlikte hareket ediyorlardı. Mekke’ye ulaşınca Hz. Peygamber’le (s.a.s.) irtibat kurup gece vakti Akabe’de buluşmak için anlaştılar. Buluştukları gece Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yanında yalnızca amcası Abbas b. Abdülmuttalib (ö.32/653) vardı. Hz. Abbas, yeğenin (s.a.s.) kabilesi nezdinde aslında üstün bir değerinin olduğunu, Ona tâbî olanların Onu korumayı görev bildiklerini, bununla birlikte Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Medineliler’in davetine icabet ederek oraya göç etmeyi arzuladığını ifade etti. Peygamber Efendimiz’i (s.a.s.) Medine’ye götürdükleri takdirde çeşitli sıkıntılara maruz kalabileceklerini, Arap kabilelerinden çoğunun düşman kesileceğini hatırlattı. Medineliler bütün bu zikredilen hususları kabul ederek Hz. Peygamber’e belirttiği koşullarda biat etmek üzere hazır olduklarını söylediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), eğer hicret ederse kendi-

⁴¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiü’s-sahih=Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1937), “Deavât”, 69.

sini canlarını, eşlerini, evlatlarını ve mallarını korudukları gibi koruyacaklarına, normal günde de sıkıntılı günde de kendisine bağlı kalacaklarına, her zaman ve zeminde gerekli şekilde mallarından infâk edeceklerine, iyiliği emreden kötülüğe mânî kimseler olacaklarına, hiçbir şeyden korkmadan hak yolda yürüyeceklerine biat etmek üzere davet etti. Orada olan Medineliler'in hepsi bu şartlarla ona biat ettiler.⁴²

Tevhid akidesi; gelip geçici, insan ile zâil olan hedefler yerine⁴³ anlamlı bir gaye olan ahiret inancı ile insanların amellerini yönlendiren ve devamını sağlayan bir etkiye sahiptir. Tevhid akidesi ile Kâbe putlardan temizlendiği gibi gönüller de şirkten korunmuş, çıplak halde tavaf edilen Allah'ın evi⁴⁴ O'nun şanına yakışır vaziyette ibadetlerin kıblesi⁴⁵ yapılmıştı. Câhiliye insanları içinden inançlarını tevhide taşıyan, iyiliği emredip kötülükten sakındıran, kıyamete kadar bütün insanlığa örnek gösterilen "en hayırlı ümmet"⁴⁶ meydana gelmiştir.

Sonuçta Kur'an, zihinlerde her şeyden münezzeh, eşi ve benzeri olmayan bir ilah tasavvuru oluşturmaktadır. Kur'an, merkezinde tevhid anlayışı olan, ahirete endeksli, salih ameller ile vücut bulmuş bir inanç dünyası inşa etmektedir. Dünyevîleşen günümüz toplumları için de tamamen seküler anlayışa sahip⁴⁷ Mekke toplumunu uhrevî hedeflere kilitleyen ve Câhiliye'den erdem toplumuna taşıyan Kur'an'ın rehberliğine ihtiyaç olduğu açıktır.

2.2. İbadet Alanı

Kur'an'da yer verilen ibadetlerin bir kısmının daha önceki milletlere de emredildiği belirtilmektedir. Yine bu ibadetlerin bir kısmı teferruatlarıyla anlatılırken bir kısmında uygulamalar serdedilmeksizin yer almaktadır. Oruç ibadetinin sene içerisindeki zamanı, günlük başlangıç ve bitiş vakti gibi çeşitli açıklamalar yer almaktadır.⁴⁸ Bunun dışında oruçla ilgili hususlar ve diğer ibadetlerdeki teferruata dair bilgiler Kur'an'da yer almamaktadır. Çünkü önceki Peygamberlerin şeriatında bu ibadetler yer aldığından Hz.

⁴² İbn Hişâm, *Sîret*, 2/89; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî, *Kitâbu't-tabakâtü'l-kebîr* (Kahire: Mekbetü Hancî, 2001), 1/189.

⁴³ el-Casiye 45/24; el-En'am 6/29.

⁴⁴ Buhârî, "Hac", 67; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Şuayb el-Arnaud (Beyrut: er-Risaletü'l-Alemiyye, 2013), 5/443.

⁴⁵ el-Bakara 2/150.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/110.

⁴⁷ el-Mü'minûn 23/37.

⁴⁸ el-Bakara 2/183, 184, 187.

Peygamber (s.a.s.) dönemi insanları bunlara vakıftı. Kur'an'da⁴⁹ ve hadislerde⁵⁰ yer alan kurban ibadeti de bunlardan birisidir. İnsanlık tarihi boyunca antik dönemden başlayarak birçok toplumda ve Kur'an öncesi Mekke'de Abdülmuttalib'in (ö. 577) uygulamasında da olduğu üzere insan kurban etme anlayışı vardı.⁵¹ Kur'an'ın emrinde ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamasında bu ibadet, olması gerektiği şekle ve aslına uygun hale getirilerek ıslah edildi. Hicretin ikinci yılında meşru kılınan kurbanı⁵² Hz. Peygamber, (s.a.s.) yaşamının sonuna kadar her sene uygulamalı olarak ümmetine göstermiş, her yıl biri kendisi ve ailesi için diğeri bütün ümmeti için olmak üzere iki kurban kesmiştir.⁵³ Sahabe de Hz. Ali'nin yaptığı gibi bu ibadeti yerine getirerek Hz. Peygamber'i (s.a.s.) takip etmeye gayret göstermiştir: Hz. Ali (ö. 40/661), kurban bayramlarında iki koç keserek şunu söylemiştir: "Birini kendi adıma, diğerini Resûlullah (s.a.s.) için kesiyorum. Resûlullah (s.a.s.) bana bunu emretti. (vasiyet etti). Ben (bu şekildeki uygulamayı) terk etmeyeceğim."⁵⁴ Sahabe, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamalarını bu örnekte olduğu gibi hem ibadet bağlamında hem de tavsiye bağlamında tam tatbik ediyor ve ihmal etmemeye özen gösteriyordu.

İbadetlerin Allah'ın emri ve O'nun rızasını kazandırması yanında toplumsal etkileri de vardır. Farklı fitrat ve karakterdeki insanları bir potada eriten ibadetler, toplumsal bütünleşmeyi de sağlarlar. Hz. Peygamber (s.a.s.) yaşamı boyunca namazı cemaatle birlikte eda etmiştir. Hastalandığında ise Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) arkasında cemaate katılması,⁵⁵ konunun İslâm'daki yerini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Namazları cemaatle eda etmek, aynı hedefe kilitlenen ve ortak İslam kimliğiyle bütünleşen bir toplum haline gelmeyi ve aynı değerleri paylaşan bir ümmet olma şuurunu kazandırır.⁵⁶ Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'den (s.a.s.), düş-

⁴⁹ el-Kevser 108/2.

⁵⁰ Müslim, "Edâhî"; Tirmizî, "Edâhî".

⁵¹ İbn Hişâm, *Sîret*, 1/175-178; "Kurban", *Büyük Lügat ve Ansiklopedi (Meydan Larousse)*, ed. Sefa Kılıçlıoğlu vd. (İstanbul: Meydan yayınevi, 1972), 7/646.

⁵² el-Hac 22/34.

⁵³ Buhârî, "Edâhî", 2, "Hac", 117; Müslim, "Edâhî", 18; Tirmizî, "Edâhî", 2, 11;

⁵⁴ Tirmizî, "Edâhî", 1; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani, *Kitâbü's-Sünen*, thk. Muhammed Avvame, (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti İslâmiyye, 1998), "Dahâyâ", 2

⁵⁵ İbn Hişâm, *Sîret*, 4/693.

⁵⁶ Muhammet Yılmaz, *Kur'an ve Sünnet'te Cemaatle Namaz* (Ankara: DİB yayınları, 2020), 149.

man korkusunun bulunduğu sefer hâlinde bile Müslümanlara tek imamın önderliğinde namazı cemaatle kıldırmasının istenmesi⁵⁷ namazın normal zamanlarda öncelikle cemaatle kılınması gereğini gösterir. Ayrıca rivayet edildiğine göre âmâ bir sahâbi (Ebu Dâvûd'un rivayetinde bu kişinin Abdullah b. Ümmî Mektum (ö. 15/636) olduğu belirtilir.) cemaat ile namaza katılamayacağını beyan için Hz. Peygamber'e (s.a.s.) geldiğinde ona: "Ezanı duyuyor musun?" diye sordu. Abdullah "Evet!" diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.): "Öyle ise cemaate katıl." dedi.⁵⁸

İbadetlerin bir kısmı Kur'an'ın indirildiği coğrafyadaki geleneklerin devamı olarak bazı nitelikler taşımaktaydı. Bununla birlikte dine aykırı hususların iptali gibi birçok değişiklik ile ibadetlerin İslam inancının temel unsurlarını barındırması sağlanmıştır. Örneğin Hac (ilah evlerini ziyaret), Câhiliye devrinde ilahların belirli yerlerde devamlı veya geçici süre ile bulunduklarına, bu nedenle insanların bu evleri ziyaret etmeleri gerektiğine⁵⁹ dair çok eski bir uygulama idi.⁶⁰ Mekke ve civar Arapları da hac ibadetini yerine getirmekteydiler.⁶¹ Zî'l-hicce veya şehru'l-hac diye isimlendirdikleri ayda hac ibadetini yerine getirirler, ihrama girerler, sa'y yaparlar, tıraş olurlar,⁶² Mekke ve civarındaki ilahların olduğu evleri ziyaret ederler, putlar için kurban kesip telbiye getirirlerdi.⁶³ Câhiliye dönemi Araplarda hac ibadeti ile ilgili olarak Hz. İbrahim (a.s.) döneminden kalma bazı unsurlar kalmakla beraber ibadetin putlar için yapılması, işi aslından tamamen uzaklaştırmıştı. Kur'an⁶⁴ ise, Hz. Peygamber (s.a.s.) rehberliğinde⁶⁵ bütün şirk vb. unsurlar içeren uygulamaları ortadan kaldırarak tevhid inancı istikametinde belirli mekanlarda ve belirli zamanlarda aslına uygun olarak yapılacak şekle dönüştürmüştür.

⁵⁷ en-Nisâ 4/102.

⁵⁸ Müslim, "Mesâcid" 255; Ebû Dâvûd, "Salat", 47.

⁵⁹ Sâlih Ahmed el-Alî, *Târîhu'l-Arabî'l-kadîm ve'l-bi'setu'n-nebeviyye* (Beyrut: Şirketu'l-Matbû'âtî li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2003), 243.

⁶⁰ Emrah Dindi, "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2017), 583.

⁶¹ İbn Hişâm, *Sîret*, 1/157.

⁶² Müslim, "Hac", 239.

⁶³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Kahire: y.y., 1413/ 1993), 6/348-351.

⁶⁴ el-Bakara 2/196-200; el-Hac 22/27-37.

⁶⁵ Örnek olarak bkz. Buhârî, "Hac"; Müslim, "Hac".

Kur'an ve sünnet ibadetlere ahlâkî bir boyut da katmaktadır. Böylece Câhiliye'den erdemli topluma dönüşümde ibadetlerin ahlâkî boyutlarının da etkisi olmuştur. Örnek olarak; namazın fert ve toplum üzerinde meydana getirdiği değişime şu ayet dikkati çekmektedir: "Muhakkak ki namaz, hayasızlıktan ve fenalıktan vazgeçirir."⁶⁶ Namaz; ferdî olarak gurur, kibir, tembellik, bencillik vb. kötü hasletlerden uzaklaştığı gibi toplumsal olarak da birlik-beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma, cömertlik gibi güzel hasletleri kazandırır. Günde en az beş defa Allah'ın huzurunda durarak nefis muhasebesiyle hayatını gözden geçiren kimse Rabbi ile irtibatını güçlendirir, O'nun gösterdiği istikamette yürür ve dikkatli bir şekilde yaşam sürer.

Hatta namazla birlikte kötü ahlâkî hasletleri devam ettirenleri Hz. Peygamber (s.a.s.) çok ağır ifadelerle ihtar etmekte ve aynı zamanda ibadetlerin insan üzerinde bir etki meydana getirmediğinde hiçbir faziletinin olmadığını da ortaya koymaktadır. Nitekim;

"Bir adam: "Ey Allah'ın Resûlü! Filan kadın, çok nâfile namaz kılması, nâfile oruç tutması ve sadaka vermesiyle anılır. Fakat o, diliyle komşularına eziyet eder. (Bu kadın hakkında ne dersiniz?)" diye sordu. Rasûlullah (s.a.s.) de: "O (kadın), cehennemdedir, buyurmuştur."⁶⁷

Bir başka ibadet olan oruçla ilgili olarak da "Bir kimse yalandan ve yalan söyleyerek işlerini halletmekten vaz geçmezse, Allah'ın, o kişinin yemeği ve içmeyi terk etmesine ihtiyacı yoktur."⁶⁸ hadisi de namaz yanında diğer ibadetlerin de ahlâkî unsurlar taşıdığını göstermektedir. Bu unsurlar da erdemli bir toplumun oluşumunda etkin rol oynamaktadır.

Bütün bu ve benzeri hususlar; ibadetlerle oluşturulan ahlâkî yapının kişiyi, bencillikten, dünyevilikten, Câhiliye anlayışından uzaklaştırarak erdemli bir insan ve toplumu oluşturmayı hedeflediğini göstermektedir.

2.3. Muamelat Alanı

Kur'an'ın nüzûl ortamında Araplar, göçebeler ve yerleşik hayat sürenler şeklinde ikiye ayrılmakta idiler. Aralarındaki yaşam standartlarının farkını da ortaya koyan bu anlayışa göre ticaret işleriyle uğraşan yerleşik Araplar zengin iken, hayvancılık işleriyle uğraşan ve ağır tabiat şartlarıyla devamlı olarak mücadele eden bedevî Araplar ise yoksulluk çekmekte idiler. Bu ne-

⁶⁶ el-Ankebût 29/45.

⁶⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 2/440.

⁶⁸ Buhârî, "Savm", 8.

denle göçebeler, yerleşik hayat süren Araplar tarafından cehalet ve ikinci sınıf insanlar olarak değerlendiriliyor ve kendileriyle alay edilip hakir görülüyorlardı.⁶⁹

Günümüzde olduğu gibi Câhiliye toplumunda yaygın olan uygulamalardan biri de; zengin fakir arasındaki mesafeyi açan, "Sen çalış ben yiyeyim." anlayışına ve ihtiyaç içinde olan kimseyi sömürmeye dayanan faizdi. Bu konuda farklı bir uygulama sergileyen Yahudiler, tahrif etmiş oldukları Kitab-ı Mukaddes'e göre, faiz yasağını kendi aralarında uygulamakta iken kendi dinlerinde olmayan kimselere faizi uygulamaktan sakınmamışlardır.⁷⁰ Kur'an bütün çeşitleriyle faizi yasaklamıştır: "Allah, ticarî alış-verişleri helâl, faizi ise haram kılmıştır."⁷¹ Hz. Peygamber (s.a.s.) de "Câhiliye (dönemin)deki ribânın hepsi kaldırılmıştır. Anamallarınız, haksızlık etmeyecek ve haksızlığa uğramayacak biçimde sizindir."⁷² ifadeleriyle Kur'an'ı tasdik ve tefsir ederek bütün çeşitleriyle birlikte faizin kaldırıldığını ilan etmektedir. Sahabe, yasaklanıncaya kadar çeşitli şekillerde faizle işlem yapıyorlardı: Abbas b. Abdilmuttalib ile Osman b. Affân (ö. 35/656) ortak olarak hurma ticaretinde selem akdi yaparlardı. Yani, önceden parayı verip, hurmalar olgunlaşınca teslim alma şartıyla ağaçtaki hurmayı satın alıyorlardı. Hurmalarını almak için gittiklerinde hurma sahibinin, "Şayet ürünlerinizi alırsanız, kendime ve ev halkına yeterince bir şey kalmıyor; alacağınızın yarısını alıp kalanını faiziyle birlikte ödemem mümkün olur mu?" şeklindeki teklifini kabul ederlerdi. Bu uygulamadan haberdar olan Allah Resûlü, (s.a.s.) bunu yasaklamıştır.⁷³

Kur'an'da, önce faiz ile arttığı zannedilen malın Allah katında artmayacağı ifade edilirken⁷⁴ inananların fahiş oranda faiz uygulamaları yasaklanmış,⁷⁵ ayrıca faiz uygulamaları sebebiyle yahudilerin bazı nimetlerden mahrum kaldıkları belirtilmiş⁷⁶ ve son merhalede yasaklanmıştır.⁷⁷ Sahabe bu

⁶⁹ Ali, *el-Mufasssal*, 4/292.

⁷⁰ Yas.23:19-20.

⁷¹ el-Bakara 2/275.

⁷² Tirmizî, "Tefsîrî'l-Kur'ân", 10; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (İbn Mâce), *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1418/1998), "Menâsik (25)", 76.

⁷³ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî el-Kuraşî el-Bağdâdî, *Zâdü'l-meşîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1384/1964), 1/332.

⁷⁴ er-Rûm 39/39.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/130.

⁷⁶ en-Nisâ 4/160-161.

⁷⁷ el-Bakara 2/275.

konuda Allah ve Resûlü'nün (s.a.s.) emir ve yasaklarına kesin uyarken gerekli titizliği göstermiştir: Hz. Ömer, Allah Resûlü'nün (s.a.s.) altı çeşit ürünün birbiriyle ancak peşin ve birebir ölçülerle değiştirilmesi gerektiğini aksi takdirde faizin söz konusu olacağını bildirdiği sözlerini⁷⁸ nakletmiş ve ardından şöyle eklemiştir: "Bu maddelerin birbirleri ile değiş-tokuş yapılmasında, alan şahıs eve girip çıkıncaya kadar müsaade istese bile ona izin verme. Bu durumda dahi faizin gerçekleşmesinden korkuyorum."⁷⁹

Allah, insanlara ihsan ve kereminden karşılıksız olarak nimetler verirken onlara, birbirleriyle iyi ilişkiler kurmalarını, yardımlaşmalarını, iyilik yapmayı, infâkı, karşılıksız borç vermeyi, cömertliği, kendisi ihtiyaç içinde olsa bile elindekini bir başka kimseye vermeyi teşvik etmiştir. Yine başkalarının sırtından haksız kazanç elde etmeyi, insanların mağduriyetlerinden menfaat ve çıkar kazanmayı, toplumda kin ve nefreti artıran, bencillik, cimrilik, hırs vb. kötülüklerle toplumu ifsad eden faiz vb. uygulamaları ise yasaklamıştır. Câhiliye toplumundan erdemli topluma yönelen sahabe muamelat konusunda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) rehberliğinde Kur'an'ın emir ve yasaklarını dikkat ve titizlikle hayatına taşıyarak mutlu ve huzurlu bir hayat inşa etmişlerdir.

2.4. Ahlak Alanı

Kur'an, ahiret inancıyla insanların, güzel ahlakı hayatlarının merkezine almaları için yüce bir gaye vermiştir. Câhiliye anlayış ve algılarının aksine itikad üzerine bina edilen ahlaki prensipler ibadet ve muamelatla birlikte erdemli bir toplumun temelini atmaktadır.

Câhiliye insanının kendisini, kabilesini veya kavmini yüceltmek için geleneksel olarak yaşattıkları bir kısım güzel ahlak unsurları vardı. Örnek olarak; son Peygamber ile temsil edilen İslamiyet ile tanışmadan vefat eden Câhiliye döneminin cömertliğiyle meşhur olan kişisi Hâtım b. Abdillâh et-Tâî, (ö. 578[?]) çocukluk yıllarında bir gün develeri gütmek üzere gönderilir. Hîre Hükümdarı Nu'mân b. Münzir'i ziyarette giden dönemin meşhur şairlerinden Abîd b. Ebras (ö. 555 [?]), Bişr b. Ebî Hâzım (ö. 598) ve Nâbîga ez-Zübânî (ö. 604 [?]) misafir olarak Hâtım'ın yanına gelirler. Hâtım'e kendilerine yemek ikram edip edemeyeceğini sorarlar. O da, "Develeri gördüğün-

⁷⁸ Müslim, "Müsâkât", 15.

⁷⁹ Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), "Büyü" 33.

nüz halde hâlâ misafir için yemek mi soruyorsunuz?" der ve onlara üç deve ikram eder. Onlar da söyledikleri şiirlerle Hâtim'i yüceltirler. Bunun üzerine Hâtim develerin tamamını aralarında bölüştürür; üç şairin her birine doksan dokuz deve düşer.⁸⁰ İşte İslam, o coğrafyada mevcut olan ahlakî ilkeleri aşırılık ve israf⁸¹ gibi çirkin unsurlardan temizlemekle birlikte bütün bu davranışları yüce değerlere⁸² yönlendirmiştir.

Arap toplumu, yaşadığı dönemin etkisiyle ve geçmişten gelen bir sürecin devamı olarak Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde de kabile esaslı üzerinde şekillenmekteydi.⁸³ Bu da toplumu, birçok özelliğiyle birbirinden ayrı, rekabet içerisinde çatışan kitleler halinde yaşamaya sevk ediyordu. Kur'an⁸⁴ ve sünnet⁸⁵ öncelikle bu toplumu birleştirmiş ve kardeş yapmayı hedeflemiştir: Hz. Peygamber (s.a.s.) hicret öncesinde İslam'ın ilk yıllarından itibaren Mekke'de Müslüman olan kimseleri hukuk kuralları ve eşitlik esasına göre kardeş yapıyordu. Bu uygulamaya göre; Kureyş kabilesinin ileri gelenleri ile bir kısım azad edilmiş Müslüman kölelerin kardeş yapılması pek manidar gözükmektedir. Hz. Peygamber, (s.a.s.) azatlısı Zeyd b. Harise (ö.8/629) ile Hz. Hamza'yı (ö.3/625); Ebu Huzeyfe'nin azatlısı Salim (ö. 12/633) ile Ebu Ubeyde b. el-Cerrah'ı (ö. 18/639); Hz. Ebu Bekir'in (ö. 13/634) azat ettiği Bilal b. Rabah (ö. 20/641) ile Ubeyde b. Haris'i (ö. 2/624) kardeş yapmıştı.⁸⁶

Yine Medine' de yerleşik bulunan Evs ve Hazrec kabileleri, İslam'la müşerref olmadan önce aralarında rekabet ve çatışma vardı. Birinci Akabe görüşmesinde (M. 620) Müslüman olan Hazrecliler, Evs-Hazrec arasındaki düşmanlığın vahim boyutunu şöyle ifade ediyorlardı: "İnsanımız, aramızdaki çatışmalar sebebiyle çok kötü vaziyettir. Allah Teâlâ senin (s.a.s.) aracılığıyla insanımızı aramızda savaş yapmaktan dağınık vaziyetten kurta-

⁸⁰ Süleyman Tülücü, "Hâtim et-Tâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/472.

⁸¹ el- A'raf 7/31.

⁸² el-Bakara 2/195.

⁸³ Casim Avcı- Recep Şentürk, "Kabile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/30-32.

⁸⁴ el-Hucurât 49/10.

⁸⁵ Buhârî, "Edep" 62.

⁸⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşimi el-Bağdâdî, *Kitabü'l-Muhabber*, tsh. Ilse Lichtenstadter (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1942/1361), 70.

rı bizi birleştirir.”⁸⁷ Evs ve Hazrec arasında var olan kan davaları sebebiyle bu iki kabilenin yeryüzünden silinip gideceğini hususu Kur’an şu şekilde bildirmektedir: “Allah’ın sizin üzerinize olan nimetini hatırlayın. Hani bir zamanlar sizler birbirinize düşman kişiler idiniz. O, kalplerinizi birleştirdi. O’nun bu nimeti sayesinde kardeşler oldunuz. Siz ateşten bir çukurun tam kenarında idiniz, oradan da O sizi kurtardı.”⁸⁸ “Allah, onların gönüllerini birleştirdi. Şayet sen yeryüzünde bulunan her şeyi harcasaydın gene de onların gönüllerini birleştiremezdin. Ama Allah onların arasını uzlaştırıp kaynaştırdı.”⁸⁹

Câhiliye toplumunun başka kötü ahlâkî unsurları da kabalık, ceberutluk ve zulüm idi. Bazen iyi davranışlar sergileseler de vahşice ve barbarca hareketleri iyi huylarını gölgede bırakıyordu. Temîmoğulları kabilesine mensup olup Câhiliye dönemi şairlerinden hilmi ile meşhur olan Kays b. Asım, (ö.47/667) Müslüman olmadan önce bir yandan çocuğunun katilin kişiyi affederken, diğer yandan on kişiden daha fazla kız çocuğunu diri olarak toprağa gömmüştü.⁹⁰

Bununla birlikte aralarındaki bir tartışma neticesinde Hz. Bilal’e hakaret etmesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından itab edilen Ebû Zer, derhal incittiği kişinin evine gidip, yüzünü kapının eşiğine koydu ve Ona şöyle söyledi: “Ey Bilal!, senin mübarek ayağın bu kötü, kaba Ebû Zerr’in yüzüne basarak geçmedikçe ben bu eşikten kafamı kaldırmayacağım.” Hz. Bilal, Ebû Zer’i ayağa kaldırarak kendisine: “Kalk kardeşim. Bu yüz, basılmaya değil öpülmeye layıktır. Ben sana hakkımı helal ettim.” Diyerek cevap verdi. Ardından da kucaklaştılar.⁹¹ Bu olayda olduğu gibi İslam öncesi her türlü kötülüğün, zulmün, haksızlığın hayatlarını kuşattığı insanlar, Kur’an’ın ve Allah Resulü’nün (s.a.s.) terbiyesi ile nezaket timsali ve alçak gönüllü kimseler haline geliyordu.

Dolayısıyla Câhiliye Araplarının hayatını dolduran kötü ahlâkî unsurları bir taraftan emir ve yasaklarıyla Kur’an, diğer taraftan yaşantısı ve sözleriyle Hz. Peygamber (s.a.s.) bertaraf ederek insanların hasletlerini iyi ve güzel davranışlara yöneltiyorlardı.

⁸⁷ İbn Hişâm, *Sîret*, 1/429.

⁸⁸ Âl-i İmrân 3/103.

⁸⁹ el-Enfâl, 8/63.

⁹⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü Hicr li't-Tıba'a ven'n-Neşr, 1422/2001), 24/147.

⁹¹ Buhârî, “İmân”, 28.

3. Câhiliyeden Erdemli Topluma Etkin Dönüşümün Temel Sebepleri

Câhiliye toplumundan erdemli bir topluma dönüşümün çeşitli etkenleri vardır. Bunların içerisinde iki unsur öne çıkmaktadır. Bunlar; zamanlarına göre edebiyat ve belagatta oldukça yüksek bir seviyede bulunan Arap toplumunu kendine hayran bırakan Kur'an'ın eşsiz belagatı ve Kur'an'ın ilk muhatabı olan ve özel bir isimle anılan "sahabe" nin Kur'an'a ve sünnete her şeyden ziyade sarılması ve bunların rehberliğinde yaşama gayretidir.

3.1. Kur'an'ın Eşsiz Belagatı

Kelime olarak "sözün fasih ve açık seçik olması"⁹² manasına gelen belagat, düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceleyen ilim dalının adıdır.⁹³ Kur'an'ın indirildiği dönemde Araplar, edebiyat ve belâgat alanında oldukça yüksek bir seviye idiler. Böylesi bir topluluğa mucize olarak inen ve belagat açısından eşsiz bir kitap olan Kur'an, bütün insanları bir benzerini, bu mümkün değilse benzer on suresini, en azından bir suresini meydana getirmeye davet ederek meydan okuyordu.⁹⁴ Fakat oldukça üstün bir edebî seviyeye sahip olan nüzûl dönemi Arap toplumu bu davete olumlu cevap verememişler ve Kur'an'ın belâgatına teslim olmuşlardır.

Hicret öncesi Müslümanların kuşatma altında oldukları bir devirde Kureyş kabilesinin önde gelenleri, dönemin güçlü şairlerinden olan Tufeyl'e (ö. 610[?]) Hz. Peygamber'i (s.a.s.) bir ayrılıkçı ve fitne çıkaran kimse diye anlatmışlar ve sözlerini dinlememesini tavsiye etmişlerdi. Buna rağmen bir insan sözü ile Allah Kelâmını ayıracak kabiliyete sahip bulunan Tufeyl, Allah Resûlü'nün (s.a.s.) okuduğu Kur'an'dan etkilendi. Allah Resûlü (s.a.s.) de onu İslâm dinine girmeye çağırdı. Kur'an'ı işittiği zamana dek böylesine güzel bir söz duymadığını belirten Tufeyl Müslüman olmayı kabul etti. Ardından babasını ve hanımını da davet eden Tufeyl onları da İslam'a kazandırdı.⁹⁵

Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Peygamberlik görevinin başlangıç zamanlarında tebliğ ve irşadı neticesinde birçok kimsenin Müslüman olmasından rahatsız olanlardan birisi de Hz. Ömer (ö. 23/644) idi. Allah Resûlü'nü (s.a.s.) öldürmek için yola çıktığı bir gün kız kardeşinin ve eniştesinin müs-

⁹² Cevherî, *Sihâh*, 4/1316; İbn Manzûr, *Lisân*, 8/420.

⁹³ Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380.

⁹⁴ el-Bakara 2/23; Yûnus, 10/37-38; Hûd, 11/13; el-İsrâ 17/88; et-Tûr, 52/34.

⁹⁵ İbn Hişâm, *Sîret*, 2/34-35.

lûman olduğunu öğrendi. Dönüp kardeşinin evine yaklaştığında okunan Kur'an'ı (Tâ-Hâ sûresi) dışarıdan işitince hayranlık duydu. Okuma yazma bilen Ömer içeriye girerek kardeşinden okunan metni istedi. Ardından Hz. Peygamber'in (s.a.s.) huzuruna vararak Müslüman olduğunu ilan etti.⁹⁶

Kur'an'ın eşsiz belagatı ile ilgili zamanımıza kadar oldukça fazla çalışma yapılmış nice eserler ortaya çıkarılmıştır. Kur'an'ın eşsiz bir kitap olarak insanları hayran bırakan üslubu gerek Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde gerek daha sonraları birçok insanın Müslüman olmasında etkili olmuştur. Hz. Ömer gibi toplumun ileri gelenleri veya o günün medyası olarak da nitelendirilebileceğimiz Tufeyl gibi şair ve ediplerin Müslüman olması arkalarından kabilelerinin ve çevrelerindeki pek çok insanın hidayetine vesile olmuştur.

3.2. Sahabenin Kur'an ve Sünnete Sarılması

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Adem'den (a.s.) Hz. Muhammed'e (s.a.s.) kadar bütün peygamberlere iman edilmesi⁹⁷ ve son Peygamber'e itaat edilmesi⁹⁸ emredilmiş aynı zamanda O, (s.a.s.) bir alan gözetilmeksizin Müslümanlara örnek⁹⁹ gösterilmiştir. Kur'an'ın ilk muhatabları olan sahabe de üzerine düşen görevi layıkıyla yerine getirme adına Kur'an'a ve sünnete bağlılıklarını göstermişlerdir.

Örneğin intikam duygusu, Câhiliye devrinin en belirgin niteliklerinden birisi idi. Kabileler arasında uzun zaman süren kan davaları bitmek bilmezdi. Bir kimse başka bir kabileye mensub bir kimseyi öldürse, öldürülen kimsenin kabilesi, katil olanın kabilesinden maktul kişiye denk bir şahsı öldürmeden ya da diyet alarak barış yapılmadan kendilerini huzurlu hissetmezlerdi. Bu suretle intikam duygusu sürdürülüp giderdi. Hatta öldürülen kimsenin yakınları intikam alıncaya kadar zırhlarını çıkarma, başlarına koku sürmeme, şarap içmeme ve kadınlarına yaklaşmamak üzere yemin ederlerdi.¹⁰⁰ Bu durum da, toplumun huzurunu ve kabilelerin arasındaki ilişkileri bozarken kan davaları da bitmek bilmiyordu. Kur'an, Câhiliye döneminin en öne çıkan özelliklerinden birisi olan intikam almayı ve kan davası gütmeyi kaldırmış ve hiç kimse bir başkasının günahından sorumlu olma-

⁹⁶ İbn Hişâm, *Sîret*, 1/370-372.

⁹⁷ el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/136.

⁹⁸ Âl-i İmrân 3/31; en-Nisâ 4/80.

⁹⁹ el-Ahzâb 33/21.

¹⁰⁰ Corci b. Habib Zeydan, *Medeniyeti İslamiye Tarihi*, trc. Zeki Megamiz, (İstanbul: İkdam Matbaası, 1332/1914), 5/85-86.

yacağı¹⁰¹ prensibini getirmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber, (s.a.s.) Vedâ hutbesinde “Câhiliye döneminde güdülmüş olan kan davaları artık tamamıyla kaldırılmıştır. Kaldırmış olduğum ilk kan davası Abdulmuttalib’in torunu İlyas bin Rabia’nınkisidir.”¹⁰² buyurarak sahabe ve sonraki nesillere mesajını ulaştırmıştır.

Câhiliye devrinde yağmacılık, soygunculuk ve baskınlar geçim vasıtalarından olup bir kabile, başka bir kabilenin insanlarını ve mallarını yağmalayabiliyordu. Müslüman olanlar artık kimsenin malına göz dikmeyen, emanetlere riayet eden insanlar haline geliyorlardı. Hatta; Câhiliye devrinde yağmalar ve baskınlar sabah erkenden, insanlar derin uykudayken gerçekleştirilirdi.¹⁰³ Hz. Peygamber (s.a.s.) ise kesinlikle böyle bir davranış sergilememiş, Hayber’in fethinde olduğu gibi düşman bölgesine geceleyin ulaşmış olsa bile düşmanla karşılaşmak için sabahı beklemiştir.¹⁰⁴

Beni Mustalik Gazvesi esnasında Hz. Ömer’in hizmetlisi Cehcah b. Said (ö. 36/657) ile münafıkların lideri Abdullah b. Übey b. Selûl’un (ö. 9/631) dostu olan Sennan el-Cuhenî arasında kuyu başında su sırası sebebiyle bir tartışma çıktı. Sennan Medineli Müslümanlara, Cehcah ise Muhacirlere çağrısı yaparak yardım talep ettiler. Bu olay sebebiyle Abdullah ibn Selûl de “Bizim ile bu insanların misali “köpeğini besle seni yesin” sözü gibidir. Allah’a yemin olsun! Şayet Medine’ye dönersek azîz olan zelil olanı oradan çıkarmaktır.” dedi. Bu sözü duyması sebebiyle rahatsızlığını dile getiren Allah Resûlü’nü (s.a.s.) Üseyd b. Hudayr (ö. 20/641) teselli ediyordu: “Ey Allah’ın Resûlü, arzu edersen sen onu Medine’den atarsın. Allah’a yemin olsun ki; zelil kimse odur, azîz olan ise sensin.”¹⁰⁵ Münafıkların fitnesini ortaya çıkaran ve sahabenin Allah Resûlü’ne (s.a.s.) itaat, bağlılık ve teslimiyetini tasdik eden ayetler¹⁰⁶ de bu olayın hemen ardından nazil oluyordu.¹⁰⁷

Yine Huneyn zaferi neticesinde ganimet paylaşımında gerçekleşen olayda da sahabenin Kur’an ve Allah Resûlü’nü her türlü değer üzerinde tuttuğu görülmektedir: Savaş sonucunda Hevâzin kabilesinden elde edilen

¹⁰¹ Fâtır, 35/18.

¹⁰² Buhârî, “Hac”, 132, “Megâzî”, 78; Müslim, “Hac”, 147.

¹⁰³ Ebû Ubeyde et-Teymî Ma’mur b. Müsenna, *Eyyamü’l-Arab kable’l-İslam*, thk. Adil Casim Beyati (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1978), 2/227.

¹⁰⁴ İbn Hişâm, *Sîret*, 3/277.

¹⁰⁵ İbn Hişâm, *Sîret*, 3/236-237.

¹⁰⁶ el-Münâfikûn 63/8.

¹⁰⁷ Taberî, *Tefsîr*, 22/665-669.

ganimetlerden Allah Resûlü (s.a.s.) kalplerini İslam ile pekiştirmek istediği henüz yeni Müslüman olmuş Ebû Süfyan gibi kimselere daha fazla pay vermişti. Medineli Müslümanlardan bazıları ise bu durumdan rahatsızlık duymuştu. Durumu öğrenen Allah Resûlü (s.a.s.) yeni bir fitnenin önüne geçmek için bütün Medineli Müslümanları toplayarak onlara bir konuşma yaptı. Sözlerinin sonunda da topluluğa şöyle sordu: “Onlar evlerine mallarla, develerle dönerken siz Peygamber ile birlikte dönmeyi arzu etmez misiniz? Allah’a yemin olsun ki; sizlerin Medine’ye benimle birlikte dönüyor olamız onların ganimetle dönmesinden daha faziletlidir.” Onlar da: “Biz, Allah Resûlü’nün (s.a.s.) bizimle beraber olmasını her şeyin üzerinde tutarız.” diyerek itaat ve bağlılıklarını dile getirdiler. Böylece en küçük meselelerden kaynaklanan kavga, çekişme ve çatışma ortamı Kur’an ve Hz. Peygamber’e (s.a.s.) kesin bağlılıkla sükûnete eriyordu.¹⁰⁸

Gerçekleşen bütün bu değişim ve dönüşüm, Kur’an’ı ve Allah Resûlü’nün (s.a.s.) sünnetini sahabenin özümsemesi ve hayatına tatbik etmesi suretiyle gerçekleşiyordu. Nitekim sahabe bir yandan Kur’an metnini okuyor diğer yandan manasını kavrayarak hayatına yansıtıyor, onun rehberliğinde yaşamını sürdürmeye özen gösteriyor, uygulamalarıyla azamî derecede Kur’an’dan istifadeye yöneliyordu. Karşılaştığı problemlerin çözümünde öncelikle Kur’an’a müracaat ediyordu.¹⁰⁹

Hz. Ebu Bekir’in şu sözü de sahabenin Câhiliyeden erdemli topluma dönüşümdeki durumunu ortaya koymaktadır: “... Resûlullah dâr-ı bekâya irtihâl ettiğinde bu ümmet içerisinde birbirinden, kamçı vasıtasıyla bile ölç almayı arzulayan ya da küçük çapta da olsa olsa hakkı tecâvüz ve zulüm-den şekvâ edecek kişi bulunmuyordu.”¹¹⁰

Kur’an’da Allah ve Resulüne itaat edilmesi emredilen ayetler¹¹¹ de bu erdemli toplumun oluşumunda Kur’an ve sünnetin öncülüğüne işaret etmektedir. Örnek verilen hadiselerde olduğu gibi sahabe, Allah Resûlüne (s.a.s.) itaat ve bağlılık gösterirken Onu her zaman ve zeminde adım adım

¹⁰⁸ İbn Hişâm, *Sîret*, 4/135-138.

¹⁰⁹ İbrahim Sarıçam, “Câhiliyenin Asr-ı Saadet’e Dönüşümünde Kur’an’ın Rolü” III. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu (13-19 Ocak 1997) (Ankara: Fecr Yay., 1998), 29.

¹¹⁰ Taberî, *Tarihu’t-Taberî: Tarihu’r-rusul ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü’l Fazl İbrahim (Kahire: Daru’l-Mearif, 1967), 3/224.

¹¹¹ en-Nisâ 4/13,14,69,80; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/20,24; en-Nûr 24/52,54; el-Ahzâb 33/36; Muhammed 47/33; el-Fetih 48/17; el-Hucurât 49/14; et-Teğâbun 64/12.

takip etmekteydi. Bu da onların Câhiliyeden erdemli topluma hızlı bir dönüşümünü sağlamıştır.

Sonuç

Yeryüzünde vahyin elçiliğini yapan bütün Peygamberler, insanlığı yarattıkları fitratın özüne döndürmek adına vazifelerini en güzel şekilde ifa etmişlerdir. Onların mücadeleleri içerisinde Kur'an'ın rehberliği ile Hz. Muhammed'in (s.a.s.) gayretlerinde çok büyük bir dönüşüm meydana gelmiştir. Hz. Adem'den (a.s.) itibaren hiçbir döneme verilmeyen "Câhiliye" ismi Peygamberimiz (s.a.s.) ile gönderilen Kur'an öncesi döneme verilmektedir. Bu kavram sadece bilgisizlik değil aynı zamanda insanlığın kabalık, barbarlık, zorbalık, zulüm ve vahşiliğini dile getirmektedir. Bu kapsamıyla Câhiliye, tarihte belirli zamanda yaşanmış bir devir değil, kıyamete kadar yeniden kendisini gösterebilecek ferdî veya toplumsal bir zihniyettir. İndirildiği zeminde Câhiliyeyi yaşayan insanlar içerisinde erdemli bir toplum oluşumunu hedefleyen Kur'an, vahyin son elçiliğini yapan Hz. Muhammed (s.a.s.) ile tedrici bir şekilde bunu hayata taşımıştır. Böylece erdemli bir toplumun hangi usul ve şartları haiz bir şekilde gerçekleşeceği dünyaya ilan edilmiştir.

Câhiliye döneminin batıl olan inanç ve eylemleri temelinden söküp atılmış, Hz. İbrahim (a.s.) zamanından kalan ve fakat zamanla tahrif olan bir kısım dînî ve ahlâkî unsurlar yeniden tashih edilerek İslam'a uygun hale getirilmiş bunun yanında insanlığın kıyamete kadar ihtiyacı olan yeni hususlar Kur'an ve Hz. Peygamber (s.a.s.) vasıtasıyla insanlığa duyurulmuştur. Câhiliyeden erdemli topluma geçişi Kur'an'ın temel konularını başlıklandırabileceğimiz dört alanda örnekleriyle görülmektedir. Sahabe, itikad, ibadet, muamelat ve ahlak konularıyla hayatın bütün alanlarını Kur'an ve sünnetin rehberliğine teslim etmişlerdir.

Vahyin ilk muhataplarının, Kur'an'ın hayatlarına hâkim olarak yaşantılarında büyük değişim ve dönüşüm göstermesinin en başta gelen iki nedeni bulunmaktaydı. Birincisi; dönem itibarıyla dil, edebiyat ve belagatta çok ileri seviyelerde insanlar bulunmasına rağmen Kur'an'ın belagatına hayran kalarak onun ilâhiliğine boyun eğmeleri ve benzeri bir söz söylemekten aciz kalmalarıdır. İkinci olarak da; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) üstün akıl ve eşsiz ahlâkî özellikleriyle ilk talebelerini eğitmesi yanında sahabenin, Allah Resûlü'nü (s.a.s.) takip etmeyi hayatlarının merkezine almalarıdır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani el Mervezî. *el-Müsned*. Kahire: Daru'l-Hadis, 1995.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Kahire: y.y., 1413/ 1993.
- Alî, Sâlih Ahmed. *Târîhu'l-Arabî'l-kadîm ve'l-bi'setu'n-nebeviyye*. Beyrut: Şirketu'l-Matbû'âti li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2003.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Şuayb el-Arnaud. Beyrut: er-Risaletü'l-Alemiyye, 2013.
- Avcı, Casim- Şentürk Recep. "Kabîle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 24/30-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bağdâdî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşimi. *Kitabü'l-Muhabber*. tsh. Ilse Lichtenstadter. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmaniyye, 1942/1361.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı, 1992.
- Cevherî, İsmâil b. Muhammed. *Tâcu'l-luga ve sihâhu'l-arabiyye*. Beyrut: y.y., 1990.
- Dindi, Emrah. "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2017), 577-638. <https://doi.org/10.18505/cuid.307993>
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani. *Kitâbü's-Sünen*. thk. Muhammed Avvame. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti İslâmiyye, 1998.
- Ebû Ubeyde, et-Teymî Ma'mer b. Müsenna. *Eyyamü'l-Arab kable'l-İslam*. thk. Adil Casim Beyati. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1978.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-munîr fî garîbi'ş-şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 3. Baskı, 1410/1990.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1983.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-cil, 1418/1998.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî. *Kitâbu't-tabakâtü'l-kebîr*. Kahire: Mekbetü Hancî, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Kuraşî el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1384/1964.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağîb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvudî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.

“Kurban”. *Büyük Lügat ve Ansiklopedi (Meydan Larousse)*. ed. Sefa Kılıçlıoğlu vd. 7/646-647. İstanbul: Meydan yayinevi, 1972.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed. *el-Câmi’u li ahkâmî’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâr-u İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1966.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta’*. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1999.

Müslim, Ebû’l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Nisaburî. *Sahih-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1374/1955.

Özsoy, İsmail. “Faiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/110-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Rafî, Mustafa Sadık b. Abdirrezzak b. Said b. Ahmed. *Târîhu âdâbi’l-Arab*. Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabi, 1421/2000.

Sarıçam, İbrahim. “Câhiliyenin Asr-ı Saadet’e Dönüşümünde Kur’an’ın Rolü” III. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu (13-19 Ocak 1997), 19-30. Ankara: Fecr Yay., 1998.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. 25 cilt. Kahire: Dâru Hicr li’t-Tiba’a ven’n-Neşr, 1422/2001.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tarihu’t-Taberî: Tarihu’r-rusul ve’l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû’l Fazl İbrahim, Kahire: Daru’l-Mearif, 1967.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmiü’s-sahih=Sünenü’t-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, 1937.

Tülüccü, Süleyman. “Hâtim et-Tâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 16/472-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Vâfi, Ali Abdülvahid. *el-Medînetü’l-Fâziletü li’l-Fârâbî*. Kahire: Daru Nahdatu Mısır, 1986.

Yılmaz, Muhammet. *Kur’an ve Sünnet’te Cemaatle Namaz*. Ankara: DİB yayınları, İkinci Baskı, 2020.

Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve ’uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-Te’vîl*. Beyrut: Daru’l-Marife, t.y.

Zevzenî, Hüseyin b.Ahmed. *Şerhu’l-mu’allakâti’l-aşr*. Beyrut: Dâru Mektebetü’l-Hayat, 1983.

Zeydan, Corci b. Habib. *Medeniyeti İslamiye Tarihi*. trc. Zeki Megamiz. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1332/1914.

MÜSLÜMAN DÜŞÜNCESİNDE AKIL VE SÜNNETİN AYRIŞTIRILMASI MESELESİ

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN

Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kırıkkale/Türkiye
caglayanharun@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0228-5164

Giriş

Müslüman kültüründe herkesin üzerinde ittifak ettiği objektif bilgi kaynakları; duyular, haber ve akıldır. Bilgi kaynakları sayılırken akıl ve haberin ayrı ayrı ifade edilmesi, onların sanki birbirinden farklı veya alternatifi gibi algılanmasına neden olabilmektedir. Oysa akıl ve haber, farklı zamanlarda aynı lambadan çıkan ışık süzmeleri gibidir.

Haber, kişinin doğrudan tanık olmadıklarının bilgisidir. Müslüman düşünlere göre haber, tüm bilgi kaynaklarında olduğu gibi, aklın süzgecin-den geçtikten sonra ancak bir bilgi değeri taşır. Kur'an'da, güvenilirliği konusunda şüpheler olan kimselerin verdiği haberlerin doğruluğunu araştırmadan hareket edilmemesi haber verilmektedir. Dolayısıyla Müslüman düşünlere, başta fıkıh ve kelâm bilginleri olmak üzere, dini ilimlerin tespit ve tesisinde gerekli olan haberin kabul şartları üzerinde çeşitli düzenlemeler yapmışlardır.

Dini ilimler açısından en önemli haber veya nakli bilgiler, Kur'an ve sünnet rivayetleridir. Ayetlerde sıklıkla akletmenin önerilmesi ve vahyin Allah'tan başkası tarafından gönderilmesi durumunda onda birbirini tutmayan şeyler olacağının açıkça ifade edilmesi Kur'an'ın akla aykırı anlaşılmasının önünde bir engel olmuştur. Ancak aynı durumu sünnete dair haberler için söylemek çoğu zaman mümkün değildir. Akla muhalif görüş sahipleri taraftar toplayabilmek için ağırlıklı olarak hadis uydurma yolunu tercih ederek sünneti bir sığınak noktası olarak kullanmak istemişlerdir. Böylece birçok akla aykırı hurafe ve bidat sünnet adı altında Müslüman top-

lumlara kabul ettirilebilmiştir. Fetânet sıfatına sahip olan Hz. Peygamber'in akla aykırı iş yapması, öncelikle tebliğ ettiği Kur'an emirlerine uygun olmadığı için mümkün değildir. Akıl ve sünnetin birbirine muhalif olabileceği düşüncesinin tarihte olduğu gibi günümüzde de ümmete kaybettirdiği hususların irdelenmesi gerekir.

Çalışmanın genel amaç ve sınırları açısından Hz. Peygamber'in sünneti ve ilk dönem Müslüman toplumlarına ait gelenek-görenek veya töre-adetleri sünnet konu edinilerek akılla mukayese edilebilmesi için alt bir zemin hazırlanmaya çalışılmıştır. Böylesi bir tercihte bulunulmasında, akıl ve sünnet kavramları arasında mukayese yapmaya imkân vermesi açısından rasyonalist bir bakış açısının daha sağlıklı sonuçlar vereceğinin düşünülmesi belirleyici olmuştur.

Araştırmada, sosyal bilim nitel yöntemlerinden tümevarım yöntemi kullanılacaktır. Çalışmanın amacı, öncelikle İslamî disiplinlerce akıl ve sünnetin hangi ölçülere göre delil olarak kullanıldığına ilişkin bilgiler verilecek sonrasında bunlar arasında mukayeseli bir değerlendirme yoluna gidilerek günümüz açısından ne anlam ifade ettiklerine ilişkin bir yargıya ulaşmaktır.

1. Akıl

Müslüman kültüründe selefi, felsefi ve kelâmî yaklaşımlara bağlı olarak farklı akıl tanımları yapılmıştır. Ancak bu tanımların odak noktasında, diğer canlılardan farklı olarak insanı bilgi ve sorumluluk sahibi kılan düşünme ve anlayış (temyiz) yeteneği olması vardır. Akıl sayesinde insan, eşyanın haki-kati hakkında idrak sahibi olabilmektedir.¹ Kelamcılara göre akıl, sadece insan özgülü doğuştan sahip olunan idrak ve bilim üretme gücüdür.²

Müslüman düşüncesi açısından insan, varlığı sevk ve idare edebilecek bir yeteneğe sahip olan, kendisi ve çevresindekiler için iyi ve kötü olanı araştırıp bularak olması gereken tercihleri yapabilmesi için aklını kullanan bir canlıdır. Onun bahsi geçen işleri yapabilmesi için aklını kullanmaktan başka çaresi yoktur.³ Bu yönüyle Müslüman kültürü açısından akıl veya akıl yürütmek (istidlâl), insanın kendini gerçekleştirmesi için vazgeçilmez-

¹ Harun Çağlayan, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 24-43.

² Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2000), 30.

³ Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 17.

dir. Mu'tezile'nin aksine Ehl-i Sünnet'e göre akıllar yaratılıştan birbirinden farklıdır. Nitekim hiçbir eğitim almadığı ve tecrübesi olmadığı halde yetişkinlerin bile aciz kaldığı konularda akıllarıyla kendilerini gösteren çocukların olması, akılların doğuştan farklı olduğunun bir göstergesidir. Bununla birlikte çocuk veya yetişkin fark etmeksizin akılların verdiği hükümler birbirinden farklı olamaz. Farklılık, akılda değil, akıl sahiplerinin kendi tecrübelerine bağlı olarak olgunluk seviyelerinde olur.⁴

Mükellef kimsenin hangi şartlara bağlı olarak teklife muhatap olduğunun anlaşılabilmesi için kişinin akıl yürütme yeteneğine sahip olması lazımdır. Aksi takdirde kişi, nelerle muhatap olduğunu kavrayamaz ve imtihan da meydana gelmezdi. Şu halde biz, düşünmesi durumunda kişinin kendisinden uzak kalamayacağı, düşünme yeteneği olmayanın ise kendisinden bir nasibinin olmadığı her türlü bilgiyi akıl olarak anlayabiliriz.⁵ Mu'tezile'ye göre kişinin akıl sahibi olması Allah'ı bilmesi için yeterli olduğundan Allah'ın varlığını ispat için delil aranmasını gereksiz bir iş olarak görür. Oysa Eşarî ve Hanbelîlere göre insanın Allah'ı bilmesi için akıl yürütmesi zorunlu olmadığından bu konuda mazur görülebilir. Diğer bir deyişle insan noksan ve aciz olduğundan dolayı vahiy olmaksızın doğruyu bulması kesin olmayacağından dolayı teklife muhatap değildir. Onların bu şekilde düşünmelerinin nedeni, Allah'ın elçi göndermeden bir topluluğa yaptıkları haksızlıklardan dolayı azap etmeyeceğini haber verdiği ayetin zahirî anlamına takılmalarıdır.⁶

Mu'tezile'nin gerek dünyada eşyanın kendisi ve bilgisi hakkında gerçeği bulmak ve gerekse hidayete erip ahirette kurtulmak için akli yetkili tek merci olarak görmesi, onların akla verdiği önem ve yetki hakkında yeterince bir kanaat vermektedir.

Kelamcılar açısından aklın birincil ve en önemli görevi, marifetullah yani Allah'ı bilmektir.⁷ Müslüman teolojisi açısından iman etmek, aklın tahkiki ve kalbin tasdiki anlamına gelen bir fiil olduğundan dolayı akli olmayanın

⁴ Ebû Muhammed Nüreddîn b. Mahmûd Sâbûnî, *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn* (İskenderiye: Dâru'l-Meârif, 1969), 32, 33.

⁵ Abdülkâhîr b. Muhammed Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 15, 16.

⁶ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *Bahru'l-keîl fî ilmi't-tevhîd*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr (Dîmeşk: Mektebetu Dâru'l-Farfûr, 2000), 83.

⁷ Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed Hemedânî, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 87.

dinî teklif açısından sorumlu olmayacağı söylenmiştir. Akıl, öznenin kendisinden başlayan bir analiz ve kabuller aracılığıyla neticede tanrı fikrine ve onun hakikati temsil ettiğine kanaat getirir. Diğer bir deyişle iman etmenin başından sonuna kadar akıl, her seviyede kendini hissettirir. Dolayısıyla akla aykırı olan bir hükmün, Müslüman inanç sistemi içinde kendine yer bulması zorlaşır. Bu bağlamda akıl ile dinin kaynağı olan nakil arasında tanrının varlığı, ilahi hitabın imkân ve tabiatını tespitite özelden genele; vahyin anlaşılması ve yorumlanmasında ise genelden özele doğru işleyen bir akıl yürütme biçiminin varlığından bahsedebiliriz.⁸

2. Sünnet

Sözlükte gidilen yol⁹ anlamına gelen sünnet kelimesinin terim anlamı, hangi disipline göre ele alındığına bağlı olarak farklılık göstermektedir. Müslüman kültüründe genel olarak sünnetin belli bir ölçüye göre devam etmekte olan tüm gelenek veya süreçler için kullanılan ortak bir kavram olduğu söylenebilir.

2.1. Nebevî Sünnet

Müslüman kültüründe sünnet denildiğinde ilk akla gelen, dinî bağlayıcılığı olduğuna inanılan Hz. Peygamber'in söz, fiil ve tutumlarını içeren daha çok *nebevî sünnet* kavramıyla ifade edilen ilkeler bütünüdür. Bu genel tanımlama biçimi, dinî disiplinlerin yaklaşımına göre değişiklik gösterebilir.

Fıkıhçılara göre sünnet, Hz. Peygamber'in kendi söz ve eylemleri (*fi'il*) ile etrafındakilerin söz ve eylemlerini bazen reddederek bazen de ses çıkarmayarak (*sukût*) onay (*takrîr*) verdiği durumlardır.¹⁰ Hadisçilerin sünnet tanımında çerçeve, Hz. Peygamber'in elçilik görevi öncesindeki dinî veya din dışı tüm söz, fiil ve takrirlerini de içine alacak şekilde genişlemiştir.¹¹ Kelamcılara göre sünnet ise inanç konusunda Hz. Peygamber ve ahabının akidesidir. Bu yönüyle sünnet, bidat kelimesinin zıddı olduğundan insan düşüncesine bağlı inançlar, Ehl-i sünnet'in karşısı olan ehl-i bidat içinde kabul edilir.¹²

⁸ Çağlayan, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*, 162.

⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şerîf Cürcânî, *et-Tarîfât* (Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1985), 127.

¹⁰ Muhammed Ebû Zehrâ, *Usûlu'l-Fıkıh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1958), 105.

¹¹ Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 15, 16.

¹² Ahmet Yücel, *Hadîs Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 40.

Sahabenin kendi döneminde karşılaştığı sorunlara Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu çözümler, ezber yeteneği çok güçlü bir şifahî toplum olan Araplar tarafından özel bir gayret göstermeksizin rahatlıkla ezberlenebiliyordu. Ancak bu bilgilerin kaybolmaması ve araya başka sözlerin karışmadan gelecek nesillere nakledilebilmesi için çeşitli şekillerde sünnet külliyyatı, yazılmaya başlamıştır.¹³ Ahab döneminde kişisel ve geliş güzel çabalarla hadis sahifelerinde toplanmaya başlayan sünneti tespit çabası, özellikle tâbiîn sonrasında hem hızlanmış hem de sistematik bir şekle bürünmüştür. Böylece hadisler, hicri birinci asır sonunda tedvin edilmeye başlayarak çeşitli rivayet usulleri ve konularına göre tasnif gibi farklı sınıflandırmalarla bilimsel olarak kayıt altına alınmıştır.¹⁴

Müslüman kültüründe, hangi dönem Müslümanlarına ait sünnetin daha değerli olduğuna ilişkin tartışmalarda büyük oranda; 'İnsanların en hayırlısı, çağdaşlarım (*ashâb*), sonra onları takip edenler (*tâbi'în*), sonra da onları takip edenleridir (*etbâ'ut-tâbi'în*)'¹⁵ hadisi nedeniyle genelde ilk üç neslin öne çıktığı görülmektedir.¹⁶ Kuşkusuz ilk üç neslin, Kur'an ve sünnetin kayıt altına alınmasında ve gelecek kuşaklara naklinde katkıları en değerli olan kesimdir.¹⁷ Bu öneme isnaden olsa gerek ilk üç neslin görüşleri, kendilerinden sonraki nesillerce dinde delil olarak kabul edilmiştir.

Müslüman kültüründe genel olarak bidatlerin peşinden gitmek yerilmiş ve sünnete bağlı kalmak övülmüştür.¹⁸ Ancak Müslüman gelenek ve göreneğinde mevcut herhangi bir uygulamanın hangi şartlar veya vakitten sonra bidat olarak kabul edileceği, sıkıntılı bir konudur. Sıkıntı kanaatimizce büyük oranda sünnet kavramına yüklenilen anlamda saklıdır. Diğer bir deyişle sünnet tarifi yapılırken sınırları çizilen örf veya adetler silsilesinin içinde veya dışında kalmaya göre bidatin sınırları da değişmektedir. Yine ilk dönemlerde ahabın bazen cahiliye örfündeki misal, söz ve davranışlara bazen de Ehl-i kitap bilginlerinin Tevrat'ı İbranice okuyup Arapça izah etmesinden aklında kalan bilgi ve kıssaları kullanarak bazı dinî hususları açıklaması, sonraları isrâiliyât haberlerinin mevzû hadis olarak rivayet

¹³ Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 19, 20.

¹⁴ Talat Koçyiğit, *Hadîs Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 200, 205.

¹⁵ Buhâri, "Fedâilu'l-ashâb", 1.

¹⁶ Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 37.

¹⁷ Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 43.

¹⁸ "Ne zaman bir topluluk bir bidat uydurursa onun karşılığında bir sünnet kaldırılır. Sünnete bağlı kalmak, bidat uydurmaktan daha hayırlıdır." Hanbel, *Müsned*, 4/105.

edilmesine zemin hazırlayabilmiştir.¹⁹ Bu durumlar bize, ilk dönem geleneğine ait her türlü bilgi ve izahın bağlayıcı sünnet olarak kabul edilmesinin sakıncalı olduğunu göstermektedir.

Hadisçilerin hadis taksimiyle ilgili tasniflerde, zayıf hadislerin alt bir başlığı olarak bile sıralamaya dâhil etmeseler de²⁰ Hz. Peygamber'e isnad edilen uydurma haberleri, mevzû hadisler başlığı altında veya doğrudan yalan haberleri içeren mevzuât eserlerinde kayıt altına almaları,²¹ bu tarz haberlerin sünnetteki yeri konusunda açmazlara neden olabilmektedir. Nitekim özellikle dinî ve siyasi kesimlerin taraftar toplamak veya fikirlerini savunmak gibi fayda temini ve zarardan emin olmak için uydurulan mevzu hadislerin yalan da olsa, ortaya çıktıkları devirler itibariyle ilk dönem Müslümanlara yakınlığı göz önünde bulundurulduğunda Arap geleneğin bir parçası oldukları bilinmektedir. Burada anlatılmaya çalışılan husus, var oldukları konusunda şüphe olmayan mevzû hadislerin²² geleneğin bir parçası olarak nasıl anlaşılması gerektiğidir; yoksa Hz. Peygamber'e yalan haber isnad etmenin büyük bir suç olduğu açıktır. Dolayısıyla dine hizmet etme arzusuyla dahi olsa hadis uydurmanın hiçbir geçerli sebebi olmadığı gibi cezası da²³ bulunmaktadır.²⁴

2.1. Geleneksel Sünnet

Hz. Peygamber'in ibadet ve muamelat gibi dinde hüccet olması bakımından bağlayıcı olan sünnetinden farklı olarak bir de içine doğmuş olduğu toplumun geleneklerine göre yapageldiği işler bulunmaktadır. Sakal bırakmak gibi Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemdeki giyim-kuşam ve yeme-içme alışkanlıklarına bağlı olarak yaptığı bu tarz fiil ve yaşayış biçimleri, nebevî sünnet değil, gelenek ve görenek anlamındaki sünnettir.²⁵

Genel olarak her toplumun tarihe mal olmuş kültürel birikiminden doğan yaşam biçimleri, klasik kaynaklarda farklı şekillerde ifade edilmektedir.

¹⁹ M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadîsler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 172-176.

²⁰ Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 132.

²¹ Mevzû hadislerin toplandığı eserlerin listesi ve açıklamaları için bk. Kandemir, *Mevzû Hadîsler*, 138-168.

²² Kandemir, *Mevzû Hadîsler*, 21, 31.

²³ "Kim, bilerek benin ağzımdan bir hadis uydurursa cehennemde yerini hazırlasın." Buhârî, "İlim", 38.

²⁴ Kandemir, *Mevzû Hadîsler*, 58.

²⁵ Ebû Zehrâ, *Usûlu'l-Fıkıh*, 115.

Bu kavramlardan biri olan örf, toplumların öteden beri yapageldikleri davranış biçimine verilen genel bir isimdir. “Müslümanların güzel gördüğü, Allah’ın yanında da güzeldir” hadisinde ifade edilen toplumun güzel görüp sürekli yapageldikleri şeyler, dinde de güzel kabul edildiğinden geçerli bir neden olmaksızın onlara karşı çıkmak zorluğa neden olur. Allah ise insanlar için dinde bir zorluk istemediğini haber vermektedir. Bu bağlamda Hanefî ve Mâlikî fıkıhçılar, muamelat konularında haklarında katî nass bulunmayan hususlarda sahih örfle sabit olanın şerî delille sabit olmuş gibi sayılacağını söyler. Kitap ve sünnete aykırı olan fasid örf ise, reddedilir.²⁶

Akl-ı selim sahiplerince tasvip edilen ve toplum tarafından adet edinilen tutum ve davranışları görmezden gelmek, hukukun temel varlık amacına aykırı olacağından uygun değildir.²⁷ Bu yönüyle Müslüman hukukunda da nassa aykırı olmamak kaydıyla yeni durumlar için hüküm istinbât edilirken birey ve toplum yaşamını kolaylaştıran örf, istihsân ve maslahat gibi rasyonal ve kültürel değerlere de yer verilmiştir.

Sahih örfün, örf-i âm ve örf-i hass olarak iki şekli vardır. Bunlardan ilki; hamamda yıkanma ve *istisna’* akdi gibi her yerde herkesin uygun bulduğu genel bir örf olup kıyası terk ve zannî âmmı tahsis sebebidir. Örneğin kıyasa göre caiz olmayan *istisna* akdi ashop, tâbiûn ve sonrakilerin hepsinin onayıyla gerçekleşen bir örf-i ammdir. Bunu her dönem için geçerli ümmetin icmasına benzetebiliriz. Yine Hanefî ve Mâlikî fıkıhçıların çoğu, örf ile sabit olanı kıyasla bozmadıklarından dolayı Hz. Peygamber’in şartlı satış yasağını, eğer örf varsa umûmî saymazlar. Örf-i hass ise tüccar ve çiftçilik gibi belli bir yörenin veya zümrenin âdeti olduğundan nassı tahsis edemez; ancak yine de katî illete sahip bir nasla sabit olmayan kıyasa karşı tercih nedenidir. Çünkü zannî kıyasa dayanan hükümler, zamana göre değişebileceğinden öncekilerin kendi örflerine göre yaptıkları içtihatlar sonrakileri bağlamaz. Sonradan gelenler de kendi örflerine ve zannî kıyaslarına göre içtihat yapabilirler. Örneğin Ebû Hanîfe Numân b. Sâbit (ö. 150/767), Müslümanların birbirlerine karşı adil kimseler olduğu haberinden mülhem şahitlerin adalet niteliğinin sorgulanmasını (*tezkiye*) şart koşmazken sonraları yalancılık yaygınlaştığı için öğrencileri bunu şart koşmaya başlamışlardır.²⁸

²⁶ Ebû Zehrâ, *Usûlu’l-Fıkh*, 273.

²⁷ Zekiyyüddîn Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 196.

²⁸ Ebû Zehrâ, *Usûlu’l-Fıkh*, 274-276.

Örf, akla veya reye önem veren güçlü bir hüküm istinbat metodu olduğundan her coğrafyanın kendi şartlarına özgü hükümler verebilen yaklaşımların teşekkülünü kolaylaştırmıştır. Örneğin Mâlikî mezhebinin Medine, Mısır, Irak, Mağrib ve Endülüs okulları örnekliğinde olduğu gibi aynı mezhebin farklı yörelerin örf ve âdetine göre değişik okulları olabilmıştır.²⁹ Örfteki kolaylık ve fayda esasına dayalı aklı önceleyen başka deliller de vardır. Bunlar arasında Hanefîlerin *istihsân*, Mâlikîlerin *mesâlih-i mürsele* yöntemlerini sayabiliriz. İstihsân, kıyas yaparken olası benzer hükümlere uymak yerine daha ince bir düşünceden dolayı başka bir karar almayı ifade eder. Mesâlih-i mürsele ise hakkında açık nass olmayan konularda karar alırken kıyas yerine topluma fayda vereceği ve zararları gidereceği düşünülen bir maslahata binaen hüküm vermektir. İstihsân ve istislâh, kıyasın dışına çıkabilmeye izin verdiğiinden eleştirilmiştir.³⁰

Ümmetin yanlış üzerinde birleşmeyeceğinin haberi³¹ dolayısıyla icma, dinde delil kabul edilen her toplumun kendi bünyesinden ürettiği geleneksel diğer bir hüküm çıkarma yöntemidir. İcma, Hz. Peygamber'den sonraki bir Müslüman neslin ameli bir meselenin şer'î hükmü konusunda ittifak etmesine denir. Ebu Hanîfe, kendinden önceki Kûfe ulemâsının icma ettiği hususlara titizlik gösterir, Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ise Medinelilerin icmasını hüccet kabul ederdi. İcmada esas amaç, zannî bir delilin katilik seviyesine ulaşmasını sağlamaktır. Örneğin miras hissesinin altıda birinin nineye (cedde) ait olmasıyla ilgili Muğire b. Şu'be'nin (ö. 50/670) ahad haberi, sahâbenin icması nedeniyle kesinlik derecesine yükselmiştir. Fıkıhçıların çoğu, sahabe dönemi hariç, icmanın mümkün görmediği için başka nesillerin icma haberlerini kabul etmez.³²

3. Akıl-Sünnet İlişkisi

Genel bir kanı olarak literatürde sünnet külliyyatı olarak bilinen kayıtların tümüyle Hz. Peygamber'e isnad edilen haberlerden oluştuğu düşünülür; ancak durum böyle olmadığı gibi sınırlarını tespit açısından sünnetin tarifini yapmak da sanıldığından daha karmaşık bir meseledir. Konunun daha sağlıklı anlaşılabilmesi açısından genel olarak akıl ve nakil taraftarlarının meseleyi nasıl ele aldıklarının bilinmesinde yarar olabilir.

²⁹ Detaylar için bz. Adem Yıldırım, *Endülüs Fıkıh Okulları* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 83-90.

³⁰ Ebû Zehrâ, *Usûlu'l-Fıkıh*, 262, 277, 278.

³¹ İbnî Mâce, "Fiten", 8.

³² Ebû Zehrâ, *Usûlu'l-Fıkıh*, 197-204.

3.1. Ehl-i Hadîs ve Sünnet Anlayışı

Müslüman kültüründe akıl yerine nakli bilgiyi ön plan çıkaran kesimler, ehl-i hadîs olarak tanımlanır.³³ Bu yaklaşım biçiminin teşekkül ve gelişiminde başı çekenler hadisçilerdir.

Hadis usulcülere, isnadının muttasıl veya munkatı olmasına bakılmaksızın Hz. Peygamber'e isnad edilen her türlü söz, fiil ve takrirleri *merfû* haber derler. Aynı şekilde onlar, Hz. Peygamber'e değil onun ashabına isnad edilen haberleri *mevkûf*, tâbiîne isnad edilen haberleri ise *maktu* olarak isimlendirirler. Ancak sonuç itibariyle usulcüler; ister Hz. Peygamber sözü (merfû hadis), ister sahabe sözü (mevsûk hadis) ve isterse de tâbiîn sözü (maktu hadis) olsun bunlar arasında bir ayırım yapmaksızın hepsine sünnet demişlerdir.³⁴

Horasanlı fâkihler, Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere *haber*, ashaptan nakledilenlere ise *eser* demişlerdir. Hadisçilere göre eser, Hz. Peygamber, ashap ve tâbiînden nakledilen tüm haberleri toplayan çalışmaların genel ismidir. Fıkıhçılar, peygamber ve ashap dönemi dâhil, kendilerinden önceki nesillere ait tüm haberleri “*el-Âsâr*” adlı eserlerde toplamışlardır.³⁵ Hz. Peygamber'in ibâdât, muamelât ve ukubât gibi dinin aslından olan hususlardaki söz, fiil ve tutumlarını toplayan sahife ve eser tarzındaki çalışmalar, aynı zamanda onun ahlak, şemail ve yaşam tarzına dair bilgileri de içeriyordu. Ancak sünnetin tespit ve tedvinindeki gelişmelerle birlikte Hz. Peygamber'in tarihsel yaşamı (sîret) ve savaşlarıyla (gazve) ilgili haberler, özelleşerek *siyer* ve *mağâzî* eserlerinde nakledilmeye başlamıştır.³⁶

Ehl-i hadîs düşüncesinin sistematüğünü kuran Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre sünnet, hükümleri izah etmede Kur'an'ın yardımcı ve tamamlayıcısı konumundadır. Bu yönüyle onun için beyan ve delil koyma açısından sünneti Kur'an'dan ayırmak doğru olmadığından ikisini *nass* adı altında birleştirmek gerekir. Çünkü sünnet, Kur'an lafızlarında haber verilen hususların hukuk alanına aktarılmasında açıklayıcı ve toparlayıcı bilgiler vermektedir.³⁷ Örneğin Şâfiî, sünnetin tespitinde merfû haberi ve onun

³³ Harun Çağlayan, “Akıl-Nakil İlişkisi: Rey ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları”, *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, 2019, 93.

³⁴ Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 119, 120.

³⁵ Yücel, *Hadîs Usûlü*, 47, 48.

³⁶ Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 208.

³⁷ Ebû Zehrâ, *Usûlu'l-Fıkıh*, 105, 117.

lafzî anlamını esas aldığından ganimetin mücahite ait olduğunu söyleyen hadisin³⁸ lafzî anlamına göre hüküm verirken aynı hadisi rivayet etmesine rağmen İmam Mâlik, mücahitlerin ganimete konmasını idarenin iznine bağlar.³⁹

Şâfiî, Kur'an, sünnet ve bunlara dayandırılan hüküm çıkarma metotlarının fıkıh için yeterli olduğunu ve bunların ötesindeki ilavelerin kaldırılması gerektiğini savunmuş ve onları çürütmek için gayret sarf etmiştir.⁴⁰ Ona göre râvilerinin sika ve senedinin muttasıl olması durumunda merfû bir hadisi ne Medîne fakihlerinin uygulama ve icmâ terimleriyle formülleştirdikleri pratik ilkeler; ne de Irak fakihlerinin rey ve kıyas dedikleri teorik ilkeler aşamaz.⁴¹ Bu bağlamda hüküm ya nassın kendisiyle (kitap ve nebevî sünnet) ya da bunlara kıyasla yapılan rey ile olabilir. Dolayısıyla istihsânla yapılan rey, yeni bir şeriat va'z etmek olacağından bidattir.⁴²

Ahad veya tevatür nebevî sünnet varken Medîne ehli başta olmak üzere rey ehlinin içtihat etmesine karşı çıkan Şafiî, bu anlayışından dolayı hocası İmam Mâlik'i eleştirir.⁴³ Başlarda hocasını tenkit etmekten çekinen Şafiî, bazı beldelerde insanların Hz. Peygamber'in sözüne insanların Mâlik'in sözüyle mukabele ve muaraza etmelerine tanık olunca eleştirilerini dillendirmeye başladı. Ona göre bir konuda Hz. Peygamber'in sözü varken kimse- nin içtihat yetkisi yoktur. Onun bu eleştirileri, Mâlikî taraftarlarının çokluğu sebebiyle kendisine cephe alınmasına hatta Mısır'dan çıkartılmasının istenmesine neden olmuştur. Şafiî, Irak diyarındayken de rey konusunda aşırı gittikleri iddiasıyla Hanefî yaklaşımı eleştirerek tepkiler üzerine çekmiştir. Nebevî sünneti koruma konusunda bu hassas tavrı nedeniyle o, hadis yardımcı (nâsiru'l-hadîs) olarak anılmaya başlar.⁴⁴

Sahabe, Allah'ın kitabında geçen itikat, ibadet ve muamelatla ilgili hususlardaki genel ifadelerin teorik ve pratikte nasıl anlaşılacak yaşama aktarılması gerektiği konusunda yaşadığı sıkıntıları bizzat Hz. Peygamber'e so-

³⁸ "Düşmanla çarpışıp onu öldüren üzerindkileri alır" el-Muvattâ, "Cihad", 18.

³⁹ Yücel, *Hadis Usûlü*, 45.

⁴⁰ Ebû Zehrâ, *Usûlu'l-Fıkıh*, 13, 17.

⁴¹ Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 99.

⁴² Muhammed Ebû Zehrâ, *eş-Şafiî, Hayâtuhû ve Asrûhû - Arâuhû ve Fıkhuhû* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978), 82, 301-304.

⁴³ Yücel, *Hadis Usûlü*, 45.

⁴⁴ Ebû Zehrâ, *eş-Şafiî*, 30, 31.

arak çözümü kavuşturabiliyordu. Örneğin Kur'an'da belirli vakitlerde müminler üzerine yazılmış bir farz⁴⁵ olduğu ifade edilen namazın hangi vakitlerde ve kaç rekât olduğunu açıklamanın yanı sıra nasıl kılınacağı da arkasında toplanan cemaate "benim kıldığım"⁴⁶ şekilde diyerek göstermiştir.⁴⁷

3.2. Ehl-i Rey ve Sünnet Anlayışı

Hicri ikinci asrın başlarından itibaren Kûfe merkezli fıkıhçıları ifade etmek için kullanılmaya başlanan ehl-i rey kavramı,⁴⁸ esasen her dönemin kendi birikimine göre şekillendirdiği aklî gelişimi olarak görebiliriz. Müslüman bilginler, insan işlerinin sınırsız; nasların ise kısıtlı olması nedeniyle içtihadın gerekliliği konusunda ittifak halindedir, diyebiliriz; ancak nass ve içtihadı ait sınırlarının nerede başlayıp bittiğine dair ihtilaf çoktur.

Ebû Hanîfe, içtihatlarında Kur'an ve nebevî sünnet dışında ashabin kavli ve sünnetinden dilediğini alırdı. İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Said b. el-Müseyyeb (97/715), Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö. 105/723), Hasen b. Yesâr el-Basrî (ö. 110/728) ve Ebû Bakr Muhammad b. Sirin el-Ensârî (110/728) gibi tabiünden ileri gelenlerinin yaptığına benzer şekilde de içtihat ederdi.⁴⁹

Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin sistemleştirdikleri ehl-i rey ekolüne göre dinde delil teşkil etmesi bakımından sünnet kabul edilecek haberler; Kur'an, merfû hadis (Hz. Peygamber'in sözü), mevkuf hadis (ashabin sözü) ve maktû hadis (tabiîn'in sözü) olarak rivayet edilenlerdir. Sahabe ve tabiûn'un sözlerinin de hüccet olan sünnet içinde sayılması, bu nesillerin Hz. Peygamber dönemiyle olan yakınlığı nedeniyledir. Ancak genel olarak rey taraftarlarına göre Hz. Peygamber dönemi dışındaki nesillerin içtihatlarında belirleyici olan çoğunlukla naklin kendisi değil onun akla uygunluk bağlamında maksadının gözetilmesi olmuştur.⁵⁰ Dinî, hukuki ve ahlaki değerlendirmelerdeki belirleyici etkisinden dolayı akıl, rey taraftarlarının dayanak noktası olmuştur.⁵¹

⁴⁵ en-Nisâ Sûresi, 4/103.

⁴⁶ Buhari, "Ezân", 18.

⁴⁷ Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 17, 18.

⁴⁸ Ahmet Yücel, *Hadîs Tarihi* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 59.

⁴⁹ Ebû Zehrâ, *eş-Şafiî*, 82.

⁵⁰ Çağlayan, "Akıl-Nakil İlişkisi", 91.

⁵¹ Abdülgaflar Aslan, "Kelâm'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu", *Dini Araştırmalar* 4/95 (2001), 99.

İmam Mâlik, Medinelilerin amelini ahad habere, icmasını ise sahih hadise üstün tutar. Onun bu şekilde davranmasının nedeni, Medine halkının zaten sünnete muhalif olmayacağı için onların ameline aykırı bir hadisin sıhhatinin sıkıntılı olacağına inanmasıdır.⁵² İmam Mâlik'göre Medine ameli, sadece hukûkî bir delil kaynağı değil, aynı zamanda sünnetin tespitindeki en önemli kaynaklardan olduğundan sünneti, Medine halkı tarafından gelenek haline getirilmiş uygulamalar olarak görmek gerekir. Onun bu uygulamalara aykırı olduğundan rivayet ettiği yetmiş civarındaki hadislerle amel etmez ve *el-Muvatta* adlı meşhur eserinde merfu, mevkuf, maktu haberlerin yanında hocalarının görüşlerine de yer verir. Örneğin bekâr kızların evlendirilmesinde rızalarının alınmasını tavsiye eden hadisi⁵³ nakletmesinin yanı sıra İmam Mâlik, bu haberin aksine izinlerini almadan kızlarını evlendiren meşhur tâbiîn fâkihlerinden Kâsım b. Muhammed el-Medenî (ö. 107/725) ve Sâlim b. Abdullah el-Medenî'nin (ö. 106/725) uygulamasını da aktarır. Bu durum, sünnetin tespitinde onun Medine halkının otoritesine verdiği önemi göstermektedir.⁵⁴

Sahabe söz veya fetvasının dinde delil olması konusunda aykırı fikirler olmakla beraber, dört büyük mezhep imamının hepsi olumlu bir tavır içindedir. Çünkü hem onlara güvenilebileceği hakkında nass⁵⁵ vardır hem de hata yapmaları mümkün olmakla beraber doğruya en yakın görüşlerin onlardan çıkması daha mantıklıdır. Bu bağlamda ayetlerin inzal sebeplerine ve sünnetin gerçekleşme sürecine tanık olmuş ashab fetvalarının sünnet olma ihtimali vardır. Örneğin Hz. Peygamber'e en fazla arkadaşlık etmiş sahabîlerden biri olan Ebû Bekr Abdullah bin Âmir el-Kureşî (ö. 13/634), yüz civarında hadis rivayet etmiş olmasına rağmen her işinde peygambere bağlı olduğunu biliyoruz.⁵⁶

İcma, örf, sahabe sözü, istihsan, istislâh, merfû, mevsuk, maktu, ashâb, tâbi'ûn, etbâ'ut-tâbi'în ve bidat gibi değişik disiplinlere ait terimlere değinilmesinin amacı, literatürde sünnet tanımının içine nelerin girdiği tespit ede-

⁵² Ebû Zehrâ, *eş-Şafî*, 86, 87, 267.

⁵³ "Dul kadının rızası veya izni velisinden daha önemlidir. Bekâr kızların da izni alınır; onların sükûtu izin sayılır" *el-Muvatta*, *Nikâh*, "Nikâh", 4.

⁵⁴ Yücel, *Hadis Usûlü*, 44.

⁵⁵ "Muhacir ve Ensardan ilk öne geçenler ile bunlara güzelce tabi olanlar... Allah onlardan razı olmuştur, onlar da O'ndan razı olmuşlardır" *et-Tevbe Sûresi*, 9/100. "Ben ashabım için emânım; ashabım da ümmetim için emândır" Müslim, "Fadâilu's-sahâbe", 307.

⁵⁶ Ebû Zehrâ, *Usûlu'l-Fıkıh*, 212, 213, 218.

bilmek içindir. Kavramlar hakkında verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla dinde hüccet olması açısından sünnet, Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirlerinin yanı sıra sahabe ve müctehit imamlarının görüşlerini de içeren ilk dönem Müslümanlarının ortak birikimini veya geleneğini ifade etmektedir. Bu bağlamda şu an sahip olduğumuz sünnet geleneğini, vahyin anlaşılması ve uygulanmasında Hz. Peygamber ile başlayan ilk dönem Müslüman Arap toplumunun tarihsel hafızası olarak görebiliriz. Böylesi bir yaklaşım, geçmiş ve şimdiki zaman arasında dini açıdan daha sağlıklı bir ilişki biçiminin geliştirilmesine yardımcı olacak fırsatlar sunabilir.

4. Akıl-Sünnet İlişkilerinin Analizi

Akıl ve sünnet/gelenek kavramları arasında yapılacak herhangi bir analizde dikkatlerden uzak tutulmaması gereken öncelikli husus, bu kavramların kültürden kültüre farklı öneme haiz oldukları gibi aynı kültür içinde bile tarihsel akış içerisinde farklı şekillerde algılanabildiklerinin bilinmesidir.

Akıl konusunda Müslüman düşünürlerin genel olarak mantıksal bir kurgu içerisinde kendini gerçekleştiren işlemler bütünü olarak algıladıklarını söylememiz mümkündür. İnsan, akıl yürütme yoluyla şâhidi doğrudan gaybı ise dolaylı yoldan bilebilir.⁵⁷ Doğrudan tanık olunmadığı için bir çeşit gayb olan haber, bilinçli olarak yalan üzerine inşa edilebileceği gibi, bilinçsiz bir şekilde yanlış olma ihtimali her zaman mevcuttur. Diğer bir deyişle haberin doğruluğuna ancak aklın analiz ve onayından sonra emin olabiliriz. Dolayısıyla akıl, ham ve işlenmemiş duyuşsal verilerde olduğu gibi habere dayalı doğrulanmaya muhtaç bilgiler üzerinde de işletilmelidir. Çünkü o, duyu ve haberler aracılığıyla ulaştığı bilgilerden hareketle çıkarımlarda bulunarak fiziksel durumlar ve metafiziksel değerler hakkında karar verebilir; yeter ki tutarlılık ve şartlanmışlıktan arınmış olsun. Bu yönüyle aklı, haber olarak nakledilen bilgilerin kaynağı olarak da görebiliriz. Nitekim habere konu olan ve gelecek kuşaklara nakledilerek biriken tüm bilgilerimiz, gerçekte önceki nesillerin akıllarıyla ulaştıkları bilgilerden ibarettir.⁵⁸

Müslüman kültüründe sünnetin sınırlarını tespit konusundaki yaklaşımlar, geçmişte olduğu gibi günümüzde de Müslüman ve müsteşrik bilginlerince yapılan farklı tanımların doğmasına neden olmuştur. Çalışma boyunca verilen bilgilerden hareketle bu yaklaşımlar arasında en fazla öne çıkan-

⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 30.

⁵⁸ Çağlayan, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*, 160, 161.

larının genel olarak nebevî sünnet ve yaşayan sünnet kavramları olduğu söylenebilir. Nebevî sünnet kavramı, aslında sünnet denilince anlaşılan ve günümüzde de genel kabul görmüş olan Hz. Peygamber'in söz, fiil ve tutumlarını ifade ettiği daha önce geçmişti. Yaşayan sünnet kavramı ise Hz. Peygamber'in vefatını takiben nebevî sünnet örnekliğinde sonraki nesillerin çabalarıyla teşekkül eden ve gelişen sünnettir. Yaşayan sünnet, Hz. Peygamber'in sünnetinin yanı sıra ashap ve tâbiînin de sünnetini içeren bir kavramdır. Şu kadar var ki imparatorluğa dönüşen Müslüman idaresinin farklı yörelerindeki fakihlerin fikhî içtihat ve şer'î uygulamalarındaki ihtilaflar çoğalınca yaşayan sünnetin hadis aracılığıyla kontrol altına alınmaya çalışılmıştır.⁵⁹

Her kültürde olduğu gibi Müslüman geleneği de; fıtrat, iklim, dinsel, sosyal, siyasal ve düşünsel birçok unsurun aktif olduğu kendi şartlarının bir ürünüdür. Müslüman geleneğinin kendine özgü yönlerinin olması onun insanlığın genel akıl ve ahlak gibi ilkelerinden bağımsız olduğu anlamına gelmez. Bu bağlamda geçmişte olduğu gibi günümüzde de daha anlaşılabilir olması açısından sünnet kavramını genel olarak kültür ve gelenek üst şemsiyesi altında daha özel olarak ise örf ve töre içinde değerlendirme eğilimde olan düşünürler olmuştur. Ancak bu tarz yaklaşımların da sünnet kavramının dinî delil olarak hükmü, kapsam açısından hangi dönemleri kapsadığı ve içerik olarak nasıl yorumlanması gerektiği gibi aydınlatılmaya muhtaç noktalara tam bir ışık tuttuğunu söylemek mümkün değildir.

Mu'tezile'nin Cemel savaşına katıldıkları için ashabı eleştirmesi ve onların çoğunu fasık saydıkları için haberlerine itimat etmemesi, sünnetin veya onun sözle ifade biçimi olan hadislere karşı mesafeli olmasına neden olmuştur. Yine onların genel olarak hadisçileri, aldıkları haberleri düşünmeden rivayet eden taklitçiler olarak görmeleri nedeniyle nasların anlaşılmasında rivayete dayalı hadisler yerine akla dayalı bir düşünce sistemine yönelmişlerdir. Oysa Mu'tezile'nin eleştirdiği râvilerin birçoğunu zaten hadisçilerin de cerh yöntemleriyle ayıkladıkları bilinmektedir.⁶⁰

⁵⁹ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995), 46, 47.

⁶⁰ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 237-243.

İsim olarak sünnet kavramının temel anlamının yol, yaşam tarzı ve davranış biçimi olduğunu⁶¹ kabul edecek olursak sünnet kavramının Müslüman kültüründe neye karşılık tespit etmek zorlaşmaktadır. Çünkü her toplumun sürekli değişmekte olan kendine özgü bir yaşam tarzı (sîret) vardır. Nasların varlığına rağmen ashap arasında bile farklı yorumların olması, daha sonraki dönemlerde ehl-i hadis ve ehl-i rey şeklinde bir ayrımın kaçınılmaz olduğunun bir işareti olarak görülebilir. Nitekim bu ayrım büyük imamlar döneminde daha sistematik bir şekle bürünmüştür. Tabiîn devriyle birlikte her beldenin kendi örf ve âdetine göre bir fıkıh anlayışı yerleşmeye başlamıştır. Aslında bu farklılık, oralara göçen sahabe ile yerel kültürün kaynaşmasıyla zaten daha önce başlamıştı.⁶² Örneğin yanılırim endişesiyle hadis rivayet etmek yerine reyyle hüküm veren Abdullah b. Mesud'un (ö. 32/652) Irak'a gitmesi ve oradaki Mevâlî ağırlıklı ilim çevresine ders vermesi, bölgede rey ekolünün güçlenmesine neden olmuştur.⁶³

Sünnetin aslı konusunda genel olarak merfû rivayetleri dikkate alan ehl-i rey, bazen mevkuf ve maktu hadislerle göre de hüküm vermesi, Hz. Peygamber sonraki nesillere ait uygulamaların sünnet kabul edilmesinde ehl-i hadisten farklı düşünmediğini gösterir. Örneğin Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'in hükmünü esas alıp Medinelilerin bazı uygulamaları sünnetten saymaz veya Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrâhîm el-Kûfî (ö. 182/798) helal ve haramın tespitinde Hz. Peygamber'in yanı sıra sahabe ve fakihlerin sünnetiyle de amel edilebileceğini söyler. Muhtemelen onların böyle düşünmesinde peygamber dönemine yakın nesillere ait söz ve amellerin sünnet olma ihtimalidir. Nitekim ashap ve tabiînden kimilerinin Hz. Peygamber'e ait olduğunu bilmelerine rağmen kusurlu veya noksan bir rivayette bulunuruz endişesiyle bazı hadisleri merfû değil kendilerine veya sahabeye nispet ederek nakletmeleri, bu tarz hadislerin de Allah'ın elçisine ait olma ihtimallerini artırmaktadır. Bu yönüyle tâbiînden Ebû Bekr Muhammed b. Müslim ez-Zührî'nin (ö. 124/742) Hz. Peygamber'in hadislerini toplarken ashapın sözlerine de yer vermesine başlarda karşı çıkan

⁶¹ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.), 14.

⁶² Ebû Zehrâ, *eş-Şafiî*, 67-72.

⁶³ Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe, Hayâtuhû ve Asrûhû - Arâuhû ve Fıkhuhû* (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1947), 110.

Salih b. Keysân'ın (ö. 140/757) sonraları bu nakil şeklini onaylaması, merfû olmayan rivayetlerin sünnet sayılmasında etkili olduğu söylenebilir.⁶⁴

Fıkıh usûlünün tedvini ve istinbat metotlarının belirlenmesinde Şafîî'nin sırasıyla kitap, sünnet, icma ve kıyası önceleyen salt nassa dayalı bir yöntemin önüne çıktığı görülmektedir. Onun sisteminde icmanın en muteberi sahabe icmasıdır; ancak ahabın hepsini temsil etmediğinden dolayı Medine halkının ameli icma olarak değerlendirilmez.⁶⁵ Ebû Hanîfe, bunları kabul etmenin yanı sıra ahabın kıyası, örf ve istihsânı;⁶⁶ aynı şekilde İmam Mâlik de ilk dört esas üzerine Medine halkının ameli, istihsân ve mesâlih-i mürsele gibi nassı aşan bazı ilave unsurları kabul ettikleri görülmektedir.⁶⁷

Sonuç

Sünnetin dinî delil olması açısından başta kelâm, fıkıh ve hadisçiler olmak üzere dinî disiplinler arasında bir ittifak olmasına karşın hangi seviyede bir delil olduğu konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Tüm farklılıklar bir yana sünnet literatürü içerisindeki bazı haberlerin mevzu ve bidat gibi nitelemelerle ayrıştırılması, bize sünnet içerisindeki tüm haberlerin hüccet olmadığını gibi, bazı yönleriyle de sürdürülebilirliğinin test edilmesi gereken kültürel bir etkinlik olduğunu göstermektedir.

Müslüman düşünce tarihinde sünnet hakkında yapılmış bütün değerlendirmelerin, özü itibariyle bizi onun insânî veya aklî bir sürecin mahsulü olduğu fikrine ulaştırdığını söyleyebiliriz. Yani ister sünneti sadece Hz. Peygamber'in söz, fiil ve tutumlarına indirgeyelim, isterse de bunların içine sonraki nesillerin içtihatları ilave edelim, sonuç itibariyle tamamı insan anlayış ve yorumlama gücüyle meydana gelmektedir. Burada Hz. Peygamber'in dinin aslına tekabül eden konularda yanılması durumunda vahiy tarafından uyarılmasının ne anlam ifade ettiği de yine aklın kullanılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle akıl ve vahyin aynı hakikati farklı dillerle ortaya koyduğu söylenebilir.

Sonuç itibariyle akıl ve sünnet kavramları birbirlerinden bağımsız durumları ifade eden veya birinin diğerine alternatif olduğu değerler değil, aslında aynı hakikatin farklı şekillerdeki yansımalarıdır. Bu bağlamda insan

⁶⁴ Yücel, *Hadis Usûlü*, 43.

⁶⁵ Ebû Zehrâ, *eş-Şafîî*, 267.

⁶⁶ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, 118.

⁶⁷ Muhammed Ebû Zehrâ, *Mâlik, Hayâtuhû ve Asrûhû - Arâuhû ve Fıkhuhû* (Kahire: Mek-tebetu'l-Encilû, 1946), 302, 322, 337.

düşüncesinin bireysel açılımına akıl, toplumsal açılımına ise sünnet diyebiliriz. Tarih boyunca akıl ve sünnetlerin içinde bulundukları şartların değişkenlik göstermesi, onların insan düşüncesinin bir ürünü oldukları gerçeğini değiştirmemektedir. Dolayısıyla akıl ve sünnetin terminolojik anlamlarının farklı olmasından hareketle, onlar arasında niteliksel bir ayrıma gitmek sa-kıncalı bir tavır olacaktır.

Kaynakça

- Aslan, Abdülgaflar. "Kelâm'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu". *Dini Araştırmalar* 4/95 (2001), 95-112.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Muhammed. *Uşûlu'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed eş-Şerîf. *et-Tarîfât*. Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1985.
- Çağlayan, Harun. "Akıl-Nakil İlişkisi: Rey ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları". *SistematiK Kelâm*. ed. Mehmet Evkuran. 85-102, 2019.
- Çağlayan, Harun. *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Ebü Hanîfe, Hayâtuhû ve Asrûhû - Arâuhû ve Fıkhuhû*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *eş-Şafîî, Hayâtuhû ve Asrûhû - Arâuhû ve Fıkhuhû*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Mâlik, Hayâtuhû ve Asrûhû - Arâuhû ve Fıkhuhû*. Kahire: Mektebetu'l-Encilû, 1946.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Uşûlu'l-Fıkḥ*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1958.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.
- Hemedânî, Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerḥu'l-uşûli'l-ḥamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadîsler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîşçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevḥîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Baḥru'l-kelâm fî ilmi't-tevḥîd*. thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr. Dimeşk: Mektebetu Dâru'l-Farfûr, 2000.
- Özaşar, Mehmet Emin. *Hadîsi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Rahman, Fazlur. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn b. Mahmûd. *el-Bidâye fî uşûli'd-dîn*. İskenderiye: Dâru'l-Meârif, 1969.

- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2000.
- Yıldırım, Adem. *Endülü's Fıkıh Okulları*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

SÜNNETİN KUR'ÂN'I BEYÂNİ İLKESİNDEN HAREKETLE İMAM ŞÂFÎ VE İSLÂM MEDENİYETİNE ETKİSİ

Dr. Saniye KARGAN

MEB/Türkiye

saniyekargan@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8591-807

Giriş

İmam Şâfiî (ö.204/820) hicrî ikinci yüzyılın ikinci yarısında yaşamış, hem yaşadığı asra hem de daha sonraki devirlere İslami ilimler noktasında tarihte iz bırakmış şahsiyetlerdendir. Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) üstadı İmam Şâfiî hakkında Allah'ın her asırda bir müceddid göndereceğini ve ikinci yüzyıl müceddidinin de Şâfiî olduğunu söylemiştir.¹ Biz bu araştırmamızda İmam Şâfiî'nin usûlünde önemli bir yeri olan beyân teorisinde "Sünnetin Kur'an'ın beyânı olduğu" ilkesi üzerinde duracağız. Buradan hareketle Şâfiî'nin fikirlerinin İslam düşüncesine ve kendisinden sonra ehl-i hadisin sembol ismi, talebesi Ahmed b. Hanbel'e etkisi nasıl olmuştur? Araştırmamızda bu konu hakkında bilgi vereceğiz.

İmam Şâfiî'nin sünnet anlayışı ve beyân teorisi ile ilgili olarak yüksek lisans, doktora çalışmaları ve makaleler yazılmıştır. Bu çalışmalarda beyân teorisi ve sünnet anlayışı genel hatlarıyla açıklanmıştır. Fakat biz bu çalışmamızda İmam Şâfiî'nin beyân teorisi ve etkisini karşılaştırmalı olarak ortaya koyacağız. Hiçbir alimin yaşadığı çağdan bağımsız anlaşılması mümkün değildir. Bu nedenle Şâfiî'nin hayatı ve yaşadığı asrın genel özellikleri hakkında bilgi vereceğiz.

Kur'an-Sünnet ilişkisi ve Hz. Peygamberin sünnetini/hadislerini anlamada yöntemin nasıl olacağı konusunda geçmişten günümüze farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bazı alimler sünnetin bizatihi lafzına bağlı olarak an-

¹ Ebu Bekir Ahmed b. El- Huseyn Beyhakî, *Menâkıbü'l-Ş-Şâfiî*, Thk: Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü Dari't-Turas 1390-1970) 1:55.

laşılması gerektiğini savunurken kimileri de lafızdan ziyade ardında yatan amacın önemli olduğunu ifade etmişlerdir. İmam Şâfiî ise daha çok lafız merkezli bir anlayışı benimsemiştir. Şâfiî'nin yaşadığı asırda sünnetin çeşitli nedenlerle terk edildiği, Kur'an'ın yeterliliğini iddia eden kişilerin olduğu bilinmektedir. İmam Şâfiî'nin metodolojisinde en çok üzerinde durduğu konu sünnetin Kur'an'ın beyânı olduğu ve fikhî alanda sünnetin kesin bir delil olduğudur. Kur'an'ın yorumunda Hz. Peygamberin sözlerinin, fiillerinin bağlayıcılığını savunmuştur. Sünnetin önemine vurgu yaparak Şâfiî aslında insanların Kur'anı istedikleri gibi yorumlamalarının önüne geçmek istemiştir. Çeşitli kültürlerin bir arada yaşadığı, tercüme faaliyetleri ile farklı fikirlerin ortaya çıktığı bir dönemde, siyasi olayların da etkisiyle Kur'an yorumunda nasların çizgisinin korunması gerektiği fikrinde olmuştur.

1. İmam Şâfiî'nin Hayatı ve Yaşadığı Dönemin Özellikleri

İmam Şâfiî hicri 150, miladi 767 yılında Gazze'de doğmuştur. Kureys Kabilesi'ne mensuptur. Şâfiî'nin doğduğu yıl İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin vefat ettiği yıl olduğu belirtilmiştir.² Babasının vefat etmesinin ardından annesi Fatıma kendisini Mekke'ye götürmüştür. İmam Şâfiî'nin Mina yakınlarında yoksulluk içinde büyüdüğü rivayet edilmiştir. Yedi veya dokuz yaşlarında Kur'an hıfzını tamamlamıştır.³ İmam Şâfiî'nin nesebi Ebû Abdullah, Muhamed b. İdris b. Abbas b. Osman b. Şâfiî Saib b. Ubeyd b. Abdüyezid b. Abdulmuttalib b. Abdumena'f'a ulaşarak Hz. Peygamberin soyu ile birleşmektedir.⁴ İmam Şâfiî'nin ilim halkasında yetişenler Ahmed b. Hanbel olmak üzere Hüseyin el-Kerâbisî, Ebû Sevr, Hasan b. Muhammed b. Es-Sabbâh ez-Za'ferânî bazılarındandır.⁵ İmam Şâfiî hicri 204, miladi 820 senesinde 54 yaşında iken vefat etmiştir.⁶

Şâfiî, Abbasiler döneminde yaşamıştır. Abbasi halifelerinden el-Mehdî (ö. 169/785), el-Hâdî (ö.170/786), Harun er-Reşîd (ö.193/809), el-Emin (ö. 198/813) ve el-Me'mun (ö.218/883) dönemlerini görmüştür. Bu dönemde

² Muhammed Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, Trc: Osman Keskiöğlu, (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 36.

³ Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/223.

⁴ Fahrettin Râzî, *Menâkıbü İmam Şâfiî Fazileti, Görüşleri ve Mezhebinin Müdafaası*, (İstanbul: Buruç Yayınları: 2021), 19.

⁵ Râzî, *Menâkıbü İmam Şâfiî Fazileti, Görüşleri ve Mezhebinin Müdafaası*, 39.

⁶ Ahmed b. Abdullah Ebu Nuaym. *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Esfiya*, (Mısır: es-Saâde, 1394-1974), 9:68.

Bağdat, hükümet merkezi idi. İslam şehirleri farklı kültürler, farklı milletlerle dolup taşardı. Şâfiî'nin yaşadığı dönem ilmi yönden pek çok gelişmenin olduğu tedvin devri olarak nitelendirilen bir zaman dilimidir. Bu çağda Yunan felsefesinden bunun yanında İran ve Hint felsefesinden tercüme faaliyetleri çoğalmış ve ilmî çalışmalar hız kazanmıştır. Bu gelişmelerin sonuç olarak İslam düşüncesine etkileri büyük olmuştur.⁷

Emeviler'den sonra Abbasiler devlet yönetimine geldiklerinde kendi iktidarlarında halkın desteğini almak için dinî referanslara yönelmişlerdir. Kur'an ayetlerini kendilerine dayanak yapmak için onları bağlamlarından koparıp yeni anlamlar yükleme yoluna gitmişlerdir.⁸ Bu durum Kur'an yorumunda keyfiliğin ortaya çıkmasına ve nesnellikten uzaklaşılmasına sebep olmuştur.

Bu dönemde hukuk ekolleri Ebu Hanife'nin önderliğinde akli ön planda tutan Ehl-i re'y ve Hz. Peygamberin sözlerine ve Medine hukuk uygulamalarına önem veren İmam Malik tarafından kurulan Ehl-i hadis olmak üzere iki ana grupta varlığını sürdürmektedir. Ehl-i re'y mensuplarının naslara yaklaşımı ve yöntemleri, Şâfiî'nin fikirlerinin oluşmasında önemli bir sebep teşkil etmektedir. Aynı zamanda bu dönemde İslam dininde kaynak olarak sadece Kur'an-ı Kerim'in yeterli olduğunu düşünen, hadislerle gereken önemi ve değeri göstermeyen birtakım fırkaların ortaya çıktığı bilinmektedir.⁹ İmam Şâfiî bunlara karşı sünnetin önemini Kur'an'dan ayetlerle ve sünnetin Kur'an'ın beyânı olduğu ilkesiyle savunmuştur. Şâfiî'de mühim bir yeri olan beyân konusunu açıklayalım.

2. Beyân Kavramı

İslam Dini'nin iki ana kaynağı Kur'an-ı Kerim ve sünnettir. Şâfiî beyânî yorumun kurallarını ilk defa ortaya koyan kişidir.¹⁰ Şâfiî'nin er-Risâle'de en çok üzerinde durduğu sünnetin Kur'an'ı beyânı konusudur. Çünkü ona göre sünnet-Kur'an ilişkisi ve Peygamberin dinde konumu ancak bunun tam olarak bilinmesiyle doğru bir şekilde anlaşılabilir.

Beyân kavramı sözlükte "açıklamak" anlamına gelir. Terim olarak ise "anlamdaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı şekilde açıklık ka-

⁷ Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, 75-76

⁸ Nahide Bozkurt, "Şâfiî'nin Yaşadığı Dönem", *Geleneksel ve Modern Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, Ed: Mahfuz Söylemez, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 13.

⁹ Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, 248.

¹⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev: Burak Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 28.

zandırmak" anlamındadır.¹¹ Şâfiî ise beyânı şu şekilde tanımlar: "Beyân asılları aynı, fer'leri bakımından farklı olan manaları ihtiva eden bir isimdir".¹² Şâfiî er-Risâle'de Kur'an'da Allah'ın insanlara kulluğa dair verdiği emirlerin muhtevasını maddeler halinde şöyle açıklamıştır:

- a) İlk olarak Yüce Allah'ın Kur'an'da naslarla açıkladığı hususlardır ki Allah namaz, oruç, zekât, hac gibi farzları açık bir şekilde bildirmiş, her türlü kötülüğü, fuhşiyatı, zinayı, içkiyi, leş, kan ve domuz etini de yasaklamıştır.
- b) İkinci olarak Allah'ın Kur'an'da bildirdiği ve Hz. Peygamberin de nasıl yapılacağını açıkladığı namazın rekâtları, zekâtı verme zamanı gibi konulardır.
- c) Üçüncü olarak Kur'an'da hakkında nas bulunmayan konularda Hz. Peygamberin ortaya koyduğu hükümlerdir. Kur'an'ın emri gereği Resule itaat farzdır.
- d) Allah'ın kullarına araştırılmasında içtihadı farz kıldığı konulardır.¹³

İmam Şâfiî beyânın tanımını yaptıktan sonra beyân çeşitlerini beş madde olarak açıklamıştır.

1) Birinci beyân, Kur'an nassı ile beyândır. Şâfiî bu bölümde Kur'an'da açık bir şekilde verilen te'vile gerek olmayan konuları kapsadığını ifade eder. Burada Bakara Suresi 196. ayet örnek verilmiştir.

"Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin. Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa fidiye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi, ya da kurban kesmesi gerekir. Güvende olduğunuz zaman hacca kadar umreyle faydalanmak isteyen kimse, kolayına gelen kurbanı keser. Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar."¹⁴

¹¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/23.

¹² Şâfiî, *er-Risâle*, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1359-1940), 21.

¹³ Şâfiî, *er-Risâle*, 21-22.

¹⁴ el-Bakara 2/196.

Açık bir şekilde ayetin içinde geçen “on gün” ifadesi Şâfiî tarafından beyân olarak açıklanmaktadır.¹⁵

Başka bir örnek de A’raf Suresi 142. ayet verilmiştir.

“Musa’ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği vakit kırk geceye tamamlandı. Musa kardeşi Harun’a, “Kavmim arasında benim yerime geç ve yapıcı ol. Sakın bozguncuların yoluna uyma” dedi.¹⁶

Ayette geçen sayıların toplamının verilmesi ifadeye daha çok açıklık getirmek için zikredildiği belirtilmektedir.¹⁷

Bu kısımda verilen örnekler bazı alimlerin te’kid olarak değerlendirdiği türden örneklerdir. Fakat Şâfiî bunu beyân olarak açıklamaktadır.

2) İkinci beyân türünde ise Hz. Peygamberin Kur’an’ın kısmen kapalı kısımlarını açıklamasına örnekler verilmiştir.

“Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin...”¹⁸

Bu konuya örnek olarak Maide Suresi 6. ayet verilmiştir. Burada abdestin nasıl alınacağı belirtilmiş fakat beyân edilmeyen kısımların sünnetle ortaya konulduğu açıklanmıştır. Cünüblükten dolayı gusül abdesti, istinca, abdest uzuvlarının üç defa yıkanması gibi hususlar Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır.¹⁹

Başka bir örnek de Nisa Suresi 11-12 ayet miras ayeti verilmiştir.

“Allah size, çocuklarınız (ın alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder. (Çocuklar sadece) ikiden fazla kız iseler, (ölenin geriye) bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer kız bir ise (mirasın) yarısı onundur...”²⁰

“Eğer çocukları yoksa, karılarının geriye bıraktıklarının yarısı sizindir. Eğer çocukları varsa, bıraktıklarının dörtte biri sizindir. (Bu paylaşırma, ölen karılarının) yaptıkları vasiyetlerin yerine getirilmesi, yahut borçlarının ödenmesinden sonradır...”²¹

¹⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 26.

¹⁶ el-A’raf 7/142.

¹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 27.

¹⁸ el-Maide 5/6.

¹⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 28-29.

²⁰ en-Nisa 4/11.

²¹ en-Nisa 4/12.

Kur'an'da Allah Teâla mirasın borç ve vasiyet yerine getirildikten sonra paylaşılacağını bildirmiştir. Bu konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber ise vasiyetin mirasın üçte birini geçemeyeceğini bildirmiştir.²² Bu şekilde Hz. Peygamber Kur'an'da kısmen kapalı olan bir konuyu açıklığa kavuşturmuştur.

3) Üçüncü beyân türünde ise Hz. Peygamberin Kur'an'ın mücmelini beyân görevine dikkat çekilmiştir.

“Namazı kılın, zekâtı verin. Kendiniz için her ne iyilik işlemiş olursanız, Allah katında onu bulursunuz. Şüphesiz Allah bütün yaptıklarınızı görür.”²³

Namaz, zekât ve diğer ibadetler Kur'an'da genel olarak emredilmiştir. Fakat bu ibadetlerin tafsilatı, nasıl, ne şekilde ve ne zaman yapılacağı sünnet tarafından açıklanmıştır.²⁴ Hz. Peygamber namaz ile ilgili olarak;

“*Namazı benden gördüğünüz gibi kılınız.*”²⁵ buyurmaktadır. Bununla ilgili olarak ezan ve kamet²⁶, namazın kazası, nafile namazlar²⁷, namazların vakitleri²⁸, namazı bozan şeyler²⁹ cemaatle namaz³⁰ gibi pek çok durum bizlere Hz. Peygamber tarafından açıklanmaktadır. Zekât ibadeti ile ilgili olarak Kur'an'da kimlere ve nasıl verileceği bildirilmiştir. Fakat zekât verilecek mallar³¹ hadislerde Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır.

4) Dördüncü beyân türü ise Kur'an'da bulunmayan konularda Hz. Peygamberin koyduğu hükümleri kapsar.³² Şâfiî'nin *er-Risâle*'de Hz. Peygamberin sünnetindeki her şeyin Kur'an'ın hükümlerinin bir beyânı olduğu ifadesi yer almaktadır. Bize düşen ise ona itaattir. Çünkü Yüce Allah ayetlerde Hz. Peygambere itaati farz kılmıştır. Hz. Peygambere itaat demek Allah'a itaat demektir.³³

²² Şâfiî, *er-Risâle*, 30; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Thk: Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1420-1999) 3:501.

²³ el-Bakara 2/110.

²⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 31.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34: 158.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24:368.

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3:18.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17:350.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2:364.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10:57.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15: 121.

³² Şâfiî, *er-Risâle*, 32.

³³ Şâfiî, *er-Risâle*, 33.

5) Beşinci beyân türü ise Kitap veya sünnette yer alan naslara göre yapılan Allah'ın içtihad ile araştırılmasını emrettiği hususlara ait beyândır.

Bu konuya örnek olarak Bakara Suresi 150. ayet örnek olarak verilir.

“(Ey Muhammed!) Nereden yola çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Haram’a doğru çevir. (Ey müminler!) Siz de nerede olursanız olun, yüzünüzü Mescid-i Haram’a doğru çevirin...”³⁴

Allah Teâla bu ayetle insanların namaz kılarken yüzlerini nerede olurlarsa olsunlar Mescid-i Haram yönüne çevirmelerini farz kılmıştır. Çünkü Arapçada “şatr” bir şeyin yönü anlamında kullanılır. “Tilka” ve “cihet” lafızları da bu anlamdadır. Bu kelimeler lafız olarak farklı olsa da anlam olarak aynıdır.³⁵ Şâfiî bu beyân türünün esas itibarıyla kıyas olduğunu çünkü kiblenin tayinin kıyas ile tesbit edileceğini belirtir.³⁶

Dini hükümlerde beyân yolları Kitap, sünnet ve kıyas olarak tespit edilmiştir. Yukarıda ifade edildiği gibi iki, üç ve dördüncü maddelerde açıklanan beyân türü Hz. Peygamberin Kur’an’ı açıklaması ile ilgilidir. Bu şekilde Şâfiî Hz. Peygamberin dindeki konumu ve sünnet-Kur’an ilişkisi hakkında bilgi vermiştir. Bu konu ile ilgili olarak er-Risâle’nin farklı yerlerinde açıklamalar mevcuttur. Hadisleri reddedenlere karşılık olarak yaptıklarının yanlışlığı ortaya koyulmaktadır. Şâfiî’ye göre Kur’an’da yer alan konularda Hz. Peygamberin koyduğu her sünnet mücmel ifadelerini açıklaması ya da benzeri bir nas olma açısından Kur’an’a muvafıktır.³⁷ Hadislerin Kur’an’a aykırı olması düşünülemez.

3. Sünnetin Kur’an’ı Beyânı

İmam Şâfiî Hz. Peygamberin sünnetini Kur’an’dan ayetlere dayanarak delil olduğunu ifade eder. Kur’an-ı Kerim’de Bakara Suresi’nde “...Allah’ın üzerinizdeki nimetini, size öğüt vermek için indirdiği Kitab’ı ve hikmeti hatırlayın...”³⁸ buyrulmaktadır. Nisa Suresi’nde “Allah sana kitabı (Kur’an’ı) ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir...”³⁹ ayetlerde geçen “hikmet” kavramının Hz. Peygamberin sünneti olduğu fikrini ortaya

³⁴ el-Bakara 2/150.

³⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 34.

³⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 39.

³⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 212.

³⁸ el-Bakara 2/231.

³⁹ en-Nisa 4/113.

koymuştur. Bu ayetlerde “hikmet” Allah’ın kitabı ile birlikte zikredilmiştir. Peygamberin emirlerini yerine getirmek, Allah tarafından farz kılındığına göre ona kesin bir şekilde uymak gerekir.⁴⁰ Hz. Peygamberden gelen şeyler konusunda Müslümanların yapması gereken sadece itaatir. Onun üzerinde konuşmak doğru değildir.⁴¹

Şâfiî sünnetin üç çeşit fonksiyonu olduğunu ilk ikisinde alimlerin ittifak ettiğini belirtir. Kur’an’da açık bir şekilde bulunan ayetlerin Hz. Peygamber tarafından aynı şekilde beyânı yani te’yid edilmesidir. Kur’an’da mücmelinin Hz. Peygamber tarafından açıklanmasıdır. Üçüncü şekli ise Kur’an’da bulunmayan hususlarda Hz. Peygamberin müstakil olarak hüküm koymasılığıdır.⁴²

Buna göre Hz. Peygamberin Kur’an’ı açıklama şekilleri er-Risâle’de Kur’an’ın kapalı kısımlarını açıklaması, âmmını tahsîs etmesi, nâsih ve mensûhu bildirmesi ve Kur’an’dan ayrı olarak hüküm koyması olarak açıklanabilir. Şimdi bu konularla ilgili örnekler verelim.

3.1. Sünnet Kur’an’ın Mücmelini Açıklar

Kur’an-ı Kerim’de Yüce Rabbimiz kullarına ilahi emirleri genel ifadelerle bildirmiştir. İlahi emirlerin tafsilatı ise sünnet tarafından bizlere açıklanmıştır. Kur’an’da Yüce Allah gücü yetenlere hacı farz kılmuş ve Hz. Peygamber de hac ibadetinin nasıl yapılacağını açıklamıştır. Hac ile ilgili sünnetleri bildirmiştir.⁴³

“...Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...”⁴⁴

Hac konusu ile ilgili olarak umre⁴⁵, telbiye⁴⁶, ihram ile ilgili hususlar⁴⁷, tavafla ilgili hususlar⁴⁸, say yaparken dua etmek⁴⁹, Arafat’ta vakfe⁵⁰, Müz-

⁴⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 78.

⁴¹ Şâfiî, *İhtilafu'l-Hadis*, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1410-1990), 8:662.

⁴² Şâfiî, *er-Risâle*, 91-92.

⁴³ Şâfiî, *er-Risâle*, 197.

⁴⁴ Ali İmran 3/97.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24:469.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21:401.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9:240.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1:321.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23:359.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30:234.

delife'de vakfe⁵¹, şeytan taşlama⁵², kurban kesme⁵³, haccın yasakları ile ilgili hususlar ⁵⁴ ise bizlere hadislerle açıklanmıştır.

“De ki, Ben, bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Fakat istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın kim bunlardan yeme zorunda kalırsa yiyebilir. Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhametlidir.”⁵⁵

Ayette Allah Teala yenilmesi haram olan hayvanları bildirmiştir. Şâfiî bu ayeti zikrettikten sonra Hz. Peygamberin azı dışı olan yırtıcı hayvanların etinin yenilmesini yasakladığı⁵⁶ hadisini örnek vererek Resulullah'ın Kur'an'ın mücmelini tefsir ettiğini belirtmektedir.⁵⁷

3.2. Sünnet Âmmı Tahsîs Eder

Kur'an'da genel olarak belirtilen emirlerden bazıları başka bir ayet, bazıları da Hz. Peygamberin sünneti ile tahsis edilir. Bu konu ile ilgili er-Risâle'de örnekler verilmiştir.

“Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükünettir. (Onların kalplerini yatıştırır.) Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”⁵⁸

İmam Şâfiî Kur'an'ın anlamını sünnetin belirlediğini ifade etmektedir. Buna göre yukarıda verilen zekât ayetinde zahire göre bütün mallardan zekât verileceği genel bir ifade anlaşılmaktadır. Fakat Hz. Peygamber zekât verilecek malları bizlere açıklamıştır. Şâfiî “Müslümanın sahip olduğu atı ve kölesi nedeniyle zekât ödeme yükümlülüğü yoktur.”⁵⁹ Hadisine dayanarak atın zekâtının olmayacağını belirtmiştir. Hz. Peygamber deve, sığır ve koyundan zekât almış insanların sahip olduğu at, eşek, katır gibi hayvanlardan alma-

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3:312.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3:504.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4:117.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30:43

⁵⁵ el-En'am 6/145.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36:38.

⁵⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 207-208.

⁵⁸ et-Tevbe 9/ 10.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16:98.

mıştır. Zekâta tabi mallar Hz. Peygamberin aldığı ve alınmasını emrettiği mallardır. Diğerleri zekâta tabi değildir.⁶⁰

Bu konuyla ilgili başka bir örnek de İmam Şâfiî bakır, demir ve kurşun gibi metallerin Hz. Peygamberin uygulamalarına dayanarak altın ve gümüşe kıyas edilmeksizin, nitelik bakımından farklı oldukları için zekâta tabi tutulmadığını ifade etmektedir.⁶¹

Yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı gibi Şâfiî Hz. Peygamberin hadislerini lafzî manada alarak, ilgili nas gereği hareket ettiği görülmektedir. Sünnetin ayetlerin manasını belirlediğini ve bunun dinde bu şekilde uygulanması gerektiği fikrini savunmuştur. Hz. Peygamber tarafından zekât olarak alınmayan ürünlerin zekât verilmesi gereken mallar dışında tutulması, farklı bölgelerde yaşayan değişik ürünler ya da madenlerin de zekât dışında tutulmasını gerektirir ki bu tutum çok da makul gözükmemektedir.

er-Risâle’de sünnetin Kur’an’ı beyânı konusunda başka bir örnek de Mâide Suresi 5. ayet verilmiştir.

“Yaptıklarına bir karşılık ve Allah’tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁶²

Ayetin zâhiri manasına göre hiçbir şart söz konusu olmaksızın bütün hırsızlık yapanların ellerinin kesilmesi gerekir. Halbuki Hz. Peygamberin Hz. Aişe’den bildirilen: “(Hırsızın) eli çeyrek dinar için kesilir”⁶³ hadisi gereği ile dinarın dörtte biri ve daha fazlasını çalan kimsenin elinin kesileceği sünnet ile belirtilmiştir.⁶⁴Kur’an’da mutlak bir ifade miktar şartı belirtilerek Hz. Peygamber tarafından kayıt altına alınmıştır.

Şâfiî, Kur’an’da yer alan has olduğu sünnet tarafından açıklanan farzlar başlığı altında miras ayetini örnek olarak verir.⁶⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de miras hükümleri Nisa Sûresi 11 ve 12. ayetlerde anne, baba, kız ve erkek çocukların varis olacakları bildirilmektedir. Ayetlerdeki mirasla ilgili olarak bu genel ifadeler Peygamberimizin katilin mirasdan mahrum olması⁶⁶ diğer ta-

⁶⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 187-188.

⁶¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 194.

⁶² el-Maide 5/38.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43: 236.

⁶⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 223-224.

⁶⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 167-168.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1:425.

raftan farklı dini inanca sahip kişilerin mirasçı olamayacağı⁶⁷ Peygamberimiz tarafından sünnetle tahsis edilmiştir.

3.3. Sünnet Müstakil Hüküm Koyar

Hz. Peygamber risâlet görevi gereği olarak Kur'an'da olmayan hususlarda hüküm koyma yetkisine sahiptir. Kur'an-ı Kerim'de Nisa Suresi 80. ve 65. ayetlerde peygambere itaat emredilmiş ve Peygambere itaatin Allah'a itaat olduğu bildirilmiştir.⁶⁸ Şâfiî Allah'ın Hz. Peygambere itaati emreden ayetleri delil getirerek sünnetin dinde bağlayıcı olduğunu vurgular.

“Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur. Kim yüz çevirirse (bilsin ki) biz seni onlara bekçi göndermedik.”⁶⁹

“Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp sonra da senin verdiğin hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.”⁷⁰

Şâfiî hadislerin Kur'an'a arzını ve Kur'an'ın zahirine muhalif sünneti terketmeyi kabul etmez. Arz ile ilgili hadisin sahih olmadığını Hz. Peygamberden böyle bir hadisin gelmediğini ifade etmektedir.⁷¹ Kur'an'ın zahirine muhalif hadisin reddedilmemesi gerektiği fikrini Şâfiî sünnetin Kur'an'ın beyânı olduğu ile açıklamaktadır. İmam Şâfiî bazı hadislerin Kur'an ayetlerine muhalif görülerek terk edilmesinin en büyük sebebinin sünnetin beyân özelliğinin tam olarak keyfiyetinin anlaşılmamasına bağlamaktadır. Bu nedenle bu konuya büyük önem vermiştir.⁷²

Şâfiî er-Risâle'de Hz. Peygamberin müstakil hüküm koyması ile ilgili olarak Nisa Suresi 23-24 ayetinde evlenilmesi haram kılınan kimselerin açıklanmasından sonra Hz. Peygamberin bu konudaki hükmünü örnek olarak verir.

“Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren süt anneleriniz, süt kız kardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36: 138.

⁶⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 82.

⁶⁹ en-Nisa 4/80.

⁷⁰ en-Nisa 4/65.

⁷¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 225.

⁷² Sahip Beroje, “Şâfiî'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Yönelttiği Eleştiriler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 17, (2011), 212.

kızlarınız, -eğer anneleri ile zifafa girmemişseniz onlarla evlenmenizde size bir günah yoktur- öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi (nikah altında) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”

“Savaşta elinize geçen kadınlar hariç, evli kadınlar (da size) haram kılındı. (Bunlar) üzerinize Allah’ın emri olarak yazılmıştır. Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı. Onlardan (nikahlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin. Mehir kesiminden sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığınız şeyler konusunda size günah yoktur. Şüphesiz ki Allah (herşeyi) hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁷³

Ayetlerdeki ifadeye göre belirtilenler dışında herkes ile evlenilebilir. Fakat Hz. Ali’den rivayet edilen “*Bir kadın ne halasının ne de teyzesinin üzerine nikâhlanamaz*”.⁷⁴ Hadisi ile sünnet, Kur’an’ın genel ifadesini tahsîs ederek tefsir etmiştir. Ayetin lafzından anlaşılan manaya göre belirtilen kimseler dışındakiler helal olurdu. Ancak Hz. Peygamber kişinin halası ve teyzesi ile nikahlanmayacağı hükmünü koymuştur.

Bu örneklerden de görüldüğü gibi er-Risâle’de Şâfiî sünnetin Kur’an’ı beyânı ilkesinden yola çıkarak sünnetin kesin delil olduğunu, Kur’an’ın manasının Hz. Peygamberin sünneti ile belirlendiğini ifade etmektedir. Sünnet Kur’an’ın mücmelini açıklar, umûmunu tahsîs eder, Kur’an’da olmayan hükümler koyar. Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri anlamına gelen hadis/sünnet Kur’an’dan sonra beyânın temelini oluşturur. Bunun yanında sözlü ve sözsüz işaret yoluyla beyân, kitabet yolu ile beyân, nassın olmadığı bir konuda var olan nassın kapsamına giren benzer başka konulara hükümlerin akli kıyas yoluyla beyân edilmesi gibi beyânın yolları söz konusudur.⁷⁵

3.4. Sünnet Kur’an’ın Nâsih ve Mensûhunu Bildirir

Şâfiî’ye göre Kur’an’ın ancak Kur’an’la neshi mümkündür. Sünnet, Kur’an’ı neshedemez. Çünkü nassın olduğu yerde sünnet, Kur’an’a tabiidir ve Kur’an’ın kapalı kısımlarını açıklar.⁷⁶

⁷³ en-Nisa 4/23-24.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 18.

⁷⁵ Orhan Çeker, Mehmet Cengiz, “Mütekellimin Usulünde Beyân Nazariyesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:38, (Ekim 2021), 31-32-33.

⁷⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 106.

Şâfiî er-Risâle’de bazı ayetlerin başka bir ayetle, bazılarının ise sünnetle nâsih ve mensûhunun bildirildiğini ifade etmektedir. Buna örnek olarak İsra Suresi 79. ayet verilmiştir.

“Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere Kur’an’la teheccüd yap ki, Rabbin seni Makam-ı Mahmud’a ulaştırsın”⁷⁷.

Şâfiî bu ayette ve daha sonra gelen ayetlerde belirtilen ifadenin anlamını tespit etmenin sünnet ile olacağını bildirmektedir. Buna göre Hz. Peygamberden bildirilen “Allah’ın insanlara farz kıldığının beş vakit namaz olduğunu”⁷⁸ bildirmesi ile beş vakit dışında farz bir namazın olmadığı sonucuna ulaşılır.⁷⁹ Bu şekilde beyân görevi gereği sünnetin delaleti ile teheccüt namazının farz olmadığı ortaya çıkar.

3.5. Sünnet Kur’an’ı Te’yid Eder

Bu kısımda Kur’an ayetlerinin Hz. Peygamberin sünneti ile te’yid edildiği ifade edilmektedir. Buna örnek olarak abdest ayeti verilmiştir. Buna göre Maide Suresi’nde⁸⁰ abdestin nasıl alınacağı bildirilir. İbn Abbas’dan “Hz. Peygamberin her uzvunu bir defa yıkadığını”⁸¹ rivayet etmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber Kur’an’ın zahirine uygun olarak bu ibadeti yerine getirmiştir.⁸² Bu şekilde Resulullah Kur’an’da olan hükümlere uygun davranmış, te’yid etmiştir.

er-Risâle’nin geneli dikkate alındığında Şâfiî sünnetin önemini vurgulamıştır. Şâfiî’nin beyân teorisi ve taksimi bazı alimler tarafından belli konular üzerinde eleştirilse de⁸³ beyân teorisini ilk defa ortaya koyan kişi olarak sünnetin fonksiyonu ve dinde ehemmiyeti üzerinde durmuştur. Beyân taksiminde yukarıda da ifade edildiği birinci ve beşinci kısım hariç üç kısımda da sünnetin önemine değinilmiştir.

4. İmam Şâfiî ve İslam Medeniyetine Etkisi

Şâfiî İslami ilimlerde Müslümanlara yol gösterecek birtakım usulleri ortaya koyarak sistemleştirmiştir. Özellikle hadis ve fıkıh ilmi sahasında derin etkiler meydana gelmiştir. Gerek kendi yaşadığı dönemde gerekse daha

⁷⁷ el- İsra 17/79.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21:321.

⁷⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 115.

⁸⁰ el-Maide 5/6.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5: 223.

⁸² Şâfiî, *er-Risâle*, 162.

⁸³ Daha geniş bilgi için bkzn. Ebû Bekir Daşdemir, “Cessâs’ın Şâfiî’nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, *Bilimname*, XXXVII, 2019/1.

sonra çağdaş alimler tarafından birtakım fikirlerine farklı yorumlar getirilse de Şâfiî o dönemin ilmi, siyasi ve toplumsal şartları içinde sünnetin önemini ortaya koyma noktasında büyük çaba sarf etmiştir. Er-Risâle ilk usûl-i fıkıh eseri olarak tanımlanmaktadır. Onun bu eseri yazmasının amacı Kur'an ve Hz. Peygamberin sünnetinin dışına çıkma eğiliminde olan her türlü oluşuma karşı bir duruş sergilemektir.⁸⁴

İmam Şâfiî'nin metodolojisini incelediğimizde anlam ve yorum noktasında kişilerin kendi görüşlerini Kur'an'a dayandırmasını engellemek amacıyla bir nesnellik arayışında olduğunu görüyoruz. Usul ilminin ortaya çıkış amacı da bu nesnellik arayışına bağlanabilir.⁸⁵ Şâfiî'nin yaptığıın esasen nas ile akıl/re'yi karşı karşıya getirmek değil sahih re'yin ortaya konulmasında mümkün olduğunca nesnel ilkelere bağlı kalınması yolunda bir çaba olarak görülmelidir. Çünkü dinin yorumunda nesnellikten uzaklaşmak dinin tahrif edilmesine zemin hazırlayabilir.⁸⁶

Şâfiî'nin tefsir anlayışı hakkında doktora çalışmasında Gıyasettin Arslan onun yorum tarzının literal ve zâhiri anlama bağlı kalmakla beraber, Zâhiri-ler gibi aşırı lafızcı bir yöntem olmadığını Kur'an'ı Kur'an ve sünnet ile yorumlayarak nasların sahih halleriyle anlaşılması gerektiği fikrini savundğunu ifade etmiştir. Onun içtihat anlayışı salt akıldan ziyade nas-akıl dengesi üzerinde sentezci bir yapıdadır.⁸⁷

Hallaq'a göre Şâfiî'nin er-Risâle'si, İslam hukuk ilminin gelecekte takip edeceği yolun rotasını belirleyici bir özelliktedir.⁸⁸ Bu nedenle İslam düşüncesini doğru bir şekilde anlamak için o döneme damgasını vuran İmam Şâfiî'yi ve metodolojisini anlamak büyük önem arz etmektedir.

İmam Şâfiî sünnetin delil olduğunu ispat için "Erike" hadisini zikretmiştir.⁸⁹

⁸⁴ George Makdisî, "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi", Çev: Sami Erdem, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, haz. Hayri Kırbasoğlu, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 55.

⁸⁵ Halit Çalış, "Şâfiî ve Yorumda Nesnellik Arayışı", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, Ed: Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012), 727.

⁸⁶ Çalış, "Şâfiî ve Yorumda Nesnellik Arayışı", 739.

⁸⁷ Gıyasettin Arslan, *İmam Şâfiî'nin Tefsir Anlayışı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 288-289.

⁸⁸ Wael b. Hallaq, "Şâfiî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?" Çev: İsmail Hakkı Ünal, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, haz. Hayri Kırbasoğlu, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 82.

⁸⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 89.

حَدَّثَهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا عَرَفَنَّا مَا يُبْلَغُ أَحَدُكُمْ مِنْ حَدِيثِي شَيْءٍ وَهُوَ مُتَكَيِّئٌ عَلَى أَرِيكَتِهِ فَيَقُولُ مَا أَجْدُ هَذَا فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى⁹⁰

Bu hadisin açıklamasında Kur'an'ın beyânı olan sünnetin tümünün Kur'an'a muvafık olduğunu belirtmiştir.⁹¹ Şâfiî sahih hadisin ne olduğu konusunda isnada dayalı ilkeler belirlemiş ve bir tanım ortaya koymuştur.⁹²

Şâfiî ve fikirleri ile ilgili onun zamanında ve sonrasında pek çok araştırma yapılmıştır. Şâfiî'nin fikirlerini onaylayanlar olduğu gibi çalışmalarını ideolojik olarak değerlendirip eleştirenler ve hatta Müslümanların pek çok alanda gerilemesinin müsebbibi olarak görenler de vardır. Hayri Kırbasoğlu'na göre Şâfiî, sünnetin konumu Kur'an ile eşdeğer kılmaya çalışmıştır. Şâfiî'nin Kur'an'ın nasları karşısında tek ve munkatı bir hadise dayanarak katilin mirastan mahrum olduğunu savunması çok ciddi ideolojik bir zaaf olarak nitelendirilmektedir.⁹³ Şâfiî yazmış olduğu ilk fıkıh usulü eseri olarak nitelendirilen er-Risâle ile çağlar ötesi bir etkiye sahip olmuştur. Ortaya koymuş olduğu lafızcı ve şekilci anlayışın ileriki zamanlarda ciddi hatalara sebep olduğunu vurgulamıştır. Bunlardan birisi sahih hadisin tanımı olmuştur. Şâfiî sahih hadisi isnad merkezli olarak değerlendirmiş, metin tenkidine itibar etmemiştir. Er-Risâle ile mevcut görüşleri derleyip yazıya geçirmesi o kadar etkili olmuş ki günümüze kadar Sünnî düşüncenin hiç değişmeden gelmesine sebep olmuştur.⁹⁴ Şâfiî kendi ideolojisine göre aklı daima geri planda tutmuş, naslara her zaman öncelik tanımıştır. Bunun neticesinde munkatı-mürsel rivayetleri de delil olarak gösterme çabası içine girmiştir.⁹⁵

Yukarıda ifade edildiği gibi çağdaş yazarlar Şâfiî'nin fikirlerini ideolojik olarak değerlendirmektedirler. Halbuki er-Risâle'nin yazıldığı ortam dikkatle incelendiğinde ideolojik olmaktan ziyade çeşitli fikri akımlar ve meydana gelen olaylar karşısında Şâfiî'nin asıl yapmak istediği İslam yorumunda nasların asıl olduğunu ifade etmektir. Karışıklıklar içinde Müslümanların yolunu bulması için ortak bir yöntem etrafında birleşmelerini sağlamak-

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/287.

⁹¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 212.

⁹² Şâfiî, *er-Risâle*, 370-371.

⁹³ Hayri Kırbasoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirilmesi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 283.

⁹⁴ Kırbasoğlu, *er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi*, 295-298.

⁹⁵ Kırbasoğlu, *er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi*, 310.

tır.⁹⁶Bu durumun bir sonucu olarak da Şâfiî sünneti bağlayıcılık ve delil olma yönünden “Kitap nassından az olmayan bir nas” olarak belirlemiştir.⁹⁷

Hadislere zâhiri yaklaşım Şâfiî’nin fikir ve çalışmalarından beslenmiştir. Şâfiî rivayet metinlerinde geçen lafızlara çok büyük önem vermiş ve bu durum yer yer naslarda gözetilen esas manayı dikkate alan bir yorum anlayışından uzak durmasına sebep olmuştur.⁹⁸ Ancak bu demek değildir ki hiçbir zaman mana eksikliğini yorum yapmamıştır. Onun yönteminde lafzî yorum esas olmakla birlikte manaya bağlı yorumlar reddedilemez özellikteki zorunluluk ve delile bağlı olarak gerçekleşir.⁹⁹

Şâfiînin fikirlerinden yukarıda ifade edildiği gibi başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere diğer talebeleri de etkilenmiştir. İbn Hanbel de dinde sünnetin bağlayıcılığını ve delil olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Ona göre sünnet Kur’ân’ın mücmelini beyân, mutlakını takyîd, âmmını tahsîs ederek açıklar. Kur’ân ayetleri sünnet ile muhtemel manalardan biri tayin edilemediğinde onun zahiri üzere amel edildiğini ifade etmiştir.¹⁰⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de Necm Sûresi’nde “O, kendi heva ve hevesi ile konuşmaz. (Size okuduğu) Kur’ân ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.”¹⁰¹ buyruğuna göre sünnet, Kur’ân’ın mücmel ve müphem olan kısımları izah eder. Bu nedenle sünnete göre amel edilir. İbn Hanbel’e göre Kur’ân’ın zâhirine muarız sahih sünneti reddetmek caiz değildir.¹⁰² Ahmed b. Hanbel’in bu sözünü ayette var olan nassın zahiri ile sünnette bir zıtlık olması durumunda sünnetin bunu bir şekilde açıklamış olması şeklinde anlamlandırmak mümkündür. Sahih olan bir hadisi bu şekilde reddetmemek daha ihtiyatlı bir yoldur.

⁹⁶ Adnan Koşum, “İmam Şâfiî’nin er-Risâle’sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle’ye Etki ve Yansımaları”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (2014), 40-41.

⁹⁷ Nasır Hamid Ebu Zeyd, “İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi”, çev: Salih Özer, *Sünnî Paradigmasının Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü*, haz. Hayri Kırbasoğlu, (Ankara: Otto Yayınları, 2015) 148.

⁹⁸ Muammer Bayraktutar, İmam Şâfiî’de Hadisleri Anlama ve Değerlendirmede Temel Yaklaşımlar, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 31, (Erzurum 2009), 102.

⁹⁹ Muammer Bayraktutar, İmam Şâfiî’de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 285.

¹⁰⁰ Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, *Usûlü Mezhebi İmâm Ahmed*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1410-1990), 188.

¹⁰¹ en-Necm 53/ 3-4.

¹⁰² et-Türkî, *Usûlü Mezhebi İmâm Ahmed*, 187.

“Sünnet kitap üzerine hâkimdir” sözü Ahmed b. Hanbel’e sorulduğunda : “Bunu söylemeye cesaret edemem. Fakat sünnet, Kur’ân’ı açıklar. Kur’ân-ı ancak Kur’ân nesheder” diye cevap vermiştir. İbn Hanbel’in oğlundan gelen başka bir rivâyette ise bu soruya “Sünnet Kitabın manası üzerine delalet eder” şeklinde söylediği ifade edilmiştir.¹⁰³

İmam Şâfiî bazı sahabilerin fikirlerini örnek göstererek sünneti sadece Hz. Peygamberden gelen sahih rivayetlere hasretmiştir. Şâfiî’ye göre Medineli birçok tabii sünneti Hz. Peygambere nisbeti sahih yollarla bilinen merfû hadise dayandırmıştır.¹⁰⁴ Şâfiî, Hadis ilminin gelişmesine büyük katkıda bulunmuş sahih hadis toplama çabası daha sonra gelen alimler tarafından da benimsenmiştir. Şâfiî’den sonra hicri 3. asırda muhaddisler başta olmak üzere re’y ve yoruma karşı oldukları için aler-rical usulüne göre müsned türü eserler meydana getirmişlerdir. İbn Hanbel de hadisleri fıkıhda kesin delil kabul etmiş ve dinin kaynağı olarak gördüğü sahih-merfû hadisleri derleme gayreti içinde olmuştur. El-Müsned’de tefsir rivayetleri incelediğinde diğer hadis mecmualarına göre merfû hadislerin daha çok olduğunu görüyoruz. Maktû hadis ise eserin hacmi dikkate alındığında yok denecek kadar azdır. el-Müsned’de 1404 tefsir rivâyetinin kaynaklarına göre sayı olarak değerlendirildiğinde 986 merfû, 410 mevkûf, 8 maktû olarak tespit edilmiştir.¹⁰⁵ İbn Hanbel kendi döneminin özelliklerini de göz önüne aldığımızda ilmin kaynağı olarak görülen hadislerin önemini ortaya koymak ve sağlam temeller üzerine oturtmak için kendi kriterleri ölçüsünde sahih/merfû hadisleri biraraya getirmeye özen göstermiştir. İbn Hacer (ö. 852/1449) *Etrâfu Müsnedi’l- İmam Ahmed* adlı eserinde *el-Müsned*’deki gayenin merfû hadislerin ve sahabe sözlerinin kendinden sonrakilere aktarılması olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁶

Şâfiî’nin çalışmaları ile birlikte büyük bir çıkış açılmış ve kendinden sonra yapılan çalışmalara damgasını vurmuştur. Fıkıhta hüküm çıkarmada hadis-

¹⁰³ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed*, Thk: Ebû Muaz Tarık b. Avdullah b. Muhammed (Mısır: Mektebetü İbn Teymiye, 1999-1420), 368; Halid Rabat, *el-Câmiu li-Ulumi’l- İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Mısır: Dâru’l-Felâh, 1430-2009), 5: 88.

¹⁰⁴ İmam Şâfiî, *er-Risâle*, 453-457.

¹⁰⁵ Kargan, Saniye, *Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde Tefsir Rivayetleri ve Değerlendirmesi* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 99.

¹⁰⁶ Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Etrâfu Müsnedi’l- İmam Ahmed*, Zühreir b. Nâsir en-Nâsir, (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), 1: 56.

lere birinci derecede yer vermesi ve bu konuda ısrarı büyük bir yenilik olmuştur. Kendisinden sonra gelen ve hem kendi çağına hem de sonraki devirlere etkisi büyük olan Ahmed b. Hanbel'in fikhî düşüncesini ortaya koymasında hadisler birinci sıradadır. Hadislerden sonra sahabe görüşleri sonrasında tabiin görüşleri yer alır.¹⁰⁷

Ahmed b Hanbel'in oğlu Abdullah'dan (ö. 290/903) babasının “*Zayıf hadis bana re'ydin daha sevimlidir.*”¹⁰⁸ ifadesi İmamın hadisler konusundaki görüşünü aksettirmesi açısından dikkate değerdir. Hz. Peygambere ait olma ihtimaline karşı dahi zayıf hadisi re'y karşısında öncelemektedir. İbn Hanbel Hz. Peygambere dayanan mürsel hadisi isnadı kesik olsa dahi zaruret halinde delil sayar.¹⁰⁹

Ahmed b. Hanbel âdil ve güvenilir kimselerin rivayetini almıştır. Bir hadisi ancak başka bir hadisla teâruz ettiğinde reddeder. Hadisin kabulü için Kur'ân'a arzını şart koşmaz. Çünkü Ahmed b. Hanbel de sünneti Kur'ân'ın beyânı olarak kabul eder.¹¹⁰

Burada görüldüğü gibi Hz. Peygambere dayanan sahih/merfû hadislerin toplanması, hadislerin fıkhîta delil olduğu fikri, arz yöntemini reddetmesi ve bunu sünnetin Kur'an'ın beyânı olması gerekçesi ile temellendirmesi, hadislerin sahihliğini senedin sağlam olmasına bağlaması gibi konularda benzerlik söz konudur.

Sonuç

İmam Şâfiî'nin İslami ilimlerde yapmış olduğu çalışmalar ve İslam düşüncesine getirmiş olduğu yenilikler çağlar ötesi etkiye sahip olmuştur. Şâfiî ilk usul eserini yazmış ve kendinden sonra yazılan eserlere kaynaklık etmiştir. Şâfiî'nin fikirleri bazı kimseler tarafından eleştirilse de objektif bir şekilde anlamaya çalışmak en makul olanıdır. Bütün alimlerde olduğu gibi Şâfiî'yi de zamanın şartlarından ayrı düşündüğümüzde doğru anlamamız mümkün değildir. Şâfiî kendi çağında meydana gelen olaylar ve fikrî akımlar karşısında dinin sınırlarını koruma çabasında olmuştur. Kur'an yorumunun keyfî yorumların ötesinde nasların çerçevesinde yorumlanması gerektiğini ifade et-

¹⁰⁷ Christopher Melchert, “Ahmed b. Hanbel ve Kur'ân”, Çev: Hikmet Koçyiğit, *Marife*, 13 (Kış 2013), 201.

¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed Rivâyet-i İbn Abdullah*, Thk: Züheyr Şavîş (Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1401-1981), 438.

¹⁰⁹ Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel'in Hayatı, Görüşleri ve Fıkıhtaki Yeri*, 258.

¹¹⁰ Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel'in Hayatı, Görüşleri ve Fıkıhtaki Yeri*, 259.

miştir. Sünnetin çeşitli sebeplerle terkedilmesi tehlikesine karşı sünnetin Kur'an'ı beyânı olduğu, Hz. Peygamberin teşrîde yeri üzerinde durmuştur. Nasların yorumunda zâhirî bir yorum tarzını benimsemiştir.

Sünnet, Kur'an-ı Kerim'de geçen "hikmet" kavramının karşılığı olarak açıklanmıştır. Hz. Peygamberin sünneti dinde bağlayıcıdır. Kesin delil olarak kabul edilir. Şâfiî'nin sahih hadis tanımı yapması müsned türü eserlerin ortaya çıkmasına özellikle de Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygambere dayanan merfû hadisleri biraraya getirmesi Şâfiî'nin fikirlerinin bir tezahürü olarak kabul edilebilir. İbn Hanbel'in el-Müsned'deki hadislerin çoğunluğunun merfû hadislerden oluşması bunun en açık örneğidir. İbn Hanbel de hadisleri fıkhıta birinci kaynak olarak kabul etmiş, re'ye itibar etmemiştir. Öyle ki o zayıf hadis re'iden daha evla olduğunu belirtmiştir.

Şâfiî, Hz. Peygamberin sünnetini delillendirmede onun Kur'an'ın beyânı olduğu fikrini ortaya koymuştur. Sünnet Kur'an'ın mücmelini açıklar, umûmunu tahsis eder, Kur'an'da olmayan hükümler koyar. Bizler müslümanlar olarak Hz. Peygambere itaati emreden ayetlerin gereği olarak Hz. Peygamberin sünnetine uymakla mükellefiz. İmam Şâfiî'nin üzerinde durduğu dikkat çeken konulardan birisi de hadislerin Kur'an'a arz edilip Kur'an'ın zahirine uymayan hadislerin reddedilmesidir. Şâfiî bu duruma karşı çıkar ve bu durumu sünnetin Kur'an'ın beyânı olduğu ifadesi ile açıklar. Bu şekilde yaparak Kur'an'ın kişisel istekler ve sadece akıl ile yorumlanmasının ve sahih sünnetin terk edilmesinin önüne geçmek istemiştir. Aynı durum ve tehlike günümüzde de mevcuttur. Sünnetin dinde fonksiyonu gözardı edilerek Kur'an'da olmayan konularda salt akıl ile çıkarımlarda bulunmak Hz. Peygamberin o konuyla ilgili sünnetlerini araştırmadan bir karara varmak bugün de aynı sonuçları doğurur. Nitekim bunun somut örnekleri de mevcuttur. Burada yapılması gereken akıl-vahiy dengesini ilâhi çizgiden çıkmadan korumak olmalıdır.

Şâfiî'den sonra Ahmed b. Hanbel ve Zâhirîler ondan daha katı bir şekilde naslara bağlılığı savunmuşlardır. Daha sonraki zamanlarda ise radikal selefi anlayış farklı mecralara yönelmiştir. Bu noktada yapılması gereken öncekini toptan reddetmek ya da salt eleştiri değil onları içinde bulunduğu çağın fikrî, siyasî ve toplumsal özellikleri çerçevesinde anlamak olmalıdır. Yapılan düşünce hatalarının farkına varmalı ve bunlardan tecrübe edinilmelidir.

Kaynakça

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmam Ahmed İbn Hanbel*. Thk: Zuheyr eş-Şaviş, Beyrût: el- Mektebû'l-İslâmî,1401/1981.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk: Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 2. Basım, 1420-1999.
- Arslan, Gıyasettin. *İmam Şâfiî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2001.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/ 223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bayraktutar, Muammer. "İmam Şâfiî'de Hadisleri Anlama ve Değerlendirmede Temel Yaklaşımlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 31. (Erzurum 2009) 84-125.
- Beroje, Sahip. "Şâfiî'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Yönelttiği Eleştiriler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 17. (2011) 207-232.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. El- Huseyn, *Menâkıbü's-Şâfiî*, Thk: Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetü Dari't-Turas. 1. Basım. 1390-1970.
- Bozkurt, Nahide. "Şâfiî'nin Yaşadığı Dönem". Geleneksel ve Modern Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî. Ed: Mahfuz Söylemez. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Çalış, Halit."Şâfiî ve Yorumda Nesnellik Arayışı", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, Ed: Mehmet Bilen. 726-739. İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012.
- Çeker, Orhan. Mehmet Cengiz. "Mütekellimin Usûlünde Beyân Nazariyesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Sayı:38 (2021). 1-38.
- Daşdemir, Ebû Bekir. "Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri". *Bilimname*, XXXVII. 2019/1.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.6/23-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*. Thk: Ebû Muaz Tarık b. Avdullah b. Muhammed. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye. 1. Basım, 1999-1420.
- Ebu Nuaym. Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Esfiya*. 10 Cilt. Mısır: es-Saâde, 1394-1974.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. Çev: Burak Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Et-Türki, Abdullah b. Abdulmuhsin. *Usûlü Mezhebi İmam Ahmed*. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1410-1990.
- Halid Rabat. *el-Câmiu li Ulûmi'l-İmâm Ahmed*. Mısır: Dâru'l-Felâh,1430-2009.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalâni. *Etrâfu Müsnedi'l- İmam Ahmed*. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 10 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993.
- Kargan, Saniye. *Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde Tefsir Rivayetleri ve Değerlendirmesi*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kırbaçoğlu, Hayri. "Er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi". *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, haz. Hayri Kırbaçoğlu, 83-101. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

- Koşum, Adnan. "İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergi* (2014), 50/2. 23-42.
- Makdisî, George. "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi". Çev: Sami Erdem. *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, haz. Hayri Kırbasoğlu, 17-57. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Melchert Christopher. "Ahmed b. Hanbel ve Kur'ân". çev: Hikmet Koçyiğit. *Marife*. (Kış 2013),191-203.
- Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî. *er-Risâle*. Thk: Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1359-1940.
- Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî. *er-Risâle*, Çev: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları. 2022.
- Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî. *İhtilafu'l-Hadis*. (el-Umm ile birlikte) Beyrut: Daru'l-Ma'rife. 1410-1990.
- Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel'in Hayatı Görüşleri ve Fıkıhtaki Yeri*. Çev: Osman Keskiöğlu. Ankara: Hilal Yayınları, 1984.
- Muhammed Ebû Zehra. *İmam Şâfiî*, Çev: Osman Keskiöğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Nasır Hamid Ebu Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi". çev: Salih Özer, *Sünnî Paradigmasının Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, haz. Hayri Kırbasoğlu, 101-172. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahrettin. *Menâkıbü'l-İmam eş-Şâfiî Fazileti, Görüşleri ve Mezhebinin Müdafası*. İstanbul: Buruç Yayınları, 2021.
- Wael b. Hallaq. "Şâfiî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?" Çev: İsmail Hakkı Ünal. *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, haz. Hayri Kırbasoğlu, 57-83. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN KUR'ÂN VE SÜNNETE BAĞLILIĞI, TEVHÎD KONUSUNDA AKLIN YETERSİZLİĞİNE DÂİR GÖRÜŞ VE DÜŞÜNCELERİ

Doç. Dr. Eyyup AKDAĞ

Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye
eyyupakdag5@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1173-323X

Giriş

Cüneyd-i Bağdâdî, Nihâvend kökenlidir. Ancak doğduğu, yetiştiği ve hayatını geçirdiği yer Bağdat'tır. Bundan dolayı kendisine Bağdâdî nisbesi verilmiş ve bu nisbe ile meşhur olmuştur. Cüneyd, Bağdat'ta erken yaşta ilim tahsiline başlamış, Ebû Sevr İbrâhim b. Hâlid el-Kelbî'den (ö. 240/854) fıkıh, Ebû Ali Hasan b. Arefe el-Abdî (ö. ?) ve diğer bazı ulemeden da hadis dersleri almıştır. Yirmi yaşına geldiğinde fetva verecek seviyeye ulaşmış ve fıkıh hocası Ebû Sevr'in meclisinde fetvalar vermeye başlamıştır. Ebû Sevr, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) talebelerinden birisidir.¹

Cüneyd-i Bağdâdî, tahsilde önceliği şer'î yani tedrîs ilimlerine vermiştir. Bu hususta dayısı ve şeyhi Serî es-Sekatî'nin (ö. 251/865) yönlendirici ve teşvik edici şu sözü etkili olmuştur: "Allah seni sûfî hadisçi değil hadisçi

¹ Ebû Sa'îd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ (Haydarâbâd: Meclis-i dâireti'l-me'ârifî'l-Osmâniyyi, 1382/1962), 10/506; Ebû Nasr Tâcüddîn b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Mısır: Dâru hecer, 1413), 2/260; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, çev. Lâmiî Çelebi, nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 2008), 209-213; Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ (Levâkihu'l-envâri'l-kudsiyye fî menâkıbi'l-ulemâ ve's-sûfiyye)*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyh ve Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1426/2005), 1/154; Süleyman Ateş, "Cüneyd-i Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/119-121.

sûfî kılsın!”² Serî, sadece bu sözle yetinmemiş Cüneyd’e ayrıca şunları da söylemiştir: “İnsan ilk önce tasavvufa girer sonra hadis yazmaya başlarsa bu durum bezginlik getirir. Ancak ilk önce hadis yazmaya başlar daha sonra tasavvufa girerse o zaman iş yerini bulmuş olur.”³

Cüneyd-i Bağdâdî, sâhip olduğu âlim ve ilim vasfını hayatı boyunca korumuştur. Tasavvuf yoluna girip sûfî kimliğiyle meşhur olmasına rağmen tadrîs halkalarına devam etmiş ve ulemâ elbisesini üzerinden çıkarmamıştır. Bu hususiyetinden dolayı ilim ve sohbet halkaları, âlimlerin mekânı olmuş, pek çok âlim, bu halkalardan istifade etmek için gayret göstermişlerdir. Usûl ve furû’ açısından ciddi eleştiriler yönelttiği Mu’tezile’ye mensup bazı âlimler de bu halkalarda yer almışlardır. Onlardan birisi Ebû’l-Kâsım el-Ka’bî’dir (ö. 319/931). Mu’tezile kelamcısı Ka’bî, Cüneyd’in ilmine hayrandır. Hayranlığını şu sözlerle ifade etmiştir: “Şu gözlerim onun gibisini görmedi.”⁴

Cüneyd-i Bağdâdî’nin tanzim ettiği tadrîs ve sohbet halkaları çok değerli kabul edilirdi. Bu değerinden dolayı meclisinde özel yazıcılar hazır bulunur ve bu yazıcılar Cüneyd’in sözlerini kayıt altına alırlardı. Meclisi sadece belli bir ilim dalına mensup kimseler tarafından değil, fıkıh, kelam, felsefe, nahiv... gibi pek çok alana ait ilim ehli kimseler tarafından doldurulurdu. Meclisinde bulunan filozoflar, Cüneyd’in serdettiği sözlerden ince manaları yakalamak, kelâmcılar da ilimlerini artırmak ve düşünce ufuklarını geliştirmek için meclisine müdâvemet gösterirlerdi.⁵

Cüneyd-i Bağdâdî’nin sahip olduğu kimliğin bir yönünü şer’î ilimler oluştururken diğer bir yönünü ise tasavvuf ilmi oluşturur. Cüneyd, tasavvuf ilmini Serî es-Sakatî, Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 289/901), Muhammed b. Ali el-Kassâb (ö.275/888)... gibi seçkin bazı sûfilerden almıştır. Onun kimliğinde yer alan bu iki vasıf yani kesbî ilimler ile vehbî ilimlerin birlikteliği ona büyük bir meziyet ve büyük

² Abdülmecîd Hânî, *Hadâiku’l-verdiyye*, çev. Mehmet Emin Fidan (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 247; Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdî”, 8/119-121.

³ Ebû Nu’aym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ* (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-Arabî, 1394/1974), 10/125; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu’abu’l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd (Riyâd: Mektebetü’r-rüşd, 1423/2003), 3/285.

⁴ Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 2/260; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 522.

⁵ Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 2/260; Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, 522.

bir şöhret kazandırmıştır. Bu meziyeti Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959) şu şekilde ifade etmiştir: “Şeyhlerimiz arasında Cüneyd dışında ilim ve hâli kendinde birleştiren başka bir kimse görmedik. İlmine baktığımızda, hâlimden üstün bulduk. Hâline baktığımızda ise ilminden üstün bulduk.”⁶

Cüneyd-i Bağdâdî her ne kadar büyük bir “imam” ve büyük bir “müçtehit” olsa da onun daha çok meşhurluğu ve bilinirliği tasavvuf alanıyadır. Tasavvufun müstakil bir ilim haline gelmesinde onun görüş ve düşünceleri etkili olmuştur. Kendi zamanından günümüze kadar gelen süreçte etkisi ve belirleyiciliği hep devam etmiştir. Tasavvufî eserlerde isminin geçmemesi mümkün değildir. Bu manada o tasavvufun kurucu isimlerinden birisidir. Bu hususu Ebû Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990) *et-Ta'arruf* adlı eserinde açıkça belirtmektedir. Kelâbâzî'ye göre “işâre” yani tasavvuf ilmini kitap ve risaleler yazarak neşreden şahıslardan birisi de Cüneyd'dir.⁷

1. Kur'ân ve Sünnete Bağlılığı

Sûfiler, Kur'ân ve sünnete bağlılıklarıyla öne çıkmış bir topluluktur. Sâhip oldukları kalbî ilimlerin dayanağının Kur'ân ve sünnet olduğunu da her zaman ifade etmişlerdir. Bu manada Cüneyd-i Bağdâdî'nin şu sözleri önem arzeder: “Bizim mezhebimiz, bizim ilmimiz, Kur'ân ve sünnetle mukayyettir. Kur'ân okumamış, Kur'ân ezberlememiş, hadis yazmamış ve fıkıh öğrenmemiş kimselerin tasavvuf alanında söz söylemesi doğru değildir.” Cüneyd'e göre bu vasıflara sahip olmayan kimseler, rehber edilmez ve onlara uyulmaz.”⁸

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözü, tasavvufun müstakil bir ilim hâline geldiği bir dönemde tasavvufun kaynağının ne olduğunun ve nereye dayandığının bildirilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu sözde kaynağın ve dayanağın Kur'ân ve sünnet olduğu belirtilerek, tasavvufu İslâm dışı gören kimselere cevaplar verilmiştir. Cüneyd'e göre tasavvuf, Kur'ân ve sünnetle

⁶ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/507; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 2/260.

⁷ Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1413/1993), 27.

⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 2/273; Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh el-'Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415), 8/341; Ebû'l-'Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Enver el-Bâz, 'Âmir el-Cezzâr (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005), 10/719; Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Encirî, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kırşî Reslân (Kâhire: Hasan 'Abbâs Zekî, 1419), 1/520.

mukayyettir. Bu iki kaynağa dayanmayan ve bu iki kaynağın şâhit olmadığı hiçbir davranış ve hâl kabul edilmez. Cüneyd, hakiki yolun, Hz. Peygamber'in (a.s.) gösterdiği yol olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: "Hz. Peygamber'in (a.s.) izini takip, sünnetine ittibâ ve yoluna tâbî olma dışında diğer tüm yollar kapalıdır. Eğer bir kimse Hz. Peygamber'e (a.s.) tâbî olur, onun izinden giderse o kimseye bütün hayır kapıları açılır."⁹

Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaşadığı hicrî üçüncü asır, tasavvuf ilmi açısından en canlı ve en hareketli asırlardan birisidir. Bu asırda tasavvuf, müstakil bir ilim hâline gelmeye başlamış ve yaygın bir şekilde de toplumda konuşulur olmuştur. Bu duruma bağlı olarak da tasavvuf muhalifleri tasavvufa yoğun eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu asrın sûfîleri, eleştirilere cevap olarak hâl ilmi olan tasavvufun aslının Kur'ân ve sünnete dayandığını bildirme ihtiyacı duymuşlardır. İhtiyaç duyanlardan birisi Sehl b. Abdullâh et-Tüsterî'dir (ö. 283/896). Tüsterî konu hakkında şunları ifade etmiştir: "Tasavvuf, Allah'ın kitabına temessük (yapışma) ve Rasûlullâh'ın sünnetine iktidâ (uyuma) olmak üzere iki rükundan oluşur."¹⁰ Tüsterî'ye göre "Kitap ve sünnetin şâhit olmadığı her vecd hâli bâtıldır."¹¹

Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830) de konu hakkında şunları söylemiştir: "Bazen kalbime sûfîlerin sözlerinden bir söz düşer ve orada günlerce kalır. Ben onu, iki adil şâhitten yani Kur'ân ve sünnetten delil getirmedikçe kabul etmem."¹² Cüneyd de Tüsterî ve Dârânî'de olduğu gibi ilminin, görüşünün ve mezhebinin Kur'ân ve sünnetle mukayyet olduğunu belirtmiş ve kalbe düşen bir nükteyi kabul etme konusunda iki adil şâhitten yani Kur'ân ve sünnetten delil aramıştır.¹³

Âyette; "...Peygamber size neyi verdiyse onu alın, size neyi yasak ettiyse ondan da vazgeçin..."¹⁴ buyrulmaktadır. Cüneyd'e göre âyette kulun esas olarak

⁹ Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/257; 'Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 8/341; İsmail Hakkî b. Mustafâ el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dâru ihyâi türâsî'l 'Arabî, ts), 3/196.

¹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/69.

¹¹ Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1427/2006), 63; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 10/719.

¹² Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihiticâc bi's-sünne* (Medîne: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1409/1989), 71.

¹³ Encirî, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/316.

¹⁴ مَا تَنَاهُوا عَنْهُ نَهَانَهُمُ وَمَا فَضَّلُوا لَمْ يُغْنِ عَنْهُمُ وَإِنَّا لَنُفِضُهُمْ فِيهِ وَمَا نُنْزِلُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَنزَلْنَاهُ لِقَابِ رَبِّكَ الْعَاقِبَةُ bkz. Feyzî'l-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali, çev. Hasan Tahsin Feyizli (İstanbul: Server İletişim, 2007), el-Haşr 59/7.

emir ve nehiy boyutundan sorumlu tutulacağı ve bunlara uyup uymadığından imtihan edileceği bildirilmektedir. Ancak dinin umûmî olarak emir ve nehiy boyutu olduğu gibi bir de bununla beraber husûsî olarak kulun zevk ettiği ve kendine özgü iç âlem boyutu vardır. Kişiye özgü iç âleme gece ve gündüz hâtırlar gelir. Kulun bu hâtırları kabul edebilmesi için Kur'ân ve sünnete arz etmesi gerekir. Arz ettiğinde eğer Kur'ân ve sünnetten uygun bir emir bulursa onu kabul eder, yok ona uygun bir yasak bulursa o zaman da onu yapmaz ve ondan uzak durur. Arz etme işine önce Kur'ân'dan başlar. Kul, Kur'ân'a baktığı hâlde, Kur'ân'dan delil getirmekten aciz olursa o zaman sünnete bakar ve sünnetten yardım ister. Sünnetten aciz olursa o zaman sahabe kavil ve davranışlarına bakar ve oradan yardım ister. Sahabeden aciz olursa, selef-i sâlihînden yardım ister. Bundan da aciz olursa o zaman, yaşadığı zamandaki ehil kimselere müracaat eder.¹⁵

Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvuf yolculuğunda sağ eline Kur'ân'ı ve sol eline de Hz. Peygamber'in (a.s.) sünnetini alarak yürünmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre şüphe çukuruna ve bid'at karanlığına düşmemek için bu iki meşalenin ışığına ihtiyaç vardır. Kur'ân, Hakk katından indirilmiş hak bir kitaptır. Hiçbir harfi bile halkın sıfatına izafe edilmez. Kullar, âhirette Kur'ân'ı bizzat Allah'tan dinleyecekler ve sevinç gösterisinde bulunacaklardır.¹⁶

Sûfîler, Hz. Peygamber'e (a.s) iktidayı söz, amel (ahlâk) ve hâl boyutlarında ele alırlar. Kendilerini Hz. Peygamber'in (a.s.) hâliyle hâllenme, ahlâkiyle ahlaklanma ve sünnetini ihya etme konularında en seçkin grup olarak görürler. Hz. Peygamber'e (a.s.) iktidanın Kur'ân'a iktida olduğunu sürekli vurgularlar. Bu manada “Şüphesiz sen, pek büyük ahlâk üzerinesin,” âyetini¹⁷ ve Hz. Âişe'den gelen: “O'nun ahlâkı Kur'ân idi” rivayetini¹⁸ delil getirirler. Onlara göre sünnete yapışmaktan men eden esas husus nefsin kötü sıfatlarıdır. Bu sıfatlar değiştiği zaman sünnete uymak mümkün hale gelir. Kulun, Rasûlullah'a tâbîliği, Rabbine olan muhabbetine delil teşkil eder.¹⁹

¹⁵ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr (Tefsîru's-Sülemî)*, thk. Seyyid 'Imrân (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1421/2001), 2/319.

¹⁶ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 519; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/157.

¹⁷ عَظِيمٌ خُلِقَ لَعَلَى وَائِكَ el-Kalem 68/4.

¹⁸ القرآن خُلِقَ كَان bkz. Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 3/23.

¹⁹ Sühreverdi, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 58.

Hadisin şerhinde Cüneyd-i Bağdâdî: “Hz. Peygamber’in (a.s.) ahlâkı yüceydi. Çünkü onun himmeti mâsivâ değil Mevlâ’sı idi,” demiştir. Cüneyd’e göre güzel ahlakta şu dört şey, şu dört sıfat muhakkak olması gerekir. Bunlar; “cömertlik, ülfet, içtenlik ve şefkattir.”²⁰

Hicrî üçüncü asırdan sonra da sûfiler, tasavvufun aslının Kur’ân ve sünnet olduğunu hep beyan etmişlerdir. Bu beyanları çoğaltarak çalışmanın hacmini artırmaya gerek yoktur. Ancak kuşatıcı bir fikir vermesi açısından Abdülkâdir-i Geylânî’nin (ö. 561/1166) şu ifadesi yeterli olacaktır: “Tüm evliyânın görüş ve düşünceleri, Allah ve Rasûlü’nün kelâmına dayanır. Evliyâ, bu ikisinin zâhiriyle amel eden kimselerdir.”²¹

2. Tevhîde Dair Görüşleri

“Tevhîd”; Allah’ın eşi ve benzerinin olmadığı, mahlûkata âit şeylerden uzak olduğu, zâtında ve sıfatında tek olduğu anlamına gelen Arapça asıllı bir kelimedir. Peygamberlerin halkı muhatap tuttuğu ve halkı davet ettiği ilk şey, bu kelime ve bu kelimenin kabulüdür.²² Sûfiler; Allah kendini hangi sıfatlarla vasıflandırmış ve hangi isimlerle isimlendirmişse o sıfatlara ve o isimlere sahip olduğu görüşündedirler. Onlara göre Allah, esmâ ve sıfatlarıyla kadîm yani ezelidir. Hiçbir yönden de mahlûkata benzemez. Sıfatlar ne cisim ne araz ve ne de cevherdir. Bu husus zât için de aynen geçerlidir. Sıfatlar, Allah’ın ne aynısı ne de gayrisidir.²³

Tevhîdin bilinmesi ve idraki konusunda İslâm filozof ve kelimcileri ile sûfiler arasında görüş ayrılıkları mevcuttur. Görüş ayrılığın temelinde tevhîd; aklın mı yoksa kalbin mi konusu olduğu yer alır. Kelam âlimleri tevhîdi; ilim ve hüküm cihetiyle zihnî bir algı, fehim ve düşünceye âit bir alan olarak kabul ederken sûfiler ise bu alanı kalbî idrake ait bir hâl olarak kabul etmişlerdir. Kalbî idrak; “ruhaniyetin cismaniyete galebesi neticesinde oluşan hâldir.”²⁴ Bu hâli sûfiler, cem’, fenâ, vecd, yakîn... gibi bazı ıstılahlarla ifade ederler.

²⁰ Sühreverdî, ‘Avârîfü’l-ma’ârif, 253.

²¹ ‘Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 8/341.

²² Ebü’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-’Askalânî, *Fethu’l-Bârî şerhu Sahîlu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Muhıbbüddîn el-Hatîb-Abdülazîz b. Abdullâh (Beyrût: Dârü’l-ma’rife, 1379), 13/344; Muhammed b. Ebî Bekir İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikîn*. thk. Muhammed el-Mu’tasimbillâh el-Bağdâdî (Beyrût: Dârü’l-kütübi’l-’Arabî, 1416/1996), 3/411.

²³ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 31-37.

²⁴ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 3/210.

Sûfiler, kalam âlimlerinin ortaya koydukları akli esas alan tevhîd anlayışını tamamen reddetmezler ancak bu anlayışı eksik görürler. Onlara göre akli esas alan tevhîd anlayışı, avâm için uygun, havâs için ise uygun değildir. Havâsa âit tevhîd, aklın ötesinde rûhî tecrübeye dayanmalıdır.²⁵ Bu mertebede akıl değil aşk ihtiyar edilmelidir.²⁶

Hicrî üçüncü asırda İslâm dünyasında tevhîd konuları yoğun tartışılmıştır. Basra ve Bağdat bu tartışmaların merkezleri olmuştur. Mu'tezilî âlimler, felsefî ve akli çıkarımlarla tevhîde âit görüşlerini ortaya koyarken sûfiler de konu hakkında aklın acizliğine vurgu yaparak seyr u sülûka bağlı olarak hâl ve makâma dayalı, tevhîd anlayışından bahsetmişlerdir.²⁷

Bu asırda sûfilerin merkezi Bağdat'tır. Bağdat, tasavvuf tarihinde tevhîd konularının yoğun tartışıldığı ve manada da ekol olmuş bir şehirdir. Bu ekolün önderi ve imamı Cüneyd-i Bağdâdî'nin şeyhi ve mürşidi Serî es-Sekâtî'dir. Serî, Bağdat'ta tevhîd konularını açan ve bu alanda ilk söz söyleyen sûfidir. Serî'nin ilmî ve manevî halkasında pek çok isim yetişmiştir. Bu yetişen isimlerden birisi de Cüneyd'dir. Cüneyd, Serî'nin vefatından sonra şeyhinin makamına geçmiş ve bu ekolün en etkili şahsı olmuştur. Cüneyd'in ilmî ve tasavvufî şekillenmesinde tevhîde dâir görüş ve düşüncelerinde Serî'nin etkisini göz önünde tutmak gerekir.²⁸

Serî es-Sekâtî, aklın sınırlarını çizmiş ve akli, emir ve nehiy konularında huccet ve delil kabul etmiştir. Bu hususta Cüneyd-i Bağdâdî, şunları rivayet etmiştir: "Serî'ye: 'Akıl nedir?' diye sorulduğunda Serî: 'Akıl, emir ve nehiy konusunda hüccettir.' şeklinde cevap vermiştir.²⁹ Serî'nin tesirini Cüneyd'de de görmek mümkündür. Cüneyd, tasavvufu aklın fonksiyonu olan "kıl u kâl şeklinde değil açıklık, dünyayı terk ve nefsin arzularını kesmek suretiyle elde ettiklerini" ifade etmiştir.³⁰

²⁵ Eyyup Akdağ, "Sûfî İlminde Hakikî Tevhid ve Hakikî Kulluğun İfadesi: Cem' ve Tefrika (Fark) Kavramları". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / 44 (Aralık 2020), 202-224; Gökhan Özbek, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Tevhid Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı (2019), 36.

²⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/56.

²⁷ Sami Bayrakçı, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 254.

²⁸ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, Nüreddîn Şüreybe (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1434/2014), 48.

²⁹ Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 6/369.

³⁰ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 61; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 2/266.

Bağdat tasavvuf ekolünde bir etkili isim de Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'dir (ö. 295/908). Ebü'l-Hüseyn de Serî es-Sekâtî'nin tasavvuf terbiyesinde yetişmiştir. Ebü'l-Hüseyn, şeyhi Serî gibi tevhîd ve marifetullah konularında aklın acziyetini ifade etmekten kaçınmamıştır. Ebü'l-Hüseyn'e: "Allah akılla bilindiği halde akılla niçin idrak edilemez" diye sorulduğunda: "Sonlu olan sonsuz olanı nasıl idrak edebilir?... " diyerek cevap vermiştir." Ebü'l-Hüseyn'e bir başka şekilde: "Allah'ı ne ile bildin?" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. O da: "Allah ile" demiştir. "Peki, aklın buradaki konumu nedir? diye sorulduğunda: "Akıl acizdir. Akıl kendisi gibi aciz varlıklara delalet eder," diyerek cevap vermiştir.³¹

Hicrî üçüncü asırda oluşan Bağdat tasavvuf ekolünün belirleyici konumu daha sonraki sûfiler tarafından da kabul edilmiş ve bu sûfiler akla eleştiriler yöneltmeye devam etmişlerdir. Eleştiri yöneltenden birisi Ebû Bekir el-Kelâbâzî'dir (ö. 380/990). Kelâbâzî'ye göre; "tevhîd deryasına dalınıp hayret mertebesine ulaşıldığı zaman akıl anlama ve anlatma kudretini kaybeder ve aciz bir hâle gelir."³² Diğer bir sûfî müellif Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234) de şunları söylemiştir: "Allah'ın ezeli olan cemâli, esas olarak ruhlara açıktır. Aklın bu alanın keyfiyetini bilmesi ve anlatması mümkün değildir. Aklın hükmü, şahadet âleminde geçerli ve bu âlem ile sınırlıdır. Akıl, keyfiyete dair bir şey söyleyemez. Sadece Allah'ın varlığıyla ilgili mücerret olarak söz söyleyebilir. Gayb âlemi ruhlara açık bir âlemdir. Bu âlemde akıl yol gösterici olamaz. Zâtın gereği olan sıfatların duyu organlarıyla idrak olunması ve bu konuda da kıyasla istinbat edilmesi mümkün değildir."³³

Sûfiler, akla eleştiriler yöneltirken kalbî ön plana çıkarmışlar ve tevhîdin idrak alanının kalp olduğunu güçlü bir şekilde vurgulamışlardır. Konu hakkında İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) şunları söylemiştir: "İnsanın şerefi ve fazileti ve diğer canlılardan üstünlüğü marifetullâha istidadından kaynaklanır. Marifetullâh insanın cemâli, kemâli ve iftiharıdır. Ahirette ise azığıdır. İnsan marifetullâha kalbi ile hazır hâle gelir. Allah'ı bilen kalptir. Allah'a yakın olan kalptir. Allah için çalışan kalptir. Allah'ın yanındaki olanları keşfeden kalptir."³⁴

³¹ Tûsî, *el-Lüma'*, 58.

³² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 155-157.

³³ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 204.

³⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dârü'l-minhâc, 1432/2011), 5/10.

İmam Gazzâlî devamla şunları ifade etmektedir: “Kalp, Allah’ın gayrısından sâlim olduğunda makbuldür. Allah’ın gayrısıyla gark olduğu zaman ise mahcûb yani perdelidir. Kalp, talep edilen ve muhatap alınandır... İnsan kalbini temizlediği zaman felah bulur, kirlettiği zaman sie şâkî olur. Hakikatte Allah’a mutî’ olan kalptir. İbadetin nurlarını organlar üzerine serpen kalptir. Allah’a isyan eden ve karşı gelen de kalptir. Diğer organlardan sârî olan fuhşuyat ta onun eseridir.”³⁵

“O gün ne mal ne de oğullar fayda verir. Ancak Allah’a selim bir kalple gelenler hariçtir.”³⁶

Müfessirlerin çoğunluğuna göre âyette geçen “kalb-i selîm”den maksat; “şirk” ve “şekk”in bulunmadığı bir kalp demektir. “Zünûb” a yani günaha gelince hiç kimse bundan uzak ve masum değildir.³⁷ Saîd b. el-Müseyyeb’e (ö. 94/712) göre âyette ifade edilen “kalb-i selim; sağlıklı kalp anlamına gelir bu da müminin kalbidir. İmanın bulunmadığı kâfir ve münafığın kalbi ise hastalıklıdır.” Ebû Osmân en-Nisâbü’rî (ö. 298/910) de kalb-i selîmi; “bid’attan uzak sünnete bağlı mutmain kalp” olarak tefsir etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî ise “selîm kelimesine el-Ledîğ اللدیع manası vermiştir. Bu manaya göre “kalb-i selîm; havfullahın yerleştiği ve ısırlıdığı kalp manasına gelir.”³⁸

Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre: “Allah kalbi, kendisine has ve alakalı olarak ve yeryüzünde sırrına konum olsun diye yaratmıştır.” Cüneyd, yukarıda geçtiği üzere kalb-i selîme havfullahın yerleştiği kalp manası verdiği gibi başka yerlerde de marifetullah ve muhabbetullâhın yerleştiği kalp anlamları da vermiştir.³⁹ Bu manaları birleştirdiğimizde kalb-i selîm; havfullah, marifetullah ve muhabbetullahın yerleştiği kalp anlamına gelmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, tevhidin ve marifetullahın idrak edildiği kalbin Allah için saf ve temiz hâle getirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre: “Nasıl ki organların hastalığı bedenin hastalığından kaynaklanıyorsa kalbin hastalığı da hevâya tabi olmaktan kaynaklanır.”⁴⁰

³⁵ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, 5/10.

³⁶ سَلِيمٌ يَغْلِبُ اللَّهُ آتَى مِنْ إِلَّا بُنُوهُ وَلَا مَالٌ يَنْفَعُ لَا يَوْمَ eş-Şu’arâ 26/88-89.

³⁷ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmi’u’l-ahkâmi’l-Kur’ân (Tefsîru’l-Kurtubî), thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrâhim Atfîş (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1384/1964), 13/113.

³⁸ Kurtubî, el-Câmi’u’l-ahkâmi’l-Kur’ân, 13/114.

³⁹ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr* (Tefsîru’s-Sülemî), 1/52, 2/75, 78.

⁴⁰ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr* (Tefsîru’s-Sülemî), 1/52.

Buraya kadar anlatılanlardan sûfîlerin ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin aklı kö-tüledikleri ve tamamen işlevsiz ve önemsiz gördüklerine dair bir anlam çıkmamalıdır. Bilakis sûfîler, aklı takdir etmişler ve onu cevher olarak gördüklerini ifade etmişlerdir.⁴¹ Bu manada Cüneyd akılla, basiret arasındaki ilişkiye dikkat çekerek: "Bir kimsenin aklı kâmil olduğunda basiretinin de sahih olduğunu belirtmiştir."⁴² Cüneyd ayrıca şunları da söylemiştir: "Allah, insan için aklı yaratmış ve aklın üzerine de başı yerleştirmiştir. Akıl bedeninin tacıdır. Akılda şu dört hususiyet bulunur. İşitme, görme, konuşma ve anlama."⁴³

Sûfîler akıl denilen bu cevheri; ibadet, muamelat ve avâmâ ait tevhîd için geçerli görürken havâsa âit tevhidde ise aciz ve rehberlikten uzak görürler. Sûfîler bu hususu ifade etmek için tevhidi; avâmın tevhidi, havâsın tevhidi ve hassü'l-havâsın tevhidi olarak üç mertebe şeklinde tasnif ederler. Bu tasnifte avâmdan başlayarak hassü'l-havâsa doğru yani akılla bilmekten kalbî boyutta idrake doğru tevhîd merâtibine dikkat çekerler.⁴⁴ Aynı manada; ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn şeklinde de tasnif etmişlerdir. İlme'l-yakîn, nazar ve istidlal yoluyla ulaşılan mertebe, ayne'l-yakîn, müşâhede ve hakka'l-yakîn ise müşahedenin üstündeki mertebedir. Onlara göre hakka'l-yakînin gerçekleştiği yer âhirettir. Azda olsa bazı insanlar dünyada hakka'l-yakîni tadabilir.⁴⁵ Hakka'l-yakîn, hakikatin kendisidir. İlme'l-yakîn ve ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîne işaret ederler. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre "kulda hakka'l-yakîn gerçekleştiği zaman gaybı görür ve oradan haber verir."⁴⁶

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhîde dair çok sözü vardır. Bu sözlerinin bir kısmının anlaşılması zordur.⁴⁷ Çalışmamızın sistematiği açısından Cüneyd'in sözlerini iki ana başlık altında toplamak uygundur. Bunlardan birisi avâm, diğeri ise havâsıdır. Havâsa âit tasnifin içine hassü'l-havâs da dâhildir. Cüneyd'in avama âit tevhîd ifadelerinde "ilim" ve "akıl" esas iken havâsa âit tevhîd ifadelerinde ise kalbin esas olduğu görülmektedir. Kalbe âit; fenâ,

⁴¹ Sühreverdî, 'Avârifü'l-ma'ârif, 547.

⁴² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr (Tefsîru's-Sülemî)*, 2/101.

⁴³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr (Tefsîru's-Sülemî)*, 2/125.

⁴⁴ Encirî, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/192.

⁴⁵ Sühreverdî, 'Avârifü'l-ma'ârif, 50-51.

⁴⁶ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ*, thk. Abdülatîf Hasan Abdurrahmân (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2000), 2/297.

⁴⁷ Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evlîyâ*, 530; Hânî, *Hadâiku'l-verdiyye*, 258.

cem', vecd, yakîn...gibi bazı hususlar tevhîdin ve marifetullahın farklı idraklerini ifade etmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, tevhîde dâir sözlerinde şu sözüm avâm için şu sözüm havâs için dememiştir. Ancak kendisinden sonra gelen Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Ebû Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990) Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) Ebû Hafs es-Sühreverdî (ö. 632/1234)...gibi bazı müellifler, sözlerini tasnif yaparak bunlardan bazılarının avâm bazılarının da havâs için olduğunu bildirmişlerdir.

2.1. Avâma Âit Tevhîd Anlayışı

Ebû Nasr es-Serrâc ve Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin eserlerine kaydettiğine göre Cüneyd-i Bağdâdî'nin avâma âit tevhid tanımlarından birisi şudur:

"Tevhîd; ahadiyetinin kemâli ile beraber vahdaniyetinin tahkiki ile Muvaḥhid'i birlemektir. O, doğmamış ve doğrulmamış Vâhid'dir. Onun zıddı ve benzeri yoktur. Ondan başkasına ibadet edilmez. Teşbîh, tekyîf, tasvîr ve temsîl olmaksızın O Vâhid, Samed ve Ferd'dir. Onun eşi ve benzeri yoktur. O, işiten ve görendir."⁴⁸

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu tevhîd tanımında teşbîh ve teccsîm reddedilmekte ve tenzih anlayışının hâkim olduğu görülmektedir.

2.2. Havâsa Âit Tevhîd Anlayışı

Cüneyd-i Bağdâdî'nin havâsa âit tevhîd tanımlarından birisi şudur: "İfrâdü'l-Kadîm'i mine'l-muhdes" yani, "Kadîm olan Allah'ı mahlûktan ayırıp fert (tek) hâle getirmektir."⁴⁹ Sûfilere özgü bu tanımda Hâlik, mahlûktan ayrılmakta ve tek hale gelmektedir.⁵⁰ Bu tanım bir yönüyle aklın esas alındığı, tenzihe dayalı, avâm için geçerli bir tanım olarak görünürken diğer bir yönüyle de manevî bir neşveye dayalı kalbî idraki ifade eden havâsa âit bir tanım olarak görülmektedir.

Bu manaya uygun olarak sûfiler ayrıca tevhidi; "iskâtü'l-izâfât" olarak da tanımlamışlardır.⁵¹ Bu iki tanımda da Hakk'ın zuhûruyla beraber gayr ve

⁴⁸ Tûsî, *el-Lüma'*, 49; Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil en-Nâsık (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1418/198), 331.

⁴⁹ Bazı kaynaklarda "İfrâdü'l-kıdem mine'l-hades" şeklinde de geçmektedir. bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 332; 'Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 13/344; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 10/223; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/156.

⁵⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/145.

⁵¹ Ebü'l-Hasan Nûrüddîn Ali b. Sultân el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh* (Beyrût: Dârü'l-fikir, 1422/2002), 4/1584; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/471.

masivâ denilen Allah dışındaki tüm varlık düşmekte ve kalp sadece Allah'a ait olarak tek kalmaktadır. "Allah tektir, teki sever" hadisinde geçen "el-vitir" kelimesi; Allah'a hasr edilmiş ve bu manada tek kalmış kalp anlamına gelmektedir.⁵² Tek kalmış kalpte, Hakk'ın bekâsı ve onun dışındaki her şeyin iskâtı ve fenâsı söz konusudur.⁵³

Yer yer tasavvufa ciddi eleştiriler getiren İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Cüneyd-i Bağdâdî'ye âit yukarıda verilen tevhîd tarifini uygun bulmuş ve bu tarifi övmüştür. İbn Teymiyye'ye göre Hâlik ile mahlûkun yani yaratan ile yaratılanların kesin ayrımını ifade eden bu tarifte Hâlik'in vücûdunu (varlığını), mahlûkun vücûdu (varlığı) gören ve Rab ile kul arasında bir fark görmeyen hulûl ve ittihat ehli kimselere reddiyeler vardır. İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) de hocası İbn Teymiyye'nin değerlendirmelerine katılmış o da aynı şekilde bu tevhîd tanımını güzel bulmuştur.⁵⁴

Cüneyd-i Bağdâdî, hakiki varlığın isbâtında izafî varlıkların iskâtını yani düşürülmesini zorunlu görür. Ona göre bu mananın tahakkuk ettiği en önde gelen ibadet, namazdır. Namazda hem dünyanın hem de âhiretin iskât edilmesi gerekir. "...Muhakkak ki namaz, fahşâdan ve münkerden alıko-yar..."⁵⁵ Cüneyd, âyetle geçen fahşâ kelimesine "dünyayı müşâhede", münker kelimesine de "âhireti mutâlaa" manası vermiştir. Bu manaya göre namaz bu ikisine bakmaya ve bu ikisine değer vermeye engel olmalıdır. Bu izafî varlıkların ortadan kaldırılması, Hakk'ın tevhîdine işaret olur.⁵⁶ Konuyla alakalı olarak Cüneyd, namazda üç hususu farz olarak kabul etmiştir. Bunlar; "alâikî yani izafî varlıkları düşürmek, himmeti toplamak ve Allah'ın huzurda olmak."⁵⁷

Cüneyd-i Bağdâdî, tevhidinin üst seviyede idrakini "fenâ" hâlî olarak görür. Bu da alakalardan kurtulup Allah'la beraber olmakla mümkündür. Kul, beşerî vasıflarından fânî olmadıkça daima Hak'la arasında perde bulur.⁵⁸ Cüneyd'e göre marifet ehli kimseler, Allah dışındaki her şeyi kalple-

⁵² bkz. الوتر يحب وتر الله إن Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 4/1584.

⁵³ Tûsî, *el-Lüma'*, 52.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 10/222-223; İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/413.

⁵⁵ bkz. والمنكر الفحشاء عن تنهى الصلاة إن el-Ankebût 29/45.

⁵⁶ Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, *el-Basâir ve'z-zehâir*, thk. Vedat el-Kâdî (Beyrût: Dâru Sâdır, 1408/1988), 6/194.

⁵⁷ Sühreverdi, 'Avârifü'l-ma'ârif, 252.

⁵⁸ Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 524; Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/155.

rinden silerler, yok ederler ve kalplerini Allah için temiz hâle getirirler. Bu durumda Allah kula ilk mevhibe olarak fenâyı verir ve buna bağlı olarak da kul, Allah dışındaki her şeyden fâni olur.⁵⁹ Cüneyd'in fenâyı işaret eden tevhîd tanımlarından birisi şudur: "Hâdis (sonradan yaratılan) Kadîm'e (ezeli olana) yanaştığı zaman hâdis silinip gider ve Kadîm bâkî kalır." ⁶⁰

Fenâ, zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki çeşittir. Zâhirî fenâ; Allah'ın fiilleri yanında kulun ihtiyarı terk etmesidir. Buna fenâu'l-irâde ve'l-hevâ olarak da isim verilir. Bâtınî fenâ ise; tecelli-i zatta şuhûd nurlarına bağlı olarak kulda varlık izlerinin yok olmasıdır. Dünyada yaşanan yakînî tevhidin en kâmilî budur. Zâtın tamamen tecellisi ise ancak âhirette mümkün olacaktır. Sühreverdi'ye göre feth-i ilahî tecellilerine mazhar olan kimselerin bazıları bu durumu bilir bazıları ise bu durumları bilmezler.⁶¹

*"Rabbin dilediğini yaratır ve irade eder (seçer). İrade (seçmek) onlara ait değildir..."*⁶²

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre fenânın tahakkukunda ilk husus kulun ihtiyarını bırakmasıdır. Cüneyd'e yukarıda meâli verilen âyet hakkında ne dersin? diye sorulduğunda Cüneyd şöyle demiştir. "Muhakkak ki muhtâr (ihtiyar sahibi), Allah'tır."⁶³ Cüneyd'e göre ihtiyarı terk edip kendi benliğini yok eden kul, "Allah'ın huzurunda ve Allah'ın tedbir tasarrufunun cârî olduğu bir karartı ve bir hayalet halini gelir." "Havâsın idrak ettiği bu tevhîdde; nefsin fenâsı, his ve hareketin gitmesi ve kulun Allah'ın iradesine tâbî olarak Allah'la kaim olması esastır."⁶⁴

Cüneyd-i Bağdâdî'nin havâsa âit bir tevhîd tanımı da şudur:

"Tevhîd, kulun Allah'ın huzurunda, Allah'ın kudretinin icra edildiği, tedbir ve tasarrufunun cari olduğu bir gölge, bir ceset halinde olmasıdır. Hakk, kulda istediği şekilde kâim olur. Bu da tevhîd denizinin derinliklerine dalındığında kulun his ve hareketini kaybederek, kurb hakikatine bağlı olarak, vahdaniyetin varlığının hakikatinde halkın davetinden ve ona icabetten ve nefsinden fani olmasıylaadır. Böylelikle kulun son hali ilk haline döner. Olmadan önceki haline gelir."⁶⁵

⁵⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr* (Tefsîru's-Sülemî), 1/25.

⁶⁰ Encirî, *el-Bahrü'l-medîd*, 7/514.

⁶¹ Sühreverdi, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 170-172.

⁶² ويختار يشاء ما يخلق وربك el-Kasas 28/68.

⁶³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr* (Tefsîru's-Sülemî), 1/70.

⁶⁴ Tûsî, *el-Lüma'*, 49.

⁶⁵ Tûsî, *el-Lüma'*, 49; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 331.

“Kulun son hâlinin ilk hâline dönmesinin” manası el-‘Araf 7/172 âyetinde şöyle açıklanmıştır: “*Hani Rabbin, Ademoğulları’ndan, onların zürriyetlerini sırtından almış ve onları kendine şahit tutarak: “Ben sizin, Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da: “Evet Rabbimizsin, şahit olduk,” demişlerdir.*”⁶⁶

Cüneyd-i Bağdâdî, “mîsak âyeti” olarak bilinen bu âyeti delil getirerek, hakiki tevhîdin esas olarak ruhlar âleminde Allah ile ruhlar arasında gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁶⁷ Ona göre Vâhid’in tevhîdi, kulun olmadan önceki gibi olması ve Allah’ın da ezelde olduğu gibi bâkî kalması ile mümkündür.⁶⁸

Cüneyd-i Bağdâdî, tevhîdin bir idrak hâli olarak da “vecd” hâlini görür. Sûfilere göre vücûd; Hakk’ın vücûdu ile beraber, beşeriyet vasıflarının silinip, kulun kendini kaybetmesidir. Çünkü Hakikat Sultanı’nın zuhûruyla beraber beşeriyetin bekâsı yok olur. Bu durum, Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî’nin şu sözünün açıklanmasıdır: “Ben, yirmi yıldan beri vecd ile fakd arasında yım. Rabbimi bulduğum zaman (vecd hâli), kalbimi yitiririm (fakd hâli).” Cüneyd-i Bağdâdî’nin şu sözü de bu manayadır: “Tevhîd ilmi, O’nun vücûdundan (varlığından) farklıdır. Tevhîdin vücûdu (varlığı) ise O’nu bilmekten farklıdır. Tevhîd başlangıç, el-Vücûd ise sonudur. Vecd hâli ise bu ikisi arasında vâsıttır.”⁶⁹

Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre tevhîdin idrak edildiği bir alanda “yakîn”dir. Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî, yakîni; müşâhede hâli olarak kabul eder. Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) gözün gördüğü şeyleri ilme, kalbin bildiği şeyleri ise yakîne nispet eder. Cüneyd’e göre yakîn hâlinde, şek ve şüphe tamamen kalkar, kalp sabitleşir ve ilim istikrar bulur.”⁷⁰

Yakînî tevhîd, tecellilere bağlı olarak idrak edilir. Üç tecelli vardır. Bunlar; efâl tecellisi, sıfat tecellisi ve zât tecellisidir. Kul aşağıdan yukarıya yani efâlden, zâta doğru tecellilere maruz kalır. Tecelli-i efâlde; safâ, rızâ ve teslimiyet, tecelli-i sıfattadır; heybet ve üns, tecelli-i zâtta ise fenâ ve bekâ elde edilir.⁷¹

⁶⁶ el-A’raf 7/172.

⁶⁷ Bayrakçı, Cüneyd-i Bağdâdî, 264.

⁶⁸ Tûsî, *el-Lüma’*, 50.

⁶⁹ Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrût: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1405), 324.

⁷⁰ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 121; Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 2/264;

⁷¹ Sühreverdi, *‘Avârifü’l-ma’ârif*, 170.

Sonuç

Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvufun kurucu isimlerinden birisidir. Tasavvufun diğer ilimlerden ayrı müstakil bir ilim hâline gelmesinde onun fikir ve düşünceleri etkili olmuştur. O, tasavvuf ilmini Kur'ân ve sünnet temelli inşa etmiş ve Kur'ân ve sünnete uymayan hiçbir hâl ve davranışı kabul etmemiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî, tevhîd konularındaki görüş ve düşünceleriyle etkili olmuştur. Sûfîlerin tevhîd anlayışları genel olarak onun görüş ve düşüncelerine dayanır. Onun görüşlerini bilmeden sûfîlerin tevhîd anlayışını kavramak mümkün değildir. Tasavvuf edebiyatında tevhîde dair konularda Cüneyd'in sözünün yer almadığı eser yok gibidir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhîde dâir sözlerinin bir kısmı avâm için diğer bir kısmı ise havâs içindir. Avâma dair sözleri daha çok ilim ve akıl merkezli iken havâsa âit sözleri ise kalbî hususiyeti ifade eden vecd, fenâ ve yakîne dairdir. Tasavvufta vecd, fenâ ve yakîn...gibi bazı hususlar kulun tevhid deryasında nefsinden fâni olup Hak ile kâim olmasını ifade eder. Bu da havâsa âit ulaşılması gereken hakiki tevhîd mertebesidir.

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, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'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, Ferîdüddîn. *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-Hüseyn. *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-kütübî'l-ilmîyye, 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-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- Encirî, Ebü'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.

- Feyzü'l-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali.* çev. Hasan Tahsin Feyizli. İstanbul: Server İletişim, 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'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'tasimbillâh 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.
- İsfahânî, 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-mefâtih.* 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-Câmi'u'l-ahkâmî'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Kurtubî).* thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrâhim Atfîş. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye.* nşr. Halil en-Nâsık. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 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 Abdülkerîm 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. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ.* nşr. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Mısır: Dârü hecer, 1413.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer. *'Avârifü'l-ma'ârif.* thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tevfik 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-ilmiyye, 1421/2001.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *el-Hâvî li'l-fetâvâ.* thk. Abdüllatîf Hasan Abdurrahmân. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 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 (Levâkahu'l-envârî'l-kudsiyye fî menâkibi'l-ulemâ ve's-sûfiyye).* thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih ve Ali Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1426/2005.
- Tevhidî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed. *el-Basâir ve'z-zehâir.* thk. Vedat el-Kâdî. Beyrût: Dârü Sâdır, 1408/1988.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lüma'.* thk. Abdulhalîm Mahmûd ve Abdülbâkî Surûr. Mısır: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, 1380/1960.

ZABT KUSURLARINDAN “SÛ’L-HIFZ” BAĞLAMINDA HAFIZANIN RÂVİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİNE ETKİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Veli TATAR

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Şırnak/TÜRKİYE
velitatar13@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3692-8786

Giriş

İnsanoğlu elde ettiği deneyimleri ve önem verdiği bilgileri sürekli diri tutmak ve belleğinde muhafaza etmek istemiştir. Bunu hafızasını sürekli canlı tutmaya çalışarak yapmıştır. Dolayısıyla hafıza insan için bilgilerin saklandığı bir depo görevini üstlenmektedir. Özellikle âlimler, bilginler ve uzmanlar, dışardan herhangi bir şeye muhtaç kalmadan kendi uzmanlık alanları ile ilgili bilgileri muhafaza ettiği için hafızaya büyük önem vermektedirler. Zira uzmanlık alanlarında belli bir seviyeye ulaşmalarını sağlayan ve ihtiyaç duydukları zaman kullandıkları bilgilerini hafızaya borçludurlar. Gerek elde etmiş oldukları deneyimler olsun gerekse de bilgiyi depoladıkları hafıza insan hayatının ayrılmaz bir parçası ve en önemli yapısı haline gelmiştir.

Tarih boyunca hafızaya önem veren, onu hadis usulünün önemli kriterlerinden sayan âlimler arasında hadisçilerin yeri önem arz etmektedir. Özellikle hicretin ilk asrında hıfz kültürü önemini büyük ölçüde koruyabilmiştir. Mezkûr dönemde bilgi ve rivayetlerin nakledilmesinde en önemli araç hafıza olmuştur. Özellikle yazılı kaynaklara ulaşmada sınırlı imkânlarla sahip olduğu için, bilginin korunması konusunda hafızaya büyük önem verilmişti.¹ Hadis âlimleri, hafızalarına aldıkları bilgiyi koruyarak olduğu gibi aktarabilmek için hafızayı diri tutmaya çalışmışlardır. Hafızanın zayıflaması

¹ Veli Tatar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesâî’nin Sünen’i Örneği)* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 100.

bilginin kaybolmasına neden olduğu için hafızası zayıflayan râviden bir daha hadis alınmamakta idi. Dolayısıyla hadisçiler hadis alım kriterleri arasında hafızaya büyük önem vermiştir.

Muhaddisler hadislerin sahih olabilmeleri için her türlü değişiklik ve hatadan korunarak nakledilmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir. Bunun için de râvilerin sağlam bir zabta sahip olmaları gerektiğini belirtmişlerdir. Hadislerin lafız ve mana değişikliğine uğramadan olduğu gibi aktarılması için de hafızaya alarak veya yazarak korunması gerekmektedir. Dolayısıyla hem hadislerin sözlü olarak aktarılmasında hem de râvilerin sûû'l-hıfz ile cerh edilmemelerinde hafızanın önemli bir etkisi olmuştur.

1. Hafızanın Mahiyeti

Arapça حفظ “Hafaza” kökünden türeyen hafıza kavramı, kelime olarak “saklama, ezberleme” anlamlarına gelen hıfz sıfatından türemiştir. Terim olarak da algıları ve bilgileri saklayıp hatırlanmalarını sağlayan ve “el-kuvvetü’z-zâkire” diye de adlandırılan zihin gücüdür.² Hafıza kavramı için çok sayıda tanım yapılmıştır. Tarihçiler, sosyologlar, antropologlar, filozoflar ve psikologlar hafızanın tanımıyla ilgili birbirinden farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Dolayısıyla hafızanın sadece bir tanım yapılmamıştır. Hafıza hakkında yapılan tanımlar arasında ortak yönler olduğu gibi farklı özellikler de bulunmaktadır. Türk Dil Kurumunun sözlüğünde hafıza, ‘bellek’ ismiyle geçmekte ve tanım olarak “yaşananları, öğrenilen konuları, bunların geçmişle ilişkisini bilinçli olarak zihinde saklama gücü, dağarcık, akıl, hafıza, zihin” şeklinde tanımlanmıştır.³ Ansiklopedik anlamına göre hafıza genel olarak, ‘hissedilen, bilinen, görünen şeyleri; işitilen, konuşulan lakırdıları; duyulan, okunan sözleri; ezberlenen yazıları, kitapları, zihinde hıfzeden, saklayan hassa, kuvvettir.’⁴

Bazı kesimlere göre hafıza, deneyim yoluyla kazanılan bir şeyin aradan geçen zaman sonrasında o deneyimin zihinde tutulmasıdır. Aynı şekilde hafızanın bir kavram olduğunu söyleyenlere göre birçok ayrıntıları ile birbi-

² Faruk Karaarslan, *Tophumsal Hafıza: Hatırlamanın ve Unutmanın Sosyolojisi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 29; Hayati, Hökelekli, “Duyu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 10 (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 8.

³ <https://sozluk.gov.tr/>

⁴ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2004), 330.

rinden farklı somut davranışlardan, o davranışların tamamında mevcut olan ortak bir özelliği insanlar kendi zihin dünyasında soyut hale getirdi ve hafıza işlevini bir kavram olarak zihinlerinde inşa etti. Hafıza, soyut bir varlık olduğu için doğrudan gözlenemez; ancak zihinde inşa edilir ve zihnen kavranır. İnsanların gözleyebildikleri sadece davranışlardır. İnsanlar davranışlara bakarak, muhakeme etmekte ve ardından daha önce belli bir zaman içerisinde öğrenilmiş bir içeriğin bir süre sonra kaybolmadığını, davranışlarda gözlenen birtakım belirtilerle kendini gösterdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu içerik geçen zaman içerisinde zihinde bir biçimde tutulmuş olmalıdır. İşte zihnin bu tutma işlevine hafıza denir. Mesela bir öğrencinin akşam ezberlediği bir şiiri sabah öğretmenine ezberden okuyabilmesi, birinin önceden duyduğu bir ev adresini ezberleyip daha sonra tekrar hatırlayabilmesi gibi örnekler hafıza için verilen örneklerdendir.⁵

Psikolojide hafıza bir organizmanın bilgiyi depolama, saklama ve sonrasında ise geri çağırma yeteneği şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre alınan bilginin geçmiş olduğu işlemler göz önüne alındığında hafızanın oluşturulması ve hafızaya alınan bilginin geri çağırılmasında üç ana aşama vardır: birincisi kodlama ve kaydetme (Alınan bilginin işlenmesi ve birleştirilmesi), ikincisi depolama (Kodlanan bilginin sürekli bir kaydının oluşturulması), üçüncüsü de geri çağırılma veya hatırlamadır (Aktivite veya işlem sonucu oluşan ipucunun bilgiyi depodan geri çağırması veya hatırlatması).⁶

Psikologlar, hafızayı ele alırken zekânın duygulara yönelik özelliklerini incelemekte, nörologlar ise sinirlere bağlı yönünü ele almaktadır. Psikanalistler hafızanın geçmişle bağlantısını kurarken, edebiyat ve sanat alanları da hafızanın kültürel yönüyle ilgilenmektedir. Öte taraftan sosyologlar ise, geçmişte tezahür eden anıların topluluklarda nasıl inşa edildiğiyle ilgilenirken tarihçiler hafızanın yazılı kaynaklara göre inanırlılığına odaklanırlar.⁷

Yukarıda zikredilen farklı tanımlardan yola çıkarak hafızanın kelime anlamlarından; saklama ve depolama görevini yürüttüğü sonucu çıkmaktadır. Hafızanın sözlük ve terim anlamlarının yanı sıra bilim insanları da hafızanın ne olduğu konusunda birbirinden farklı tanımlar yapmışlardır. Fransız Antropolog Paskal Boyer hafızanın geçmişle ilgili bilgilerin akılda tutulma-

⁵ Yılmaz Özakpınar, *Hafıza* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), 2.

⁶ <https://tr.wikipedia.org/wiki/Bellek>

⁷ Mithat Sancar, *Geçmişle Hesaplaşma: Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 39-40

sına ve geçmiş ile alakalı olayların saklanmasıyla yardımcı olduğunu ifade etmiştir.⁸

Hafıza kavramına yapılan tanımların hepsini göz önüne aldığımızda bunların ittifak ettikleri konunun genel itibarıyla ‘geçmişte elde edilen bilgilerin biriktiği yer’ olduğu görülmektedir. Geçmişte elde edilen bilgiler ister metinsel bir bilgi olsun isterse deneyimsel bir tecrübe olsun neticede geçmişte olan bir durumun veya bilginin zihinde depolanması anlamında hem fikirdirler. Bütün bunlardan yola çıkarak hafıza için şu tanım da ayrıca yapılmıştır; gündelik hayat diliminde yaşanan, deneyimle elde edilen, tecrübe yoluyla kazanılan olay ve olguları, davranış ve hareketleri, görüntüleri ve yaşanan sahneleri, kısaca göz önünde tanık olunan bütün birikimlerin toplandığı mekanizmadır.⁹ Bütün bu tanımlardan hareketle hafızanın sadece insana özgü bir yetenek ve insanın varoluşuyla ortaya çıkan bir organizma olduğu sonucuna varılabilir.¹⁰

Böylece hafızanın, geçmiş zamanla alakalı bir kavram olduğu, geçmişin hatırlanması ve zamanla bağlantısı doğrultusunda belirlenen konu olarak değerlendirildiği belirtilmiştir.¹¹ Özellikle felsefe, sosyoloji ve psikoloji alanlarının uzmanlarının ilgilenmiş olduğu hafıza kavramına İbn Sînâ (ö. 428/1037), Platon (M.Ö. 427-347), Augustinus (ö. 430), Spinoza (1632-1677), Sigmund Freud (1856-1939), Emile Durkheim (1858-1917) gibi düşünürler farklı anlamlar yüklemişlerdir. Konunun sınırlarını aşmamak adına bu görüşlere yer vermeyeceğiz. Konumuz gereği hafızanın unsurlarının neler olduğuna ve hadisçilerin bu unsurlardan hangisini ele aldıklarına değineceğiz. Ayrıca Sûü'l-hıfz kusurunun özellikle hangi hafıza unsuru içerisinde değerlendirilebileceği hususlarına yer vererek konu hakkında hafıza ile zabt özelliği arasındaki ilişki düzeyi tespit edilmeye çalışılacaktır.

2. Hafızanın Unsurları

Hafızanın mahiyeti ile ilgili farklı tanımlamalara yer verdikten sonra hafızanın unsurları hakkında bilgi vermek önem arz etmektedir. Tarih boyunca hafıza için birçok unsur ortaya konulmuştur. Ancak Sûü'l-hıfz ile yakın-

⁸ Sema Ülke, *Birey, Hafıza, Mekân: Süryanilerin Hafızasında Bahe Binebil* (Mardin: Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022), 11-12

⁹ Ülke, *Birey, Hafıza, Mekân*, 11-12.

¹⁰ Sancar, *Geçmişle Hesaplaşma*, 40-41.

¹¹ M. Emir İlhan, “Bellek Çalışma Kılavuzu Veya Unutulanlar, Unutanları Asla Unutmazlar!” *International Journal of Social Inquiry*, 2: 11 (2018), 156.

dan ilişkili olduğunu düşündüğümüz unsurlardan bireysel hafıza, toplumsal hafıza, tarihsel hafıza ve kültürel hafızaya değinmekte fayda görmekteyiz.

Bireyin kendisine ait olan geçmiş bilgi ve deneyimler bireysel hafızayı; geçmişte başka insanlarla ortak bir şekilde paylaşılan deneyimler ise toplumsal hafızayı oluşturur.¹² Bireysel hafıza, birey tarafından oluşturulmayıp mensubu olunan gruptan ödünç alınan sözcükler ve düşüncelerdir. Bireysel hafızada sadece şahit olunan, duyumsanan ve yapılan fiiller anımsanır. Böylece kişinin hafızasında biriken anılar sadece kendisine özgü olup başkalarının hafızasında biriken anılarla karışmaz. Yani bireysel hafıza okul, aile ve sosyal çevre gibi kurumlar ve toplumsal yapılar dâhilinde inşa edilebilir.¹³ Özetleyecek olursak bireysel hafıza, kişisel olarak deneyimlenen belirli unsurlara; yerler, insanlar, olay ve durumlar gibi sahip olunan hafıza olarak açıklanabilir. Bu hafıza türü kişisel olarak tecrübe edilen şeylerin hafızasıdır. Bireysel hafıza olarak tanımlanan bu türün deneyimlerle sınırlandırıldığı öne sürülmektedir. Çünkü bazı olayları hatırlamak bireysel hafızaya ait olmayabilir. Kolektif hafıza olarak da isimlendirilen toplumsal hafıza, grup kimliğiyle önemli derecede ilişkili olan olguların grup üzerindeki hafıza ve bilgi havuzunu ifade eder. Toplumsal hafıza, büyük ve küçük toplumsal gruplar tarafından oluşturulup aktarılabilir. Toplumsal hafızayı oluşturan gruplar arasında uluslar, kuşaklar ve cemiyetler zikredilebilir.¹⁴

Tarihsel hafıza ise belge ve bulguları yorumlayarak hafızada tutmaktır. Tarih geçmişte yaşanan olayların araştırılmasını konu edinen bir ilim dalıdır. Tarihçiler için belge ve bulgular önemli bir yere sahip olup geçmişi yorumlarken, çapraz sorgulama yöntemini uygulamaktadırlar. Geçmişte yaşanan olayları farklı yönleriyle araştırıp doğru bilgiye ulaşma konusunda önemli bir yere sahiptir. Geçmiş yorumlarken daha çok belge ve bulgulara bağımlı kalan tarihçiler, geçmişin hafızada saklanmasıyla fazla ilgilenmezler. Daha çok yorumlara bağlı bir yol izlemektedir.¹⁵ Hadisçiler ise tarihçilerin tam tersi bir yol izlemektedir. Onlar bilginin rivayet metnini olduğu gibi

¹² İlhan, "Bellek Çalışma Kılavuzu Veya Unutulanlar, Unutanları Asla Unutmazlar", 155.

¹³ Ülke, *Birey, Hafıza, Mekân*, 21.

¹⁴ Henry L. Roediger, "Collective memory: a new arena of cognitive study". *Trends in Cognitive Sciences* 19: 7 (July 2015), 359-361

¹⁵ Gökhan Zobar, *Toplumsal Hafızanın İnşasında Medyanın Rolü* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023), 37

hafızaya alıp sonraki nesillere aktarmayı hedef edinmişlerdir. Yorumdan ziyade lafızların olduğu gibi aktarılması ile ilgilendikleri için benimsemiş oldukların hafızanın tarihsel hafıza kategorisine girmediği görülmektedir.

Hadisçilerin hıfz yönteminin daha çok kültürel hafızada değerlendirilebileceğini ön görmekteyiz. Kültürel hafıza, toplumların geçmişten günümüze taşıdıkları bilgi ve değerlerini tekrarlayarak canlı tutan ve bu ortak birikimi nesiller arası aktararak toplumsal kimliğin oluşmasına katkı veren hafıza türü olarak tanımlanmaktadır.¹⁶ Toplumlar, ortak geçmiş ve yaşamla oluşturmuş oldukları kimliklerini korumak, kültürlerini yaşatarak içinde bulunduğu ortamda yeniden güncellemek için kültürel bir hafızaya ihtiyaç duyarlar. Kültürel hafıza, toplumun geçmişle kurduğu ilişkinin canlı tutulması açısından önemli bir rol oynar.¹⁷

Kültürel hafızaya göre her bağlayıcı yapının ana ilkesi tekrarlama-
dır. Hafızaya alınan bilgi ve deneyim sürekli tekrarlanarak sonsuzda kaybolma-
sı önlenir ve bir ortak kültürün unsurları olarak tanınabilir, hatırlanabilir
örneklerle dönüşmesi sağlanır.¹⁸ Kültürler, sembolik anlam dünyalarını ve
ortak bir şekilde tecrübe edilen anıları belirtmektir. Kültürel hafıza da geç-
mişle bağlantıya geçilerek gerçekleşir.¹⁹ Hadisçiler kültürel hafıza ile hafıza-
larına aldıkları rivayetleri sürekli tekrarlayarak kaybolmasını önlemiş ve ih-
tiyaç duydukça hatırlanmasını sağlamışlardır. Bu şekilde hafızalarına aldık-
ları rivayetleri ziyade ve eksiklik olmadan sonraki nesillere ulaştırabilmiş-
lerdir.

Kültürel hafıza tekniği ile bilginin ve anıların kaydedilmesi, belirginleştiril-
mesi ve ifade edilmesi gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu hafıza tekniği ile
kimliğin devamlılığı ve kalıcılığı sağlanmaktadır. Anlaşıldığı üzere kimlik
bir hafıza ve hatırlama sorunudur. Bireyin kişisel kimliği ile grubun grup
kimliği kültürel hafıza ile gerçekleşir.²⁰ Bu açıdan bakıldığında hafızaya alı-
nan bilgi korunarak birçok nesle ulaştırılması sağlanır. Kaldı ki hadisler de
bu hafıza tekniği ile sonraki nesillere ulaştırılabilmektedir. Kültürel hafızadan

¹⁶ Zobar, *Toplumsal Hafızanın İnşasında Medyanın Rolü*, 39

¹⁷ Bülent Akın, "Kültürel Bellek ve Müzik" *Eurasian Journal of Music and Dance* 13 (2018), 104.

¹⁸ Jan Assmann, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 23.

¹⁹ Tahir Pekasil, "Mardin Süryanilerinde Belleğin Teolojik-Kültürel Çerçevesi", *Tarih Kültür Ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 5: 2 (2016), 26-58.

²⁰ Assmann, "Mardin Süryanilerinde Belleğin Teolojik-Kültürel Çerçevesi", 98-99

anlaşıldığına göre dil, araçlar, kurallar, mekanlar, rivayetler gibi geçmişte yaşanan ve aktarılan her şey kültürden izler taşımaktadır. Geçmişte yaşayan insanların hafıza bütünlüğüne bakıldığı zaman nakledilen bilgi ve birikimler kültürün etkisi ile sonraki nesillere aktarılacak bir hafıza oluşturur.²¹

Hadis tarihinde muhaddislerin Hz. Peygamber'in hadislerini ezberleyip sonraki nesillere aktarması daha çok kültürel hafıza ile olmuştur. Hz. Peygamber'in yaşantısı ile ilgili bilgiler, İslam dünyasında yaşanılabilir hale getirmek için hadis âlimlerince hafızada tutulmuş ve sonraki nesillere ulaştırılması sağlanmıştır. Bu bağlamda hadis âlimleri başka bir râviden Hz. Peygamber'in yaşantısı ile ilgili verileri nesiller arası aktarımını gerçekleştirerek bununla toplumsal bir kimlik ortaya çıkarmıştır. İslam toplumu İslami kimliklerinin devamını sağlamak ve onu muhafaza etmek için hadislerin korunmasına ihtiyaç duymakta idiler. Özellikle yazılı rivayet dönemine geçmeden önce hadisler hafıza yolu ile korunmuş ve sonraki nesillere aktarılmıştır. Hafıza ile korunan hadisler daha sonra yazı ile muhafaza altına alınmıştır. Bu sebeple hadis kaynakları oluşumunda hafızaya ihtiyaç duymuştur.

Kültürel hafıza geçmişe dair önemli olayların hafıza yoluyla hatırlanmasını sağlamaktadır. Bu hatırlamalar, geçmişe yönelik rivayetler de olabilir. Dolayısıyla kişi sadece bireysel olarak şahit olduğu olayları değil, rivayetlerle önceki nesillerden aktarılan bilgileri de koruyarak hatırlama eylemi ile ikinci şahsa aktarır. Geçmişteki bilgilerin korunarak hatırlanmasına olanak sağlayan kültürel hafıza, geçmişte yaşanan olayların metinler aracılığıyla sürdürüldüğü ve her tabakada nesilleri kapsayan ortak bir kimliği oluşturur. Hadis tarihinde hadis rivayeti ile ilgili titiz ve muhteşem bir organizasyonun nesiller boyunca devam ettirilmesi ve bu sayede hadislerin korunarak aktarılması kültürel hafıza ile olmuştur denilebilir.

3. Hadisçilere Göre Hafızanın Önemi

Hadis tarihinde özellikle ilk iki asırda hafızaya büyük önem verilmiştir. Hafızanın önemi ezber yeteneğinde kendini göstermekte idi. Özellikle Araplarda ve onların dışındaki diğer toplumlarda, yazılı kaynaklara ulaşmanın zorluğu sebebiyle, bilginin korunması konusunda hafızaya büyük önem verilmişti.²² İlk asırlarda hafıza yazılı kitaplar gibi bilginin depolan-

²¹ Ülke, *Birey, Hafıza, Mekân*, 32

²² Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 75, Ayrıca bk. Nurullah Agitoğlu, "Kültürel Bağlam Çerçevesinde Sözlü Kültürün Hadislere Etkisi", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6: 23 (Aralık 2019), 19.

dığı bir araç olarak görülürdü. Bilhassa Araplar, önemli saydıkları gün ve yıllarını, toplumsal olaylarını, savaşlarını ve her hâdiselerini en ince ayrıntısına kadar ezberlemiş ve aktarmışlardı.²³ Öyle ki Araplarda herhangi bir bilgiyi yazı ile saklamak, anlama eksikliği ile hafıza zayıflığını bir nevi itiraf etmek sayılırdı. Bu sebeple hafızalarında ezberledikleri bir şeyi yazdıkları durumlarda ayıplanmamak için onu gizli tutarlardı.²⁴ Dolayısıyla Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) bununla ilgili te'lîf etmiş olduğu *Takyîdu'l-İlm* eserinde belirttiği gibi Arap toplumunda hafızaya o kadar güvenilmiş ki bir bedevi "kalbindeki bir harf, tomarındaki on harften daha iyidir" demiştir. Aynı şekilde "ilim sadırlarda olandır, satırlarda olan değil" Arap darb-ı meselleri de hafızaya verdikleri önemi göstermektedir.²⁵

Arap toplumu, çok kuvvetli bir hıfz/ezber yeteneğine sahipti. Özellikle bazı Arapların çok uzun şiirleri bir duyuşta ezberledikleri rivayet edilmiştir.²⁶ Hicrî I. asırda yaşayan hadisçilerin geneli hadisleri ezberlemiş, ezberlemelerine yardımcı olması için de yazmışlardı. Sağlam bir şekilde hıfzettikten sonra hadisin kitapta yer alması onları gevşekliğe sevk etmesin diye yazdıklarını imha ederlerdi.²⁷ Hatta bazı hadisçiler hafızalarında tutmadıkları bir hadisi her ne kadar yazmış olsalar da rivayet etmezlerdi. Hadisleri yazdığı halde yazıdan çok hıfz etmeye önem verdiğine işaret eden İshak b. Râhûye (ö. 238/852) bu konuda şöyle demiştir: "Sadece ezberlediğim hadisleri rivayet ediyorum, ne kadar hadis yaşamışsam o hadisleri mutlaka ezberlemişimdir. Kitabımda yazılı bir şekilde duran yetmiş binden fazla hadis şimdi gözümün önüne gelmektedir."²⁸

İlk asırlarda bilginin muhafaza edilmesi için hafızaya yazıdan daha çok önem verilmekteydi. Bu sebeple birçok muhaddis hıfzı ön planda tutar, ez-

²³ Tatar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler*, 31.

²⁴ Mustafa Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 62-63

²⁵ Ebû Osmân Anr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beirut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 2002), 1: 216; Ahmet Özdemir, "Sözlü ve Yazılı Kültür Arasında Hadis Rivayeti", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14: 77 (Nisan 2021), 1342.

²⁶ Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi*, 60

²⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, thk. ed-Dânî b. Münîr (Beirut: Mektebetu'l Asriyye, 2005), 58; Tatar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 101.

²⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi*; thk. Mahmûd Tahrân (Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 1983), 2: 381; Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi*, 61

berindeki bilgiye güvenir, ezberlemediği bilgiyi yazmış olsa bile ona güvenmezdi. Bu konuda Süfyan b. Uyeyne'den (ö. 198/814) kitabını isteyenlere hafızasının kitabından daha sağlam olduğunu söylediği nakledilmiştir.²⁹ Nitekim Hicrî birinci asırda hadislerin yazıdan çok hafızada korunmaya çalışılmasında Hz. Peygamber'in hadis yazım yasağı ile ilgili sözleri etkili olmuştur. Ancak konunun sınırlarını aşmamak adına hadis yazım yasağına girmeyeceğiz. Hadisler yazıldıktan sonra da ezber geleneği bitmemiş devam etmiştir. Yazılı döneme geçildiğinde her ne kadar yazıya önem verilmiş olursa da hadis yazılırken aynı zamanda hafızada tutulması gerektiği ve hafızadaki hadis ile yazılan hadisin birbiriyle karşılaştırılması tavsiye edilmiştir.³⁰

Hadis ezberleme hususunda hafızaya önem veren âlimlerden biri olan Şa'bî (ö. 104/722) hafızasında tuttuğu bilgilerin çokluğu konusunda şu ifadeyi kullanmıştır: "Eğer bir kimse sadece unuttuklarımı ezberlemiş olsaydı âlim olurdu."³¹ Aynı şekilde İbn Sîrîn (ö. 110/729) çağdaşları içerisinde en güçlü hafızaya sahip olan kişinin öğrencisi Katâde b. Diâme (ö. 117/735) olduğunu ifade etmiştir.³² Bir şeyi hafızada tutmak için çokça tekrar yapılması gerektiğine işaret eden Hasan b. Zünnûn eş-Şağrî (ö. 545/1150) "Eğer bir şeyi elli defa tekrarlamazsanız hafızanıza sağlam bir şekilde yerleşmez" demiştir.³³

Şiir râvisi Halef el-Ahmer (ö. 180/796) hakkında da "Halef öldüğünde tüm ilimler onunla birlikte öldü" denilmiş, hafızasının bilgi ile dolu olduğuna işaret edilmiştir.³⁴ Basra dil mektebinin önde gelen simalarından Asmaî'nin (ö. 216/831) on bin recez şiiri ezbere bildiği nakledilmiştir.³⁵ Hafı-

²⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâd, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. İbrahim Hamdi el-Medenî (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 383.

³⁰ Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi – Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları* - (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 193.

³¹ Ebü'l-Abbâs İbn Ebî Usaybia Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım b. Halife es-Sa'di el-Hazreci, *Uyûnu'l-enbâ fî tabâkâtü'l-etıbbâ* (Beyrût : Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, 1978), 2; George Makdîsî, *İslamın Klasik Çağında ve Hristiyan Batıda Beşeri Bilimler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 241.

³² Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût, (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986), 2/81.

³³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 18: 78; Makdîsî, *Beşeri Bilimler*, 246.

³⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Meârif, ts.), 164.

³⁵ Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, 185.

zasının gücünden dolayı “Sundûk” (Sandık) olarak lakaplanan Arap dil ve edebiyat âlimi Ebû Osman el-Mâzinî’nin (ö. 249/863) çok sayıda filolojik bilgiyi ezbere bildiği nakledilmiştir. Aynı şekilde Ebû Muallim es-Sâdi (ö. 245/860) Halife Vâsık’a (842-847) anlamı kapalı bir lafzın manasını açıklayınca, bu manayı desteklemek üzere bir şahit getirmesi istenmiş, o da eski dönemlere ait 100 Arap şiirinden 100 beyit okumuştur.³⁶ Belâgat âlimi Ziyâeddîn İbnü’l-Esîr (ö. 637/1239) hıfzetmenin önemine ve lazım olan unsurları ihtiyaç duyulduğunda hemen hatırlayabilecek şekilde hafızada tutulmasının gerekliliğine dikkat çeker.³⁷ Aynı şekilde İbn Şihâb ez-Zührî’nin (ö. 124/742) çok güçlü bir hafızaya sahipti. Öyle ki İmam Mâlik (ö. 179/795) bir defasında Zührî’ye yetmiş hadis okuyup birinde hata yapınca Zührî kızarak bineğine binmiş ve “insanların kavrayışı gitmiş” demiştir.³⁸

Yukarıda ki örneklerden de anlaşıldığı üzere hadis âlimleri ilk iki asırda kültürel hafızanın bir gereği olarak hadisleri ezberleyip hafızaya almayı bir prensip haline getirmişlerdi. Yazıdan ziyade hıfz faaliyeti daha belirgin idi. Hz. Peygamber’den nakledilen bir bilgiyi olduğu gibi muhafaza etmek için hafızaya alan muhaddisler bu geleneği yazıya geçtikten sonra da devam ettirmiş ve nesilden nesle hadislerin aktarılmasına imkân sağlamışlardır. Geçmişte yaşanmış hadiselerle dair rivayetlerin hafıza yolu ile aktarılmasında hadisçilerin büyük rolü olmuştur.

4. Zabt Kusurlarından “Sûû’l-Hıfz”

Metâin-i Aşere’nin Zabt kusurlarından olan “Sûû’l-hıfz” kelime anlamı itibarıyla kötü anlamına gelen السوء (sû’u) ve hafıza anlamına gelen حفظ (Hıfz) kelimelerin birleşiminden oluşmaktadır. Sûû’l-Hıfz râvinin hâfızasının zayıf ve bozuk olması anlamında kullanılan bir terimdir.³⁹ Hıfz kavramı ise sözlükte, unutkanlığın zıddı olup her şeyi aklında tutmak, bağlantı kurmak, çok az yanılmak anlamlarına gelmektedir.⁴⁰

³⁶ Makdûsı, *Beşeri Bilimler*, 242

³⁷ Ebû’l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Meseli’-s-sâir fî edebî’l-kâtib ve’ş-şâir*, thk. Ahmed el-Hûfî (Kahire: Dâru’n-Nahde, ts.), 1: 61.

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü’l-kebîr*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1990), 1: 166.

³⁹ Abdullah Aydın, “Sûû’l-hıfz”, *DİA*, Ankara 1992, 37: 587.

⁴⁰ Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânü’l-Arap* (Beyrut: Dâru Sadr, 1993), 7: 441.

Hadis usulcülerİ Sûü'l-Hıfz kavramı hakkında farklı tanımlamalar yapmış olsalar da genel itibarıyla hâfızası zayıf ve kötü anlamında kullanılmıştır. Sûü'l-Hıfz kavramının kökeni Hz. Peygamber'in hadislerinden birine dayandırılabilir. Nitekim hadisleri ezberleyemediği için Hz. Peygamber'e durumunu şikayet eden bir sahabiye Hz. Peygamber'in ona yazmayı tavsiye ettiği hâdisde de bu kavram geçmektedir. Söz konusu rivayet Enes b. Malik tarikiyle şöyle nakledilmektedir: شَكَى رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُوءَ الْحِفْظِ، فَقَالَ: «اسْتَعِنْ بِمِثْنِكَ» "Bir adam hafızasının zayıflığından/kötülüğünden dolayı Hz. Peygamber'e şikayette bulununca Hz. Peygamber 'sağ elinden yardım al' buyurdu.⁴¹ Münekkİtlerin "Sûü'l-Hıfz" kavramını zabt kusurlarından biri olarak kabul etmelerinde yukarıda nakledilen hadisteki سُوءَ الْحِفْظِ tabirinin etkili olduğu söylenebilir.

Ulûmu'l-Hadis eserlerine baktığımızda cerh sebebi sayılan sûü'l-hıfz hakkında genel olarak hâfıza zayıflığı veya bozukluğu sebebiyle aşırı derecede unutkanlığa neden olan, bundan dolayı duyduğunu karıştıran râvi için kullanıldığı ifade edilmiştir. Sûü'l-hıfzı, cerh sebeplerinin onuncusu olarak kabul eden İbn Hacer (ö. 852/1449) konu ile ilgili ilk tanımlamada "râvinin hatalarının doğrularından az olması" derken ikinci tanımlamayı "râvinin rivayetlerinde doğruluk derecesinin hatalı olma oranına üstün gelmemesi" şeklinde yapmıştır.⁴² Birçok muhaddis bu iki tanım arasında çelişki olduğunu belirtmiştir. Bazı âlimler İbn Hacer'in iki farklı tanım öne sürmesini nüsha farklılıklarından kaynaklanan hatalara bağlarken bazıları da İbn Hacer'in fikrinin sonradan değişmesine bağlamaktadır.⁴³

İbn Hacer sûü'l-hıfz konusunda iki ayrı tanım yaptığı için muhaddislerce eleştirilmiştir. Ona göre ihtilat geçici olmasına karşın sûü'l-hıfz kalıcıdır. Bu bağlamda sûü'l-hıfz kusuruna sahip olan râvilere de seyyiu'l-hıfz denilmiştir.⁴⁴ Hadisçiler hafıza zayıflığını iki kategoride ele almışlardır. Birincisi râvide sürekli bulunan hafıza zayıflığıdır. İkincisi ise yaşlılık, bunama, has-

⁴¹ Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvâdul-lah-Abdullah b. Muhsin b. İbrahim (Kahire: Dâru'l-Harameyn, Kahire), 3: 169.

⁴² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Râhilî (Riyad: Matbaatu's-Sefir, 2001), 129.

⁴³ İbrahim Gökçe, *Nüzhetü'n-Nazar Özelinde Sûü'l-Hıfz Kavramı*, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 16 (Aralık 2022), 207-231

⁴⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 129-130.

talık, kitapların yok olması gibi sebeplerle ortaya çıkan arızı hafıza bozukluğudur. Eğer râvinin hafızası doğuştan zayıf ise onların hadisleri alınmaz. Ancak hastalık, zayıflık ve kitapların kaybolması gibi sonradan hafıza zayıflığı ortaya çıktıysa ihtilattan önceki hadisleri alınır sonraki hadisleri alınmaz.⁴⁵

Hadis usulünde hafızası sonradan bir takım arızı sebeplerle zayıf olan râviler için muhtelit denilmiştir.⁴⁶ Ancak hadisçiler muhtelit râvilerin hadislerini destekleyen başka hadislerin olması durumunda onların rivayetlerinin alınabileceğini ifade etmişlerdir. Hadisin ihtilattan önce mi yoksa sonra mı olduğunun bilinmemesi durumunda ne yapılması gerektiğini söyleyen Talat Koçyiğit (1927-2011) bu konuda şöyle demektedir: “Eğer ihtilat tarihi bilinmez ve rivayet ettiği hadisler birbirinden ayırt edilemezse, râvinin bütün hadisleri üzerinde tevakkuf olunur.”⁴⁷ Dolayısıyla zabt kusurlarından birisi olarak kabul edilen sûü'l-hıfz kusuruna sahip râvilerin hadisleri alınmadığı için hafıza zayıflığının hadis âlimi üzerinde olumsuz etki ettiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Râvilerin sûü'l-hıfz kusuruyla nitelenmelerinin bazı nedenleri vardır. Bu nedenlerden birisi de zahidane hayattır. Züht sahibi bazı râvilerin ibadet ve zikir ile meşgul olmaları hadisleri doğru bir şekilde zabt edememelerine sebep olmuştur. Aynı şekilde bazı râvilerin de hadis ilmi dışında Kur'ân ilimleri, tarih ve fıkıhla fazla meşgul olmaları da de hadisleri iyi zabt edememelerine ve sûü'l-hıfz olarak nitelenmelerine sebep olan durumlardır. Öte taraftan fiziksel ve psikolojik birtakım sebepler de râvilerin sûü'l-hıfz ile anılmalarına neden olmuştur. Râvilerin hadisleri naklettikleri kitaplarının yanması, suya düşmesi veya çalınması gibi sebepler de sûü'l-hıfza sebep olmuştur.⁴⁸

⁴⁵ Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi*, 41.

⁴⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 104-106;

⁴⁷ Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 130.

⁴⁸ Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1: 144-145; Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952), 1: 137. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî* thk, Muhammed Fuâd Abdülbakî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 1: 162.

5. Sûû'l-Hıfz Bağlamında Hafızanın Râvilerin Değerlendirilmesine Etkisi

Tarih boyunca hafıza ve hafızanın türleri konusunda araştırmalar yapılmış, hafıza zayıflığı veya bozukluğunun insanoğlu için kusur sayılıp sayılmayacağı hususu tartışılmıştır. Hafızanın gerek yaşlılık gerekse de arızı bir takım sebeplerle zayıflaması veya bozulması insanoğlunun sıkça karşılaştığı bir durumdur. Dolayısıyla hafızada özellikle ilim ve bilim adına muhafaza edilen birçok bilgi hafızanın zayıflaması ile yok olabiliyor. Hem deneyime dayalı bireysel ve toplumsal hafıza hem de ilim ve geleneğe dayalı kültürel hafızanın yukarıda zikredilen sebeplerle insan belleğinde yok olması imkan dahilindedir. Bu tür hafıza zayıflığı ve bozukluğunun özellikle ilmi bilgileri ezberleyenler açısından ne tür sonuçlara yol açacağı da bilginler tarafından araştırılmıştır.

Hafıza zayıflığının kişi hakkındaki değerlendirmeyi ne şekilde etkileyeceğini inceleyen bilginlerden birisi de genelde İslam âlimleri özelde de hadisçiler olmuştur. Hadis âlimleri için hafızanın önemli bir yeri vardır. Hafızaya alınan hadislerin hafıza bozukluğu veya zayıflığı sebebiyle unutulması muhaddislerce o kişi için bir kusur sayılmıştır.

Yaşlılık veya diğer arızı sebeplerle hafızası zayıflayan bir râvinin sika olsa bile hadislerinin alınıp alınmayacağı hususunda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi bu tür râvilerin hafıza zayıflığı veya bozukluğu doğuştan ise genel görüşe göre hiçbir şekilde hadisleri alınmaz. Yine ittifakla kabul edilen görüşe göre hafızaları sonradan zayıflayan veya bozulan râvilerin bozulmadan önceki hadisleri alınabilirken, bozulduktan sonraki hadisleri alınmaz. Ancak burada hafızası zayıflayan râvinin hadislerinin alınıp alınamayacağı hususunda muhtelif görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden birine sahip olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bu tür râvilerin rivayetlerinin hüccet için alınabileceğini belirtmiştir.⁴⁹ Ahmed b. Hanbel'in ömrünün sonlarında ihtilata uğramış olan Tabiîn âlimlerinden Atâ İbnu's-Sâ'ibe es-Sekâfî (ö. 136/754) için "kim ondan daha önce hadis almışsa o sahihtir; ancak kim yeni işitmişse o bir şey değildir"⁵⁰ diye-

⁴⁹ Mehmet Egrin, *Sûû'l-Hıfz ve Buhâri İle Müslim'in Bu Vasiyette Olan Ravileri* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 8.

⁵⁰ Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî, *Mîzânü'l-i'tilâl finakdi'r-ricâl*, thk, Ali Muhammed el-Bucâvî (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1963), 3: 70-71.

rek ihtilattan sonra alınan hadisin hiçbir şekilde rivayet edilmeyeceğini iddia etmediği görülmektedir. Ona göre ihtilattan sonraki hadisi destekleyen herhangi bir mütâbi olmaması durumunda terkedilir.⁵¹ Dolayısıyla ihtilattan sonraki hadislerinin de alınabileceğini savunduğu bilinmektedir.

Ahmed b. Hanbel râvilerin durumları hakkında titiz olduğu halde ihtilata uğrayan râvilerin rivayetinin kabul edilebileceğini söylerken muhtemelen sonradan ortaya çıkan arızı sebeplerin râvilerin rivayet ehliyetine gölge düşürmeyeceğine inandığı içindir. Neticede hafızanın güçlenmesi, zayıflaması veya bozulması insanın elinde olmayan bir takım sebeplerle meydana gelmektedir.

Yaşlılık sebebiyle meydana gelen unutkanlıktan dolayı güvenilir râvilerin rivayetlerini terk etmenin doğru olmadığını savunanlardan birisi de Zehebî (ö. 748/1347) olmuştur. O, bu görüşünü ortaya koyarken Hişâm b. Urve'yi (ö. 146/763) örnek göstermiş, hadiste hüccet ve imam olduğu halde Ya'kûp b. Şeybe (ö. 262/875) ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) tarafından ihtilat yapmakla yani sûû'l-hıfz ile tenkîd edilmesine karşı çıkmıştır. Zehebî bu tür tenkitlere sert bir şekilde cevap vermiş, Hişâm b. Urve'nin hayatı boyunca ihtilat yapmadığını ifade etmiştir. Hişâm'ın yanılmasının sadece yaşlılığın getirdiği doğal unutkanlıktan kaynaklandığını belirtmiş, hiçbir râvinin hafif yanılma ve unutkanlıktan uzak olamayacağını söylemiştir.⁵² Zehebî'nin hafıza ile ilgili bu görüşü dikkate değerdir. Nitekim o, doğal olarak yaşlılığın getirdiği az bir unutkanlığın rivayet terki için geçerli bir sebep olmadığını savunmaktadır. Zira 'hiçbir râvinin hafif yanılma ve unutkanlıktan uzak olamayacağını' ifade ederken yaşlı kesim gibi genç ve olgun râvilerin de unutup yanılabilmesine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla az unutkanlık ve yanılmanın sadece yaşlılara mahsus olmadığına işaret etmektedir.

Ezberlenen bir rivayetin vefat edinceye kadar hafızada kalması oldukça zor bir yetenektir. Kaldı ki hıfzedilen yüzlerce hatta binlerce hadisin hiç değişmeden hafızada tutulması hadis âlimleri için meşakkatli bir işti. Bu hususta Hasan el-Basrî'ye (ö. 110/728) hadisi aldıktan sonra ziyade veya eksik bir şekilde nakleden bir râvinin durumu sorulduğunda o, "buna kim güç

⁵¹ Zişan Türkan, *Temel Hadis Terimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 114-115.

⁵² Zehebî, *Mizânü'l-i'tilâl* 4: 301.

yetirebilir ki” diyerek⁵³ hadisin tüm lafızlarıyla hafızada korunmasının zorluğuna dikkat çekmektedir. Yine “unutmak olmasaydı âlimlerin sayısı çok olurdu” sözü de Hasan el-Basrî’ye nispet edilmektedir.⁵⁴

İnsan hafızasının bir standardının olmadığını ifade eden Salih Karacabey’e göre her insanın hafıza yeteneği aynı olmayabilir. İnsanın hafızasına almış olduğu bir şeyi uzun süre koruyabilmesi ona olan ihtiyacı ve o şeyi verdiği önem ile doğru orantılıdır.⁵⁵ İnsan değer verdiği ve önemli gördüğü herhangi bir bilgiyi hafızasında tutmaya çalışır. Önemsemediği bir bilgiyi de genel itibarıyla hafızasında tutmaz. Özellikle ilk asırlarda çok sayıda hadisçinin binlerce hadisi uzun süre hafızalarında tutmaları ve sonraki nesillere aktarmaları Hz. Peygamber’in sözlerine vermiş oldukları değeri göstermektedir. Keza Sûü’l-hıfza maruz kalan bir râvinin hadislerini ihtilattan sonra nakletmemeleri de hadislerle olan yaklaşımlarına işaret etmektedir. Bu meyanda râvilerin hadisleri alıp naklederken hafızanın önemli derecede etkisi olmuştur.

Yukarıda zikredilen bütün örnek ve kıyaslamalardan hareketle hadislerin aktarılmasına olanak sağlayan hafızanın kültürel hafıza kategorisinde değerlendirilebileceği kanaati hâsıl olmuştur. Aynı şekilde birtakım arızı sebeplerle meydana gelen kusurlardan dolayı sûü’l-hıfza maruz kalmış bir hafıza da bu kategoride değerlendirilebilir. Neticede bireysel ve toplumsal hafıza bağlamında bilginin yanı sıra deneyimlerin hafızada depolanmasının daha kolay ve kalıcı olduğu gözlemlenmişti. Örneğin insan deneyimle elde ettiği yazı yazma becerisini, bir ustanın araba tamir edebilme becerisini, bir kadının yemek yapabilme yeteneğini hafızasında tutması ve ömür boyu unutmaması bilgiye nazaran daha kolaydır. Ayrıca deneyimle elde edilen bu becerinin kalıcılığı da söz konusudur. Ancak kültürel hafıza bağlamında ezbere dayalı bir bilginin hafızada kalması daha zordur. İnsan yaşlılık veya başka arızı sebeplerden dolayı hafızasındaki deneyimi kolay kolay unutmaz ama bilgiyi unuttur. Bu açıdan bakıldığında sûü’l-hıfza maruz kalan bir

⁵³ Ebü’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâ’i’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1980), 6: 121;Abdulvahap Özsoy, *Hadis Tenkidi Sahabe ve Tabiun Dönemi* (İstanbul: Beka Yayınları, 2016), 202-203.

⁵⁴ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 6: 121.

⁵⁵ Karacabey, *Hadis Tenkidi*, 193.

râvinin deneyim açısından değil bilgi olarak kusur sahibi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

İnsanın elde etmiş olduğu deneyimleri ve başkalarından almış olduğu herhangi bir bilgiyi daha sonra kullanmak üzere koruyup saklamasına yardımcı olan varlığı hafızasıdır. Hafıza yazının yanı sıra bilginin tarih içerisinde nesilden nesle aktarılmasını sağlayan en önemli fonksiyonlardan birisidir. Gerek edinilen deneyimler olsun gerekse de öğrenilen bilginin daha sonra tekrar kullanmak üzere saklandığı bir depo görevini üstlenen hafızanın, bütün ilmi alanlar için önemli olduğu söylenebilir. Zira bilgi ve deneyimin daha sonra tekrar kullanılmak üzere saklanması her alanın uygulamış olduğu bir yöntemdir.

Hafıza bilgi ve deneyimin korunarak aktarılması açısından bireysel, toplumsal, tarihsel ve kültürel hafıza şeklinde farklı kategorilere ayrılmaktadır. Bireysel hafıza, kişisel olarak deneyimlenen belirli unsurlara sahip olunan hafıza olarak açıklanabilir. Bu hafıza türü kişisel deneyimle elde edilen şeylerin hafızasıdır. Bireysel hafızanın deneyimlerle sınırlandırıldığı görülmektedir. Toplumsal hafıza, büyük ve küçük toplumsal gruplar tarafından oluşturulup aktarılan bilgi birikimiyken tarihsel hafıza, belge ve bulguları yorumlayarak hafızada tutulmasıdır. Hadisçilerin hıfz yönteminin en yakını olduğu kültürel hafıza ise, toplumların geçmişten günümüze taşıdıkları bilgi ve değerlerini tekrarlayarak canlı tutan ve nesilden nesle aktararak toplumsal kimliğin oluşmasına katkı veren hafıza türü olarak tanımlanmaktadır. Hadisçilerin de kültürel bir fonksiyon haline getirdikleri hadis aktarımının kültürel hafıza içerisinde değerlendirilebileceği söylenebilir. Nitekim kültürel hafızaya göre bir yapının bağlayıcı olabilmesinin en önemli ilkesi tekrarlama'dır. Hifzedilen bilgi ve deneyim sürekli tekrarlanarak yok olması önlenir. Bu yöntemi uygulayan hadisçiler hıfzettikleri hadisleri her defasında tekrarlayarak unutmalarının önüne geçmiş ve bu şekilde kendilerinden sonrakilere lafızlarıyla olduğu gibi nakletmişlerdir. Bu bağlamda İslam'ın ikinci temel kaynağı olan hadis, hafıza aracılığıyla nesilden nesle aktarılmıştır.

Zabt kusurlarından birisi olarak kabul edilen sûû'l-hıfz, hadisçiler tarafından bir takım arızı sebeplerle hafızanın zayıflaması veya kaybolması şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımlamadan yola çıkarak hafızanın râvi değerlendirilmesi üzerine olumlu etkilerinin olduğu söylene de olumsuz tesirleri

de olmuştur. Sûû'l-hıfza maruz kalan bir râvinin hadislerinin alınıp alınmayacağı hususunda ihtilaflar vukû bulsa da genel itibarıyla ihtilata uğramış râvilerin ihtilattan önceki hadislerinin alınabileceği, sonrakilerin ise alınmayacağı konusunda ittifak edilmiştir.

Sûû'l-hıfz kusurunun hafızaya alınan deneyimler için mi yoksa bilgi için mi geçerli olduğu sorusu üzerine sûû'l-hıfzın hangi hafıza türü içerisinde değerlendirilmesi gerektiği araştırıldı. Bilhassa hadisçilerin kullanmış oldukları hadisi hıfzedip sonraki nesillere aktarmanın kültürel hafıza kategorisinde değerlendirilebileceği sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda sûû'l-hıfza maruz kalan bir râvinin deneyim açısından değil bilgi olarak kusur sahibi olduğu ortaya çıkmıştır. Zira kültürel hafıza, hafızaya alınan deneyimi daha çok tekrar yolu ile sağlanan, bilgi ve değerlerini tekrarlayarak canlı tutan ve nesilden nesle aktararak toplumsal kimliğin oluşmasına katkı veren hafıza türüdür.

Kaynakça

- Agitoğlu, Nurullah. “Kültürel Bağlam Çerçevesinde Sözlü Kültürün Hadislere Etkisi”. *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6: 23 (Aralık 2019), 17-28.
- Akın, Bülent. “Kültürel Bellek ve Müzik”. *Eurasian Journal of Music and Dance* 13 (2018), 104.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Aydın, Abdullah. “Sûû'l-hıfz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 587. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 2002.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2004.
- Egrin, Mehmet. *Sûû'l-Hıfz ve Buhârî İle Müslim'in Bu Vasıfta Olan Ravileri*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Gökçe, İbrahim. *Nüzhetü'n-Nazar Özelinde Sûû'l-Hıfz Kavramı*. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 16 (Aralık 2022), 207-231
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Takyîdü'l-ilm*. thk. ed-Dânî b. Münîr, Beyrut: Mektebetu'l Asriyye, 2005.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Câmî' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbî's-sâmi*: thk. Mahmûd Tahhân Riyad: Mektebetu'l-Meârîf, 1983.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. İbrahim Hamdi el-Medenî Medine: Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- <https://sozluk.gov.tr/>
- <https://tr.wikipedia.org/wiki/Bellek>

- Hökelekli, Hayati. "Duyu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 10: 8. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arap*. Beyrut: Dâru Sadr, 1993.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Râhilî, Riyad: Matbaatu's-Sefir, 2001.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî* thk, Muhammed Fuâd Abdulkakî Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Ebi Usaybia, Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım b. Halife es-Sa'di el-Hazreci. *Uyûnu'l-enbâ fî tabâkâtü'l-etebbâ*. Beyrût : Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, 1978.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaût, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâsimî. *et-Tabakâtü'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdulkâdir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meseli's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*. thk. Ahmed el-Hûfî, Kahire: Dâru'n-Nahde, ts.
- İlhan, M. Emir. "Bellek Çalışma Kılavuzu Veya Unutulanlar, Unutanları Asla Unutmazlar!". 2: 11. *International Journal of Social Inquiry*, 2018.
- Karaarslan, Faruk. *Toplumsal Hafıza: Hatırlamanın ve Unutmanın Sosyolojisi*. İstanbul: Ke-tebe Yayınları, 2018.
- Karacabey, Salih. *Hadis Tenkidi – Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları -*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Karataş, Mustafa. *Hadis Rivayet Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Makdısı, George. *İslamın Klasik Çağında ve Hristiyan Batıda Beşeri Bilimler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm . *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müeesesetu'r-Risâle, 1980.
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Özarpınar, Yılmaz. *Hafıza*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Özdemir, Ahmet. "Sözlü ve Yazılı Kültür Arasında Hadis Rivayeti", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14: 77 (Nisan 2021), 1340-1350.
- Özsoy, Abdulvahap. *Hadis Tenkidi Sahabe ve Tabiun Dönemi*. İstanbul: Beka Yayınları, 2016.

- Pekasil, Tahir. "Mardin Süryanilerinde Belleğin Teolojik-Kültürel Çerçevesi". *Tarih Kültür Ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 5: 2 (2016), 26-58.
- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim er-Râzî. *Kitâbu'l-cerh ve't-tadîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952.
- Roediger, Hnery L. "Collective memory: a new arena of cognitive study". *Trends in Cognitive Sciences* 19: 7, (July 2015), 359-361
- Sancar, Mithat. *Geçmişle Hesaplaşma: Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Tânk b. İvadullah-Abdullah b. Muhsin b. İbrahim, Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Tatar, Veli. *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesâî'nin Sünen'i Örneği)*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Türcan, Zişan. *Temel Hadis Terimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Ülke, Sema. *Birey, Hafıza, Mekân: Süryanilerin Hafızasında Bahe Binebil*. Mardin: Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022.
- Zobar, Gökhan. *Toplumsal Hafızanın İnşasında Medyanın Rolü*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî. *Ta-bakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Dâru'l-Meârif, ts.
- Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Mîzânü'l-i'tilâl finakdî'r-ricâl*. thk, Ali Muhammed el-Bucâvî, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1963.

IV. BÖLÜM

MEDENİYETİN BİLİŞSEL TEMELLERİ

PROBLEMATİK OLARAK AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ: MUHAMMED ABDUH ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Hasan SEVİM

Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Konya/Türkiye
sevimhasan42@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-6406-4132

Giriş

Akıl kelimesi Arap dili sözlüklerinde “engel olmak, bağlamak, hapsetmek, tutmak, menetmek” gibi anlamlara gelir.¹ Devenin kendisiyle bağlandığı ipe “ikâl” denilir. “Akale lisanehû” ise “dilini tuttu” anlamında kullanılır. Korunmak amacıyla kendisine sığınılan kaleye ise “ma’kal” ismi verilir.² Akıl kelimesinin aslı korumak ve bağlamaktır. Bu anlamlardan hareketle aklın ilimle insanı koruyup korunaklı bir kale içerisine alan ve helâke götüren yönelişlerden koruyan bir kuvvet olduğu söylenebilir. “Âkil” ise düşünce ve görüş sahibi olan, işini iyi bilip güzel yapan ve nefsinin kontrol altında tutabilen kişi demektir.³

Terim olarak ise akıl, insanı her türlü işinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ayırma becerisi ve temyiz yeteneği olarak tanımlanmaktadır. Akıl, insandaki idrâk kabiliyeti ve zararlı şeylerden korunma gücüdür. Aynı zamanda aklın, varlığın hakikatini anlama melekesi ve yanı sıra ahlâki ve estetik değerleri belirleyen temel güdü olduğu söylenebilir. İnsanı diğer varlıklardan ayırtıran, bilgi üretme ve beyan niteliklerinin arka planında bulu-

¹ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Halîl Me’mun Şeyhâ (Beyrut: Dâru’l- Ma’rife, 2008), 5/35-40; Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, thk. Amir Ahmed Haydar (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 11/547.

² Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Saffan Adnân Davûdi (Şam: Dâru’l Kalem, 2002), 1043; Mecdüddîn Muhammed bin Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu’l-muhît*, thk. Halil Me’mun Şeyhâ (Beyrut: Dâru’l- Ma’rife, 2011), 3/490-491.

³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 11/548.

nan da yine akıldır.⁴ İnsanın hem yaratıcısına hem de hemcinslerine karşı sorumlu olması akıl sahibi olmasından kaynaklanmaktadır. Akıl, ilahi tekli- fe muhatap olmanın temel şartı olup akıl nimetinden mahrum olan kimseler için sorumluluktan bahsetmek söz konusu değildir. Zira İslam inancına gö- re “Akıl olmayanın dini de olmaz.”

İslam tarihinde aklın araştırma ve inceleme konusu edinilmesi genellikle tanımı, neliği, türleri ve akıl-vahiy ilişkisi konuları üzerinden yapılmıştır. Özellikle akıl-nakil münasebetinin ve aklın vahiy karşısındaki konumunun en eski tartışma konularından birisi olduğu görülür. İki ucunu selefiye dü- şüncesi ve Mu'tezile'nin temsil ettiği yaklaşımlar yelpazesi içerisinde örne- ğin İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) örneğinde olduğu gibi daha mutedil bir bakış açısı geliştirenler de olmuştur.⁵ İslam düşünce tarihinin bir bakıma akıl ile vahiy arasındaki ilişkiye dair yorumlar çerçevesinde oluşup geliştiği söylenebilir. Bir başka ifadeyle İslam düşünce geleneğinin pek çok problemi akıl-vahiy ilişkisine yönelik yaklaşımların çeşitli düzeylerdeki görünümü olarak değerlendirilebilir.

Modern dönemde genelde din mefhumunun özelde ise İslam'ın akılla uzlaşıp uzlaşamayacağı konusunun yoğun bir şekilde tartışıldığı görülmek- tedir. Batılılar özellikle son yüzyıllarda İslam toplumlarında müşahade edi- len gerilemeleri öne sürerek bu gerilemelerin esasen İslam'ın özünde bu- lunduğunu iddia ettikleri akıl karşıtlığından kaynaklandığını savunmakta- dırlar. Bu bağlamda İslam dünyasında Orta Çağ'da kelamcılarla filozoflar arasında gerçekleşen çatışma ve tartışmalar da dinle akıl arasında meydana gelen çatışmalar olarak lanse edilmekte ve buradan hareketle İslam'a akıl karşıtı bir misyon biçilmek istenmektedir. Batılıların bu iddialarına karşı ilim adamları tarafından farklı düzeylerde savunular yapılmıştır. Yazdıkla- rıyla söz konusu savunuyu yapan ilim insanlarından birisi de Muhammed Abduh'tur (ö. 1905). Bu çalışmanın amacı Muhammed Abduh'un vahiy-akıl ilişkisine dair bakış açısını ortaya koymaktır. Önce aklın işlevi ve konumu üzerinde kısaca durulacak daha sonra ise Abduh'un konuya dair yaklaşımları ele alınacaktır. Çalışmanın bu alanda olduğu düşünülen boşluğu dol- durması umulmaktadır.

⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, ed. Fethullah Huleyf (Beyrut: y.y., 1970), 5,80,100.

⁵ Süleyman Narol, “Mâtürîdî'nin Kur'an Yorumuna İlişkin Tercihlerinde Akıl Kriteri”, *Bilimname* 17/1 (2019), 917.

1. Bir Bilgi Kaynağı Olarak Akıl

Müslüman gelenekte bilginin haber-i sâdık (doğru haber), havâss-ı selîme (sağlıklı duyular) ve akıl olmak üzere üç temel kaynağının olduğu müsellemler bir hakikattir.⁶ Bu tasnifte akıl, üç asıldan birisi olarak görünmekle birlikte esasen başat bir rol üstlenmekte ve kendisine hükmüne başvuru olan adil bir hakem rolü de verilmektedir. Zira akıl dışındaki bilgi kaynakları olan haberin doğruluğu ve duyular ancak akılla anlaşılabilir.⁷ Bu bağlamda aklın epistemolojik bir fonksiyonunun olduğu kabul edilmektedir. Zira aklın yardımı olmaksızın ne duyular ne de haber gerçek bilgiyi elde edemez.⁸ Pek çok Müslüman düşünür, epistemolojilerinin ana kaynakları arasına akıl ve vahyi birlikte koymaktadırlar. Örneğin Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1102) aklı, "bilgiyi kabul etmeye hazır olan güç ve aynı zamanda insanın bu güç sayesinde elde ettiği bilgi" olarak epistemolojik anlamda tanımladığı görülür.⁹ Ayrıca Kur'an'ın üzerinde durduğu konulardan birisi de akıl sayesinde elde edilen bilginin yine bu gücün kontrolünde kullanılması gerektiği; bunu gerçekleştirmeyenlerin ise sorumlu tutulacağı hususudur.¹⁰

Elmalılı (ö.1942) aklın faaliyetlerinin üç şekilde gerçekleştiğine işaret eder. Bunların ilki parçadan parçaya, fertten ferde geçiştir ki buna "kıyas" denilir. İkincisi cüzîden küllîye, parçadan bütüne geçiştir ki bu, "istikrâ/tümme varım" diye isimlendirilir. Üçüncüsü ise bütünden parçaya, küllîden cüzîye geçiştir ki buna da "tümünden gelim" denilir. Elmalılı'ya göre bilgi elde etme yollarının en güçlüsü bu üçüncüsü olup bunda bir yandan kurucu bir rol, diğer yandan da bir vurgulama bulunmaktadır. Akıl yürütme "illiyet kanunu" denilen ve sebeplerle sebeplerin ortaya çıkardığı şeyler arasındaki ilgiyi tespit eden faaliyetin adıdır.¹¹ Bu çerçevede aklın iki fonksiyonu bulunduğu, bunlardan birinin anlamak, diğerinin ise anladığından hareketle ve istidlâl yoluyla bağımsız hüküm çıkarmak olduğu söylenebilir.

⁶ A.Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş* (Bursa: Ensar Yayınları, 2004), 475.

⁷ Gazzâlî Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-, *el-Müstasfâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 1/3-10.

⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 5-6.

⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 502.

¹⁰ el-Mülk 67/10.

¹¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2012), 1/554-555.

Akıl kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de kırk dokuz yerde mazi (geçmiş zaman) olarak kullanılan bir istisna dışında hep muzari (geniş zaman) formunda kullanılmıştır. Kur'ân'da mastar ya da isim formunda kullanımı bulunmamaktadır.¹² Akıl kavramının Kur'ân'da sürekli fiil formunda kullanılması onun son derece dinamik bir yapıda bulunduğu ve bilişsel açıdan fonksiyonel bir önemi haiz olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹³ Bu durumda aklın insanda entelektüel bilişi domine eden önemli bir bilgi aracı olduğu ve doğru kullanıldığında akıl sahiplerini doğru yoldan ayrılmaktan engellediği anlaşılmaktadır. Kur'ân, bu bilgi kaynağını ve bu gücü sağlıklı bir şekilde kullanmadıkları için kâfirlerin sağır, dilsiz ve kör olduklarını ve bu yüzden akledemeyeceklerini ifade eder.¹⁴ Öte yandan aklını kullanamayanlara büyük bir azap verileceği bildirilerek bütün insanlık şiddetli bir şekilde uyarılır.¹⁵

2. Modern Dönemde İslam'ın Akıl Dışılıkla İtham Edilmesi

Modern döneme kadar dine dair yapılan tartışmalar genelde farklı dinler arasında ve hangi dinin daha üstün ve inanılmaya elverişli olduğu noktasında yapılmaktaydı. Modern dönemde ise bu tartışmaların bütün dinleri kapsayacak şekilde ve umumi olarak din fenomeni çerçevesinde yapıldığı görülmektedir. Din mefhumuna dair yapılan yorumların nirengi noktasını ise dinlerin irrasyonel bir yapıya sahip olup akılla bir ilgilerinin olmadığı ve "din" in bir bütün olarak beşeri tecrübenin iyice kenarına itilmesi gerektiği fikri oluşturmaktadır. Nietzsche'nin (ö. 1900) "Tanrı öldü." sözü de Aydınlanma felsefesinin insanlığı getirdiği noktada bir bakıma bir Tanrı fikrine ve dolayısıyla da dine ihtiyaç kalmadığını ifade etmek için kullanılmış bir söz olarak değerlendirilmektedir. Batılı aydınlardan örneğin Hanotaux (ö. 1944) gibi bazı düşünürler belki de Batı kültürü içerisinde yetişmiş kimseler olduklarından Hıristiyanlığa karşı daha insafli bir yaklaşım gösterirken söz konusu İslam olduğunda ise hemen hemen hepsi daha acımasız ve insafsız bir profil sergilemektedirler. Örneğin Ernest Renan (ö. 1892) gerek 1862 yılında College de Franse'deki meşhur konferansta gerekse de 1883 yılında Sorbonne'de verdiği "İslam ve Bilim" isimli konferansta İslam'ın bilim, akıl ve hoşgöründen uzak bir çöl dini olduğunu iddia etmiştir. Ona göre İslam'ın

¹² Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: el-Mektebet'ül-İslami, 1982), 594-595.

¹³ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 37.

¹⁴ el-Bakara 2/171.

¹⁵ Yûnus 10/100.

özünde bulunan ve bilimden nefret eden fanatiklik ve rasyonel araştırmaya kapalılık şeklinde ortaya çıkan kalite düşüklüğü, ileri bir medeniyet oluşturulabilmesinin önündeki en büyük engeldir. Netice olarak Batılı aydınlar görece bir çöl dini olması sebebiyle İslam da dahil olmak üzere her çeşidiyle din, akıl, ilim ve bilimle birlikte bulunması düşünülemeyecek irrasyonel bir yapılandır. ¹⁶

Muhammed Abdüh'a göre ise İslam'ın akıl ve bilgi karşıtı olarak gösterilmek istenilmesi tam da "onun reddettiğini ona mal etmek" şeklindeki bir çabanın ürünüdür. Batılı aydınların din-akıl ilişkisi dolayımında yaptıkları tespitler Hristiyanlıkla ilgili doğru olmakla birlikte İslam'ın da bu çerçeveye dahil edilmek istenmesi haksız ve insafsız bir yaklaşım olmaktadır. Hristiyan dini inancında esas olan, imanın akıl mekanizmasının dışında kalacak şekilde gizemli bir sıra dayanmasıdır. Bu sebeple bir Hristiyan için aklın gösterdiği yolun hiçbir önemi yoktur. Zira Hristiyanlıkta iman ve din konularında akli muhakeme ve düşünceyi devreye sokmak din dışı sayılmayı gerektirecek bir tutum olarak görülür. Hristiyanlıkta makbul olan inanç, akla uygun olup olmamasına bakılmaksızın dogmatik bir şekilde ve körü körüne sahip olunandır.¹⁷ Buna göre akıl ve imanın ortak bir yönü bulunmayıp iman, tutkulu bir bağlanmayı ve kayıtsız şartsız bir kabullenmeyi gerektirir. İmanda çelişki ve açmazlar eksik olmaz. Eğer bunlar yoksa zaten orada iman da bulunmaz.¹⁸ Onlara göre akıl, nefsin bir unsuru olduğundan her zaman için nefsanî değerlere eğilimlidir. Dolayısıyla din konusunda onun ürettiği bilgi de değerli olmayıp düşük niteliklidir. Bu bağlamda Hristiyan ilim adamlarının imanı akıl ve bilgidен daha üstün tutarak akli devre dışına çıkartmasını ifade etmek üzere geliştirilen "İnanıyorum zira saçmadır." ya da başka bir ifadeyle "Saçma olduğu için inanıyorum." şeklindeki söylemler tam da bu anlayışı betimlemek üzere kurgulanmıştır.¹⁹ Öte yandan Kant'ın (ö. 1804) "inanca yer açabilmek için bilgiyi inkar ettiğini" söylemesi de ironik bir biçimde bu felsefeye işaret etmektedir.²⁰

¹⁶ Mehmet Zeki İçsan, *Muhammed Abdüh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 150-151.

¹⁷ Muhammed Abdüh, *Risâletü't-tevhid* (Kahire: Daru's-Şa'b, ts.), 9-10.

¹⁸ Mehmet Demirtaş, "Kant'ın 'İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim' Sözünün İman Ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 12.

¹⁹ Hanifi Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım Temelcilik Ve İmancılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1999), 166.

²⁰ Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 85.

Muhammed Abduh, Hristiyanlık için doğru olan bu tespitlerin aynıyla İslam'a uygulanmak istenmesine karşı çıkar. Ona göre Hristiyanlık her ne kadar dini, akıl dışı bir mekanizma olarak kurgulanmışsa da İslam böyle değildir ve akla dayanmaktadır. İslam'da iman için akli tefekkür şart olup Hristiyanlığın birinci ilkesinin aksine İslam'ın üzerine inşa edildiği ilk prensip akli düşüncedir. Bu dinin mensupları görüş, akıl ve fikir sahibi kimselerdir. Hristiyanlık, din fikrini akıl dışılık üzerine kurmuş olmakla birlikte İslam açısından bakıldığında din, ilmi ve akli yönü olan bir tapınmadır.²¹

Abduh İslam'ın akıl ve düşünce dini olduğunu Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an karşılaştırması yaparak ortaya koyar. Kitab-ı Mukaddes'de ne insan cinsini diğer yaratılmışlardan üstün kılan özellik olan akıl kelimesi ne de benzer anlamlara gelen "lubb" ve "nüha" kelimelerinin bulunmamasına dikkat çeker. Orada aynı şekilde aklın en önemli fonksiyonlarından olan tedebbür, nazar ve tefekkür gibi kelime ve kavramlar da yoktur. Esasen Kitab-ı Mukaddes'deki dinin mahiyeti bu kelimelerle birlikte düşünülebilecek bir yapıda olmadığı gibi bunlar üzerine kurulabilecek durumda da değildir.

Kur'an'a gelince tefekkür ve tedebbür kelimelerinin yanı sıra sadece akıl kelimesi kırk dokuz yerde geçerken yirmiden fazla yerde ülü'l-elbâb tamlaması yer alır. Ayrıca hemen hemen aynı anlama gelen ülü'n-nühâ tamlaması ise bir ayette kullanılmaktadır.²² Kur'an'da derin düşünme ve muhâkeme ile ilgili de pek çok ayet bulunmaktadır. Bu ayetleri hakkıyla düşünen kimseler bu dinin, mensuplarına görüş, akıl ve fikir sahibi kimseler olmalarını hedef olarak gösterdiğini anlarlar. Tefekkür ile akıl arasındaki ilişki bir makine ile onun çalışma düzeni arasındaki ilişki üzerinden örnekendirilebilir. Akıl makinaya benzetilirse tefekkür de onun çalıştırılması gibidir. Bu yetenek sadece insana has kılınmıştır. Kur'an, tefekkürü insanların yükselmesinde temel hareket noktası olarak görür. Aynı zamanda Kur'an, yaptığı çağrılarla tefekkürün en büyük destekçisi ve teşvikçisi olmuştur. Tefekkürün kalitesi ne düzeyde olursa üstünlük de o oranda gerçekleşmiş olur. Taklitçiliği yücelten dinler insanların bağımsız düşünmesini engellemiş ve aklını dondurmuştu. İslam ise bu donuklukla mücadele etmek suretiyle onları taklit köleliğinden kurtardı. Batılılar düşünce hürriyetini Müslümanlardan öğrenmiş olmalarına rağmen bu durum görmezden gelmek

²¹ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994), 88-91.

²² Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 13/123.

istenmekte ve İslam, gerçek dışı bir şekilde düşünce ve akıl karşıtı bir din olarak yaftalanmaya çalışılmaktadır. İşte Abduh bu yakıştırmayı şiddetle reddetmekte ve bir bakıma bu algıyı düzeltmeye çalışmaktadır.

3. Abduh'un Kur'an'ın Akla Ele Alış Biçimine Yönelik Değerlendirmeleri

Abduh'a göre Kur'an'da akla "lubb" yani "bir şeyin özü" denilmesi aklın insanın kendisiyle hayat bulduğu cevheri ve yararlandığı en biricik varlığı olması dolayısıyladır. Zira insan hayatının en temel yanı akli olan boyutudur.²³ Abduh uyuşturucu ve içki gibi hem iradeyi hem de akli işlevsiz hale getiren ya da zayıflatan maddelerin haram kılınmasını öncelikli olarak aklın korunmasına yönelik atılmış bir adım olarak görür. Çünkü orada meydana gelecek bir zarar ve çöküş insan varlığının tamamını ilgilendirmektedir.

Öte yandan Kur'an'ın akla biçtiği misyon ve verdiği önem birçok ayette "Düşünmez misiniz?", "Akletmez misiniz?" şeklindeki sarsıcı ifadelerle kendini göstermektedir.²⁴ Kur'an bu gibi ayetleriyle, insanlığı hayrete düşürecek mucizelerden çok deliller çıkartıp iyice anlamaları için tamamıyla akıl yoluyla anlaşılabilir hususlara yönlendirmektedir. Kur'an'a göre teemmül, tedebbür ve tefekkür kapasitelerini harekete geçirmeyenler, gözleri olduğu halde görmek, kalpleri olduğu halde anlamak istemeyen kimselerdir.²⁵ Abduh'un değerlendirmelerine göre insanlığın uzun asırlar süresince din adı altında bilip tanıdıkları hususlar akıl dışı şeylerdir. Bu durum onların fitratlarıyla çatışmalarına, akıllarını devre dışı bırakmalarına ve kendilerini sıkıntıya sokmalarına yol açtı. İnsanlar bu akıl dışılıklara despot ve zalim yöneticilerle çatışmaktan korkmaları sebebiyle ve başlarına bir şey gelmemesi için zorunlu olarak uyuyorlardı. Çünkü açıktan veya gizlice karşı çıkarlarsa hayatları ellerinden alınıyordu. Sonunda Allah Teâlâ Hz. Peygamber'i insanlığa son elçi olarak gönderdi. O da onlara Allah'ın ayetlerini okumak suretiyle kitap ve hikmeti öğretti; onları temizledi ve arındırdı.²⁶ Böylece insanlığa Allah'ın dininin temiz fitrat, akıl, düşünce, ilim, hikmet, açık delil, vicdan ve özgürlük dini olduğu açıklandı. Bununla birlikte hiçbir insanın diğerinin vicdanına, ruhuna ve aklına tahakküm kurma hak ve yetkisi olmadığı da ilan edildi.²⁷

²³ Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 4/326.

²⁴ Bk. el-En'am 6/32,50; el-A'râf 7/169; es-Sâffât 37/138.

²⁵ el-Hac 22/46.

²⁶ el-Bakara 2/129.

²⁷ Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 13/121.

Abduh Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetini harikulade olaylar üzerinden değil de Kur'ân'ın en küçük sûresinin bile getirilemeyeceği iddiası üzerinden ispatladığı hususuna dikkat çeker. Bu durumu ise hem Kur'ân'ın hem de Hz. Peygamber'in doğruluğunun ve ilahiliğinin akli bir delille ispatlanması olarak görür.²⁸ Ona göre Kur'ân doğrudan akla ve fikre seslenmekte ve kendisinin anlaşılması noktasında bir bakıma akli hakem tayin etmektedir. Öte yandan Kur'ân, inkârcıların inançları hakkında detaylı bilgiler vererek onları kanıtlarla reddeder ve kendilerine güveniyorlarsa delillerini getirmelerini ister. Kur'ân'ın bütün bu tutumuyla akli muhatap aldığı ve onu harekete geçirmek istediği söylenebilir.²⁹

Abduh'a göre İslam sadece akılla uzlaşmakla kalmayan aynı zamanda insana aklını kullanması ve kâinatı dikkatle incelemesi için çağrı yapan tek dindir.³⁰ Kur'ân hiçbir zaman aklın devre dışı bırakılmasını istemediği gibi kâinata dikkatli bir şekilde nazar edilmesini ve mahlukat üzerinde derin bir düşünme yapılmasını öğütler. Buna göre Allah'a saçma olduğu için değil, insan aklının ulaştığı son nokta inanmayı gerektirdiği için iman edilir. Ne akılsız iman elde edilebilir ne de iman olmaksızın sadece akılla hakikate tamamıyla sahip olunabilir. İman, insan aklının en ulvi ve kıymetli hareketidir. Bu bağlamda İslam'da akılcılığın temelinin ancak insana verilen akıl sayesinde Allah'a iman edilebileceği fikrine dayandığı söylenebilir.

Abduh, "Allah işte size ayetlerini böylece açıklamaktadır ki düşünüp hakikati anlayasınız."³¹ ayetini tefsir ederken bu ayetin Müslümanları muhatap oldukları konularda akıllı davranmaya teşvik ettiğini belirtir. Çünkü dinde basiret sahibi olmak ve uzağı görmek buna bağlıdır. Abduh aklın manasının zihinde bir etkisi olmayan, kişiye etki etmeyen ve sadece beynin çevresinde yer tutan basit şeylerden ibaret olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Ona göre akıl denince bir şeyi etrafıca ve enine boyuna düşünmek, ince bir terazi ile tartmak anlaşılmalıdır ki bunun insanın davranışları üzerinde bir tesiri olabilsin. Aklını kullanmamak suretiyle onu işlevsiz bırakan kişi hayvani bir hayatla diri olsa bile esasen yaşayan bir ölü gibidir. Kur'an'ın hidâyet yolu, muhataplarını akletmeye yönlendiren bir üslupla hükümleri ortaya koymakta; onları öngörülü ve basiret sahibi kimseler ha-

²⁸ Abduh, *Risâletü't-tevhid*, 7-9.

²⁹ el-Bakara 2/111; el-Enbiyâ 21 /24; en-Neml 27/64.

³⁰ Muhammed Abduh, *Durûs mine'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru İhyai'l-Ulûm, 1984), 48.

³¹ el-Bakara 2/242.

line getirerek ufuk sahibi kılmak istemektedir. Böylece onlar kör taklitçiliğin karanlık dehlizlerinden de korunmuş olurlar. Abduh'un bu ve benzeri ayetlerden hareketle ulaştığı sonuç, İslam'ın akıl dini olduğudur.³²

Abduh kâinatı araştırma ve incelemeye çağıran ayetlerin Kur'ân'ın neredeyse yarısını teşkil ettiğini belirttikten sonra sözü daha iddialı bir noktaya getirir. O da Kur'ân'ın eşyayı incelemede akla başvurmaya hiçbir şekilde sınırlanmamış olmasıdır. Ona göre Kur'ân'da kâinatın işleyişi ile ilgili ayetlerin dogmatik bir yönü olmadığı gibi söz konusu ayetler bir görüş de dayatmamaktadır.³³ Hz. Peygamber'in de "Dünya meselelerini siz daha iyi bilirsiniz."³⁴ demek suretiyle din meseleleri dışında insanların özgür olduklarını belirttiği bilinmektedir. Zira tabii ilimlerin sahasına giren konular Kur'ân'ın ilgi alanına girmeyen ve Kur'ân'ın üzerinde söz söylemediği hususlardır. Yine din, böylesi konular için olmayıp bu gibi konular insanoğlunun çalışarak elde edebileceği bilgiler türündedir.³⁵ Abduh'un bu ifadeleriyle Kur'ân'ın bilimsel tefsirine karşı olduğu ve bu tefsir çeşidinin Kur'ân'ın maksadını aşan bir yöntem olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Netice olarak Abduh'a göre dinde akli sınırlayan birtakım tabii kanunlar bulunmayıp akıl, onu kıs-kaca alan her şeyden ve kölesi kılan her türlü taklit boyunduruğundan da kurtarılmıştır.³⁶ Abduh'un bu yaklaşımıyla Batı'nın İslam'ın akla sınırlar koyup onu işlevsiz hale getirdiği yönündeki iddialarını açık bir dille reddettiği anlaşılmaktadır. Yine Abduh'a göre insanın sahip olduğu en değerli nimet akıl olduğundan bu nimetin hakkının yeterince verilmemesinden daha büyük bir talihsizlik de olamaz.³⁷

4. Hidayetin İki Kaynağı: Akıl ve Vahiy

Abduh'a göre vahiy ve akıl, Allah'ın insanoğluna bir lütuf olarak verdiği ve birbiriyle çelişmesi düşünülemeyecek olan iki hidâyet kaynağıdır. Hidâyet kaynağı olmaları bakımından aralarında fark yoktur. Her ikisi de doğruyu belirleme hedefi güttüğünden akıl da aynı vahiy gibi "hidâyet"

³² Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/586-587.

³³ Muhammed Abduh, *el-İslam ve'n-Nasraniyye maa'l-ilm ve'l-medeniyye* (Mısır: Matbaatu'l-Mevsuat, ts.), 55-57.

³⁴ Müslim, "Fezâil", 141.

³⁵ Abduh, *Risâletü't-tevhid*, 99-100.

³⁶ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 3/384.

³⁷ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/261.

olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Kur'ân, akıl-vahiy birlikteliğini net bir şekilde ortaya koyan ilk kutsal kitaptır.³⁸ Hiçbir dinde akla böylesine bir değer atfı bulunmamaktadır. Abduh'un bu tespiti temellendirmek amacıyla kitapla birlikte furkan'ın da zikredildiği bir ayete gönderme yaptığı görülür. Ona göre "O, Kitab'ı sana hak ve önceki kitapları tasdik edici olarak indirdi. Daha önce insanlara yol gösterici olarak Tevrat ve İncil'i de indirmişti. Ve o, Furkan'ı da indirdi."³⁹ ayetinde kitap ve akıl birlikte zikredilerek bu birlikteliğe vurgu yapılmaktadır. Abduh, İmam Taberî'ye (ö. 310/923) de atıfta bulunarak ayette yer alan furkan kelimesinden kastın "insanın doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneği ve gücü olan akıl" olduğunu ileri sürmektedir. Aklın analiz edici ve ayrıştırıcı temel vasfı düşünüldüğünde bu çıkarımın isabetli bir yorum olduğu söylenebilir. Ona göre Allah'ın "furkan'ı indirmesi" yine Kur'an'ın farklı ayetlerinde ifade edildiği üzere demiri ve mizânı indirmesi gibidir. Zira Allah'tan olan bir şeyin verilmesi Kur'an'da inzâl olarak isimlendirilmektedir. Kur'an'da iki farklı ayette hem furkan hem de mizân Kitap'la birlikte zikredilerek her ikisinin de Kitab'ın yanı sıra Allah'ın bir armağanı olduğu ifade edilmiştir. Furkan'ın akıl, mizânın da adalet terazisi olduğu düşünüldüğünde Allah'ın, kullarına verdiği bu yeteneklerin tamamından hakkıyla yararlanılması gerektiği; bir kısmıyla yetinilip diğer bir kısmına kayıtsız kalmanın ise makul bir tutum olmadığı anlaşılır.⁴⁰

Akl ile nakil arasında kategorik bir çelişki olması mümkün olmamakla birlikte şayet bu iki hidayet kaynağından elde edilen sonuçlarda bir tür çelişki oluşursa bu çelişki esasta olmayıp görünürdedir. Çelişki gibi görünen durum iki sebepten kaynaklanabilir. Birincisi ya akıl sağlıklı kullanılmakta ya da çevre ve eğitimle oluşmuş müktesep akılda bir problem bulunmaktadır. İkincisi ise ya nakil yoluyla gelen bilgi sahih değildir ya da yanlış yorumlanmaktadır. Hem vahiy, hem de akıl Allah'ın eseri olduğundan birbirleriyle uyumlu olmaları ve çelişmemeleri gerekir. Burada oluşabilen hataların bu iki hidayet kaynağından değil, insani zaafılardan kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü akıllı amaç dışı kullanarak tabiri caizse kullanıcı hatasına yol açan da vahyi uygun olmayan şekillerde tevil ve tahrif eden de

³⁸ Abduh, *Risâletü't-tevhid*, 9-10.

³⁹ Âl-i İmrân 3/3-4.

⁴⁰ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 3/234.

insandır. İhtilafa yol açan husus bu iki hidâyet kaynağının yapısı olmayıp insanların zaafıdır.⁴¹

Bütün bunlarla birlikte sahih bir nasın zahiri anlamı akla ters düşüyorsa bu takdirde Abduh'a göre akıl öncelenerek akli delile itibar olunur.⁴² Bu takdirde nakli bilgi için iki yol vardır. Birincisi nasın anlamının aklen ulaşılan sonuçla çatışmaması için dilbilgisi kurallarını da gözeterek dinin temel umdelerinden herhangi birisine aykırı olmayacak şekilde ve makul bir çerçevede nakli bilgiyi tevil edip yorumlamaktır. Şayet bu yapılamıyorsa nasın mutlak doğru olduğu peşin kabulü ve muhtevasının anlaşılamadığı itirafıyla nası Allah'a havale etmek (tefviz) şeklinde ikinci yola başvurulur.⁴³ Abduh bu formülün mütevatir vasfı taşıyan haberler için geçerli olduğunu, ahad haber ise zaten zan ifade ettiğinden ve kesinliği olmadığından kendisine itibar edilmemesinin bir problem oluşturmayacağını söyler. Sonuç olarak Abduh böylesi durumlarda ahad haberin kabul edilme zorunluluğu olmadığına, mütevatir bilgi için ise tevil ve tefviz yolunun açık olduğuna işaret ederek aklın, mâkul olmayan bir sonucu kabule zorlanamayacağı tespitini yapar.⁴⁴

Abduh'un akıl-vahiy ilişkisi çerçevesinde ulaştığı sonuçlar bazı çevreler tarafından onun Mu'tezile fikir akımını yeniden canlandırmaya çalışan birisi olduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁵ Kanaatimizce bu yakıştırma isabetli değildir. Zira akıl ve nakil çatıştığında aklın öncelenmesi prensibi ulemânın çoğunun benimsediği bir yaklaşımdır. Ehl-i Sünnet alimlerinin sahih nazara muhalif olan naklin zaruret halinde olmak ve hevâ ve hevese uymamak koşuluyla tevil edilmesine onay verdikleri bilinmektedir.⁴⁶

Abduh'un akıl konusunda ileri sürdüğü en dikkat çekici görüş onun İslam'ın son semavi din ve Kur'ân'ın son ilahi kitap olmasını insanlığın ulaştığı akli olgunlukla ilişkilendirmesidir. İnsanlık var oluşundan bu yana çeşitli merhalelerden geçmiş ve bütün ilahi vahiyler onun içinde bulunduğu gelişim evresiyle uyumlu olacak şekilde indirilmiştir. Son vahiy dini olan

⁴¹ Akılla nakil arasında çelişki ya da çatışma sorunsalına dair geniş bir okuma için bk. Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 379-401.

⁴² Abduh, *Risâletü't-tevhid*, 64.

⁴³ Abduh, *el-İslam ve'n-Nasraniyye maa'l-ilm ve'l-medeniyye*, 61-62.

⁴⁴ Abduh, *Risâletü't-tevhid*, 203.

⁴⁵ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 161.

⁴⁶ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 92.

İslam ise olgunluk çağına ulaşan insanlık için akli serbestliğin ve fikir hürriyetinin zeminini hazırlayacak, akli olgunluğu esas alacak ve akılları her türlü vesayetten kurtaracak şekilde gelmiştir. Tarih boyunca ilahi hitaplara ve kitaplara muhatap olan insanlık, İslam ve Kur'an sayesinde artık akli olgunluğa ulaşmıştır. Bu sebeple de bundan sonra insanlığın yeni bir vahye ihtiyacı kalmamıştır. Yani bir bakıma insanlık, yeni bir vahye ihtiyaç duymaksızın ancak Kur'an'ın belirlediği çerçeveyi esas alarak ve ulaştığı akli seviyeyi aktive ederek fikir gücünü harekete geçirecek ve sonuç itibarıyla kendi güzergâhını kendisi belirleyecektir.⁴⁷

Abduh akla böylesine bir önem ve statü tanımlamakla birlikte aklın bir sınırının bulunduğunu dolayısıyla aklın her şeyin çözüm kaynağı olarak görülmesinin de yanlış olacağını belirtmektedir. Zira akıl nakille birlikte yürümezse insanın hevâ ve hevesine alet edilerek onu helâke sürükleyebilir. Şehvetlerin cazibesi akli devre dışı bırakarak insanların huzuru bozulabilir. Bunca önemine rağmen akıl, hayal, öfke, vehim ve şehvet gibi yoldan çıkarıcı duyguların etkisine de açıktır. Onu sayılan olumsuz güçlerin etkisinden ancak vahiy koruyabilir. Sonuç olarak söz konusu olumsuzlukların mümkün olduğunca önlenmesi için insanın, aklın yanı sıra birincil hidâyet kaynağı olan dine de ihtiyacı vardır. Bu sayede akıl, kontrol altında tutularak hevâ ve hevesin peşinde savrulup gitmekten korunmuş olur.

Abduh'un aklın sınırları olduğu ve vahyin rehberliğine muhtaç olduğu nu belirten yaklaşımı, onun çağrısını yaptığı akılcılığın Batı rasyonalizminin akılcılığıyla bir ilgisi olmadığını ortaya koymaktadır. Onun yapmak istediği şey gelenekte zaten hazır olarak bulunanı eklektik bir tarzda yeniden üretme gayretidir. Bu bağlamda Abduh'un önerdiği akılcılık teorisinin tamamen İslami literatürden beslendiği ve çağın mantalitesine uygun bir şekilde formülize edildiği söylenebilir. Zira Batı rasyonalizmi, aşkın bir boyut kabul etmemekte ve vahyi bilgiye itibar etmek istememektedir. Bu yönüyle Abduh'un akılcılığının Batı'nın rasyonalist akılcılığı ile daha temelden ayrıştığı ortaya çıkmaktadır. Netice olarak Abduh'un akılcılığı aklın bir nevi put haline getirildiği dogmatik akılcılık olmayıp aksine akli işlevsel hale getirmeyi amaçlayan pragmatik bir akılcılıktır.

Abduh'a göre aklın özgür bırakılması tabii sınırları çerçevesinde olup sınırsız bir özgürlük anlamına gelmemektedir. Akıl her ne kadar farklı bilgi

⁴⁷ Abduh, *Risâletü't-tevhid*, 135-138.

kaynaklarından kendisine ulaşan bilgileri kavrayıp ölçebilme ve vahyi temellendirme gibi işlevlere sahip olsa da her şeyi kuşatmaktan acizdir. Zira aklın sahası ve idrak gücü sınırlıdır. Ona göre dinde akla aykırı şeyler bulunmamasına rağmen onu aşan bazı hususlar vardır. “İnandıklarımız”, “bildiklerimizin” sınırlarını aşmaktadır. Mutlak Varlık sahası gibi tefekkür ve derin düşünmenin tamamıyla kuşatamadığı alanlar da vardır. Buralar düşünmeden ziyade inanmanın sahasıdır. Örneğin Allah’ın sıfatları, mahiyetini aklın idrâk edebileceği bir alan değildir. Bu bakımdan insanın Allah’ın ezeli ve ebedi olduğunu, kendisinden başka hiçbir varlığa benzemediğini, kendisine yakışan yüce vasıflarla muttasıf olduğunu bilmesi yeterlidir. Aklın bu çerçeveyi aşan konuları bilip ihata etmesi mümkün değildir. Akıl kendi mahiyeti hakkında bile yeterli bir bilgiye sahip değilken yaratıcısını hakkıyla bilmesi nasıl mümkün olabilir. Bütün bu gerekçelerle Abduh, bu ve benzeri konuların anlaşılmasına yönelik çabalar içerisine giren filozof ve kelâmcıların kendilerini gereksiz bir külfetin altına soktuklarını ve haddi aştıklarını düşünmektedir.⁴⁸

Sonuç olarak Abduh aklın taassup ve taklit gibi tüm esaret bağlarından kurtarılmasını salık verirken sürekli vahyin rehberliğine de vurgu yapmaktadır. Onun perspektifinde akıl ve vahiy bir madeni paranın yazı ve tura yüzleri gibidir ve birbirlerinden ayrılmaları asla söz konusu değildir. İkisi de insanın hidâyeti için Allah tarafından bahşedilmiş ve birbirini tamamlayan lütuf ve nimetlerdir. İnsanlar vahyi ancak akıl sayesinde anlarken akıl da ancak vahyi bilgiyle kontrol altında tutulabilir. Bu bağlamda İslam’ın akıllı putlaştıran bir din olmadığı gibi akıllı işlevsizleştirip körelten bir din olmadığı da rahatlıkla söylenebilir.

Sonuç

İçinde bulunduğumuz çağ birçok özelliğinin yanı sıra bir dezenformasyon çağı olarak da dikkat çekmektedir. Algılarla kolaylıkla oynanabildiği ve gerçeklerin büyük bir maharetle ters yüz edilebildiği görülmektedir. Algıların, olguların önüne geçtiği ve onları rahatlıkla baskıladığı sıklıkla karşılaşılan bir durum olmuştur. Yaşadığımız çağ, aldatma yalan ve tezvîr ile kirlenmiş bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Her düzeyde doğrunun yalan sayıldığı ve yalanların geniş kesimlerce onaylandığı görülmektedir. Neticede ise gerçekler örtbas edilmekte ve yalanlar dünyaya hakim kılınmaktadır.

⁴⁸ Abduh, *Risâletü't-tevhid*, 65-67.

Doğruluğu bulunmayan veya çarpıtılmış bilgiler her türlü vasıta kullanılarak bir karşı propaganda aracı olarak ve aşağılamak amacıyla yayılmaktadır. Özellikle küresel medya ve iletişim imkânlarının baş döndürücü hızla arttığı günümüzde karşı propagandaların dozu da artmış görünmektedir. Bu bağlamda İslam'ın reddettiği ve uğruna mücadele ettiği ne kadar şey varsa büyük bir gayret ve ustalikle ona yakıştırılmak istenmektedir.

Söz konusu algı operasyonlarının yapıldığı alanlardan birisi de akıl konusudur. Batılılar İslam'a ve Müslümanlara karşı besledikleri nefret, düşmanlık ve ayrımcılık duygularının bir yansıması olarak İslam'ı, akıl ve bilimle bağdaşması mümkün olmayan bir Orta Çağ bedevi dini olarak göstermek istemektedirler. İslam'ın akıl düşmanı bir din olduğu yönündeki propaganda her geçen gün daha da yükselen islamofobi dalgasının önemli argümanlarından birisi olmuştur. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Müslüman düşünürler tarafından bu algıyı yıkmaya ve gerçekliği olabildiğince ortaya çıkarmaya yönelik çabalar sergilenmektedir. Bu minvalde en ikna edici cevapları verenlerden birisi de geçtiğimiz yüzyılda ortaya çıkan tecdid ve ıslah hareketinin öncülerinden olan ve görüşleriyle farklı coğrafyalardan pek çok aydın ve düşünürü etkileyen Muhammed Abduh'tur.

Abduh'un İslam'a göre aklın değerini ve önemini bütün boyutlarıyla ortaya koyan bir düşünür olduğunu söylersek abartmış olmayız. O, aklın epistemolojik yönüne vurgu yapmanın yanı sıra aklın hidâyet kaynağı olması bakımından vahiyden bir farkının olmadığını da ileri sürmüştür. Abduh'a göre akılla vahiy bir gerçeğin iki ayrı boyutundan ibaret olup kategorik olarak birbirlerinin zıttı olmaları söz konusu değildir. O, akla yönelik yaptığı bu tanımlamaların yanı sıra ortaya koyduğu ıslah projesi kapsamında akli köreltecek ve devre dışı bırakacak olan taassup ve taklit gibi etkenlerle de kıyasıya mücadele etmiştir.

Abduh akla en üst düzeyde değer vermekle birlikte akıl-vahiy dengesi- nin gözetilmesini de ısrarla savunmaktadır. Onun akılcılığı, vahyi etkisizleştirip akli putlaştıran pozitivist ve rasyonalist bir akılcılık olmayıp pragmatik bir akılcılıktır. O, aklın doğal sınırları içerisinde kalmasını ve vahiyle kol kola yürümesini önerir. Zira vahyin rehberliğine kayıtsız kalan akıl, insanlığı ilkesiz hevâ ve heveslerin elinde bir tür oyuncağa çevirecek ve onu helâke sürükleyecektir.

Abduh'un akıl konusunda öne sürdüğü görüşlerin en ilgi çekici olanı ise onun Kur'ân'ın son vahiy oluşunu insanlığın aklen ulaştığı olgunlukla ilişkilendirmesidir. Ona göre İslam, insanlığın aklen kemale eriştiği bir zaman diliminde geldiğinden yeni bir vahye ihtiyaç olmaması insanlığın bu akli gelişmişlik düzeyi ile ilgilidir. Artık insanlık tarih boyunca indirilen vahiylerin en mütakâmili olan Kur'ân'ın rehberliğinde yürüyecek, diğer yeteneklerini geliştirecek ve aklını sağlıklı bir şekilde kullanarak kendi yolunu kendisi çizecektir.

Muhammed Abduh'un görüşleri halen önemini korumakta ve kanaatimizce elbette değerlendirilmeyi ve daha da geliştirilmeyi hak etmektedir. Sonuç olarak Müslüman bilim insanları İslamofobiye karşı yürüttükleri mücadelelerde bu argümanlardan da yararlanmalı ve daha geniş perspektifler ortaya koyarak olabildiğince güçlendirmelidirler. Zira algılarla mücadele etmenin ve onları geçersiz kılmanın yolu, olguları çağın insanının anlayacağı şekilde önlerine koymaktan ve yeterince açıklamaktan geçmektedir. Böylelikle İslam'ın karşı olduğu ve yıkmaya çalıştığı halde ona yakıştırılmaya çalışılan şeylerle bir ilgisi olmadığı hususu insanlığa deklare edilmiş olacaktır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Durûs mine'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l İhyai'l-Ulûm, 1984.
- Abduh, Muhammed. *el-İslam ve'n-Nasraniyye maa'l-ilm ve'l-medeniyye*. Mısır: Matbaatu'l-Mevsuat, ts.
- Abduh, Muhammed. *Risâletü't-tevhid*. Kahire: Daru's-Şa'b, ts.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: el-Mektebet'ül-İslami, 1982.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Sihâh*. thk. Halîl Me'mun Şeyhâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 3. Basım, 2008.
- Demirtaş, Mehmet. "Kant'ın 'İnanca Yer Aşmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim' Sözünün İman Ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 289-303.
- Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-, Gazzâlî. *el-Müstasfâ*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed bin Ya'kûb el-. *el-Kâmusu'l-muhît*. thk. Halîl Me'mun Şeyhâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 5. Basım, 2011.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Amir Ahmed Haydar. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1998.

- Kant, Immanuel. *Seçilmiş Yazılar*. çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Kılavuz, A.Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*. Bursa: Ensar Yayınları, 16. Basım, 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitabu't-Tevhîd*. ed. Fethullah Huleyf. Beyrut: y.y., 1970.
- Narol, Süleyman. "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorumuna İlişkin Tercihlerinde Akıl Kriteri". *Bilimname* 17/1 (2019), 915-951.
- Özcan, Hanifi. "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım Temelcilik Ve İmancılık". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1999), 157-176.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Saffan Adnân Davûdi. Şam: Dârü'l Kalem, 2002.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-Menâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 1994.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2012.

منزلة العقل بين أهل الحديث ومنكري السنة: دراسة مقارنة

د. عبد العزيز منكور / Dr. Abdelaziz Mankour

Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Konya/Türkiye
sevimhasan42@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-6406-4132

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى أهله وصحبه أجمعين.

يستحيل التصور أن مسلماً يقول بالتعارض بين ما قاله الله عز وجل وهو المصطلح عليه بالخبر أو النقل، وبين ما صنعه سبحانه وهو العقل، فأحدهما قوله والثاني صنعه، ومن قال بتعارض قول الله تعالى وصنعه فقد حكم على الله عز وجل بالسفاهة وانعدام الحكمة، وهذا لا يقول به مسلم. وأغلب المسلمين على أن أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم موافقة لمراد الله عز وجل، فهي وحي أيضاً. والخلاف بين جماعات المسلمين إنما في إثبات نسبة الكلام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والناس في هذا على طريقتين، فمنهم كل حديث هو من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان موضوعاً لا تفرق بين الصحيح منه والسقيم، والكثير من الفرق الإسلامية تسير على هذا المنوال خصوصاً فيما يخدم مبادئها المنحرفة. وفي الطرف الآخر رأت فرقة احتجاج هؤلاء بكل ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعض ما يحتجون به لا يوافق العقل، فأنكروا السنة جملة وتفصيلاً، وجعلوا العقل أهم مصادر التفسير بل والتشريع، وأنه في اعتقادهم يمكن بالاعتماد عليه وحده فهم مراد الله في كتابه، وتحقيق شرعه على الوجه الذي يرضاه، وهؤلاء هم منكري السنة. ووقفت طائفة من الناس بين هؤلاء وهؤلاء، جعلت السنة ثاني مصادر التشريع، ولكنها لم تقبل كل ما ينسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل وضعت قواعد لقبول الحديث، بل وضعت علوماً كثيرة كلها تخدم هذا الغرض، وهؤلاء هم المعروفون بأهل الحديث.

وضعت للبحث أهدافاً أرجو من خلالها أسهام في إنصاف أهل الحديث بالحجة والبرهان، وإيراد الأدلة الدامغة على أن أهل الحديث أوفر حظاً في توظيف العقل، ونتاج أهل الحديث بفضل العقل أكثر من إنتاج أي طائفة أخرى تضاد فكرهم خصوصاً منكري السنة.

توجد عدة أسباب دفعتني لاختيار الموضوع أذكر منها:

- موضوع المؤتمر الذي هو العناصر المؤسسة للحضارة الإسلامية: القرآن والسنة والعقل، فكان لابد من التقييد أولاً بمحاور المؤتمر.

- اتهام منكري السنة قديماً وحديثاً لأهل الحديث أنهم نقلة للعلم دون توظيف محكم للعقل.
- محبتي الكبيرة لعلم الحديث وأهله.

ليس موضوع البحث هنا هو الجدال حول العقل والنقل، وأيهما أولى بالتقديم فهاته جدلية قديمة حديثة، تظهر برهة من الزمن ثم تختفي لتظهر من جديد، وهكذا، ولكن موضوع البحث هو هل فعلاً أهل الحديث عطلوا عقولهم واكتفوا بالنقل دون الفهم الصحيح له؟ وأي الفريقين أحسن توظيفاً للعقل؟ وأي الفريقين أكثر ثمة، وأوفر إنتاجاً؟ وهل فعلاً يمكن الاستغناء عن النقل واعتماد العقل وحده دون الحيد عن صراط الله الذي ارتضاه لعباده؟.

فالبحث يروم الإجابة عن هاته الأسئلة كلها، وستجد الكلام عنها كلها في ثناياه.
طبيعة الموضوع دفعتني للاعتماد على منهجين مهمين وهما المنهج التاريخي، والمنهج المقارن.
وقد:

- عزوت الآيات إلى مواضعها من كتاب الله عز وجل.
- وخرجت الأحاديث فإن كان في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بالغزو إليه، وإن كان في غيرها حكمت عليه بما تقتضيه الصنعة الحديثية.
- عرفت بالأعلام المغمورة المذكورة في البحث.

الفصل الأول: نشأة علوم الحديث، وإنكار السنة وتطورهما إلى اليوم:

المبحث الأول: فرقة أهل الحديث: نشأتهم، وتطورهم، ومنزلة العقل عندهم.

قبل التعريف بأهل الحديث لابد من الكلام عن نشأة الحديث وعلومه، وتطورها، إذ التعريف بالشيء فرع عن تصوره.

والحديث في اللغة هو كما قال محمد بن أحمد الأزهرى (ت 370هـ)¹ في «تهذيب اللغة»: "الحديث من أحداث الدهر: شبه النازلة. قال: والحديث: ما يحدث به المحدث تحديثاً. ورجل حدث أي كثير الحديث. والأحاديث في الفقه وغيره معروفة، قلت: واحدة الأحاديث أحدىثة. وقال الليث²: شاب حَدَثٌ: فَيَّ السِّن. والحديث: الجديد من

¹ هو محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة بن نوح الأزهرى اللغوي الأديب الهروي الشافعي أبو منصور، ولد سنة 282هـ، وأخذ عن الربيع بن سليمان، ونفطويه، وغيرها، وكان رأساً في اللغة، له من التصانيف: «التهذيب في اللغة»، و«تفسير ألفاظ مختصر المزني»، و«التقريب في التفسير». وكان عارفاً بالحديث، عالي الإسناد، ومات سنة 370هـ. انظر: «بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة» (1/ 19-20. رقم: 29).

² هو الليث بن المظفر ويقال ابن نصر ويقال ابن رافع صاحب العربية، روى عنه قتيبة بن سعيد، وعنه أنه قال: ما تركت شيئاً من فنون العلم إلا نظرت فيه إلا النجوم، لأنني رأيت العلماء يكرهونه، قال ابن المعتز: كان من أكتب الناس في زمانه بارعاً في الأدب بصيراً بالشعر والغريب والنحو، وكان كاتباً للبرامكة. انظر: «بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة» (2/ 270. رقم: 1959).

الأشياء. ويقال: صار فلان أُخْدُوثةً أي أكثروا فيه الأحاديث. والحدَثُ: الإِبْدَاءُ. وقال اللحياني³: رجل حَدَثٌ وَجَدَتْ إِذَا كَانَ حَسَنَ الْحَدِيثِ"⁴.

ويأتي الحديث بمعنى السنة وهي في اللغة: "الطريقة المستقيمة المحمودة، ولذلك قيل: فلان من أهل السنة، وسنت لكم سنة فاتبعوها"⁵.

وأما الحديث والسنة اصطلاحاً فهو: "ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خلقي أو خلقي"⁶.

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخالط الصحابة الكرام في المسجد والسوق والبيت والسفر والسلم والحرب ولم يكن بينه وبينهم حجاب فكانت أفعاله وأقواله محل عناية منهم يتناقلونها بينهم منذ أن هداهم الله للإسلام. بل كانوا يتناوبون حضور مجلسه، والأخذ عنه إذا منعهم الموانع عن الحضور، فقد روى البخاري عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قل: "كنت أنا وجار لي من الأنصار، في بني أمية بن زيد، وهي من عوالي المدينة، وكنا نتناوب النزول على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ينزل يوماً وأنزل يوماً، فإذا نزلت جئته بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره، وإذا نزل فعل مثل ذلك"⁷، وفي الخبر دليل على حرص الصحابة عن الأخذ عن رسول الله واتباع أقواله وأفعاله في كل يوم، ولا يفوتهم من ذلك شيء، وفيه إشارة أيضاً إلى صحة الاستدلال الخبر الواحد.

وكانت النساء بدورهن يسألنهم عما يصلح لدينهن حتى في أخص الخصوصيات، فعن عائشة: أن امرأة سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الحيض، كيف تغتسل منه؟ قال: «تأخذين فرصة ممسكة، فتتوضئين بها». قالت: "كيف أتوضأ بها يا رسول الله؟". قال النبي صلى الله عليه وسلم: «توضئين بها». قالت عائشة: ففرغت الذي يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فجذبتها إلى فعلتها"⁸.

ولم يفت الصحابة -رجالاً ونساء- الحياة الخاصة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد تكفلت نساء النبي صلى الله عليه وسلم بنقل حياته الخاصة في أدق تفاصيلها المفيدة للأمة، ومنها قول عائشة رضي الله عنها: "كان رسول الله

3 هو علي بن المبارك - وقيل: ابن حازم - أبو الحسن اللحياني من بني لحيان بن هذيل بن مدركة. أخذ عن الكسائي وأبي زيد وأبي عمرو الشيباني والأصمعي وأبي عبيدة. وأخذ عنه القاسم بن سلام؛ وله النوادر المشهورة. عن «بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة» (2/ 185. رقم: 1755).

4 «تهذيب اللغة» (4/ 234-235. مادة: حدث).

5 المصدر نفسه (12/ 210. مادة: سن).

6 «منهج النقد في علوم الحديث» لنور الدين عتر (ص: 26).

7 أخرجه البخاري في «صحيحه» عن عمر بن الخطاب. كتاب: العلم. باب: التناوب في العلم. (1/ 46. ح: 89).

8 أخرجه عن عائشة البخاري في «صحيحه». كتاب: الإعتصام بالكتاب والسنة. باب: الأحكام التي تعرف بالدلائل، وكيف معنى الدلالة وتفسيرها (6/ 2678. ح: 6924)، ومسلم في «صحيحه». كتاب: الحيض. باب: استحباب استعمال المغتسلة من الحيض فرصة من مسك في موضع الدم (1/ 260 و261. ح: 332).

صلى الله عليه وسلم يقل وهو صائم. ويباشر وهو صائم. ولكنه أملككم لإربه"⁹، ولما سئلت: "ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يصنع في أهله؟" قالت: "كان في مهنة أهله، فإذا حضرت الصلاة قام إلى الصلاة"¹⁰.

هكذا حفظ الصحابة السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في أدق تفاصيلها، وزادهم حفظاً، ووعيا بما نهي صلى الله عليه وسلم عامة الصحابة عن كتابة الحديث في حياته فقال: «لا تكتبوا عني. ومن كتب عني غير القرآن، فليمحه. وحدثوا عني، ولا حرج. ومن كذب علي - قال همام أحسبه قال - متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»¹¹. فمنعه للصحابة من كتابة الحديث، ورفع الحرج عنهم في التحديث، ثم تخويفهم من الكذب عليه ولو دون قصد جعل منهم حريصين على تقليل الرواية، وضبطها أتم الضبط. وأبو بكر (ت 13هـ) الذي كان بإمكانه رواية آلاف من الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يورد له أحمد بن حنبل (ت 241هـ) في «مسنده» سوى مائة حديث. والتزم الصحابة عامة بالنهي عن كتابة الحديث إلا ما كان من أمر عبد الله بن عمرو بن العاص (ت 65هـ) الذي قال: "كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا: "أكتب كل شيء تسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورسول الله صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم في الغضب والرضا؟"، فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأومأ بإصبعه إلى فيه، فقال: «أكتب، فوالذي نفسي بيده، ما يخرج منه إلا حق»¹². وكانت كتابة عبد الله بن عمرو مع بعض الحالات الأخرى نادرة، فقد سار معظم الصحابة على منع الكتابة حتى زمن معاوية رضي الله عنه (ت 60هـ)، فإننا نجد أن زيد بن ثابت الأنصاري (ت 45هـ) دخل على معاوية، فسأله عن حديث، فأمر إنساناً يكتبه، فقال له زيد: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا أن لا نكتب شيئاً من حديثه، فمحا"¹³.

وكما أسلفت هذا المنع من تدوين الحديث زادهم حرصاً على حفظه والتثبت فيه، ولكن بدأ بعض التهاون في الحفظ فيمن دون الصحابة، فظهر من التابعين ممن لا يحسن حفظ الحديث وإبلاغه لمن بعده، وقد يكون أحياناً عن سوء قصد لنصرة المذهب العقدي أو السياسي، خصوصاً عند ظهور الفرق الإسلامية، وكان علينا انتظار آخر القرن الأول لتكون أول محاولة رسمية في تدوين الحديث بمبادرة من الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ) الذي

9 أخرجه عن عائشة البخاري في «صحيحه». كتاب: الصوم. باب: المباشرة للصائم (2/ 680). ح: (1826)، ومسلم في «صحيحه». كتاب: الصيام. باب: بيان أن القبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته (2/ 777). ح: (1106).

10 أخرجه عن عائشة البخاري في «صحيحه». كتاب: الأدب. باب: كيف يكون الرجل في أهله (5/ 2245-2246). ح: (5692).

11 أخرجه عن عبد الله بن عمر مسلم في «صحيحه». كتاب: الزهد والرفاق. باب: التثبت في الحديث، وحكم كتابة العلم (4/ 2298-2299). ح: (3004).

12 أخرجه عن عبد الله بن عمرو: أبو داود في «سننه». كتاب: العلم. باب: كتاب العلم (5/ 489-490). ح: (3646). وهو حديث صحيح.

13 أخرجه عن عبد الله بن عمرو: أبو داود في «سننه». كتاب: العلم. باب: كتاب العلم (5/ 490). ح: (3647). والحديث ضعيف إسناده ضعيف لانقطاعه.

"كتب إلى هل المدينة أن انظروا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبوه فإني قد خفت دروس العلم وذهاب أهله"¹⁴، وكتب بذلك أيضاً إلى محمد بن شهاب الزهري (ت 124هـ)، فإنه قال: "أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن فكتبناها دفترًا دفترًا، فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفتر"¹⁵. وبهذا الأمر من الخليفة الراشد عمر رفع الخلاف في مسألة كتابة الحديث، وفي منتصف القرن الثاني بدأ التصنيف في الحديث في مختلف الأمصار ففي مكة ألف ابن جريج (ت 150هـ) كتاباً، وبالمدينة محمد بن إسحاق (ت 151هـ)، وباليمن معمر بن راشد (ت 153هـ)، وبالبصرة سعيد بن أبي عروبة (ت 156هـ)، وبالكوفة سفيان الثوري (ت 161هـ)، ثم توالى التأليف.

هذا عن علم الحديث رواية، وتبعاً له بدأ يتطور علم الحديث دراية، وهو ما يطلق عليه "علم مصطلح الحديث" الذي عرفه ابن حجر بقوله: "معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى معرفة حال الراوي والمروي"¹⁶. والمعرفة بقواعد هذا العلم لم تكن تحفى عن المصنفين الأوائل لهذه الكتب، والتطبيق العملي لها بدأ بموطأ مالك والصحيحين، ثم الصحاح الأخرى والمستخرجات، ولكن جمع القواعد في مصنف مستقل لم يحصل إلا بمجيء أبي محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الراهمزمي الفارسي (ت 360هـ)¹⁷ الذي صنف كتابه «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي»، ثم تبعه الحاكم (ت 405هـ)، ثم أبو نعيم الأصبهاني (ت 430هـ)، ثم كثر التأليف فيه، واستمر إلى يومنا هذا.

والمهتم بالحديث رواية أو دراية يسمى محدثاً، فالمحدث هو من يشتغل بعلم الحديث رواية ودراية، ويطلع على كثير من الروايات، وأحوال رواها¹⁸.

فأهل الحديث إذا هم من لهم عناية بالحديث رواية ودراية، وهم متواجدون منذ العهد النبوي إلى يومنا الحاضر، وهم مثبتون لحديث النبي صلى الله عليه وسلم، وهو عندهم قسمين: مقبول ومردود. فالمقبول الحديث الصحيح والحسن، والمردود الحديث الضعيف فما دونه، فيأخذون بالحديث المقبول، ويردون المردود. وقد ظهرت طائفة معدودة في أهل الحديث خرجت به عن حدود العقل، وأوغلت في إثبات الأحاديث حتى وصفت الله عز وجل بصفات هو منزعه عنها، وهم فرقة السالمية أتباع محمد بن أحمد بن محمد بن سالم التستري (ت 356هـ)¹⁹، وقد انبرى لهم أهل الحديث أنفسهم فردوا عليهم وليس هذا باب التوسع فيه.

¹⁴ أخرجه عن عمر: البخاري في «صحيحه» معلقاً. كتاب: العلم. باب: كيف يقبض العلم (1/ 49-50)، ومسند الدارمي في مقدمة «مسنده». باب: من رخص في كتابة العلم (1/ 431. ح: 505). والخبر صحيح.

¹⁵ أخرجه عن الزهري ابن أبي خيثمة في «التاريخ الكبير» (2/ 247. ح: 2709)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» (1/ 331. ح: 438). وفي سنده عندهما سعيد بن زياد ولم أعرفه.

¹⁶ «النكت على كتاب ابن الصلاح» (1/ 225).

¹⁷ أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الراهمزمي، أول طلبه للحديث في سنة تسعين ومائتين، وهو حدث فكتب وجمع وصنف، وساد أصحاب الحديث، وكان أحد الأثبات، أخبارياً شاعراً، عاش إلى قريب الستين وثلاث مائة، بمدينة راهمزم. عن «سير أعلام النبلاء» (16/ 73. رقم: 55).

¹⁸ «تيسير مصطلح الحديث» لخمود الطحان (ص: 19).

¹⁹ قال الذهبي في «السير» (16/ 272-273. رقم: 193): "أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن أحمد بن محمد بن سالم البصري الزاهد شيخ الصوفية السالمية، وابن شيخهم. عمر دهرًا، وكان أبوه من تلامذة سهل بن عبد الله التستري ... روى كلام سهل وهو من كبار أصحابه وله أصحاب يسمون

والعقل في اللغة فهو كما قال ابن منظور (ت 711هـ): "العقل: الحجر والنهي ضد الحمق، والجمع عقول ... وعقل، فهو عاقل وعقول من قوم عقلاء. ابن الأنباري: رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام. والمعقول: ما تعقله بقلبك. والمعقول: العقل، يقال: ما له معقول أي عقل، وهو أحد المصادر التي جاءت على مفعول كالميسور والمعسور. وعاقله عقله يعقله، بالضم: كان أعقل منه. والعقل: التثبت في الأمور. والعقل: القلب، والقلب العقل، وسمي العقل عقلا لأنه يعقل"²⁰.

أما عن منزلة العقل عند أهل الحديث فلم يغفلوا عن تعريفه، ومنهم من توسع في التعريف به بل وضع في ذلك كتابا وناقش أقوال الآخرين، فهذا الحارث بن أسد المحاربي (ت 243هـ) يقول: "سألت عن العقل ما هو؟ وإني أرجع إليك في اللغة والمعقول من الكتاب والسنة وتراجع العلماء فيما بينهم بالتسمية ثلاثة معاني: أحدها هو: معناه لا معنى له غيره في الحقيقة، والآخرون اسمان جورتها العرب، إذ كانا عنه فعلا لا يكونان إلا به ومنه، وقد سماها الله تعالى في كتابه وسمتها العلماء عقلا. فأما ما هو في المعنى في الحقيقة لا غيره فهو غريزة وضعها، فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله، لا يقدر أن يصفه بجسمية، ولا بطول، ولا بعرض، ولا طعم، ولا شم، ولا مجسة، ولا لون، ولا يعرف إلا بأفعاله. وقال قوم من المتكلمين: هو صفة الروح، أي خالص الروح، واحتجوا باللغة، فقالوا: لب كل شيء خالصة، فمن أجل ذلك سمي العقل لباً، وقال الله عز وجل ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الرعد: 19] يعني أولي العقول، ولا نقول ذلك إذا لم نجد فيه كتابا مسطورا ولا حديثاً مأثورا. وقال قوم: هو نور وضعه الله طبعاً وغريزة يبصر به، ويعبر به نور في القلب كالنور في العين، وهو البصر، فالعقل نور في القلب، والبصر نور في العين، فالعقل غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول"²¹. ويقول الحكيم الترمذي (ت 320هـ): "والعقل من العاقل، وهو عقد المؤمن بين إيمانه وبين أن يكفر، والهووى، هو عقد للكافر بين كفره وبين أن يؤمن، لقول الله تعالى: ﴿يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [الأنفال: 24]"²². ويعرف ابن حبان (ت 354هـ) العقل بقوله: "والعقل اسم يقع على المعرفة بسلوك الصواب، والعلم باجتناّب الخطأ، فإذا كان المرء في أول درجته يسمى أديبا، ثم أريباً، ثم لبيباً، ثم عاقلاً، كما أن الرجل إذا دخل في أول حد الدهاء قيل له شيطان، فإذا عتا في الطغيان قيل مارد، فإذا زاد على ذلك قيل عبقرى، فإذا جمع إلى خبثه شدة شر قيل عفرى،

السلمية، هجرهم الناس لألفاظ هجئة أطلقوها وذكروها ... وللسلمية بدعة لا أتذكرها الساعة، قد تفضي إلى حلول خاص وذلك في «القوت». ومات ابن سالم وقد قارب التسعين، سنة بضع وخمسين وثلاث مائة".

20 «لسان العرب» (11/ 458. ماد: عقل).

21 «ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه» (ص: 203-205).

22 «العقل والهووى» (ص: 1).

وكذلك الجاهل يقال له في أول درجته المائق، ثم الرقيق، ثم الأنوك، ثم الأحق²³، ويعرف ابن تيمية (ت 728هـ) العقل بمثل التعريف الذي ذكره المحاسبي ولم يوافق عليه كثيرا فقد قال: "هو غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين"²⁴.

ولا شك أن منزلة العقل عند المحدثين عظيمة جدا وسأنقل لك بعض كلامهم عن العقل حيث تستبين الأمر جيدا، فقد قال عروة بن الزبير (ت 94هـ): "أفضل ما أعطي العباد في الدنيا العقل وأفضل ما أعطوا في الآخرة رضوان الله عز وجل"²⁵، وقال الحسن البصري (ت 110هـ): "ما يتم دين الرجل حتى يتم عقله"²⁶، وقال الحكيم الترمذي (ت 320هـ): "فالعقل ما أكرم الله به العباد وضده الهوى، وشكل العقل اليقين"، ويجعل في كتابه للعقل أزيد من خمسين عونا، والعقل عنده أول المراتب²⁷.

أما منزلة العقل عند أهل الحديث فإن ابن حبان يقول: "فالعقل به يكون الحظ ويؤنس الغربة وينفي الفاقة ولا مال أفضل منه ولا يتم دين أحد حتى يتم عقله ... وأفضل مواهب الله لعباده العقل ولقد أحسن الذي يقول :

وأفضل قسم الله للمرء عقله ... فليس من الخيرات شيء يقاربه

إذا أكمل الرحمن للمرء عقله ... فقد كملت أخلاقه ومآربه

يعيش الفتى في الناس بالعقل إنه ... على العقل يجري علمه وتجاربه

يزيد الفتى في الناس جودة عقله ... وإن كان محظورا عليه مكاسبه"²⁸.

وابن تيمية يجعل "العقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال وبه يكمل العلم والعمل؛ لكنه ليس مستقلا بذلك ... فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار. وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها وإن عزل بالكلية: كانت الأقوال والأفعال مع عدمه: أمورا حيوانية قد يكون فيها محبة ووجد وذوق كما قد يحصل للبهيمة. فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة والأقوال المخالفة للعقل باطلة. والرسول جاءت بما يعجز العقل عن دركه. لم تأت بما يعلم بالعقل امتناعه"²⁹.

ويعيب ابن تيمية على المتكلمين أنهم رفعوا منزلة العقل حتى قدموه على النقل وجعلوه حاكما عليها، كما عاب على المتصوفة ذمهم العقل فيقول: "ولما أعرض كثير من أرباب الكلام والحروف وأرباب العمل والصوت عن القرآن

23 «روضة العقلاء ونزهة الفضلاء» (ص: 16-17).

24 «مجموع الفتاوى» (3/ 339).

25 أخرجه ابن أبي الدنيا في «العقل وفضله» (ص: 33. ح: 17).

26 أخرجه ابن أبي الدنيا في «العقل وفضله» (ص: 34. ح: 18).

27 «العقل والهوى» (ص: 1).

28 «روضة العقلاء ونزهة الفضلاء» (ص: 16-17).

29 «مجموع الفتاوى» (3/ 338-339).

والإيمان: تجدهم في العقل على طريق كثير من المتكلمة يجعلون العقل وحده أصل علمهم ويفردونه ويجعلون الإيمان والقرآن تابعين له. والمعتقولات عندهم هي الأصول الكلية الأولية المستغنية بنفسها عن الإيمان والقرآن. وكثير من المتصوفة يذمون العقل ويعيبونه ويرون أن الأحوال العالية والمقامات الرفيعة لا تحصل إلا مع عدمه ويقولون من الأمور بما يكذب به صريح العقل. ويمدحون السكر والجنون والوله وأمورا من المعارف والأحوال التي لا تكون إلا مع زوال العقل والتمييز كما يصدقون بأمور يعلم بالعقل الصريح بطلانها ممن لم يعلم صدقه وكلا الطرفين مذموم³⁰. والعقل عند أهل الحديث عقلان: عقل غريزة أو عقل طبيعي، وعقل مكتسب، وأفضلهما عندهم الأول³¹.

فالعقل إذا عند المحدثين قديما وحديثا هو دواء القلوب، وهو أعظم نعم الله على الإنسان بعد الإيمان، ولا يتم الدين إلا به، وأسعد الناس، وأعلمهم هو أعلهم، والناس يتفاضلون بالعقل، فيعتقد أهل الحديث أن الناس متفاوتون في رجاحة العقل، وأنه لا يتم إلا لقلة قليلة جدا من الناس. يقول ابن شاذب (ت 157 أو 158)³²: "كان يقال: في كل مائة سنة يولد رجل تام العقل"³³.

يقول عبد العزيز بن سليمان الأبرش³⁴:

إذا تم عقل المرء تمت أموره ... وتمت أياديته وتم بناؤه

فإن لم يكن عقل تبين نقصه ... ولو كان ذا مال كثيرا عطاؤه³⁵

وكان من عادة أهل الحديث -خصوصا من انبرى من النقاد للكلام على الرواة- أن يصفوا الراوي برجاحة العقل، بل إنهم تفننوا في وصف الراوي بالعقل، فمن ألفاظهم في ذلك: "وكان مركب عصره والمقدم في الزهد والورع والتمكن من العقل"، و"كان على غاية العقل"، و"كان كثير السماع، حسن العقل"، و"كان كامل العقل غزير الفضل"، و"كان إماما فاضلا متفنا وافر العقل غزير الفضل"³⁶، وغيرها من الألفاظ، وهي تكاد تكون من ألفاظ التعديل عندهم، ومن وصفوه بقلّة العقل فقد جرحوه ولا شك، فهذا يحيى بن معين يقول: "إسماعيل بن أبي أويس صدوق، ضعيف العقل"، ويقول ابن أبي حاتم (ت 328هـ): "قريش بن أنس أبو أنس بصري، يقال أنه تغير عقله، وكان سنة ثنتين ومائتين صحيح العقل"³⁷، ويقول ولعل المروءة التي جعلوها شرطا من شروط العدالة لا تكاد يفسر تقريبا إلا بوفرة العقل.

30 «مجموع الفتاوى» (3/ 338).

31 انظر: «العقل وفضله» لابن أبي الدنيا (ص: 41. ح: 34)، و«روضة العقلاء» (ص: 17).

32 عبد الله ابن شاذب الحاراساني أبو عبد الرحمن سكن البصرة ثم الشام صدوق عابد من السابعة مات سنة ست أو سبع وخمسين. عن «التقريب» (ص: 308. رقم: 3387).

33 «الجرح والتعديل» (2/ 282. رقم: 1018).

34 هو أحد شيوخ ابن حبان لم أجده له ترجمة.

35 «روضة العقلاء» (ص: 19).

36 تجد هذه الألفاظ في: «الأنساب» (5/ 189 و 280)، و(10/ 428)، و(11/ 75)، و(13/ 330).

37 «الجرح والتعديل» (7/ 152. رقم: 794).

ورغم أن المحدثين ينفون وجود أحاديث صريحة في فضل العقل، ولا يعترفون بالأحاديث الباطلة التي رواها الضعفاء والكذابون إلا أنهم أنزلوا العقل منزلة سامقة، وأحلوه المكانة الرفيعة، ومما يدل على شدة عناية أهل الحديث بالعقل أنهم ألفوا مؤلفاته في فضل العقل تختلف منهجيتها، فمنها مؤلفات في الأحاديث والأخبار المسندة فقط، ككتاب «فضل العقل» لسليمان بن عيسى بن نجيح، وكتاب «العقل» لداود بن المحبر الطائي³⁸، وكتاب «العقل» للبرقي (ت 280هـ)³⁹، وكتاب «العقل وفضله» لابن أبي الدنيا⁴⁰، وكتاب «العقل» لأبي سعيد محمد بن الحسن النقاش المقرئ (ت 351هـ)، وكتب في شرح ماهية العقل ووظائفه ككتاب الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243هـ) الموسوم بكتاب «ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه»، وكتاب «العقل» لمحمد بن حبيب البغدادي (ت 245هـ)⁴¹، وكتب في التعريف بالعقل ومراتبه وأحواله وما يضافه ككتاب الحكيم الترمذي «العقل والهوى»، وكتب في التوفيق بين العقل والنقل وبيان أنه لا تنافر بينهما وأشهر المؤلفات فيه كتب ابن تيمية الموسوم بكتاب «درء تعارض العقل والنقل»، وقبله كتاب علي بن الحسن المعروف بشميم الحلبي (ت 601هـ)⁴² الذي سماه «معايير العقل في معاناة النقل».

ولم أجد من المحدثين من ذم العقل ولم يرفع شأنه إلا ما ذكره ابن تيمية عن طائفة من المحدثين أنهم عزلوا العقل، وما عزاه ابن النديم في كتابه «الفهرسة» لأبي سعيد النقاش المقرئ (ت 351هـ) المتقدم ذكره الذي ذكر له كتاب وسماه ب «ضد العقل»، ولا ندري ما مضمون الكتاب، والتفّاش مشهور، فهو من القراء المحدثين وإن كان متهما في روايته، ولا أظن كتبه في ذم العقل فهذا لا يقول به عاقل⁴³.

المبحث الثاني: منكرو السنة: نشأتم، وتطورهم، ومنزلة العقل عندهم.

موضوع إنكار السنة قد سال فيه مداد كثير، وتكلم في الموضوع كثير من الباحثين من مختلف بقاع العالم الإسلامي⁴⁴، وهو جدير بذلك لخطورته، ولكن للأسف الكثير من هؤلاء الباحثين لم يؤرخوا لنشأة المذهب تاريخاً

38 «الأنساب» (9/ 27).

39 هو أحمد بن أبي عبد الله محمد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد بن علي البرقي، أبو جعفر الكوفي الأصل، وكان ثقة في نفسه غير أنه أكثر الرواية عن الضعفاء واعتمد المراسيل. وصنف كتباً كثيرة منها المحاسن وغيرها، توفي في سنة 273 أو 280هـ. عن «معجم الأدباء» (1/ 431). رقم: 137.

40 والكتاب مطبوع وهو من مصادر هذا البحث.

41 هو أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو من علماء بغداد باللغة والشعر والأخبار والأنساب الثقات. وهو ممن يروي كتب ابن الأعرابي وابن الكلبي وقطر، وكتبه صحيحة، وله مصنفات في الأخبار منها كتاب «الحير». مات ابن حبيب بسامرا في ذي الحجة سنة 245هـ. عن «معجم الأدباء» (6/ 2480). رقم: 1023.

42 هو علي بن الحسن بن عنتر بن ثابت، المعروف بشميم الحلبي، أبو الحسن النحوي اللغوي الشاعر، توفي في سنة 601هـ. عن «معجم الأدباء» (4/ 1689). رقم: 742.

43 «الفهرست» (ص: 52)، و«معجم الأدباء» (6/ 2500). رقم: 1032.

44 من المؤلفات التي تكلمت في الموضوع نجد: «القرآنيون، نشأهم - عقائدهم - أدلتهم» لعلي محمد زينو، و«القرآنيون وشبهاتهم حول السنة» للكتور خادم حسين إلهي بخش، و«الجدور التاريخية لمنكري السنة» لعادل محمد الغرياني، و«القرآنيون بمحنتان عظيم أقيح الوان النفاق اخطر الوان الاحاد» للملا عمر السويدي الكردي.

دقيقاً، فكانت على البعض ممن خاض فيه بعض الملاحظات. وسأحاول تلخيص كلام الباحثين في الموضوع مع استدراك ما فاتهم فيه.

إنكار السنة النبوية كان معلوماً زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو من دلائل نبوته، وأحد معجزاته صلى الله عليه وسلم الدالة على أنه ما ينطق عن الهوى، وقد أخبر به صلى الله عليه وسلم أنه سيكون في هذه الأمة؛ فقد روى المقدم بن معدي كرب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، ألا لا يحل لكم لحم الحمار الأهلي، ولا كل ذي ناب من السبع، ولا لقطة معاهد إلا أن يستغني عنها صاحبها، ومن نزل بقوم، فعليهم أن يقرؤه، فإن لم يقرؤه فله أن يعقبهم بمثل قرأه"⁴⁵، وروى أبو رافع عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال أيضاً: "لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيته عنه فيقول: لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه"⁴⁶.

وقد وقع في زمن النبي صلى الله عليه وسلم حوادث معزولة قد يُفهم منها إنكار بعض الصحابة للسنة ولكنها في حقيقة أمرها قضايا معزولة لم يقصد بها أبداً إنكار حكم الرسول صلى الله عليه وسلم أو التمرد على أقواله، ولم أشأ الإطالة بذكرها هنا لأنها خارجة عن موضوعنا⁴⁷.

ولا بد قبل الاسترسال في ذكر تاريخ نشوء إنكار السنة من التنبيه على أن إنكارها ينقسم إلى قسمين كلي وجزئي، فلا بد من بيان معنى كل منهما، وعند التأريخ لإنكار السنة لابد كذلك من التنبيه عليهما جميعاً لأن إحداها وليدة الأخرى، واستمرت حياتهما معاً إلى اليوم.

أما الإنكار الجزئي للسنة فقد ادعى جماعة من الباحثين أنه بدأ مع الخوارج ثم الشيعة؛ الذين أنكروا أحكاماً نبوية مصدرها الأساس هو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والحق أن هاتاه عجلة في البحث فإن كانت الخوارج أول

45 أخرجه عن المقدم بن معدي كرب: أبو داود في «سننه». كتاب: أول كتاب السنة. باب: في لزوم السنة (7/ 13). ح: (4604)، والترمذي في «سننه». كتاب: أبواب العلم. باب: ما نهي عنه، أن يقال عند حديث النبي صلى الله عليه وسلم. (4/ 399-400). ح: (2664)، وابن ماجه في «سننه». كتاب: أبواب السنة. باب: تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والتغليظ على من عارضه (1/ 9). ح: (12). وهو حديث صحيح.

46 أخرجه عن أبي رافع: أبو داود في «سننه». كتاب: أول كتاب السنة. باب: في لزوم السنة (7/ 15). ح: (4605)، والترمذي في «سننه». كتاب: أبواب العلم. باب: ما نهي عنه، أن يقال عند حديث النبي صلى الله عليه وسلم. (4/ 398-399). ح: (2663)، وابن ماجه في «سننه». كتاب: أبواب السنة. باب: تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والتغليظ على من عارضه (9/ 1-10). ح: (13). وهو حديث صحيح.

47 منها حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (2/ 332). ح: (2231) عن عبد الله بن الزبير أن رجلاً من الأنصار، خاصم الزبير عند النبي صلى الله عليه وسلم في شراح الحرة، التي يسقون بها النخل، فقال الأنصاري: سرح الماء يمر، فأبى عليه، فاختصم عند النبي صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للزبير: «اسق يا زبير، ثم أرسل الماء إلى جارك». فغضب الأنصاري فقال: «أن كان ابن عمتك؟». فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال: «اسق يا زبير، ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر». فقال الزبير: «والله إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾».

الفرق ظهوراً فإنها ليست أول الفرق إنكاراً للسنة، بل أول الفرق التي عارضت النقل بالعقل هي فرقة الجهمية، وأول مؤسسها هو الجعد بن درهم الخراساني، وفي هذا يقول ابن تيمية: "ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقل، فإن الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي المرتضى والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم، لا يدعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص. ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين، كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم ومع هذا فكانوا قليلين مقومين في الأمة. وأولهم الجعد بن درهم"⁴⁸. وعن الجعد أخذ الجهم بن صفوان وإليه تنتسب فرقة الجهمية التي بالإضافة إلى تعطيل الصفات، أنكر الأحاديث المتعلقة بها أيضاً، فكانت بهذا الميلاد الحقيقي لإنكار السنة، ومؤسسها النظري والفعلية هم الجهمية بقيادة الجعد الخراساني، ثم تلميذه الجهم، ثم عن الجهم أخذ أصحاب عمرو بن عبيد، كأبي الهذيل العلاف وأمثاله⁴⁹، ثم انتقل هذا القول إلى الخوارج والشيعة وباقي الفرق الكلامية ومنها تلك الفرق المعروفة اليوم.

يقول عبد القاهر بن طاهر البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق»: "واكفروا الخوارج الذين ردوا جميع السنن التي رواها نقلة الاخبار لقولهم بتكفير ناقلها"⁵⁰. وقد نسب بعض العلماء قديماً وحديثاً إلى الخوارج - ولم يستثن منهم فرقة - أنهم يردوا الأحاديث كلها، فابن حجر (ت 852هـ) يقول في كتابه «فتح الباري»: "ويقال لمن يعتقد مذهب الخوارج حروري، لأن أول فرقة منهم خرجوا على علي بالبلدة المذكورة فاشتبهوا بالنسبة إليها، وهم فرق كثيرة، لكن من أصولهم المتفق عليها بينهم الأخذ بما دل عليه القرآن ورد ما زاد عليه من الحديث مطلقاً، ولهذا استفهت عائشة معاذة استفهام إنكار"⁵¹. فهذا ليس على إطلاقه وقول عائشة للسائلة إنما هو استنكار على تشدها وليس ردها للحديث النبوي، وقد نسب بعض المعاصرين⁵² للخوارج عدم قولهم بالرجم لأنه ورد في السنة وحدها والحق أن الإباضية يقولون بالرجم، ونسبه إلى الخوارج قاطبة فقد تقول عليهم بغير حق، ولم يعد إلى مؤلفاته مع وفرتها اليوم، فهذا هود بن محكم الهواري (ت بعد 250هـ) يثبته عند تفسيره لأية الرجمة من سورة النور، فعند تفسيره قول الله عز وجل ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور: 2] يقول: "وهذا في الأحرار إذا لم يكونوا مُحْصَنِينَ فإذا كانوا مُحْصَنِينَ رُجِمَا"⁵³. وقد يفهم من كلام هود الهواري في «تفسيره» أنه لا يؤمن بعذاب القبر كما جاءت به الأحاديث لأنه استدل بأحاديث ليست صريحة في عذاب القبر⁵⁴.

48 «درء تعارض العقل والنقل» (5/ 244).

49 «مقالة التعطيل والجعد بن درهم» لحمد بن خليفة التميمي (ص: 177).

50 «الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية» (ص: 315).

51 «فتح الباري بشرح البخاري» (1/ 422).

52 هو الدكتور إدريس بن الضاوية أحد علماء المغرب الأقصى، وعضو المجلس العلمي لمدينة سلا، من مؤلفاته: «معالم المنهج النقدي التي اعتمدها الإمام مالك لتمييز ما يتعبد به من أنواع الأخبار»، وله عدة مقالات في العديد من المجالات.

53 «تفسير القرآن العزيز» لهود الهواري (3/ 155).

54 «تفسير القرآن العزيز» (4/ 64).

وكانت للشافعي (ت 204هـ) مناظرات مع منكري السنة يُقَسِّمُهَا ذكرها في كتابه «جامع العلم»، وما أتى به من أقوال منكري السنة جزئيا: "فكانت جملة قولهم أن قالوا: لا يسع أحدا من الحكام ولا من المفتين أن يفتي ولا يحكم إلا من جهة الإحاطة. والإحاطة كل ما علم أنه حق في الظاهر والباطن يشهد به على الله وذلك الكتاب والسنة المجتمع عليها وكل ما اجتمع الناس ولم يتفرقوا فيه فالحكم كله واحد يلزمنا ألا نقبل منهم إلا ما قلنا مثل أن الظاهر أربع لأن ذلك الذي لا ينازع فيه ولا دافع له من المسلمين ولا يسع أحدا يشك فيه"⁵⁵. والراجح أن المناظرة كانت مع بعض المنتسبين للفرق المذكورة، وقد رجح محمد الحضري بك (ت 1345هـ)⁵⁶ أنهم من معتزلة البصرة، وذكر أسباب ميوله إلى ذلك⁵⁷.

وأسباب إنكار بعض هؤلاء الفرق للسنن ليس هو طعنا في قول النبي صلى الله عليه وسلم، بل في الكثير من الأوقات إنما هو ناتج عن حسن نية يرافقها سوء فهم: حسن نية تتجلى في محاولة تنزيه الله تعالى عما قد تنوهه بعض العقول من التشبيه، وسوء الفهم لأنها متوهمة أيضا أنها أعلم وأفقه من كبار علماء الأمة حتى الصحابة منهم. والحرص على الدفاع على تلك الأفكار الخاطئة وتوظيف كل السبل لنصرتها بحق وغير حق جعل منهم أهل أهواء⁵⁸. وأرى أنه لا يجب اعتبار هؤلاء من منكري السنة -جزئيا- إلا عندما يتم رد السنة بالعقل المحض أي بدعوى أن السنة صحيحة في ذاتها ولكنها مخالفة للعقل، أما رد السنة لأسباب أخرى وإن كانت مردودة عند علماء الحديث كالطعن في الصحابة أو التجريح بدعة أو غير ذلك فليس في ذاته إنكارا للسنة كما أشرت إليه، ولكنه اختلاف في وجهات النظر فمنها المقبول ومنها المردود الساقط.

أما الإنكار الكلي للسنة فقد بدأت تظهر بوادره الأولى في أواخر عهد الصحابة وكبار التابعين عهد الصحابة، فقد روى مسدد في «مسنده» عن الحسن البصري أنه قال: "بينما عمران بن حصين رضي الله عنهما جالس وعنده أصحاب له يتحدثهم، فقال رجل: لا تحدثنا إلا بالقرآن أو لا نريد إلا القرآن، فقال: أرايت لو وكلت أنت وأصحابك إلى القرآن أكنت تجد صلاة الظهر أربعاً وصلاة العصر أربعاً؟ وصلاة المغرب ثلاثاً يقرأ في الركعتين الأوليين، أرايت لو وكلت أنت وأصحابك إلى القرآن أكنت تجد في كل مائتين خمسة؟ وفي الإبل كذا وكذا وفي البقر كذا وكذا؟ أرايت لو

55 «جامع العلم» (ص: 20).

56 محمد بن عفيفي الباجوري، المعروف بالشيخ الحضري: باحث، خطيب، من العلماء بالشرعية والأدب وتاريخ الإسلام. مصري، وتوفي ودفن بالقاهرة. تخرج بمدرسة دار العلوم، وعين قاضيا شرعيا في الخرطوم، ثم مدرسا في مدرسة القضاء الشرعي بالقاهرة، مدة 12 سنة، وأستاذًا للتاريخ الإسلامي في الجامعة المصرية، فوكيلا لمدرسة القضاء الشرعي، فمفتشا بوزارة المعارف، ومن مؤلفاته أيضا كتاب «أصول الفقه». عن «الأعلام» لخير الدين الزركلي (269/6).

57 «تاريخ التشريع الإسلامي» (ص: 146).

58 ويقول البغدادي في «الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية» (ص: 313) عن أهل السنة: "وضللوا من اسقط وجوب العمل بأخبار الأحاد في الجملة من الرافضة والخوارج وسائر أهل الأهواء".

وكلت أنت وأصحابك إلى القرآن أكنت تجد الطواف بالبيت سبعا؟ وبين الصفا والمروة كذا وكذا"⁵⁹. وروى البيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» عن أيوب السختياني (ت 131هـ)⁶⁰ أن رجلا قال لمُطَرِّف بن عبد الله بن الشخير (ت 95هـ)⁶¹: "لا تحدثونا إلا بما في القرآن"، فقال له مطرف: "إنا والله ما نريد بالقرآن بدلا، ولكننا نريد من هو أعلم بالقرآن منا"⁶²، وقال أبو قلابة الجرمي (ت 104هـ)⁶³: "إذا حدثت الرجل بالسنة فقال: دعنا من هذا وهات كتاب الله. فاعلم أنه ضال"⁶⁴، واستمر هذا الفكر في زمن أتباع التابعين، ونجدهم أيضا في زمن الشافعي فقد قال في كتابه «جماع العلم»: "قال: لي قائل ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه أنت عربي والقرآن نزل بلسان من أنت منه وأنت أدري بحفظه وفيه لله فرائض أنزلها لو شك شك قد تلبس عليه القرآن بحرف منها استتبهت فإن تاب وإلا قتلته وقد قال: الله عز وجل في القرآن ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89] فكيف جاز عند نفسك أو لأحد في شيء فرض الله أن يقول مرة الفرض فيه عام ومرة الفرض فيه خاص ومرة الأمر فيه فرض ومرة الأمر فيه دلالة وإن شاء ذو إباحة؟. وأكثر ما فرقت بينه من هذا عندك حديث ترويه عن رجل عن آخر عن آخر أو حديثان أو ثلاثة حتى تبلغ به رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرئون أحدا لقيتموه وقدمتموه في الصدق والحفظ ولا أحدا لقيت ممن لقيتم من أن يغلط وينسى ويخطئ في حديثه بل وجدتمكم تقولون لغير واحد منهم أخطأ فلان في حديث كذا وفلان في حديث كذا ووجدتمكم تقولون لو قال: رجل لحديث أحللتكم به حرمتكم من علم الخاصة لم يقل هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أخطأتم أو من حدثكم وكذبتم أو من حدثكم لم تستتبهوه ولم تزيدوا على أن تقولوا له بئس ما قلت. أفيجوز أن يفرق بين شيء من أحكام القرآن وظاهره واحد عند من سمعه يخبر من هو كما وصفتهم فيه؟ وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله وإنكم تعطون بها وتمنعون بها"⁶⁵.

59 «المطالب العالية» (12/ 734. ح: 3098). وفي سنده على بن زيد بن جدهان وهو ضعيف ولكن الحديث حسن بمجموع طرقه فقد أخرجه أيضا الحاكم في «المستدرک علی الصحیحین» (1/ 192. ح: 372) من طريق عقبة بن خالد الشني -وهو ثقة- عن الحسن، والراجح سماع الحسن من عمران بن الحصين. والحديث رواه جماعة غير الحاكم.

60 أيوب بن أبي تميمة كيسان السخيتياني أبو بكر البصري ثقة ثبت حجة من كبار الفقهاء العباد من الخامسة مات سنة إحدى وثلاثين ومائة وله خمس وستون، أخرج له الجماعة. عن «تقريب التهذيب» (ص: 117. رقم: 605).

61 مُطَرِّف بن عبد الله بن الشخير العامري الحَرَّاشي أبو عبد الله البصري ثقة عابد فاضل من الثانية مات سنة خمس وتسعين، أخرج له الجماعة. عن «تقريب التهذيب» (ص: 534. رقم: 6706).

62 «المدخل إلى السنن الكبرى» (1/ 178. ح: 310).

63 عبد الله بن زيد بن عمرو أو عامر الجرمي أبو قلابة البصري، ثقة فاضل، كثير الإرسال. قال العجلي: "فيه نصب يسير"، من الثالثة، مات بالشام هاربا من القضاء سنة 104هـ، وقيل بعدها، روى عنه الجماعة. عن «تقريب التهذيب» (ص: 534. رقم: 6706).

64 «الطبقات الكبرى» لـ محمد بن سعد (7/ 137).

65 «جماع العلم» (ص: 4).

ظل هذا المذهب محسورا زمانا ومكانا إلى أن عرف طفرة جديدة في الهند بعض الاستعمار الإنجليزي الذي وجد ضالته في ثلثة ممن كانوا معدودين ضمن علماء الهند منهم: السيد أحمد خان (ت 1316هـ)⁶⁶ الذي أثنى عليه أحمد أمين بقوله: "هو في الهند أشبه شيء بالشيخ محمد عبده في مصر بعد مفارقتها للسيد جمال الدين وعودته من نفيه، الإصلاح عندهما إصلاح العقلية والتثقيف والتهديب"⁶⁷.

استطاع أحمد خان تأسيس مدرسية فكرية تدافع عنه وعن أفكاره ومنهجه الإصلاحية، فنبغ منها بعض تلاميذه واستمر عطاؤها إلى الأوس القريب. ومن اشتهر من تلاميذه وتلاميذهم بالسيرة على منواله الإصلاحية: عبد الله الجكرالوي⁶⁸، ومحب الحق العظيم آبادي، وأحمد الدين الأمرتسري⁶⁹، وغلّام أحمد برويز⁷⁰. ومن أشهرهم الميرزا غلام أحمد القادياني مؤسس الطائفة القاديانية الذي عرف بطعنه في الأحاديث الصحيحة التي لا توافق هواه، كنزول عيسى، إلى ضلالات أخرى ليس هنا مجال ذكرها.

وعبد الله جكرالوي مؤسس جماعة "أهل القرآن" هو الذي عناه العلامة عبد الرحمن المباركفوري بقوله: "فإن رجلا قد خرج في الفنجاب من إقليم الهند وسمى نفسه بأهل القرآن وشتان بينه وبين أهل القرآن بل هو من أهل الإلحاد وكان قبل ذلك من الصالحين فأضله الشيطان وأغواه وأبعده عن الصراط المستقيم فقفوه بما لا يتكلم به أهل الإسلام فأطال لسانه في رد الأحاديث النبوية بأسرها ردا بليغا وقال هذه كلها مكذوبة ومفتريات على الله تعالى وإنما يجب العمل على

66 هو السيد أحمد خان بن حمد محمد متقي خان الحسيني، ولد في مدينة دلهي في أكتوبر 1817م من أسرة مسورة. بدأ دراسته بالقرآن الكريم، ثم تعلم العربية والفارسية، ثم درس العلوم الدينية، وعندما توفي والده، وكان في التاسعة عشر من عمره التحق للعمل بشركة الهند الشرقية، وكان ذلك بداية اتصاله بالإنجليزية، وكان له دور كبير في إقناع العديد من الإنجليز في ثورة الهنود في سنة 1857م، وفي سنة 1869م سافر مع ابنه محمود إلى إنجلترا فكانت فصلا في حياته، وعند عودته أسس جامعة عليكرة الإسلامية في الهند، كما أسس عدة جرائد منها جريدة «تهديب الأخلاق» التي صدح فيها بأفكاره الشاذة، وأخذ يفسر القرآن تفسيراً غير معتمد على السنة، بل يجب عنده تفسيره على ضوء العقل والضمير، وتوفي في سنة 1897م. عن «رُعماء الإصلاح في العصر الحديث» (ص: 121-138).

67 «رُعماء الإصلاح في العصر الحديث» (ص: 121).

68 عبد الله بن عبد الله الجكرالوي نزيل لاهور، الذي دعا الناس إلى مذهب جديد سماهم أهل الذكر، دعاهم إلى القرآن وأنكر الأحاديث قاطبة، وصنف الرسائل في ذلك، مات سنة 1334هـ. انظر «نزهة الخواطر ونهجو المستمع والنواظر» (8/ 1293-1294).

69 الحاجة أحمد الدين بن حاجة ميان محمد بن محمد إبراهيم الأمرتسري. نسبة إلى مدينة «أمرتسر» التي ولد بها سنة 1861م، وبعد ولادته حمله والده إلى شيخه فمسخ الشيخ رأس الطفل ودعا له وسماه باسمه هذا. وقد بدأ أحمد الدين تعليمه بالقرآن المجيد، ثم العلوم الدينية عند بعض المشتغلين بذلك، ثم التحق بمدرسة المبشرين - المنصرين - فدرس هناك كتاب النصرى المقدس وبعض العلوم العصرية - ثم اعتمد بعد ذلك على جهوده الخاصة في اكتساب العلوم والمعارف، مما مكّنه من تحصيل كثير من العلوم الحديثة كالتاريخ والجغرافيا والفلك والاقتصاد والمنطق والرياضيات بجانب العلوم الإسلامية التي كانت عنايته الأولى، كذلك كان يجيد العربية والإنجليزية والفارسية والأردية وبعض اللهجات الإقليمية، دعا إلى تأسيس جماعته الخاصة وسمّاها: "أمة مسلمة" ثم أنشأ مجلة تتكلم باسم الجماعة وتنشر أفكارها وآراءها، مات سنة 1936م. انظر «شبهات القرآنين حول السنة النبوية» (ص: 38 40).

70 هو غلام أحمد برويز بن فضل دين بن رحيم بخش. ولد في يوليو من عام 1903م بالجانب الهندي من إقليم البنجاب. وقد تلقى علومه الدينية على يد جده، ثم أكمل بالمدارس النظامية، من مؤلفاته: «قرآني فيصلي»، وقد أسس جمعية أهل القرآن، وأصدر مجلة طلوع الإسلام، وقد أفنى الكثير من العلماء بتكفيره، ومات في سنة 1985م. عن «زوايع في وجه السنة قديماً وحديثاً» (ص: 75).

القرآن العظيم فقط دون أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وإن كانت صحيحة متواترة ومن عمل على غير القرآن فهو داخل تحت قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وغير ذلك من أقواله الكفرية وتبعه على ذلك كثير من الجهال وجعلوه إماما وقد أفتى علماء العصر بكفره وإلحاده وخرجوه عن دائرة الإسلام والأمر كما قالوا⁷¹.

ثم انتقلت فتنة إنكار السنة إلى بقاع أخرى من العالم الإسلامي، ويبدو أن أول البلدان التي تأثرت بما حدث في الهند هي مصر، التي ظهر بها محمود أبو رية (ت 1390هـ)، ثم بعدها باقي البلدان، وفي نظري أنه من آخر البلدان التي دخلها هذا المذهب هي بلدي المغرب الأقصى، وأول من عرفته أنكر التراث كاملا هو عبد الله العروي.

ويطلق على منكري السنة عدة مسميات أخرى جامعة لهم منها: "القرآنيون"، و"أهل القرآن"، و"مسلمين حنفاء"، و"المدرسة العقلانية"، و"المدرسة العصرية". وقد أنكرت بعضها السنة جزئيا وليس كليا. ولهم قنوات تواصل، فقد أسسوا مواقع اجتماعية ينشرون من خلالها أفكارهم، ومن أشهرها: "موقع أهل القرآن".

في الأخير يجب التنبيه على بعض المبالغات عند من تكلم في الموضوع حيث عد كل من ضعف حديثا صحيحا أو أنكره عقلا هو من منكري السنة جملة تفصيلا، وفي بعض هؤلاء دعاة عُرفُوا بإخلاصهم للدعوة والدفاع المستميت عنها، بل لا نشك في صدقهم، مثل محمد عبده المصري (ت 1323هـ)، ومحمد الغزالي (ت 1416هـ) الداعية المصري المعروف، ومنهم شيعي الداعية عبد الباري بن الصديق الزمزمي (ت 1437هـ)، وهذا الرأي في نظري في مبالغة وشطط، فإن قبلنا هذا الرأي على ما فيه من مجازفة سنكون مجبرين على الإنكار على بعض كبار علماء الحديث المتقدمين الذين رماهم المحدثون ببدعة. يجب أن نقبل الاختلاف خصوصا إذا كان ممن غلب بحر حسناته على بعض هنائه وأخطائه.

ولاشك أن منزلة العقل عند منكري السنة لا تنقص شيئا عن منزلتها عند أهل الحديث، بل أعطى منكرو السنة العقل مكانة أعلى من مكانته التي يستحقها فقد حَكَّمُوهُ في كل شيء، وجعلوه يعلو ولا يعلى عليه.

ويصعب جدا - على خلاف واقع حال أهل الحديث - وجود تعريف بسيط وواضح لتعريف العقل عند منكري السنة، فغالبا ما تجد تعريفهم للعقل يأتي بعد مقدمات طويلة عريضة يتبني وسطها الباحث عن تعريف قريب سهل المنال لماهية العقل عندهم، وهذا راجع إلى ميولهم الفلسفية؛ ونجد عبد الله العروي⁷² يصرح بهذا في كتابه «مفهوم العقل» فهو يقول في مقدمته: "إن المفهوم بالمعنى الذي أتناوله ليس مجرد عنوان كاسم اللغوين، أو كفرضية التي ينطلق منها الرياضيون، بل هو ملخص نظمية فكرية، بل هو تلك النظمية في شكل محجر، لا يدرك خارج حالات الكشف إلا بعد عملية الفك والتركيب، وأثناء تلك العملية المفهوم بهذا المعنى هو في نفس الوقت مدار مجموع القضايا ومقياس

71 «تحفة الأحوذى» (7/ 354-355).

72 هو عبد الله العروي فيلسوف ومؤرخ وروائي مغربي، من مواليد سنة 1933م بمدينة أزموور بالمغرب، من مصنفاته: «ثقافتنا في منظور التاريخ»، و«السنة والإصلاح»، و«العرب والفكر التاريخي»، ولا يزال حيا.

الحكم على كل واحدة منها⁷³. ولكن يكاد يصرح بمعنى العقل لغويا حين يقول: "المعتزلة أرادوا فهم النصوص حسب ما يستقر في النفس على البدهة (وهو ما يتبادر إلى الذهن من كلمة عقل)"⁷⁴.

ويصف أحمد أمين السيد أحمد خان بأنه كان يطمح "إلى دين يحيي القلب ولا يقيد العقل، ويغذي النفس ولا يشل التفكير، والإسلام إذا فهم على أصوله كفيل بذلك".

ويرى الجابري أن الدين ليس هو أساس الأخلاق، وأن هناك إجماعا على أن مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل، وأما مسألة علاقة العقل بالنقل في هذا المجال وكيف يجب أن ترتب فهذا موضوع نقاش واجتهاد. والقول بأن العقل هو أساس الأخلاق ينتج عنه بطبيعة الحال استبعاد الجانب النفسي والاجتماعي⁷⁵.

لهذه المكانة المبالغ فيها للعقل عند منكري السنة نجد لهم أيضا اهتماما كبيرا بالعقل في مؤلفاتهم، ونجد بعضها مخصصا للتعريف به، وأخرى لنقد العقل الإسلامي أو نقد العقل العربي على الخصوص. بل إن من منكري السنة من جعل مشروع حياته نقد العقل الإسلامي أو العربي. ومن المؤلفات التي وضعها منكرو السنة عن العقل وأهميته ونقده نجد: «نقد العقل العربي» وهو مشروع ضخم للدكتور محمد عابد الجابري (ت 1431هـ) له فيه عدة مؤلفات، وهي لتفكيك العقل العربي ومعرفة بنبته، ونقده، وكان نتاج نقده رباعية وهي: «تكوين العقل العربي»، و«بنية العقل العربي»، و«العقل السياسي العربي»، و«العقل الأخلاقي العربي». وانتقد عليه بلديه طه عبد الرحمن⁷⁶ تعامله مع التراث ونبه على أنه لم يكن عقلانيا في التعامل معه. وفي المقابل نجد الفيلسوف الجزائري محمد أركون يعتني بنقد العقل الإسلامي ويجعله مشروع حياته، ومن مؤلفاته: «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد»، و«من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، و«قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟»، و«القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني». ومن المؤلفات أيضا نجد كتاب «مفهوم العقل» لعبد الله العروي، وهو أحد منكري السنة المتعصبين على التراث الإسلامي والذي يدعو في كتاباته إلى القطيعة مع هذا التراث بخلاف بلديه الجابري الذي كان يميل إلى بعض الاعتدال والوسطية في التعامل معه.

73 «مفهوم العقل» (ص: 14).

74 «مفهوم العقل» (ص: 76).

75 «العقل الأخلاقي العربي» (ص: 103).

76 هو طه عبد الرحمن فيلسوف مغربي متخصص في المنطق، وفلسفة اللغة، والأخلاق، من مواليد سنة 1944م بمدينة الجديدة بالمغرب، من مصنفاته: «العمل الديني وتحديد العقل»، ولا يزال حيا.

الفصل الثاني: منهج أهل الحديث ومنكري السنة في توظيف العقل، وأثر ذلك في بناء الحضارة

**المبحث الأول: منهج أهل الحديث في توظيف العقل، وأثره في بناء الحضارة.

يقول محمد جعفر في كتابه «العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين»: "تجدر الإشارة إلى أن أهل الحديث، وهم في الأساس مبتدعو تيار فقهي معين، حصروا مصادر استنباط الأحكام في الكتاب والسنة والإجماع، ولم يخصصوا مكانة معينة للعقل في هذا الباب. كما أنهم سحبوا هذا المنحى تدريجياً على حيز المعارف والعقيدة محاولين استخلاص جميع العقائد من النصوص وظواهر القرآن والسنة"⁷⁷. فهل هذا الكلام صحيح؟، وإن كان كذلك فما مدى صحته؟، وإن كان عارياً عن الصحة فكيف وظف أهل الحديث العقل؟.

للإجابة عن هذه التساؤلات يجب معرفة منهج أهل الحديث في توظيف العقل، ومعرفة نظرتهم إلى قدرات العقل هل هي مطلقة عندهم أم محدودة. ولا شك أن في كلام جعفري مجازفة بل فيه جهل بواقع الفقهاء من أهل الحديث، فهم لم يجسوا أنفسهم عند ظواهر الكتاب والسنة واعتمدوا على الإجماع كمصدر ثالث فقط، فلا يخفى على أحد ممن درس بعض أصول الفقه أن القياس هو رابع المصادر، إلا عند الظاهرية، والقياس هو من أسمى استعمالات العقل عند فقهاء المحدثين، فالقياس هو استعمال العقل لاستنباط الأحكام الفرعية من تلك الأصول المعروفة. فإن كان جعفري قصد بكلامه مذهب الظاهرية فقد أخطأ من حيث التعميم، والحقيقة أن الظاهرية في فقههم لم يعطلوا عمل العقل بالمرة، وهذا لا يخفى على طالب العلم فكيف بالعالم.

ولا بد في مقدمة هذا المبحث من التأكيد على أن منهج أهل الحديث، ومنهج منكري السنة يلتقيان في نقطة البداية عندهما، وهذه النقطة هي تحكيم العقل أولاً الذي دعاها جميعاً إلى الشك الأولي في كل مروي.

فمنطلق أهل الحديث ومنكري السنة إذاً واحد، وهو تحكيم العقل. وتتمايز الأدلة على أن أهل الحديث حكموا أولاً العقل المتمثل في شكهم ابتداءً في المرويات لقبول الأحاديث، وبيان هاته الأدلة فيما يلي:

1- منها قول أبي هريرة: "من أدركه الفجر جنباً فلا يصم"، فاستدركت عليه عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما فقالتا: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم"⁷⁸. فكل واحد من الصحابة قال بما علم، وكانت الحجة أقوى لأمهات المؤمنين، لصلتها برسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأنهما قصتا ما شاهدتاه، ولأن أبي هريرة رضي الله عنه يروي بواسطة الفضل بن العباس.

⁷⁷ «العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين» (ص: 47-48).

⁷⁸ أخرجه عن عبد الله بن عمر مسلم في «صحيحه». كتاب: الصيام. باب: صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب. (2/ 779 - 780). ح: (1109).

2- قال أبو أبا سعيد الخدري: "كنت جالسا بالمدينة في مجلس الأنصار. فأتانا أبو موسى فزعا أو مذعورا. قلنا: "ما شأنك؟". قال: "إن عمر أرسل إلي أن آتبه. فأتيت بابه فسلمت ثلاثا فلم يرد علي. فرجعت، فقال: "ما منعك أن تأتينا؟". فقلت: "إني أتيت. فسلمت على بابك ثلاثا. فلم يردوا علي. فرجعت". وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له، فليرجع». فقال عمر: "أقم عليه البيعة. وإلا أوجعتك". فقال أبي بن كعب: "لا يقوم معه إلا أصغر القوم". قال أبو سعيد: قلت: أنا أصغر القوم. قال: فاذهب به"⁷⁹.

3- ردهم الأحاديث التي لا أصل لها، أي التي تروى بدون سند، وشبهوها بالبعر التي لا خطام لها.

4- ردوا رواية المجهول الذي لا يعرف بجرح أو تعديل لأن احتمال كونه ثقة يساوي احتمال كونه ضعيفا أو كذابا.

5- قسموا النقاد إلى ثلاثة أقسام: أ- المتشدد في أحكامه. ب- المعتدل. ج- المتساهل. فردوا أحكام المتساهل لأنه يوثق من لم يبلغ درجة الوثوق بحديثه، وإذا أخرج هذا المتساهل كتابا يعتز به كله صحيحا لم يقبلوه منه كما هو حال ابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم بل هو حال كل من أخرج الصحيح غير الشيخين، ولم يقبلوا كتب الشيخين إلا بعد تمحيص شديد أمتد قرونا.

إذا في الشك أولا في صحة الحديث هو القاسم المشترك بين أهل الحديث ومنكري السنة، ثم اختلفا في أسلوب التعامل مع هذا الشك، فبينما عقل منكري السنة دعاهم إلى رفض كل مروي غير القرآن الكريم، طور عقل أهل الحديث منهجا بديعا للتعامل مع هذا المروي، خصوصا "أنهم وجدوا أن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيرا على خلاف الرأي، فما يجد المسلمون بدا من اتباعها، من ذلك أن الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة"⁸⁰. فكان نتاج هذا المنهج تطور علوم الحديث وتشعبها لمعرفة المقبول منها والمردود. فجعلوا للحديث المقبول شروطا لا بد أن تتوفر فيه وهي خمسة: 1- اتصال السند. 2- عدالة الرواة، 3- ضبطهم. 4- عدم الشذوذ. 5- عدم وجود علة، وقد شرح العلماء هذه الشروط وبينوا المقصود منها، فليس هنا موطن التفصيل فيها.

وجعل أهل الحديث الحديث المقبول مراتب، وهو الحديث المتواتر، ثم يليه الخبر الآحاد، ثم الحديث الحسن والذي هو دون الصحيح.

وقسم أهل الحديث أنواع علومه إلى قسمين أساسين: علم الحديث رواية، وموضوعه هو ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو من دونه من صحابي أو تابعي، من جهة العناية بنقل ذلك وضبطه وتحريه ألفاظه. وعلم الحديث دراية، وموضوعه هو من السند والمتن من جهة العلم بأحوالهما، ويندرج تحته: تمييز المقبول من المردود وعلم الجرح

79 أخرجه عن أبي سعيد الخدري مسلم في «صحيحه». كتاب: الآداب. باب: الاستئذان. (3/ 1694. ح: 2153).

80 أخرجه البخاري في «صحيحه» (2/ 689) عن أبي الزناد معلقا.

والتَّعْدِيل وتواريخ الرواة، وعلل الحديث، وغيرها⁸¹. وعن هذين النوعين تتفرع أنواع كثيرة أوصلها ابن الصلاح إلى خمس وستين نوعاً، ويمكن الاستدراك عليه فيها أنواع أخرى.

ويعيب منكرو السنة على أهل الحديث أنهم يهتمون فقط بالسند، ولا عناية لهم بمَن أو فقه الحديث وهو كلام ساقط لا أساس له من الصحة، خصوصاً في القرون الثلاثة الأولى التي كان الفقيه والمحدث واحد لا يكادان يفترقان، ولا أدل على هذا أن أصحاب المذاهب الكبرى المعروفة كان جلهم من أهل الحديث. نعم قد انحرف بعض المحدثين عن منهج أسلافهم قليلة حيث أدركتهم شهوة الرواية فأفاضوا في الاكثار منها وترك التفقه في الحديث، كما مال بعض الفقهاء إلى الفقه وتركوا معرفة الصحيح من السقيم. يقول الخطابي (ت 388هـ) عن علماء القرن الرابع الهجري: "ورأيت أهل العلم في زمننا ... قد حصلوا حزبن، وانقسموا فرقتين: أصحاب حديث وأثر، وأهل فقه ونظر. وكل واحدة منهما لا تتميز عن أختها في الحاجة، ولا تستغني عنها في درك ما تنحوه من البغيه والإرادة ... ووجدت هذين الفريقين على ما بينهم من التداي في المحلي، والتقارب في المنزلتين، وعموم الحاجة من بعضهم إلى بعض، وشمول الفاقة اللازمة لكل منهم إلى صاحبه إخواناً متهاجرين! وعلى سبيل الحق بلزوم التناصر والتعاون غير متظاهرين فأما هذه الطبقة، الذين هم أهل الحديث والأثر: فإن الأكثرين منهم إنما وكدهم الروايات وجمع الطرق، وطلب الغريب والشاذ من الحديث الذي أكثره موضوع أو مقلوب. لا يراعون المتون، ولا يتفهمون المعاني ... وأما الطبقة الأخرى، وهم أهل الفقه والنظر: فإن أكثرهم لا يرجعون من الحديث إلا على أقله، ولا يكادون يميزون صحيحه من سقيمه ولا يعرفون جيده من رديئه"⁸².

ومن نظر في أنواع علوم الحديث التي ذكرها العلماء في كتبهم يجد ضمنها العديد من هاته الأنواع التي تهتم بالمتن، فمنها ما مجاله المتن والسند كعلم العلل، ومن أشهر المؤلفات فيه كتاب «العلل» لعلي بن المديني (ت 234هـ)، و«علل الحديث» لابن أبي حاتم، و«العلل الواردة في الأحاديث النبوية» للدaraqطبي (ت 385هـ). ومن هذه العلوم ما هم الوحيد هو متن الأحاديث، كعلم مختلف الحديث⁸³، ومن المؤلفات فيه «اختلاف الحديث» لعلي بن المديني، وآخر للشافعي (ت 204هـ)، و«مختلف الحديث» لابن قتيبة الدينوري (ت 276هـ)، و«مشكل الآثار» للطحاوي (ت 322هـ). ولعل هؤلاء المحدثون الفقهاء يعطون أعظم الأدلة على المنزلة الرفيعة للعقل عندهم، ويشهد لهم بذلك الفيلسوف أبو الحسن العامري الذي يقول: "أما العلوم الملية فتفتن إلى ثلاث صناعات: إحداها حسية، وهي المحدثين، والثانية: عقلية، وهي صناعة المتكلمين. والثالثة: مشتركة بين الحس والعقل، وهي صناعة الفقهاء"⁸⁴.

81 «تحرير علوم الحديث» لعبد الله الجديع (23/1).

82 «معالم السنن» (3/1).

83 وهو أن يروى حديثان بينهما في الظاهر كالتضاد، فيوفق بينهما، أو يرجح أحدهما. عن «الكافي في علوم الحديث» لأبي الحسن التبريزي (ص: 298).

84 «الإعلام بمناقب الإسلام» (ص: 80).

ومن العلوم التي اهتمت بمتون الأحاديث الصحيحة علم "معاذة السنة للقرآن"، وهو يدل دلالة لا مرية فيها على أن أهل الحديث يعقوهم النيرة كانوا أعلم بكتاب الله من منكري السنة على خلاف ما يزعمه المنكرون، وقد حكى السيوطي عن بعضهم أنه قال: "ما من شيء إلا يمكن استخراجه من القرآن لمن فهمه الله حتى إن بعضهم استنبط عمر النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثا وستين سنة من قوله في سورة المنافقين: ﴿ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها﴾ فإنها رأس ثلاث وستين سورة وعقبها بالتغابن ليظهر التغابن في فقده"⁸⁵. وقال ابن بركان (ت 536هـ): "ما قال النبي صلى الله عليه وسلم من شيء فهو في القرآن وفيه أصله قرب أو بعد فهمه من فهمه، وعمه عنه من عمه قال الله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ [الأنعام: 38] ألا تسمع إلى قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الرجم: «لأفرض بينكما بكتاب الله»⁸⁶ وليس في نص كتاب الله الرجم وقد أقسم النبي صلى الله عليه وسلم أن يحكم بينهما بكتاب الله ولكن الرجم فيه تعريض مجمل في قوله تعالى: ﴿ويدراً عنها العذاب﴾ [النور: 8]، وأما تعيين الرجم من عموم ذكر العذاب وتفسير هذا الجمل فهو مبين بحكم الرسول وبأمره به وموجود في عموم قوله: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه﴾ [الحشر: 7] وقوله: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ [النساء: 80] ... وهذا البيان من العلم جليل وحظه من اليقين جليل وقد نهينا صلى الله عليه وسلم على هذا المطلب في مواضع كثيرة من خطابه ... فأعلمهم مواضع حديثه من القرآن ونبههم على مصداق خطابه من الكتاب ليستخرج علماء أمتهم معاني حديثه طلبا لليقين ولتستبين لهم السبيل حرصا منه عليه السلام على أن يزيل عنهم الارتياح وأن يرتقوا في الأسباب"⁸⁷.

وهذا النوع من العلم يعطي البرهان القاطع على أن السنة الصحيحة إنما هي وحي من عند الله، وهو علم يجمع بين تدبر القرآن، والتفكير في السنة. قال أبي الفيض حمدون بن الحاج على قوله في نظمه لمقدمة ابن حجر:

كأن كتاب الله منسوج سندس ... ولفظ رسول الله طرز معلم

كأن كتاب الله من قوم عسجد ... ولفظ رسول الله غنج متمم⁸⁸

وقد ألف زكريا بن يحيى الساجي (ت 307هـ) كتابا في موافقة أحاديث «سنن أبي داود» للقرآن الكريم⁸⁹. وألف ابن بركان، كتاب «الإرشاد»، قصد به استخراج أحاديث «صحيح مسلم بن الحجاج»، من كتاب الله تعالى،

85 «الإتقان في علوم القرآن» (4/ 30).

86 أخرجه عن أبي هريرة وزيد بن خالد البخاري في «صحيحه». كتاب: الإعتصام بالكتاب والسنة. باب: الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم. (2655، ح: 6850).

87 «البرهان في علوم القرآن» للزركشي (1/ 129-130).

88 «التراتب الإدارية» لعبد الحمي الكتاني (2/ 141).

89 ذكره بروكلمان في «تاريخ الأدب العربي» (3/ 186).

فتارة يريك الحديث من نص آية، وتارة من فحواها، وتارة من إشارتها، ومن مجموع آيتين متوافقتين أو مفترقتين، ومن عدة آيات إلى أشباه هذه المآخذ، حتى وفي كتابه بالمقصد المذكور، بما عليه احتوى، وأراك عيان قوله تعالى: في نبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ [النجم: 3]⁹⁰.

لهذا يعتقد أهل السنة أن اعتماد الحديث النبوي الشريف مصدرا أساسيا من مصادر التشريع، فهو مبين لما أشكل من القرآن ومفسر له، وبين مجمله، ويقيد مطلقه، ويخصص عامه. وقد وقع للصحابة سوء فهم لبعض الآيات فبينها لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم منها أخذ عدي عقالا أبيض وعقالا أسود، حتى كان بعض الليل نظر، فلم يستبين، فلما أصبح قال: يا رسول الله، جعلت تحت وسادي، قال: «إن وسادك إذا لعريض: أن كان الخيط الأبيض والأسود تحت وسادتك»⁹¹. فهذا صحابي عربي قح لم يفهم في زمن النبي صلى الله عليه وسلم المراد من القرآن حتى احتاج أن يفسره له رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقد رأى أهل الحديث آيات كثيرة جدا دلت على صحة مذهبهم لا تحتاج إلى تأويل منها قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ [النساء: 59]، و﴿وأزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ [النحل: 44]، و﴿وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه، وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾ [النحل: 64]. والملاحظ أن الكثير من الآيات تشير إلى اتباع السنة والأخذ بقول الرسول صلى الله عليه وسلم، وتشير تصرّحا أو تلميحاً إلى العقل والتفكير. ولا نحتاج هنا إلى الاستدلال بالأحاديث الشريفة فهي كثيرة جدا، وقد مر البعض منها في المبحث الأول، ولكن لا يعترف بها منكرو السنة، فلا نطيل بذكرها، وفي الآيات كفاية في الرد عليهم.

ومن شيم أهل الحديث الوسطية والاعتدال وقول الحق كيفما كان، فهذا ابن تيمية يقول: "المسرفون فيه قضا بوجوب أشياء وجوازها وامتناعها لحجج عقلية يزعمهم اعتقدوها حقا وهي باطل وعارضوا بها النبوات وما جاءت به والمعرضون عنه صدقوا بأشياء باطلة ودخلوا في أحوال وأعمال فاسدة وخرجوا عن التمييز الذي فضل الله به بني آدم على غيرهم. وقد يقترب من كل من الطائفتين بعض أهل الحديث تارة بعزل العقل عن محل ولايته وتارة بمعارضة السنن به ... صار كل فريق يعظم ما يتعلق به ويذم الآخر مع أنه لا بد من علم وعمل: عقل علمي. وعمل ذهني وحب تمييز وحركة. قال وحال. حرف وصوت. وكلاهما إذا كان موزونا بالكتاب والسنة كان هو الصراط المستقيم"⁹².

90 «التراتب الإدارية» لعبد الحي الكتاني (2/ 141). وعلق الكتاني على هذا الكلام بقوله: "وهذا الكتاب من أنفس ما ألفه المسلمون وأغربه، وهو يلي كتاب الخزاعي عندي في الأهمية ولو ظفرت به لسموت".

91 أخرجه عن عدي بن حاتم الطائي البخاري في «صحيحه». كتاب: التفسير. باب: وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأتمم عاكفون في المساجد (4/ 1640. ح: 4239)، ومسلم في «صحيحه». كتاب: الصيام. باب: بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، وأن له الأكل وغيره حتى يطلع الفجر. وبيان صفة الفجر الذي تتعلق به الأحكام من الدخول في الصوم، ودخول وقت صلاة الصبح، وغير ذلك (2/ 766- 767. ح: 1090).

92 «مجموع الفتاوى» (3/ 338).

ويمكن القول بدون مبالغة أن أهل الحديث بعقليتهم الفذة هم من اخترع منهجين أساسيين استخدمهما علماء الغرب بعد ذلك في نقد النصوص المقدسة عندهم، وهذين المنهجين هما المنهج الفيولوجي، والمنهج التاريخي.

"ويهتم علم الفيولوجيا بالنص المكتوب واللغة في الوقت نفسه، مما يجعله يتداخل مع العلوم الأخرى ذات الاهتمام نفسه، كاللسانيات، والنقد الأدبي، وتاريخ الآداب؛ فحقل تطبيق الفيولوجيا يعطي جزئيا مختلف هذه المجالات، أضف إلى ذلك تعدد دلالات المصطلح وما يحتمله من معان كثيرة"⁹³. ولا شك أننا نجد هذا المنهج حاضرا في نقد الأحاديث بصفتها صادرة عن المعصوم صلى الله عليه وسلم، والتمثيل لهذا كثير جدا، ولعل مؤلفات غريب الحديث تخدم هذا المنهج وتؤكد مصير المحدثين إليه. وأكثر الكتب تعرضا لهذا المنهج النقدي هو «صحيح البخاري»، ثم يليه «صحيح مسلم».

وأما المنهج التاريخي فإن "التأريخ للأحداث الماضية لا يتأتى إلا بطريقتين: إما بالمشاهدة المباشرة للحدث وحضور وقائعه، أو عن طريق دراسة الآثار التي خلفها هذا الحدث، وتنقسم هذه الآثار إلى آثار مادية وآثار كتابية، أما الآثار المادية فهي من اختصاص الأركيولوجي الذي يعني بدراستها ونقدها، أما الآثار الكتابية فهي ضالة المؤرخ يسعى من خلال دراستها إلى إعطاء الصورة الحقيقية للحدث، وحتى تكون هذه الصورة حقيقية بالفعل لا بد أن تكون الوثيقة نفسها حقيقية، وإلا تم تضليل التاريخ والإنسانية جمعاء. وتختلف للآثار المادية عن المكتوبة من حيث تقرير الوقائع، فالأولى أكثر ثقة لأن البناء والعمران والتشييدات التي تخلفها الأمم الغابرة دالة بنفسها على هذه الأمم حيث لم تخضع للتغيير ولا التبديل إلا ما يفعله الزمن بها. في حين تعرف نصوص الوثائق عمليات لإنسانية وطبيعية كثيرة كالنسخة وأقائما، وتعرض للتضليل والتدليس والزيادة والنقصان، كما يحدث تعددها تضاربا في أقوالها بخصوص الحدث الواحد"⁹⁴. وكل كتب الحديث المسندة، وخصوصا كتب أسباب نزول القرآن، وأسباب ورود الحديث، وكتب السيرة النبوية، وكتب مصطلح الحديث ككتاب القاضي عياض (ت 544هـ) الموسوم بـ «الإلماع في ضبط الرواية وتقييد السماع»، وغيره ممن اعتنت بضبط النسخ خير شاهدة على استخدام هذا المنهج من قبل أهل الحديث. ونجد كثيرا في كتب السنة، خصوصا التي اعتنت بالعقائد، ما ينتقد أحد جهابذة النقاد الحديث بكونه من وضع أحد الزنادقة، أو بعض أتباع الفرق الضالة لأن موضوع الحديث لم يكن معلوما زمن النبي صلى الله عليه وسلم، مسألة الإيمان زيادته ونقصانه. ويرى أيضا أهل الحديث والمفسرون قاطبة أنه لا يمكن بحال من الأحوال الاستغناء عن أسباب نزول الآيات، بل نجد بعض منكري السنة يعتمدون على أسباب النزول ولا يتم التصريح أحيانا بأنها مأخوذة من الأحاديث لأنها تتنافى مع منهجهم.

93 ينظر: «القراءات الحداثية للقرآن الكريم، ومناهج نقد الكتاب المقدس» للدكتور يوسف الكلام (ص: 66).

94 «القراءات الحداثية للقرآن الكريم» (ص: 74).

لهذا تنبه بعض فلاسفة الإسلام، وكذلك بعض المستشرقين المنصفين إلى منهج أهل الحديث الرصين هذا فكالوا له المديح، وسأنقل بعض أقوالهم ليستبين مدى إعجابهم به مع أنهم غير مسلمين، وحتى لا يقال إنما يمدح منهج المحدثين أهل الحديث عصبية لهم.

قال أبو الحسن العامري (ت 381هـ): "وليس يُشك أن أصحاب الحديث هم المعنيون بمعرفة التواريخ العائدة بالمنافع والمضار، وهم العارفون لرجال السلف بأنسابهم وأماكنهم، ومقادير أعمارهم، ومن اختلف إليهم وأخذ العلم عنهم. بل هم المتحققون لما يصح من الأحاديث الدينية وما يستقيم، وما يقوى منها وما يضعف؛ بل هم المتجشمون للحلّ والترحال في أقاصي البلدان وأدانيها، ليأخذوا عن الثقات سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل هم المجتهدون أن يصيروا نُقُاد الآثار، وجهابذة الأخبار، فيعرفوا الموقوف منها والمرفوع، والمسند والمرسل، والمتصل والمنقطع، والنسب والمُلصق، والمشهور والمُدلس، وأن يصنّوا صناعتهم صيانة لو رام أحد أن يفتعل حديثاً مُزَوَّراً، أو يغير إسناداً، أو يحرف متناً، أو يروج فيها ما روج في الأخبار الأدبية، كالفتوح والسير والأسفار والوقائع: للحقه من جماعتهم أعنف النكير. وإذا كان هذا سعيهم، وعليه مدار أمرهم: فمن الواجب أن نعتقد لهم فيما أُكِّدوا من العناية أعظم الحق، وأوفر الشكر، وأتم الإحماد، وأبلغ التقريط"⁹⁵، وقال الدكتور غريسيب يقول: "طالما أن كتابكم المقدس عنوان نخصتكم، ما زال موجوداً بينكم، وتعاليم نبيكم محفوظة عنكم، فارجعوا إلى الماضي لتؤسسوا للمستقبل"⁹⁶. وقال القس المستشرق الإنجليزي دافيد صموئيل مرجليوث (ت 1940م)⁹⁷: "ليفتخر المسلمون ما شأؤوا بعلم حديثهم"⁹⁸. وقال برنارد لويس (ت 2018هـ): "وقد أدرك العلماء المسلمون منذ وقت مبكر خطر الشهادات الزائفة، والتشريع الزائف المبني عليها، ولهذا أسسوا وطوروا علماً مفصلاً، ومعتقداً، ومحكماً لنقد العادات، وهو علم الحديث أو نقد السنن النبوية، كما كان يطلق عليها، والذي يختلف في جوانب عديدة عن نظرية نقد المصادر التاريخية الحديثة، ولم يقبل الباحث في العادة عن على تقييمات علماء الحديث عن مدى مصداقية الأحاديث القديمة. لكن الحقيقة أن النقد المتأني لتسلسل عملية النقل عن الرواة في الأحاديث، أعطى كتاب السيرة الذاتية العرب في العصر الوسيط قيمة الاحترام وأضفى عليها نسقا معتقداً، لم يكن له سابقة في التاريخ، ودون أن يكون له علم موازٍ في الغرب المعاصر للعصر الوسيط، في الإسلام إبان العصور الوسطى. بالمقارنة، فإننا نجد التاريخ الرسمي للمسيحية اللاتينية، يبدو فقيراً وهزيلًا، حتى التاريخ اليوناني للعالم المسيحي ظل متأخراً عن الأدبيات التاريخية للإسلام، في الكم، والتنوع، وعمق التحليل"⁹⁹. وقالت كارين

95 «الإعلام بمناب الإسلام» (ص: 110-109).

96 «هكذا كانوا يوم كنا» لحسان شمسي باشا (ص: 8-9).

97 هو دافيد صمويل مرجليوث، إنجليزي يهودي، أحد أشهر المستشرقين الإنجليز، من مؤلفاته: «محمد ونشأة الإسلام»، و«الإسلام»، وله عناية بالتراث العربي الإسلامي، مات في سنة 1940م. عن كتاب «موسوعة المستشرقين» لعبد الرحمن بدوي (ص: 379).

98 مقدمة المعلمي لكتاب «الجرح التعديل» لابن أبي حاتم (2/1).

99 «الإسلام في التاريخ» (ص: 193-194).

أرمسترونج¹⁰⁰: "كون الأحاديث النبوية مع القرآن أصول الشريعة الإسلامية، كما أصبحت أساسا للحياة اليومية، والروحية لكل مسلم، فقد علمت السنة المسلمين محاكاة أسلوب محمد في الكلام، والأكل، والحب، والاغتسال، والعبادة، لدرجة يعيدون معها إنتاج حياة النبي محمد على الأرض في أدق تفاصيل حياتهم اليومية بأسلوب واقعي"¹⁰¹. وقال الدكتور أكرم ضياء العمري: "يقول روبرسون أن بعض المستشرقين فطنوا إلى أن ما يروى عن كبار الصحابة من الحديث أقل بكثير مما يروى عن صغارهم، وقد رأى أن ذلك يحمل على الاعتقاد بصحة ما نقله المحدثون أكثر مما نتصور - أي مما يتصوره المستشرقون - إذ لو اختلف المحدثون الأسانيد لكان بإمكانهم جعلها تعود إلى كبار الصحابة"¹⁰². وقال أيضا: "ولا شك أن استعمال الغربيين لقواعد النقد العلمي في حقل الدراسات الإنسانية كان متأخرا بالنسبة لمناهج النقد عند المحدثين، وكان ما عمله أسد رستم من الإفادة من مصطلح الحديث والميثودولوجية الغربية معا في وضع مصطلح للتأريخ محاولة جريئة في الكشف عن أهمية قواعد نقد الحديث في عملية النقد التاريخي"¹⁰³.

فهذه شهادات بعض فلاسفة الإسلام، والمنصفين الغربيين الغير المسلمين، مع أنني لم أستوعب شهادات الجميع، تشهد شهادة حق لأهل الحديث. وأختم هذا البحث بمقولة لسفيان الثوري (ت 161هـ): "إنما العلم عندنا الرخصة في فقه فأما التشديد فكل أحد يحسنه"¹⁰⁴. فمن هذا العرض يتضح أن منهج أهل الحديث منهج رصين مبني على قواعد مضبوطة تحمي الحديث من الخلل، وفيه تيسير على الناس، ورفع الحرج عنهم من شدة الاختلاف. أما المنهج الذي اختاره منكرو السنة قال بهم إلى أنكار الأحاديث كلها، أو بعضها فهو منهج غير علمي، وغير منضبط، فلهذا يقول إلى التشديد على الأمة بل إلى ابتداء أقوال عجيبة غريبة ما قال بها أحد من العالمين وهو ما نشرحه في البحث التالي.

****المبحث الثاني: منهج منكرو السنة وحججهم في توظيف العقل، وأثره في بناء الحضارة.**

يكاد يلتقي أهل الحديث ومنكرو السنة في المناهج المستعملة سواء لإثبات الحديث أو نفيه، وهما المنهج الفيلولوجي، والتاريخي، ويحلوا للبعض تسميته بالتاريخانية، ويحلوا للبعض نقد الصحيحين بالخصوص نقدا تاريخيا - متجاهلا أن نفس النقد طبقه أهل الحديث في تقسيم الأحاديث إلى صحيح وضعيف - متبعا في ذلك منهج سبينوزا في نقده للكتاب المقدس، فهو يقسم نقد النصوص إلى قسمين: نقد خارجي ونقد داخلي. والنقد الخارجي يهتم

100 كاتبة بريطانية ولدت في سنة 1944هـ، وهي أستاذة جامعية، مهتمة بتاريخ الأديان، لها عدة مؤلفات.

101 «سيرة محمد» لكارين أرمسترونج (ص: 388).

102 «بحوث في تاريخ السنة المشرفة» (ص: 56).

103 «بحوث في تاريخ السنة المشرفة» (ص: 211 - 212).

104 «السماع» لابن طاهر القيسرائي (2/ 141).

بالنصوص والوثائق من حيث مضمونها وطرق انتقالها، ويعمل على تصحيحها بغض النظر عن محتواها ومضمونها، والنقد الداخلي ينصب على الوثائق والنصوص من حيث المضمون والمحتوى، فهو يسعى إلى فهم النص وتفسيره، ثم يتساءل عن مدى عدالة المؤلف وضبطه في نقل الوقائع¹⁰⁵.

ولمنكري السنة عدة أدلة يستدلون بها على صحة مذهبهم، يتوارثونها، مستنبطة من هذين المنهجين أيضاً، ومن هذه الأدلة قولهم:

- قال الشافعي: "قال: لي قائل ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه أنت عربي والقرآن نزل بلسان من أنت منه وأنت أدري بحفظه وفيه لله فرائض أنزلها لو شك شك قد تلبس عليه القرآن بحرف منها استتبته فإن تاب وإلا قتلته وقد قال: الله عز وجل في القرآن ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ فكيف جاز عند نفسك أو لأحد في شيء فرض الله أن يقول مرة الفرض فيه عام ومرة الفرض فيه خاص ومرة الأمر فيه فرض ومرة الأمر فيه دلالة وإن شاء ذو إباحة؟ وأكثر ما فرقت بينه من هذا عندك حديث ترويه عن رجل عن آخر عن آخر أو حديثان أو ثلاثة حتى تبلغ به رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرئون أحدا لقيتموه وقدمتموه في الصدق والحفظ ولا أحدا لقيت ممن لقيتم من أن يغلط وينسى ويخطئ في حديثه بل وجدتمكم تقولون لغير واحد منهم أخطأ فلان في حديث كذا وفلان في حديث كذا ووجدتمكم تقولون لو قال: رجل لحديث أحللتكم به وحرمتكم من علم الخاصة لم يقل هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أخطأتم أو من حدثكم وكذبتكم أو من حدثكم لم تستبوه ولم تزيدوا على أن تقولوا له بئس ما قلت: أفيحوز أن يفرق بين شيء من أحكام القرآن وظاهره واحد عند من سمعه يخبر من هو كما وصفتهم فيه؟ وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله وإنكم تعطون بما وتمنعون بما؟"¹⁰⁶.

فكلام منكر السنة هنا جمع عدة أدلة في نظره كافية لإبطال الاحتجاج بالحديث الشريف، ففي القرآن بيان لكل شيء، وليس في رواية الأحاديث أحد إلا ويحتمل عليه الخطأ والسهو مما يستوجب الشك في مرويات جميعهم. ويقول أحمد صبحي منصور: "القرآن هو الحق الذي لا ريب فيه، وما عداه ظن، ولا ينبغي إتباع الظن".

- الطعن في تدوين السنة وأنه كان متأخراً جداً، إذ نهي النبي عن الكتابة، وجاء تدوينها في ظروف لا يوثق بها فتدخلت فيه الأهواء والسياسة، والقرآن هو الوحيد الذي تكفل الله بحفظه، ولا محفوظ غيره، والأحاديث أغلبها ظنية الثبوت¹⁰⁷، ويقول محمد الجابري: "إن الموروث الثقافي العربي الإسلامي الذي تناقلته الأجيال، منذ عصر التدوين إلى اليوم، ليس صحيحاً على وجع القطع، بل هو صحيح فقط على شروط أهل العلم، الشروط التي وضعها وخضع لها

105 «القرآنة الحديثية للقرآن الكريم، ومناهج نقد الكتاب المقدس» (ص: 77).

106 «جماع العلم» (ص: 4)، وانظر كتاب أحمد صبحي منصور «القرآن وكفى مصدراً للتشريع» (ص: 23-25).

107 انظر مقال للدكتور محمد توفيق أفندي بعنوان "الإسلام هو القرآن وحده"، منشور في «مجلة المنار» السنة التاسعة، العدد 8. (ص: 515) و(ص: 533)، «القرآن وكفى مصدراً للتشريع» (ص: 17).

المحدثون والفقهاء والمفسرون والنحاة واللغويون الذين عاشوا في عصر التدوين، ما بين منتصف القرن الثاني، ومنتصف القرن الثالث للهجرة¹⁰⁸. ويقول في «مدخل إلى القرآن الكريم» بعد أن أورد أحاديث في البخاري ومسلم حول نزول القرآن على سبعة أحرف: "يمكن المرء أن يشك في صحة هذه الأحاديث ما دامت أحاديث آحاد"¹⁰⁹. وقد وجد في الأمة من جوز الخطأ حتى في الخبر المتواتر فقد حكى البغدادى: "بأن الخبر المتواتر مع خروج ناقله عند سامع الخبر عن الحصر ومع اختلاف هم الناقلين واختلاف دواعيهم يجوز أن يقع كذب هذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضروري"¹¹⁰.

- يقولون أن السنة ليست وحياً، وبالتالي فهي ليست منزهة عن الخطأ، لأن المنزه عن الخطأ إنما هو الوحي، ولا وحي إلا القرآن المجيد. وإذا كانت أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله ليست وحياً، فلسنا ملزمين باتباعها، ولا هي مصدر من مصادر التشريع، والسنة "من أقوال وأفعال ليس لها صفة العموم الزماني والمكاني، إذ هي أحكام أصدرها الرسول صلى الله عليه وسلم في زمانه وفقاً لظروف أصحابه الذين كانوا معه، وظروف أصحابه كانت مرتبطة بهم وبزمانهم ومكانهم وأحوالهم الخاصة بهم. وقد انقضى ذلك الزمان بأشخاص وظروفهم وأحوالهم، وقد تغير الزمان، وتغيرت الظروف، ومن ثم لم تعد تلك الأقوال والأفعال الخاصة بذلك الزمان، صالحة لزماننا ولا لظروفنا"¹¹¹.

- القرآن يجمع والسنة تفرق، يقول عبد الله جكرالوي: "لا ترتفع الفرقة والتشتت عن المسلمين، ولن يجمعهم لواء ولا يضمهم فكر واحد، ما داموا مستمسكين بروايات زيد وعمرو"¹¹².

- يقولون أن الواقع يشهد على التلاعب بالأخبار فكيف نثق بما تقدم ولم نشهده، وهو على قول فلنون الإفرنسي:

فما كُتِبَ التاريخ في كل ما روت *** لقرائها إلا حديث ملفق

نظرنا لأمر الحاضرين فرانسا *** فكيف بأمر الغابرين نصديق¹¹³

- يزعمون أن "الاحتكام إلى السنة والالتزام بها مؤد إلى الشرك والكفر. فإن الإسلام يقوم على أن الحاكم هو الله وحده، وأن الحكم له وحده - سبحانه - ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57]. ويقول عز وجل: ﴿إِلَّا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ [الأنعام: 62]. وإذا كان الإسلام يقوم على أن الحكم لا يكون إلا لله سبحانه، فإن الاحتكام إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه إشراك الرسول صلى الله عليه وسلم في الحكم مع الله سبحانه"¹¹⁴.

108 «تكوين العقل العربي» (ص: 64).

109 «مدخل إلى القرآن الكريم» (ص: 173).

110 «الفرق بين الفرق» (ص: 128).

111 انظر «القرآن وكفى مصدراً للتشريع» (ص: 21)، و«شبهات القرآنيين حول السنة النبوية» (ص: 55 و81).

112 «شبهات القرآنيين حول السنة النبوية» (ص: 74).

113 «مصطلح التاريخ» للدكتور أسد رستم (ص: 71).

114 «شبهات القرآنيين حول السنة النبوية» (ص: 78).

ويرى بعض منكري السنة أن الأحاديث التي يشهد لها العقل، والقرآن يجب العمل بها ولو كانت غير صحيحة، فيقول الدكتور محمد توفيق أفندي: "سأل بعض الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم هل يجب الوضوء من القيء؟"، فأجاب عليه السلام: «لو كان واجبا لوجدته في كتاب الله». فهذا الحديث صح أو لم يصح فالعقل يشهد له، ويوافق عليه. وكان يجب أن يكون مبدأ المسلمين ولا يحددون عنه"¹¹⁵.

وفي الحقيقة أغلب هذه الشبهات التي يعتبرونها أدلة دامغة هي ترديد لما قاله بعض الفرق الإسلامية، أو بعض المستشرقين، فإن المصادر الأساسية التي يمتنع منها منكر السنة في نظري أربعة مصادر: وهي الشيعة، والمعتزلة، والفلسفة، والاستشراق.

*** أثر المعتزلة في منكري السنة المعاصرين:

لن أطيل الكلام في هذا الموضوع فهو واضح وضوح الشمس، فتقديم العقل على النقل عند المعتزلة لا يخفى على باحث مبتدئ، وإنما فيه بعض الإشارات فقط، فجعل اعتماد منكري السنة على المعتزلة في رد الأحاديث، ولم يرد المعتزلة الحديث جملة وتفصيلا وإنما انتقدوا الأحاديث التي خالفت القرآن أو العلم الحديث أو العقول حسب زعمهم. وبضاعة المعتزلة في الحديث مزجاة، قال الصفدي (ت 764هـ) بعد إيراده حديثا لأحد أعلام المعتزلة: "وهذا الحديث كأنه من خواص المعتزلة فإن جماعة من كبارهم لم يكن عندهم رواية حديث غيره"¹¹⁶. وصناعة المعتزلة أصول الفقه فقد كان ابن تيمية كثيرا ما يقول: "أصول فقه المعتزلة خير من أصول فقه الأشاعرة وأصول دين الأشاعرة خير من أصول دين المعتزلة"¹¹⁷.

*** أثر الشيعة في منكري السنة المعاصرين:

أخذ منكر السنة عن الشيعة طعنهم في الصحابة، ويرون أنه كان في الصحابة منافقون بشهادة القرآن الكريم، وأن النبي نفسه كان لا يعلم أسماءهم وإنما نبه الله عز وجل على بعض صفاتهم، وكان الصحابة يفضلون التجارة واللهو على الصلاة، لهذا يجب أن لا يوثق بشهادة جميعهم¹¹⁸، وهذا محمود أبو رية يستشهد في كتابه «أضواء على السنة المحمدية» بالعلامة الزيدي القبلي، ويعتبره من المحققين في علم الحديث الذي يسمع رأيهم فيه¹¹⁹. والمقبلي هذا يول عنه العلامة العلمي اليمني (ت 1386هـ) وهو لا شك أدري بالحديث وعلومه من القبلي وهو بلدي: "المقبلي نشأ

115 انظر مقال "الإسلام هو القرآن وحده"، منشور في «مجلة المنار» السنة التاسعة، العدد 8. (ص: 515).

116 «الوافي بالوفيات» (4/ 93).

117 المصدر نفسه (4/ 93).

118 «أضواء على السنة المحمدية» محمود أبو رية (ص: 329-332).

119 المصدر نفسه (ص: 326-327).

في بيعة اعتزالية المعتقد، هادوية الفقه، شيعية تشيعاً مختلفاً، يلفظ في أناس ويخلف في آخرين، فحاول التحرير فنجح تقريباً في الفقه، وقارب التوسط في التشيع، أما الاعتزال فلم يكده يتخلص إلا من تكفير أهل السنة مطلقاً¹²⁰.

ولا يكاد ينجو صحابي من طعنهم حتى أبو بكر وعمر فهذا أحمد صبحي منصور في مقال في موقع "أهل القرآن" يصف أبا بكر الصديق بالزنديق، ويذكر أن المنقبة الوحيدة التي تحسب له أنه أتعب من بعده، ويقول أيضاً عن معرض الدفاع عن مقولته "أبو بكر الزنديق": "حين أقول "أبو بكر الزنديق" أنا لا أشتمه ولا أسبّه. أنا أضفه بالوصف اللائق له طبقاً لما ارتكبه، فهو أول من فتح باب الخروج على الإسلام باسم الإسلام، فقتل وظلم بما فعل عشرات الألوف من الناس، وجاء من خلفه فوصل عدد الضحايا إلى ملايين، من أبي بكر الزنديق إلى أبي بكر البغدادي الداعشي. لم يظلم أبو بكر الزنديق الناس فقط بل ظلم رب الناس بأن نسب جرائمه إلى دين الرحمة والسلام والعدل والإحسان"، ويقول أيضاً: "واقع الأمر أنك وغيرك يقدسون أسماء أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسين وغيرهم .. وهي أسماء اكتسبت ألقاباً ومكانة بدين الكفر والشرك، فلما تعاملنا معهم بما يستحقون فزعمتم وقتلتم مقالة قريش: "يسب أهتنا ويسب أهلامنا" أي عقولنا، مع أنه لا يوجد عقل عند المشركين أصلاً. فقد أضلهم الشيطان وأعمى أبصارهم"¹²¹. ويقول أيضاً: "وليس في ديننا الإسلامي تاريخ مقدس أو شخصيات تاريخية تدخل في الدين، كلها شخصيات تاريخية لا فارق بين أبي بكر وعمر وكسرى ووقيصر وهنتر ونابليون ولومومبا وجوموكينياتا. نحكم عليها بالمقياس التاريخي طبقاً لمكانها وزمانها بلا تقدس ولا تأليه. تتعدى الأمور بالنسبة للحاكم حين يتمسح بالإسلام ويرتكب الفظائع وينسبها إلى الإسلام، هنا يجب على الباحث أن يلجأ إلى القرآن العظيم ليرى هل ما فعله هذا الحاكم يتفق أو يختلف مع القرآن الكريم. إذا كان ما فعله يناقض الإسلام فالمسؤولية البحثية تفرض عليه أن يقول ذلك حتى لو لم يكن مسلماً مُحباً لدينه. لذا حين نقول عن الخلفاء الراشدين إنهم خلفاء فاسقون فنحن لا نقول إلا وصفاً ينطبق عليهم عند عرض فتوحاتهم على تشريع القتال في الإسلام. ليسوا راشدين بل فاسقون"¹²².

ولعل أكثر الصحابة تعرضاً للظعن هو أبو هريرة رضي الله عنه¹²³. وتوجه نقدهم للبخاري ومسلم وكتابيهما طبعاً كما حال الشيعة، فالبخاري وسلم متروكان، وكتابيهما ليس مجمع على صحتهما¹²⁴.

120 «الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة» لعبد الرحمن المعلمي (1/ 279).

121 انظر مقال لأحمد صبحي منصور في موقع أهل القرآن بعنوان: "أبو بكر الصديق" نشره بتاريخ: 2006/08/06. ورد على بعض التعليقات في نفس الموقع بتاريخ: 2019/08/24.

122 انظر موقع أهل القرآن بعنوان: "مقال له بعنوان: "خدعوك فقالوا: "الخلفاء الراشدون" نشره بتاريخ: 14 نونبر 2016. ورد على بعض التعليقات في نفس الموقع بتاريخ: 2019/08/24.

123 انظر ما قاله أبو هريرة عن أبي هريرة في بحث طويل في كتابه «أضواء على السنة المحمدية» (ص: 167 - 197).

124 انظر «أضواء على السنة المحمدية» (ص: 287 - 289) و(ص: 336 - 337)، و«صحيح البخاري: نهاية أسطورة» لرشيد إيلال (ص: 145 - 160).

وأثر التشيع ظهر في فقه منكري السنة فأحمد صبحي منصور يرى أن نكاح المتعة مباح بشروطه، وهي تكاد تكون نفس شروط طلاق الزواج الشرعي، فإنه يقول في مقال له: "أي زواج يكون بعقد ومهر وشهود وشروط متفق عليها يكون صحيحا اسلاميا ، سواء كان مؤقتا، مثل زواج المتعة، أو كان بتنازل المرأة عن بعض حقوقها في النفقة والسكن والمبيت مثل زواج المسيار"¹²⁵.

*** أثر الفلسفة على منكري السنة المعاصرين:

للفلسفة عظيم الأثر في منكري السنة، والكثير من أصحاب هذا المذهب هم في الحقيقة فلاسفة معدودون فيهم، أو متأثرون بهم، كالحافظ أسلم الجيراجبوري، ونياز الفتجبوري¹²⁶، والجابري، والعروي ويدل على ذلك ويزيده بيانا كون الكثير منهم لهم مؤلفات فلسفية، فمن المؤلفات الفلسفية لهم نجد: «مدخل إلى فلسفة العلوم» لمحمد عابد الجابري، و«بين الفلسفة والتاريخ» لعبد الله العروي.

ولعل تأثر بعضهم بالأفكار الفلسفية قد يكون عن حسن نية ويرى أنها لا تعارض بينها وبين الشريعة، خصوصا أن الكثير منهم متأثر بفيلسوف الإسلام ابن رشد (ت 597هـ) الذي يقول: "هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب فنقول: أن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكأن الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك. فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم أما واجب بالشرع، وأما مندوب إليه فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله، تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2] وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا ... وليس يلزم من أنه أن غوى غاوا بالنظر فيها، وزل زال، إما من قبل نقص فطرته، وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه، أو أكثر من واحد منها، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات. وليس يجب فيما كأن نافعا بطباعه وذاته أن يترك، لمكان مضرّة موجودة فيه بالعرض"¹²⁷. ففي هذا النص يرى ابن رشد أن الشرع دعا إلى العقل والنظر، وأن الشريعة موافقة لمناهج الفلسفة. إلا أن ابن رشد لا يذهب به النظر العقلي إلى رد النقل فهو يدعو إلى تأويل النقل الصحيح حسب قواعده، بل يقول أنه ما من نص يتعارض مع البرهان العقلي إلا وجد في الشرع بعد شدة فحصه ما

125 مقال بعنوان "زواج المتعة والمسيار" منشور في موقع أهل القرآن بتاريخ 15/05/2023.

126 انظر عنهما: «أثر الاستشراق على المنهج العقدي بالهند» (1/ 583 و584).

127 «فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» (ص: 22 و29).

يشهد له فيقول: "ونحن نقطع قطعاً كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول أنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد"¹²⁸. ونحو هذا الكلام سبقه إليه أبو الحسن العامري (ت 381هـ) في كتابه «الإعلام بمناب الإسلام»¹²⁹.

ويرى الفلاسفة أن أدلة الفلاسفة هي أعلى مراتب القياس العقلي، فهم "يقسمون القياس العقلي إلى مراتب: برهاني، وجدلي، وخطابي، وشعري، وسفسطائي زعموا أن مقاييسهم في العلم الإلهي، من النوع البرهاني، وأن غالب مقاييس المتكلمين إما من الجدلي، وإما من الخطابي، كما يوجد هذا في كلام علماء الفلاسفة، كالفارابي، وابن سينا، ومحمد بن يوسف العامري، وابن رشد"¹³⁰. ويعتبر ابن تيمية أن الأدلة التي اعتمدها الفلاسفة هي من أوهى الأدلة، وقدم عليها أدلة المتكلمين¹³¹.

وقد وصل الحال بالكثير من الفلاسفة، ومنكري السنة إلى القول بالاكْتفاء بالعقل وحده وأنه ليس بحاجة إلى النقل، فإنكار الحديث طريق يُمْتَدَّ لإنكار القرآن، أيضاً إنما هي مسألة وقت، وتعاقب الخلف. يقول محمد جعفري: "يمكن الإشارة إلى محمد بن زكريا الرازي (ت 313هـ) الذي فضل العقل على الوحي، ومع أنه كان يؤمن بالله فقد أنكر الشريعة والوحي، وقال: "بأنه بالاعتماد على العقل والفكر لن تعود بنا حاجة لاتباع الرسل والأنبياء"¹³².

وللماكسيّة، والاشتراكية الحظ الأوفر في تأطير منكري السنة، فنجد بعض علماء الهند قد تأثروا بهذا الفكر منهم أحمد الدين الأمرتسري، وتلميذه الحافظ أسلم الجيراجبوري (ت 1374هـ) الذي "كان له نصيب وافر في صبغ الأفكار الاشتراكية بالإسلام، وكان يمدح الاتحاد السوفيتي بما نصه: "إن الملة الروسية جددت العمل الإسلامي الذي وجد في العهود السابقة بل أجود منه، إذ أطاحت بالرأسماليين وملاك الأرض وأصحاب الإمارات الصغيرة وهذا معنى "لا" من كلمة "لا إله إلا أنت" وهي أول لبنة في الإسلام، وهذا العمل هو عين الامتثال لمبدأ الشهادتين"¹³³. ويقول عبد الله العروي في حوار له مع مجلة «آفاق»: "كان الكثيرون يستشهدون بماركس، ولكن لأهداف سياسية فقط،

128 «فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» (ص: 33).

129 «الإعلام بمناب الإسلام» (ص: 82 - 83).

130 «بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (1/ 155).

131 «بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (1/ 155 - 158).

132 «العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينين المعاصرين» (ص: 53).

133 انظر عنهما: «أثر الاستشراق على المنهج العقدي بالهند» (1/ 585).

فقلت إن ماركس النافع هو ملخص ومؤول ومنظر الفكر الأوروبي العام، الذي يمتلئ الحداثة بكل مظاهرها. الأفضل لنا، نحن العرب، في وضعنا الثقافي الحالي، أن نأخذ من ماركس معلماً ومرشداً نحو العلم والثقافة من أن نأخذه كزعيم سياسي". ومن منكري السنة الذين كان لهم تأثير بالماركسية أو الاشتراكية أيضاً: محمد عابد الجابري وكان عضواً في الحزب الاشتراكي المغربي، والسوري محمد شحرور (ت 1441هـ) الذي كان له توجه ماركسي في فترة من حياته، ومحمد الغزالي رحمه الله الذي أنكر بعض الأحاديث الموجودة في «صحيح البخاري» في كتابه الموسوم بـ «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث»، كانت له ميلول اشتراكية في بداية مشواره العلمي.

*** أثر الإستشراق على منكري السنة المعاصرين:

ومن أثر في منكري السنة كثيراً هم المستشرقون، فقد كان لهم اختلاط كثير معهم، وهذا الاحتكاك ولد إعجاباً كبيراً بأفكارهم، دعمهم رحلات بعض منكري السنة إلى الغرب لقضاء الحاجات بدعوات من الجامعات هناك، أو كان السفر للدراسة.

وقد ألف جماعة من الأفاضل جزاء الله خيراً كتباً في بيان أثر المستشرقين عامة أو بعض الأقاليم الإسلامية خاصة كتباً مفيدة في هذا الباب، أذكر بعضها لمن شاء التوسع في الموضوع، فمن هذه الكتب: «الاستشراق وموقفه من السنة النبوية» لفاطمة بن محمد بن فالح الصغير، و«نظرة المستشرقين للسنة النبوية المطهرة: شبهات وردود» لمثنى الزبيدي، و«المستشرقون والحديث النبوي» لمحمد بهاء الدين، و«السنة النبوية في مواجهة شبهات الاستشراق» لأنور الجندي، و«الرد على مزاعم المستشرقين جولد تسهير ويوسف شاخنت ومن أيديهما من المستغربين» لعبد الله الخطيب، و«المعارضات الفكرية المعاصرة لأحاديث الصحيحين» لمحمد بن فريد زريوح، و«أثر الاستشراق على المنهج العقدي بالهند» لسعيد أحمد بن صغير هندي.

هذا المنهج الذي سلكه منكرو السنة أوقعهم في حرج كبير، وضيق شديد، فالافتقار بتفسير القرآن بالقرآن، واللغة العربية فقط يضيق دائرة فهم القرآن وتفسيره، وأضافوا إليهما الاعتماد على العلوم الكونية وهو مع التطور الدائم للعلم والاكتشافات الجديدة يجعل المفسر في حيص بيص أحياناً، لأن ما ظنه علماً قد يكون في واقع الأمر ما هو إلا نظرية ثبت قدامتها مع مرور الوقت وتطور التقنيات المستعملة، وهذا معلوم لا يحتاج إلى تمثيل له. وأغرب منكري السنة مقولة هم من طالبوا بالقطيعة الكلية مع التراث مع أن من هذا التراث كتب اللغة التي لا يستطيع مخلوق رام تفسير كتاب الله عز وجل أن يستغني عنها، فهذا تناقض يعسر إلى من دعا إلى القطيعة التامة مع التراث أن يجيب عنه.

فمما تقدم يظهر لي أن منكري السنة أنواع: منهم من أنكر الأحاديث الأحاد فقط، ومنهم من أنكر الأحاديث كلها جملة وتفصيلاً، ومنهم من دعا إلى القطيعة مع التراث الإسلامي قاطبة. فهذه المناهج واختلافها أوقعهم في تناقضات كثيرة، واختراع أحكام جديدة عجيبة غريبة.

وتجدر الإشارة أيضا إلى أن منكري السنة جزئيا، وهم المعروفون عندنا بالرادين للخبر الأحاد يخالفون منكري السنة في تحكيم العقل على النقل، فهم يرون أن العقول والآراء تختلف، وما فيه اختلاف لا يمكن أن يكون حجة، وهذا ما نطق به أحد مناظري الشافعي حين قال له: "ومنها ما اجتمع المسلمون عليه وحكوا عن من قبلهم الاجتماع عليه وإن لم يقولوا هذا بكتاب ولا سنة فقد يقوم عندي مقام السنة المجتمع عليها وذلك أن إجماعهم لا يكون عن رأي لأن الرأي إذا كان تفرق فيه"¹³⁴.

وأغلب منكري السنة لا يعرفون علم الحديث بل بعضهم يكن العداء لهذا العلم، وبعضهم يعتبره روايات تاريخية لا تفيد في شيء من التشريع فيقول في هذا الحافظ أسلم الجيراجبوري: "إن الأحاديث لا تزيد مكانتها عن روايات تاريخية فللمرء أن يختار منها ما يشاء ويترك منها ما يشاء وليس هناك ضابط يضبط هذا الاختيار والرد سوى الذوق"¹³⁵. ويقول عبد الحي بن فخر الدين الحسني اللكنوي (ت 1341هـ) واصفا السيد أحمد خان: "وهو ما بلغ رتبة العلماء، بل قصارى أمره ادلاجه في الفضلاء، وهو ما أتقن فنا، وتصانيفه شاهدة بما قلته، فإن رأيت مصنفاته علمت أنه كان كبير العقل، قليل العلم، ومع ذلك كان ساعده الله تعالى قليل العمل، لا يصلي ولا يصوم غالبا"¹³⁶.

وإن كنت أخالف منكري السنة وأعيب عليهم منهجهم إلا أن الإنصاف يقتضي ذكر ما لهم من محاسن وعدم الوقوف عند المساوئ كما تفعل العديد من الدراسات التي تناولتهم. والحق أن منكري السنة وإن كان خطرهم عظيم على الأمة إلا أن لهم بعض المحاسن التي يجب الوقوف عندها، وذكر بعض أقوال المنصفين من علماء الأمة في حق من يستحق الثناء منهم. وأجدي هنا أمام أحد أعلام منكري السنة، بل أحد من أحبي المؤودة منها ببلاد الهند ألا وهو السيد أحمد خان المتقدم ذكره، فهو وإن زرع شرا عظيما بإنكاره الجزئي للسنة، وابتداعه منكرا من القول في العقيدة وغيرها إلا أن عبد الحي اللكنوي ترجمه في كتابه في تراجم أعلام الهند فقال: "كان السيد أحمد خان - رغما عن المآخذ ومواضع النقد التي أشار إليها المؤلف - من الرجال العصامين، الذين أثروا في عصرهم وجيلهم تأثيرا لم يعرف لغيره من معاصريه، وقد أثر في عقل أبناء عصره ومن جاء بعدهم وفي السياسة والأدب والإنشاء وحركة التأليف، وتخرج في مدرسته الفكرية - على ما فيها من ضعف وانحراف - رجال قادوا الحركة الفكرية والسياسية في شبه القارة الهندية، كان قوي الشخصية، قوي النفوذ على أصحابه وجلسائه، عاملا دؤوبا، لا يتعب ولا يمل، وكان نشاطه كثير الجوانب، متنوع الأغراض، واسع النطاق، وكان على رقة في الدين وشذوذ في العقيدة شديد الحب للمسلمين، شديد التألم بما أصيبوا به، تواقا إلى تقدمهم وسبقهم في مضمار العلم والمدنية والرفاهية، يستخدم لذلك كل وسيلة وحيلة"¹³⁷.

134 «جماع العلم» (ص: 21 - 22).

135 «أثر الاستشراق على المنهج العقدي بالهند» (1/ 586).

136 «نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر» (8/ 1175).

137 «نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر» (8/ 1177).

ومن محاسن أحمد خان هذا أنه عاب على بعض علماء السنة عدم الأخذ بمميزات الحضارة الغربية، ومنع أبناء المسلمين من الاستفادة من التعليم الحديث، وتركه لأبناء الهندوس وغيرهم، مما جعل الخطوة في الوظائف الكبرى التي بها تسير البلاد لغير أبناء المسلمين. يقول أحمد أمين: "لقد نظر فرأى أن بالهند نحو سبعون مليوناً من المسلمين فشا فيهم الفقر، والجهل، والبؤس، والقلق، من تعلم منهم فتعلم ديني عقيم، لا يفتح نظراً ولا يبعث حياة، وهم خاضعون لرجال دين لا يفهمون من الدين إلا رسمه، يريدون أن يخضعوا المدنية الواسعة إلى عقليتهم الضيقة، ولا يعترفون بتغير زمان، ولا تلون حياة، وتقدم علم، يعيشون في ركود والعالم حولهم مائج، يرون أن المدنية الحديثة بعلمها، ونظمها، ووسائلها، ومقاصدها، مدنية كفر، لا يصلح للمسلم أن يستمد منها، ولا أن يتعاون مع أهلها ... فإذا فتح المبشرون مدارس حرّم هؤلاء العلماء على المسلمين أن يرسلوا أبناءهم إليها، ثم لا يفتحون هم مدارس مثلها، وإذا فتحت الحكومة مدارس فكذلك يحرمونها على أبناء المسلمين، والهندوس يرسلون أبناءهم إلى هذه وتلك، فيتتقنون ويصلحون للحياة ويشغلون المناصب الحكومية، والمسلمون بمعزل عن الوظائف ... وكانت نتيجة هذا أن أعمال الحكومة المتنوعة - وخصوصاً المناصب الكبرى منها - أصبحت وليس في يد المسلمين منها إلا ما ندر"¹³⁸.

وهذا الرأي وإن كان عليه بعض المؤاخذات إلا أن له حظ كبير من الصحة، وذكرني بحال أحد كبار رجال الفكر ببلدنا المغرب وهو العلامة محمد الحسن الحجوي (ت 1376هـ) رحمه الله تعالى، صاحب كتاب «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، فهو وإن لم يكن من منكري السنة بل يمكن اعتباره من أهل الحديث، وأحد أبرز التيار السلفي بالمغرب، إلا أنه دعا أهل المغرب للاستفادة من مدينة المستعمر، وعدم ترك التعليم الحديث، بل تولى وزارة المعارف في زمانهم فوجد مقاومة شرسة من بعض العلماء ممن كان يدعو إلى القطيعة مع المستعمر.

وقد سبقت الإشارة إلى أن السيد أحمد خان قد أسس بالهند جامعة معروفة بجامعة عليكرة الإسلامية. وخلف منكرو السنة تراثاً من التفسير معتمداً على تفسير القرآن بالقرآن وعلى اللغة فقط، وأضافوا إليه ما توصل إليه العلم الحديث في زمانهم، وهي في الغالب تفاسير بعيدة عن مسمى التفسير المعروف عند علماء المسلمين، بل لا يصل ولا حتى يقرب مما تركه أصحاب الفرق الإسلامية من تفاسير إلا أننا نعتبره تراثاً يصلح للدراسة لفهم عقلية هذه الفئة من المسلمين. ومن تفاسير منكري السنة نجد: «تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان» للسيد أحمد خان، و«تفسير بيان للناس» لأحمد الدين الأترسري وهو في 7 مجلدات ووصل إلى قوله تعالى: ﴿لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: 70]، و«فهم القرآن» لمحمد عابد الجابري.

ومن محاسنهم اهتمامهم بالرد على الطاعنين في الإسلام من أهل الديانات الأخرى وخصوصاً المستشرقين، ومن مؤلفاتهم في هذا الباب: «الرد على إيرادات الدكتور هنتز» للسيد خان، و«مختصر تاريخ العرب» لسيد أمير علي (ت

1345هـ)، و«سيرة النبي على صاحبها الصلاة والتسليم» لشبلي النعماني (ت 1332هـ)، وقد وصنف المستشرقين إلى ثلاث فئات وحذر المسلمين من مكايدهم: 1: فئة لا يعرفون العربية بل يعتمدون على مصادر ثانوية ويتكلمون في السيرة بكل حرية مثل: غِبْنُ (Gibbon). 2: يعرفون العربية ولكن لم يطلعوا على مصادر السيرة المعتبرة عند المسلمين. 3: يعرفون اللغة وعندهم اطلاع واسع على مصادر السيرة إلا أنهم متأثرون بالجدل والمناظرة بديانتهم النصرانية أو اليهودية فيعاندون الإسلام ورسوله¹³⁹.

وما يمكن اعتباره من إنجازات منكري السنة المحمودة تأسيسهم الجمعيات، والأحزاب، وإنشأؤهم للمجلات والجرائد. فقد كانوا سباقين إلى مثل ذلك لعدم تخرجهم من الاحتكاك بالمستعمر ووسائله الدعوة، فوظفوا هذا الوسائل في الدعوة إلى أفكارهم الغربية.

ولا ننسى أن المعتزلة—ولا يمكن بحال عددهم من منكري السنة—كان لهم أيادٍ بيضاء في الإسلام خصوصاً في الرد على أهل الإلحاد من الفرق المنتسبة إلى الإسلام، وكذلك في الرد على اليهود والنصارى، كما لهم أيادٍ بيضاء في أصول الفقه وغيرها من العلوم ما التفسير واللغة والأدب. فتوظيف العقل توظيفاً إيجابياً لا يمكنه أن يأتي إلا بالخير الكثير.

وتوظيف العقل توظيفاً خاطئاً عند منكري السنة جعل ضررهم أكبر من نفعهم، فإن كانت منافعهم لا تعدو في الغالب الاستفادة من الوسائل التي توفرها المدنية الحديثة، فإن مضارهم تغطي على تلك المنافع، بل صار إنكار السنة أحد أهم المعاول لهم شريعة الإسلام، وذريعة لكل من رام الطعن في الدين، وبأقوالهم ينتج خصوم الإسلام، وبحججهم يلهثون.

يكفي من مساوئ توظيف العقل عند منكري السنة أنها دعت إلى القطعية مع التراث الضخم المتراكم لما يزيد عن أربعة عشر قرناً، بل والطعن في علماء الأمة الذين شهد لهم التاريخ بعلو الكعب في جميع المجالات، بل والطعن أيضاً حتى في الرعيل الأول من الصحابة الكرام، فمن يصلح إذا فسد الصحابة، من يصلح إذا فسد من رباهم المربي الأول محمد صلى الله عليه وسلم. ولست أفهم منطق من ادعى أنه يفهم كتاب الله كما أَرَادَهُ الله عز وجل وهو يطعن فيهم ويقرأ في كتابه سبحانه: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ وَالْأُولُونَ خَلْفَهُمْ خَلْفَهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 100]، ويقول سبحانه: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: 18]. ومن منكري السنة من طعن في أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وجعل مسليمة الكذاب أفضل منهما منزلة عند الله منزلة.

139 «أثر الاستشراق على المنهج العقدي بالهند» لسعيد أحمد بن صغير هندي (1/ 174).

وإنكار السنة، والقطيعة مع التراث الإسلامي، والظعن فيه وفي أصحابه منذ عصر الصحابة دفع منكري السنة إلى تأسيس فقه جديد مخالف تمام المخالفة لما ورثته الأمة. بل إن أحمد صبحي منصور يرى أن المسلم يصير مسلماً باكتفائه بشهادة أن لا إله إلا الله فقط، وأما إضافة محمد رسول الله فبدعة عنده. أما الصلاة التي هي عماد الدين عند أهل الحديث فليست هي عماد الدين عندهم، وهم مختلفون في عدد الصلوات، كما هم مختلفون في كیفيتها، ومختلفون في زمن فرضها. ومما يلاحظ في فكر أحمد الدين الأمر تسري "نقده اللاذع للنظام السائد في الميراث عند المسلمين، والدعوة بالاكْتفاء على ما ورد في القرآن الكريم دون السنة كنزير ابن الابن مع وجود الابن للميت وجعل الوصية فرض عين على المتوفى لمن شاء من ورثته، وإعطاء الإرث لمستحقه بقطع النظر عن ديانه وحريته إلى غير ذلك من الآراء الغريبة المخالفة لإجماع المسلمين"¹⁴⁰. ويرى أحمد صبحي أن أهل الحديث ظلموا المرأة، وأن التشريعات -ويُطلق عليها خزعبلات الدين السي- التي أقرها إنما هي سنية ذكورية على حد قوله، ومن هذه التشريعات الظالمة عنده حين "أضاع فقهاء السنة حقوق المرأة في موضوع الطلاق حين جعلوه واقعاً بمجرد أن يتفوه به الزوج ودون شهود، وهذا ما سنتعرض له في موضعه، ولكن ترتب على سهولة التطبيق بمجرد النطق أن يستنفذ الزواج الطلقات الثلاث في جملة واحدة - حسب آراء بعض الفقهاء - أو يستنفذها في ثلاث مرات وثلاث تطليقات، ويحتاج إلى أن يُصلح الخطأ، أي يحتاج لمن يتزوج زوجته كنوع من التحايل ثم يطلقها ثم تعود إلى زوجها، إلا أن الفقهاء حين رأوا هذا التحايل قاموا بمجموع مضاد هو وجوب أن يدخل بها الزوج الجديد فعلاً واخترعوا تعبير «أن يذوق عسيلتها وتذوق عسيلته»¹⁴¹، وصاغوا ذلك في حديثاً، ثم اردفوه بأحاديث أخرى تلعن ذلك الشخص الذي يتزوج الزوجة السابقة وأسموه المحلل وأصبح المحلل من قضايا الفقه الهامة"¹⁴².

ولا يمكن في هذا المقال المختصر ذكر كل الفقه الجديد الذي ابتدعه منكرو السنة، والذي أدى بالبعض منهم إلى الخروج من ريقه الإسلام.

وفي الأخير أختتم بكلمة لأبي الحسن العامري تصدق على مذهب أهل الحديث لأنهم أهل وسطية واعتدال، يقول أبو الحسن العامري: "إن أحق الأديان بطول البقاء، ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدة واللين، ليجد كل من ذوي الطبائع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه، ويستجمع له منه خير دنياه وآخرته"¹⁴³.

140 «أثر الاستشراق على المنهج العقدي بالهند» (1/ 582).

141 أخرجه عن عائشة: البخاري في «صحيحه». كتاب: الطلاق. باب: إذا طلقها ثلاثاً، ثم تزوجت بعد العدة زوجاً غيره، فلم يمسه (5/ 2037). ح: (5011)، ومسلم في «صحيحه». كتاب: النكاح. باب: لا تحل المطلقة ثلاثاً لمطلقها حتى تنكح زوجاً غيره ويطأها، ثم يفارقها، وتنقضي عدتها (2/ 1056-1056). ح: (1433).

142 انظر مقال لأحمد صبحي منصور في موقع أهل القرآن بعنوان: "زواج المحلل" نشره بتاريخ 2023/05/17.

143 «الإعلام بمناب الإسلام» (ص: 137).

الخاتمة

ويمكن تلخيص البحث في النتائج التالية:

- لم يعطل أهل الحديث العقل كما يحلو لبعض خصومهم وصفهم به.
- أعطى أهل الحديث ومنكرو السنة للعقل مرتبة سامية إلا أن أهل الحديث توسطوا في توظيفه، وأما منكرو السنة فقد أنزلوه منزلة تفوق التي يستحقها بكثير.
- انطلق كلاهما من مبدأ الشك، فأبد أهل الحديث منهجا رفيعا للترقية بين الصحيح والخطأ، بينما ارتاح منكرو السنة إلى أنكارها جملة وتفصيلا أو إنكار جزء كبير منها.
- يكاد الفريقان يتفقان على نفس المناهج التي هي المنهج الفيلولوجي والمنهج التاريخي وإن كانت النتائج التي توصلوا إليها متناقضة.
- شهد بعض المستشرقين لمنهج أهل الحديث فكاكوا له المدح، وذكروا أنهم سبقوا الأمم بمنهجهم الحديثي هذا في نقد النصوص. وكذلك شهد لهم بذلك بعض الفلاسفة.
- للفريقين جهود محمودة وتراث كبير، وإن كان أهل الحديث أكثر ثراء في الباب، وأوفر إنتاجا.
- لمنكري السنة نتائج خطيرة تهدم الشريعة الإسلامية من أساسها، بما ابتدعوه من أحكام فقهية لم يسبقوا إليها، وتعطي حججا قوية لأعداء الإسلام.
- تبين من خلال البحث أنه لا يمكن بحال من الأحوال الاكتفاء بالعقل أو القرآن وحده دون السنة النبوية الصحيحة.
- ومما أوصي به:
- يجب على أهل الحديث المعاصرين الوقوف بالمرصاد لمنكري السنة، وعدم الغفلة عنهم لأنهم من أعظم الأخطار المحدقة بالأمّة الإسلامية الآن.
- يجب على أهل الحديث أيضا الاعتناء ببعض أنواع العلوم التي تحيب عن بعض الشبهات والمطاعن، ويجب إحياء علم موافقة السنة للقرآن وتكثيف الجهود فيه، وزيادة التأليف.
- يجب تطوير وسائل الدعوة والاستفادة فيها من كل أحد حتى ممن ينكر السنة.

المصادر والمراجع

- «الإتقان في علوم القرآن» لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ط: 1394هـ-1974م.
- «أثر الاستشراق على المنهج العقدي بالهند (1885-1950م): دراسة نقدية» لسعيد أحمد بن صغير هندي. أطروحة: دكتوراة، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية. كلية الدعوة والإعلام بالمدينة المنورة بإشراف: محمود رزق ماضي. العام الجامعي: 1423هـ-2003م.

- «إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب» والمعروف بـ «معجم الأديباء» لأبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت 626هـ). تحقيق: إحسان عباس. دار الغرب الإسلامي. ط1: 1414هـ - 1993م. بيروت. لبنان.
- «الإسلام في التاريخ» ليرنارد لويس (ت 1440هـ). ترجمة: د. مدحت طه. دار آفاق. ط1: 1440هـ - 2018م. القاهرة. مصر.
- «أضواء على السنة المحمدية» لمحمود أبو رية (1390هـ). دار المعارف. ط6. القاهرة. مصر.
- «الأنساب» لأبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (ت 562هـ). تحقيق: المعلمي وآخرين. مجلس دائرة المعارف العثمانية. ط1: 1382هـ - 1962م. حيدر آباد الدكن. الهند.
- «الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة» لعبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني (ت 1386هـ). المطبعة السلفية ومكتبتها عالم الكتب. ط1: 1406هـ - 1986م. بيروت. لبنان.
- «البرهان في علوم القرآن» لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط1: 1376هـ - 1957م. دار إحياء الكتب العربية.
- «بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة» عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. المكتبة العصرية. صيدا. لبنان.
- «بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت 728هـ). جمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. ط1: 1426هـ - 2005م. المدينة المنورة. السعودية.
- «تاريخ التشريع الإسلامي» لمحمد الخضرى بك (ت 1345هـ). تحقيق: محمد حسني عبد الرحمن. دار التوزيع والنشر الإسلامية. ط1: 1427هـ - 2006م. القاهرة. مصر العربية.
- «التاريخ الكبير» لأبي بكر أحمد بن أبي خيثمة (ت 279هـ). تحقيق: صلاح بن فتحى هلال. الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. ط1: 1424هـ - 2004م. القاهرة. مصر.
- «تحرير علوم الحديث» لعبد الله بن يوسف الجديع. مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع. ط1: 1424هـ - 2003م. بيروت. لبنان.
- «تحفة الأحوذى» لأبي العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت 1353هـ). دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.
- «التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلمية» لمحمد عبد الحى بن عبد الكبير الكتاني (ت 1382هـ). تحقيق: عبد الله الخالدي. دار الأرقم. ط2. بيروت. لبنان.
- «تفسير القرآن العزيز» لهُود بن محمّد الهواري (ت بعد 250هـ). تحقيق: بالحاج بن سعيد شريقي. دار الغرب الإسلامي. ط1: 1410هـ - 1990م. بيروت. لبنان.
- «تخذيب اللغة» لمحمد بن أحمد بن الأزهري بن طلحة بن نوح الأزهري (ت 370هـ). تحقيق: محمد عوض مرعب. دار إحياء التراث العربي. ط1: 1422هـ - 2001م. بيروت. لبنان.
- «جامع بيان العلم وفضله» لأبي عمر يوسف بن عبد الر (ت 463هـ). تحقيق: أبو الأشبال الزهيري. دار ابن الجوزي. ط1: 1414هـ - 1994م. المملكة العربية السعودية.
- «الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه» لمحمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ). تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير / دار اليمامة. ط5: 1414هـ - 1993م. دمشق. سوريا.
- «الجرح والتعديل» لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس المعروف بابن أبي حاتم (ت 327هـ). تحقيق: عبد الرحمن المعلمي. مجلس دائرة المعارف العثمانية. ط1: 1371هـ - 1952م. حيدر آباد الدكن. الهند.
- «جماع العلم» لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت 204هـ). دار الآثار. ط1: 1423هـ - 2002م.
- «تيسير مصطلح الحديث» لمحمود الطحان (ت 1444). مكتبة المعارف للنشر والتوزيع. ط10: 1425 - 2005. الرياض. بالمملكة العربية السعودية.
- «دره تعارض العقل والنقل» لأبي لعباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت 728هـ). تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ط2: 1411هـ - 1991م. المملكة العربية السعودية.

- «روضة العقلاء ونزهة الفضلاء» لأبي حاتم محمد بن حبان (ت 354هـ). تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.
- «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» لأحمد أمين (ت 1373هـ). دار الكتاب العربي. بيروت. لبنان.
- «زواع في وجه السنة قديماً وحديثاً» لصالح الدين مقبول أحمد. جمع البحوث العلمية الإسلامية. ط1: 1411هـ - 1994م. نيودلهي. الهند.
- «السماع» لأبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي الشيباني، المعروف بابن القيسراني (ت 507هـ). تحقيق: أبو الوفا المراغي. وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. القاهرة. مصر.
- «السنن» لأبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت 275هـ). تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي. دار الرسالة العالمية. ط1: 1430هـ - 2009م. بيروت. لبنان.
- «السنن» لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت 279هـ). تحقيق: بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي. ط1: 1416هـ - 1996م. بيروت. لبنان.
- «السنن» لأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني (ت 273هـ). تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، ومحمد كامل قره بللي، وعبد اللطيف حرز الله. دار الرسالة العالمية. ط1: 1430هـ - 2009م. بيروت. لبنان.
- «سير أعلام النبلاء» لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ). تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. ط3: 1405هـ - 1985م. بيروت. لبنان.
- «سيرة محمد» لكارين ارمسترونج. ترجمة: د. فاطمة نصر، ود. محمد عناني. ط2: 1998م.
- «شبهات القرآنين حول السنة النبوية». محمود محمد مزروعة. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. المدينة المنورة.
- «صحيح البخاري: نهاية أسطورة» لرشيد إيلال. دار الوطن. ط1: 1439هـ - 2017م. الرباط. المغرب.
- «الطبقات الكبرى» لـ محمد بن سعد (ت 238هـ). تحقيق: محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. ط1: 1410هـ - 1990م. بيروت. لبنان.
- «العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية» محمد عابد الجابري (ت 1431هـ). مركز دراسات الوحدة العربية. ط1: 1412هـ - 2001م. بيروت. لبنان.
- «العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينين المعاصرين: تأملات نقدية في الركائز النظرية لتيار التنوير المعاصر» لـ محمد جعفري. تعريب: حيدر نجف. مكتبة مؤمن قريش. ط1: 1422هـ - 2001م. بيروت. لبنان.
- «العقل وفضله» لأبي بكر عبد الله بن محمد القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (ت 281هـ). مكتبة القرآن. مصر.
- «الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية» لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت 429هـ). دار الآفاق الجديدة. ط2: 1397هـ - 1977م. بيروت. لبنان.
- «فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» لأبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد الحفيد (ت 595هـ). تحقيق: محمد عمارة. دار المعارف.
- «الفهرست» لأبي الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق المعروف بابن النديم (ت 438هـ). تحقيق: إبراهيم رمضان. دار المعرفة. ط2: 1417هـ - 1997م. بيروت. لبنان.
- «القراءات الحداثيّة للقرآن الكريم، ومناهج نقد الكتاب المقدس: دراسة نقدية تحليلية» للدكتور يوسف العياشي الكلام. ط1: 1434هـ - 2013م. الرياض. السعودية.
- «القرآن وكفى مصدراً للتشريع الإسلامي» لأحمد صبحي منصور. مؤسسة الانتشار العربي. ط1: 1426هـ - 2005م. بيروت. لبنان.
- «الكافي في علوم الحديث» لأبي الحسن علي بن عبد الله الأردبيلي التبريزي (ت 746هـ). تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن. الدار الأثرية. ط1: 1429هـ - 2008م. عمان. الأردن.
- «الكفاية في علم الرواية» لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت 463هـ). تحقيق: أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني. جمعية دائرة المعارف العثمانية. ط1: 1357هـ - 1955م. حيدر آباد، الدكن. الهند.
- «لسان العرب» لأبي الفضل محمد بن مكرم بن علي ابن منظور (ت 711هـ). دار صادر. ط3: 1414هـ - 2002م. بيروت. لبنان.

- «ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه» لأبي عبد الله الحارث بن أسد المخاسبي (ت 243هـ). تحقيق: حسين القوتلي. دار الكندي / دار الفكر. ط2: 1398هـ-1998م. بيروت. لبنان.
- «مجموع الفتاوى» لأحمد بن تيمية (ت 728هـ). جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. ط: 1425هـ-2004م. المدينة المنورة. السعودية.
- «المدخل إلى السنن الكبرى» لأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت 458هـ). تحقيق: محمد عوامة. دار اليسر للنشر والتوزيع. ط: 1437هـ - 2017م. القاهرة. جمهورية مصر العربية.
- «المستدرک علی الصحیحین» لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت 405هـ). تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. ط1: 1411هـ-1991م. بيروت. لبنان.
- «المسند» لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت 255هـ). تحقيق: حسين أسد. دار المغني للنشر والتوزيع. ط1: 1412هـ-2000م. المملكة العربية السعودية.
- «المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ» لمسلم بن الحجاج النيسابوري (ت 261هـ). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. ط: 1374هـ-1955م. القاهرة. مصر.
- «مصطلح التاريخ» للدكتور أسد رستم. المكتبة العصرية. ط1: 1423هـ-2002م. صيدا. لبنان.
- «المطالب العائليّة بزوائد المسانيد الثمانيّة» لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ). تنسيق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري. دار العاصمة للنشر والتوزيع، ودار الغيث للنشر والتوزيع. ط1: 1414-1993م.
- «معالم السنن» لأبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي (ت 388هـ). المطبعة العلمية. ط1: 1351هـ-1932م. حلب. سوريا.
- «مفهوم العقل» لعبد الله العروي. المركز الثقافي العربي. ط 3: 1413هـ-2001م. الدار البيضاء. المغرب.
- «مقالة التعطيل والجعد بن درهم» لمحمد بن خليفة بن علي التميمي. دار الغرب الإسلامي. ط1: 1418هـ-1997م. الرياض. السعودية.
- «منهج النقد في علوم الحديث» لنور الدين عتر. دار الفكر. ط3: 1401هـ-1981م. دمشق. سورية.
- «موسوعة المستشرقين» لعبد الرحمن بدوي (ت 1423هـ). دار العلم للملايين. ط1: 1398هـ-1984م. بيروت. لبنان.
- «النكت على كتاب ابن الصلاح» لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ). تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي. عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية. ط: 1404هـ-1984م. المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.
- «الوافي بالوفيات» لصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت 764هـ). تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركلي مصطفى. دار إحياء التراث. ط1: 1420هـ-2000م. بيروت. لبنان.
- «هكذا كانوا يوم كنا» لحسان شمسى باشا. دار المنارة للنشر والتوزيع. ط1: 1420هـ-1999م. جدة. السعودية.

İSLÂM MEDENİYETİNİN DİNAMİK BİR UNSURU OLARAK AKIL: MÜTEKELLİMİN ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Fatin SANCILI

Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ardahan/Türkiye
fatih sancili@ardahan.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0905-7700

Giriş

Medeniyet, insanoğlunun her alanda ürettiği bilgi birikimi ve kültür, binlerce yıllık yaşam serüveninde meydana gelen olaylar, doğayla ilgili gözlemler ve bazen de hatalardan çıkardıkları dersler doğrultusunda elde ettikleri deneyimlerin sonucu doğmuştur. Medeniyet yaşayan canlı bir süreçtir. İslâm medeniyeti de vahyin ilk inmeye başlamasıyla kısa süre içinde kurulan beşerî medeniyetlerden biridir. İsmi İslâm dininden almıştır. Kendi özgün varlığını sürekli olarak devam ettirmektedir. Araştırmamız İslâm medeniyetinin dinamik bir unsuru olan akla ilişkin Mütekellimîn bahsettiği şekliyle Kur'an ve Sünnet metodolojisinin nasıl saptanması gerektiği sorusuna cevap aramaktadır. Hak din ve batıl dinlerin hiçbirisi İslâm dini kadar akli gözetmemiştir. Akıl Kur'an-ı Kerim'de ve Sünnet'te zikredilmiştir. Bu, İslâm dininde aklın konumuna verilen değerin kanıtıdır. Bu çalışma, insan ve medeniyet gelişimine katkıda bulunan akla ilişkin Mütekellimîn görüşlerinin Kur'an ve Sünnet yaklaşımıyla ele alındığı için önemlidir. Araştırmamızda tümevarım metodunu ve analitik yaklaşımı kullandık.

İslâm medeniyetinin XVII. yüzyıldan itibaren kademeli bir şekilde gerilediği sık sık dile getirilmektedir. Yaşanan her türlü sorun bu saptamaya sebep olmaktadır. Bu olumsuzluk genel olarak Mu'tezile'nin inançlar haritasından kaybolmasına bağlanmıştır. Bazı entelektüeller Mu'tezile'yi akıl sancağının taşıyıcıları ve irfan ateşinin tutuşturucuları şeklinde söylemişlerdir. Bu söylem kutsalın beşerin şartlarına indirgenmesi düşüncesine dayanmaktadır. Mu'tezile ve Eş'arî tarihine ve metinlerine basit bir aşinalıkla

bu fikirlere tekrar bakılması gerektiğini düşünüyoruz. Bu fikirler Batılı doktrinlere bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır. Batı dünyası geçtiğimiz üç yüzyıl içerisinde geliştirdiği teknolojiler sayesinde hâkimiyetini kurmuş bulunmaktadır. Entelektüel terakki, aklın ve kalbin aklî ve ruhî sıçramalarının neticesidir. Fakat milletler arasında eşit değildir. Belirli bir zamanda bir millet büyük bir sıçrama kaydederken diğer milletler onsuz kalabilir. Bu sıçrayış uzun veya kısa vadeli kuşaklar boyunca kişilerin sahip oldukları canlılık derecesine göre gerçekleşir. Böylesi durumlarda medeniyetler ithal ettiklerinden yararlanırlar ve kendi aralarında etki ve etkileşim yoluyla değiş tokuş yaparlar. Tüm Müslümanların arzuladığı hâkim medeniyet seviyesine tekrar ulaşmada şeriat'ın emrettiği akıl-nakil dengesini kurmak da kaçınılmaz olarak günümüz İslâm toplumlarına düşmektedir.

Allah'ın varlığının delillerini tefekküre sevk eden Kur'an ayetleridir. Kişi tefekkür ettikçe Allah'a imanı kuvvetlenir. Bu akli kullanmanın gerekliliğinin en büyük delilidir. Aklın tüm bu önemi ve İslâm'ın ona olan ilgisi nedeniyle bu konuyu yazmayı tercih ettik. Araştırmamızda önce aklın tanımı ve aklın bilimdeki önemine baktık. Devamında Kur'an-ı Kerim ve hadîs metinlerinde akli kullanmaya daveti yazdık. Mütakellimîn yaklaşımıyla akıl kavramını ele aldık. Akli kullanmanın önemini tartışan Kelâm ekollerinin ilgilerine temas ettik. Yer darlığı nedeniyle bunları Mu'tezile ve Eş'ariyye mezhepleri olarak sınırlandırdık. İnsanın bilgi sahibi olmasını sağlayan araç akıl mıdır veya diğerleri var mıdır? Kur'anî bir insan ve medeniyet inşa etmede aklın nakle naklin akla takdimini savunan mezhep görüşlerini yazmaya çalıştık. Her iki mezhebin konumuzla ilgili görüşlerinin ardından da ulaştıkları sonucu ve kaynaklarını sunduk. Yaptığımız değerlendirmelerle konuyu tamamladık.

1. Aklın Sözcük ve Deyimsel Olarak Tanımı

Aklın Kelâm ilmindeki öneminden bahsetmeden önce sözcük ve deyim-sel anlamını vermemiz gerekir.

Sözlükte akıl mastar olarak "menetmek, kısıtlamak", isim olarak "yasak, haram şey" anlamındadır. Akla "hıcr" (korunan şey) denmiştir. Çoğulu "ukûl"dur. Kendini nefesine esir etmeyen ve arzularından uzaklaşan akli başında (bilinçli) insan demektir. Haram arzuların kötülüğünü idrak eder ve engeller. Eşyayı fayda zarar şekliyle idrak eder, fehmeder ve tedbirli davranır. İnsanın diğer canlılardan farkı akıyla temyiz kabiliyetine sahip olmasıdır. Akıl, ahmaklığın ve cehaletin zıddıdır. Akele, ya'kılı, aklen,

ma'kûlen, fe-hüve âkil şeklinde söylenmiştir. Ma'kûl, kalbinizde ne mantık yürüttüğünüz manasıdır. Akîle müennesidir, çoğulu akâildir. Akıl kınacak sözlerin ve eylemlerin tutsağıdır. Akıllı olan insanın akıllı bir insan olduğu söylenir. Âkil'in (akıllı insan) çoğulu ukala ve âkılûn'dür. Eğer bir kişi iyi bir anlayışa ve bol bilgiye sahipse akıllı bir adamdır denmiştir. Kişiyi akıllı yapan vasıf, yaşadığı dönemin gerçeklerine ve çelişkilerine karşı aldığı tavidir. Akıl, ilim ve cevherdir. O, bilgiyi kabul etmeye hazırlanan güçtür ve akıllı başında insan onunla istidlal eder.¹

Araştırmacılar aklın birçok deyimsele tanımlarından bahsetmişlerdir. Akıl, Cenab-ı Hakk'ın yarattığı ve insan bedeniyle ilgili ruhani bir cevherdir. Akıl, bedende maddeden arındırılmış bir özdür, ölçülü ve tedbirli hareket etmeyi sağlar. Kişi kendi varlıksal bilincine ulaşmadan akılla ilişki kuramaz. Akıl, nefsin bilgi ve idrak için hazırlandığı merkezdir. Akıl, eşyayı anlamlandıran şeydir, yeri kafadır. Yerinin kalp olduğu da söylenmiştir.²

İslâm akîdesi hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllarda geniş alanlara yayılmıştır. Zamanla bir sistem haline gelmiştir. Bu süreçte ortaya çıkan her ekol veya akım büyük bir istekle bu akîdeye bağlı kaldığını göstermeye çalışmıştır. Böylece İslâm medeniyet alanında kendine yer bulabilmiştir. İslâm medeniyeti hem etkileyen hem etkilenen rolü oynamıştır. Sistem içinde çözüm sunan akımlardan biri de Mütetekellimîn olmuştur. Mütetekellim, Kelâm ilmine sahip âlim demektir. Daha açık bir ifadeyle belli bir ideolojinin takipçisidir. Mütetekellim kendi aklının sentezlerinin peşindeki kişidir. İslâm itikâdını Kur'an ve Sünnet'e göre kuram ve yöntem üreterek müdafaa eder. İtikâdın geçerliliğini ürettiği düşünceler üzerinden savunur ve akılla kanıtlamaya çalışır. Mezhep mensubu Mütetekellim uleması akıllı dilcilerden farklı tanımlamışlardır. Eş'arî (ö. 324/936), "akıl, bazı zaruretleri bilmektir" şeklinde tanımlamıştır.³ Gazzâlî, Râgıb gibi Eş'arî kelâmcıları akıllı maddeden bağımsız cevher olarak tarif etmişlerdir. Akli meleke şariat esaslarının bilgisini idrak eder demişlerdir.⁴ Mu'tezilî Ebû Ali el-Cübbâî şöyle demiştir: "Akıl, iyyinin

¹ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ka mûs*, nşr. Komisyon (Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965-2002), "akl", 30/18-19.

² Ali Şalak, *el-'Aklü fî mecrâ't-târîh, kable'l-İslâm ve ba'dehu* (Beyrut: Dâru'l-Medâ li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1984), 25.

³ Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Mücerredü Makalâti's-Şeyh, Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 31-32.

⁴ Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Mevsuatü keşşâfî isticlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Refik el-Acem-Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), "el-'aklû", 2/1194. (2 cilt).

iyiliğinin ve kötünün kötülüğünün bilgisidir.”⁵ İ’tizâl mensuplarının “Kâdî’l-Kudât” lakabını başka hiçbir imamına vermediği Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) şunları söylemiştir: “Akıl görevlerin gerekliliğinin bilgisidir. İmkânsızlıkların imkânsızlığı bilgisi, caiz olanın caiz olmasının bilgisi, örf yollarının bilgisi yani örfe göre hükmedilen zaruretlar hakkında bilgi örneğın dağın altına dönüşmeyeceğı gibi.”⁶

Yukarıdaki tanımlardan aklın insanın özü olduğı, merkezinin beyin olduğı sonucuna varıyoruz. Bu, bir kişinin zorunlu bilgiden teorilerin bilgisine geçmesini sağlayan bir niteliktir ve duyuları olan araçlarının sağlamlığına bağılıdır. Akıl, farzın kaynağıdır ve bu nedenle Şeriat her şeyden önce ona yönelmiştir. Performans gösterme ona emanet edilmiştir. Akıl giderse mükellef olma düşer.⁷

2. Kur’an-ı Kerim’de Aklın Konumu

Kur’an-ı Kerim’in hiçbir suresi, Allahü Teâlâ’nın büyüklüğünü idrak etmek ve ilme ulaşmak için aklın eylemlerine ve kullanımına çağrıdan yoksun değildir. Kur’an-ı Kerim çok yerde aklın önemine vurgu yapmış ve milletlerin başarısının ancak aklın liderliği ile elde edilebilir olduğunu bize göstermiştir. İnsan aklı meşruiyetleri ve meşruiyetsizlikleri eyleme geçirme, hayatı yasama ve düzenleme yetkisine temel olarak sahiptir.

Bu temelde Kur’an-ı Kerim, aklın hakikatini, mertebesini, nelerden etkilenip etkilenmediğini açıklamaya büyük önem vermiştir. İslâm’da akıl, insan bilincinin uygulamalı yönünü temsil eder, bu nedenle, Kur’an-ı Kerim’in kâfirler ve münafıklarla ilgili söylemlerinde tartışmaya değil akla odaklandığını, tarafların katıldığı bir araç olarak görüyoruz. Akıl, insanlar arasında ayırım gözetmeksizin motive edici bir delildir. Doğruya ve hakikate ulaşmayı sağladığı için, hak ile batılı ayırdığı için önemlidir. İnsan hidayete ulaşmak için düşünme ve ayırt etme yeteneğı ile aklını kullanmalıdır.⁸

Kur’an-ı Kerim’de akla farklı biçimlerde atıflar yapılmıştır. Semantik olan bu atıfların bazıları açık bazıları mecâzidir. Yani akıl, öz, kalp, niyet,

⁵ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûh’u’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mes’ânî*, nşr. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2008), 17/168.

⁶ Tehânevî, *Mevsuatü keşşâfü ıstılâhâtı’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, 2/1194.

⁷ Abûlmu’tî Muhammed Buyûmî, *Devri’l-‘aklı fî’l-ittâbi’d-dînî* (Kâhire: Dâru’s-Şark, 1999), 14.

⁸ Muâz Saîd Havva, *et-Tezkiye ‘alâ minheci’n-nübüvve tezkiyeti’l-‘akl ve’l-fikr* (Kâhire: Dâru’n-Nûri’l-Mübîn, 1432/2011), 23.

ruh gibi gelmiştir. Zikir, düşünme, görme, değerlendirme, bilgelik, duygu, içgörü, tefekkür de dâhil olmak üzere aklın kullanılmasını belirtmek için çok çeşitli işaretler vardır.

Tüm bu göstergeler ve diğerleri, akli kullanmanın önemine işaret etmektedir. Ayetlerden açık bir şekilde görüyoruz ki akıldan kırk dokuz yerde fiil olarak bahsedilmiştir. (Ta'kılûne) sigasıyla yirmi dört kez, (ya'kılûne) sigası ile yirmi iki kez, (aklûhu), (na'kılû) ve (ya'kılûhâ) sigası ile birer kez gelmiştir.⁹

Allah'ın İsrail oğullarına hitaben söylediği söz şöyledir: “Siz (Ey Yahudiler) Kitab'ı (Tevrat) okuyarak insanlara iyiliği emrettiğiniz halde kendinize gelince unutuporsunuz. Aklınızı başınıza almayacak mısınız?”¹⁰ Buradan çıkan sonuç Cenab-ı Hak dünya ile ahiret arasında bir denge buyurmaktadır. “İnkârcılar yeryüzünde dolaşp da kendilerinden öncekilerin sonunun ne olduğunu görmüyorlar mı? Günahtan sakınanlar için ahiret yurdu elbette daha iyidir. Hala aklınızı kullanmıyor musunuz?”¹¹ Aklını kullanmayanlar için dünyanın ağırlığının ahirete ağır geleceği nasıl düşünülebilir? Allah'ın şu ayetine bakalım: “Diriltten ve öldüren Allah'tır. Geceyle gündüzün değişip durması O'nun buyruğuyladır. Yine de aklınızı kullanmayacak mısınız?”¹² Bu ayet, Allah'ın diriltme ve öldürme ile gece ile gündüzü ayırma âlemindeki kudretine bir göndermedir ki, O'nun kudretinin genelliğine, iradesinin genişliğine ve aşırılığına işaret eder. O'nun hikmeti, anlayan ve düşünen bir akla sahip olanlardadır. Ey büyüklük taslayanlar, inkârcılar, akıl almaz mısınız?¹³ Cenab-ı Hak şöyle demiştir: “(Tüm uyarılarına rağmen, kavmi onu öldürdü.) Kendisine mükâfat olarak “Cennette gir!” denildi. O da: “Keşke Rabbimin bana mağfiret ettiğini kavmim bilseydi!” dedi.”¹⁴ Yine Allah'ın şu sözü dâhildir: “Siz düşünüp akıl erdiresiniz diye Allah ayetlerini böyle açıklıyor.”¹⁵ Cenab-ı Hak, Mekke müşriklerine,

⁹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâz i'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1422/2001), 468-469.

¹⁰ *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/44. Not: Bu eserden faydalanarak bazen manayı bozmayacak şekilde ayet meallerinin tercümesi tarafımızdan yapılmıştır.

¹¹ Yûsuf 12/109.

¹² el-Mü'minûn 23/80.

¹³ Yûsuf el-Kardavî, *el-'Akl ve'l-'ilm fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996), 15-16.

¹⁴ Yâsîn 36/26.

¹⁵ el-Bakara 2/242.

Kur'an'ı, kulaklarıyla işitip akletsinler diye lisanlarıyla indirdiğini şöyle söylemiştir: *“Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça olarak indirdik.”*¹⁶

Diğer bir ifade şekli olan “ya’kilûn”e ifadesi, Kur'an-ı Kerim’de yirmi iki defa geçmiştir. Olumsuz manası (lâ ya’kilûn) Cenab-ı Hakk’ın bahşettiği akıllarını kullanmayanlar için bir uyarıdır. Allah’ın sözleri de dâhil olmak üzere, nankörlük ve taklit nedeniyle akli devre dışı bırakanlara ikazdır. Allah’ın şu sözünde olduğu gibi: *“İnkâr edenleri imana davet eden (peygamber) ile reddedenlerin durumu, bağırtıdan başka bir şey işitmeyen sürüye seslenen (çoban) ile sürünün durumu gibidir. Bunlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Akledemezler.”*¹⁷ Allah onları, içinde çobanların seslendiği sürü olarak vasıflandırmıştır. Sen ondan ancak bir ses işitiyorsun ve ne dediğini anlamıyorsun, çünkü onlar kendileriyle ilim aletlerini devre dışı bırakmışlar, artık akıl erdiremezler.¹⁸

Allah haktan yüz çeviren Ehl-i Kitab’ın bazı özelliklerini tarif ederken şöyle buyurmuştur: *“Siz insanları ezanla namaza çağırdığınız zaman onu hafife alıp oyun ettiler. Böyle yapmaları onların (Yahudiler ve Hristiyanlar) akıllarını kullanmayan bir topluluk olmalarındandır.”*¹⁹ Allah’ın huzuruna durmak için çağrı yapan ezanla kim alay ederse, bunu bir şaka ve oyun olarak alırsa o kişinin akli başında olamaz.²⁰

Allah’ın şu sözü: *“Allah dilemedikçe hiç kimse iman edemez. Allah, aklını kullanmayanları azaba ve rezillîğe mahkûm eder.”*²¹ Yani nefisler imana ve hidayete muhtaçtır. Aklını kullanmaktan uzaklaşanlara gelince, Allah, akıllarını kullanmadıkları için onları iğrençliğe mahkûm kılmıştır.²² Allah şöyle diyor: *“Allah katında yeryüzündeki canlıların en kötüsü; aklını kullanmayarak Allah’ın ve elçisinin emirlerine karşı sağır ve dilsiz olanlardır.”*²³ İşte Allah, akılları ve idrakleri ortadan kalktığı için, onları insan olarak vasıflandırmamış, onları insanlık derecesinden düşürmüştür.

¹⁶ Yûsuf 36/2.

¹⁷ el-Bakara 2/171.

¹⁸ Kardavî, *el-‘Akıl ve’l-‘ilm fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 17-18.

¹⁹ el-Mâide 5/58.

²⁰ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, nşr. Asım Cüneyd Köksal-Murat Ka-ya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/672-673.

²¹ Yûnus 10/100.

²² Havva, *et-Tezkiye ‘alâ minheci’n-nübüvve tezkiyeti’l-‘akl ve’l-fikr*, 30.

²³ el-Enfâl 8/22.

Hız. Peygamber'e (s.a.v.) karşı ahlakını düzeltmeyenler hakkında Cenab-ı Hakk'ın buyruğu şöyledir: *"Sana evinin dışından hitap edenler (var ya), onlar aklı ermez kimselerdir."*²⁴

"Ta'kılûne" ve "ya'kılûne" sigasının geçtiği tüm ayetleri yer darlığı sebebiyle burada sayamıyoruz. Akıl yürütmeyle ilgili bu ayetlerin bir kısmı küllî ayetlere istinad, bir kısmı düşünmenin zarureti hakkında gelenler, bir kısmı da önceki ümmetlerin derslerinde tefekkür ve muhakeme ile ilgili olanlardır. Akıl gibi diğer sigalarda gelen ayetler ise, peygamberlerin getirdikleriyle akıl yürütmeyen cehennem ehlini hatırlatmak için gelmiştir. Allah'ın şu ayeti gibi: *"Ve derler ki: "Eğer uyarılara kulak vermiş yahut aklımızı kullanıp hakikat üzerinde düşünmüş olsaydık, şimdi şu azgın ateşin içine atılanlar arasında bulunmazdık."*²⁵

Akla atıfta bulunan diğer ayetlere gelince, örneğin "ulî'l-elbâb" kelimesi gibi. *"Ey akl-ı selim sahipleri, kısısta (denk ceza) sizin için hayat vardır."*²⁶ Bu söz, Allah'ın şu sözü de dâhil olmak üzere on altı defa zikredilmiştir: *"Şüphesiz göklerin ve dünyanın yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca hareket edişinde akl-ı selim sahiplerine açıkça deliller vardır."*²⁷ Bu sigadaki ayetlerin çoğu, kulların onun üzerinde düşünmeye, ayetlerini görmeye ve anlamları üzerinde tefekküre teşvik için gelmiştir.²⁸ Şu ayette olduğu gibi: *"Rabbinden sana indirilenin gerçekten hak olduğuna inanana, bunu idrak edemeyecek kadar bilinçsiz olan hiç eşit olur mu? Ancak idrak eden akıl sahipleri ders alır."*²⁹

"Nuhâ" (akıl sahipleri) sigasına gelince, bu da akla işaret için söylenmiştir. Allah'ın şu sözü de dâhil olmak üzere Kur'an-ı Kerim'de iki kez zikredilmiştir. Şu ayette olduğu gibi: *"Bitkilerden hem siz yiyeceğiniz, hem onlarla hayvanlarınızı otlatın. Bunda akıl sahiplerinin alacağı nice deliller vardır."*³⁰ Yani Allah'ın lütfu ve ihsanı, ashabın, akli başında olanların ve doğru düşünenler için varlığının alametleridir.³¹ Şu sözünde olduğu gibi: *"Kendilerinden önce*

²⁴ el-Hucurât 49/4.

²⁵ el-Mülk 67/10.

²⁶ el-Bakara 2/179.

²⁷ Âl-i İmrân 3/190.

²⁸ Abdurrahman b. Nâsir es-Sa'dî, *Teysîrü'l-Kerîmi'r-Rahman fî tefsîri kelâmi'l-mennân*, nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhuk (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1422/2002), 172-173.

²⁹ er-Ra'd 13/19.

³⁰ Tâhâ 20/54.

³¹ Sa'dî, *Teysîrü'l-Kerîmi'r-Rahman fî tefsîri kelâmi'l-mennân*, 590-592.

onca zalim nesilleri helak etmiş olmamız, akıllarını başlarına almalarına yetmiyor mu? Bunda akıl sahiplerine çok sayıda ibretler vardır.”³²

Kalp manasında akli belirtmek için kullanılan sigalardan biri de Allah’ın şu emridir: “Akli olan veya bilinçli olarak söze dikkat eden kişi için bunda büyük öğüt vardır.”³³ Bu, uyarmaya ihtiyaç duymadan bunu gerçekleştiren akli anolojiye sahip olanlar için bir hatırlatmadır.³⁴

Kur’an-ı Kerim’de yüz otuz iki yerde kalbin akla işareti vardır. Akıl ve kalbin Kur’an’da bu meleke ve kültür ifadesinde kullanılması, İslâm’ın felsefe ve kültürde birleşimine bir göndermedir. Bu kalplerin takvası ile aklın akli kullanması arasında bir şeydir.³⁵

Kalbi belirtmek için gelen tüm örneklerden burada söz edemeyiz. Çünkü bu tam bir araştırma gerektirir ve bu araştırmamıza dâhil değildir.

Bu çalışma aracılığıyla, açık olandan ve onunla ilgili mecâzi olandan gelen aklın bazı formlarından bahsettik. Anladık ki akıl ve aklın yeri, İslâm’da, onun felsefesinde ve medeniyetinde aktif yer almaktadır.³⁶ İslâm’ın, ister dinî ister beşerî olsun, başka hiçbir fikrî sistemde eşi benzeri olmayan bu ayrımla öne çıktığını gördük.

3. Sünnette Akıl

Hz. Peygamber’in (s.a.v) sünneti akli zikretmekten yoksun değildir. Bilakis Hz. Peygamber’in (s.a.v.) insanlara hitap ederken ve onları İslâm dinine davette akli yöntemi kullandığını görüyoruz. Çünkü akli yöntem kişiyi ikna etmede en başarılı yöntemdir. Hz. Peygamber (s.a.v.), Kur’an-ı Kerim’in Mekke müşriklerine meydan okurken kullandığı yöntemin aynısını kullanmıştır. Allah’ın şu sözü gibidir: “Yahudiler, “Cennete ancak Yahudi olanlar girer” ve Hristiyanlar da, yine: “Cennete ancak Hristiyan olanlar girer” dediler. Bu, sadece onların arzularıdır. Ey Habibim onlara söyle: “Eğer doğru söylüyorsanız delilinizi getiriniz.”³⁷ Hz. Peygamber (s.a.v.) kavmini “Önce en yakın akrabalarımı davet et.”³⁸ ayeti inince İslâm’a davet etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.)

³² Tâhâ 20/128.

³³ Kâf 50/37.

³⁴ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsîrû’t-tah.rîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye li’n-Neşr, 1984), 14/79.

³⁵ Muhammed Ammâra, *Mağâmü’l-’akl fî’l-İslâm* (Kâhire: Dâru’n-Nahde Mısır, 2008), 10.

³⁶ Ammâra, *Mağâmü’l-’akl fî’l-İslâm*, 135.

³⁷ el-Bakara 2/111.

³⁸ eş-Şuarâ 26/214.

Safâ dağına çıkarak onlara “Ey Hâşim oğulları, Ey Abdümenâf oğulları!” diye seslenmiş ve şöyle demiştir: “Vadideki atların size saldırmak istediğini söylesem inanır mısınız?” Şöyle demişlerdir: “Evet, biz seni ancak doğru sözlü olarak tanıdık.” Hz. Peygamber (s.a.v.) de: “Ben sizi şiddetli bir azabın yakalayacağı günden kurtarmak isteyen bir uyarıcıyım.” demiştir.³⁹ Burada insanların onun dürüst olduğunu kabul ettiğini ve bu nedenle şaşkına döndüklerini görüyoruz. Onun doğru olduğu önermesini geçersiz kılamamışlardır. Hz. Peygamber (s.a.v.) insanları İslâm’a davet ederken akılcı yaklaşımı kullanmıştır.

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kullandığı bu akılcı yaklaşım, rakibin gerekli gerçeği çıkarsamasına bağlıdır. Çünkü bu yaklaşımın sahibi, gerçeği rakibinin zihninde aramaktadır.⁴⁰ Sezgisi ve nebevi hikmeti ile tebliğinde düşünce ve hikmetin temellerini kurmuştur. İlahi vahiy ile bağlı akla sonsuz yaklaşım sağlamıştır. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünneti bu akıllara hitap etme esasına dayalı yaklaşımıyla izlenmiştir. Dolayısıyla akıl, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetinde saygı ve yüceltme makamı dışında zikredilmemiştir. Bu, akla saygı ve takdir bakışıyla bakmaktır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) aklın hukuki yükümlülüğün temeli olduğunu göstermiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bir insandır ve onun vasıtasıyla kurtuluş Allah’adır. İnsan aklının tercihlerine göre mükâfatlandırılacak ya da cezalandırılacaktır. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “İnsanlar ancak akılları erdiği kadar iyilik yaparlar.”⁴¹

Burada Hz. Peygamber (s.a.v.) bir kimsenin aklını kullandığı ölçüde sevap kazandığını açıklamaktadır. Bu faziletler, ancak aklın nefsin kaprislerine hükmettiği ölçüde elde edilir. “Kişi için en güvenilir şey nedir?” sorusuna Hz. Peygamber (s.a.v.): “Adalet akıl gücünden, zulüm de şehvet gücündendir. Nefs ise ikisinin arasındadır. Kim akla uyarsa onu hidayete erdirir, hevasına kapılanın da hevası onu saptırır ve helak eder.” cevabını vermiştir.⁴²

³⁹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî el-câmiu'l-müsnedü's-Sahihü'l-muh_tasar*, nşr. Komisyon (Karaçi-Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1437/2016), “Suretü’ş-Şuara”, 3/2137-2138 (No. 4770); Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Kitâbü's-Süneni'l-kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmünim Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), “Suretü’ş-Şuara”, 10/207-208 (No. 11313).

⁴⁰ Buyûmî, *Devriü'l-'aklı fî'l-hitâbi'd-dînî*, 11.

⁴¹ Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, nşr. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zeğlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 4/155 (No. 4638).

⁴² Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *el-Câmiu li-Şu'abi'l-imân*, nşr. Abdülali Abdülhamîd Hâmid- Muhtâr Ahmed en-Nedvî (Riyâd: Mektebetü Rüşd, 1423/2003), 6/370-371 (No. 4347).

Hız. Peygamber (s.a.v.) esas yoksulluğun akıl yoksulluğu olduğunu, akli kullanmamanın cehalet olduğunu şöyle bildirmiştir:

“Hiçbir yoksulluk cehaletten daha kötü değildir. Akıldan geri yoksulluk yoktur. Hiçbir yalnızlık kendini beğenmişlikten daha kötü değildir, hiçbir ezber istişareden daha güvenilir değildir, hiçbir ölçü akıl gibi değildir, hiçbir takva ahlak gibi değildir, hiçbir dindarlık ibadet gibi değildir. Tefekkür gibi ibadet, tevazu, hayâ ve sabır gibi iman yoktur.”⁴³

Hız. Peygamber (s.a.v.) insanın gücünün aklında olduğunu şöyle belirtmiştir: “İnsanın gücü aklıdır. Akli olmayanın dini de yoktur.”⁴⁴

Hız. Peygamber (s.a.v.) bu dünyadaki insanların fazilet (üstünlük) derecelerinin akılla ayırt edildiğine işaret ederek Hız. Âişe’ye şöyle demiştir:

“Hız. Âişe sordu: İnsanların dünyadaki fazilet dereceleri neye göre tasnif edilir?” Hız. Peygamber (s.a.v.): “Akılla” dedi. Hız. Âişe tekrar sordu: “Ahi-rette?” Hız. Peygamber (s.a.v.): “Akılla” dedi. Hız. Âişe dedi ki: “Öyleyse onlar ancak amellerinin mükâfatlarını alırlar.” Hız. Peygamber (s.a.v.) dedi ki: “Onlar, ancak Allah’ın kendilerine verdiği akılla amel ederler. Artık kendilerine akıl verildiğine göre, fazilet dereceleri de buna göre olacaktır.”⁴⁵

Câbir b. Abdullah Hız. Peygamber’e (s.a.v.) kıyamet gününde insanların neye göre derecelendirileceklerini sormuştur. Hız. Peygamber (s.a.v.):

“Zerre ağırlığınca hayır işleyenin derecesi zerre ağırlığınca şer işleyenin derecesinden daha üstündür.” Ben de dedim ki: “Hangi amelin derecesi daha üstündür?” Dedi ki: “Akıl bakımından en hayırlısı olan.” Dedim ki: “Bu dünyada ahiret için en faziletli amel hangisidir?” Dedi ki: “Akıl bakımından en hayırlısı olandır. Akıl bakımından üstün olanı iki dünya da ayırmıştır.” demiştir.⁴⁶

Böylece anlıyoruz ki Hız. Peygamber (s.a.v.) aklın zaruretine ve bunun kullanılması gerektiğine birden fazla yerde işaret etmiştir. Fâcirlerin (aklını kullanmayan kötülük sahipleri) cehennem ateşindeki sözlerini duymadın

⁴³ Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id ve menba’u’l-fevâ’id*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2001), 10/364-365 (No. 18038).

⁴⁴ Beyhakî, *el-Câmiu li-Şu’abi’l-imân*, 4/157 (No. 4644); Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Bug’yetü’l-bâh.is. ‘an zevâ’idi Müsnedi’l-Hâris.*, nşr. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî (Medînetü’l-Münevver: el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 1413/1992), 2/803 (No. 816).

⁴⁵ Heysemî, *Bug’yetü’l-bâh.is. ‘an zevâ’idi Müsnedi’l-Hâris.*, 2/805 (No. 823).

⁴⁶ Heysemî, *Bug’yetü’l-bâh.is. ‘an zevâ’idi Müsnedi’l-Hâris.*, 2/808 (No. 828).

mu? “Derler ki: “Şayet biz gelen peygamberleri dinlemiş olsaydık ve aklımızı kullansaydık bu çılgınca yanan cehennem ateşi içinde olmazdık.”⁴⁷ Allah’ın indirdiği ayetleri işitmeyerek hidayet yollarını kendilerine kapattılar. Hâlbuki akıl, sahibine fayda sağlar. Kişiyi eşyanın hakikatine yönlendirir. Hidayeti bilmeleri için onlara klavuzluk edecek akıldan başka bir şey yoktur. İyiyi çirkinden ayırır. Demek ki onlar Allah’ın mükâfatını kazanmaktan çok uzaklar. Böylece alevli cehennem ateşine atılırlar.

4. Mütakellimîn’e Göre Akıl Kavramı

İslâm düşüncesinde akıl önemli bir meseledir ve Mütakellimîn bu konuyu derinlemesine araştırmıştır. Mütakellim uleması akıl hakkında farklı görüşlere sahiptir. Çünkü İslâmî akılcılık dinden kaynaklanmaktadır, dinde yabancı değildir. Kur’an-ı Kerim, bu akılcılığın ilk kurucusudur. İslâm dininin getirdiği akıl mesajı, bu din için bir başarı sürecidir, ona karşı bir devrim değildir. Bu sebeple kelâmcılar akı, övgü ve ta’zim (yüceltme) bağlamı dışında zikretmemişlerdir. Bu, Allahü Teâlâ’nın Kur’an’da birden fazla kullandığı manevî meydan okuma yöntemine uygundur. Allah, insanları benzeri bir sûre bulmaya veya kendi yarattığı gibi bir beşer yaratmaya ve diğer zihnî ve ahlakî meydan okumalara davet etmiştir.

Mütakellim ulemasının ilgi noktalarında aklî yön vardır. Onlar akla önemli bir yön vermişler, daha ziyade onu metinsel yönden bize sunmuşlardır. Akıl görev esası haline getirmişler ve asıl muhatap odur demişlerdir. Dolayısıyla biz de çalışmamızda bu esasa göre şekillendik. Bunlar akla önem vermayla ilgilidir. Bu mezheplerin en ünlülerinden öz bir şekilde bahsettik. Aklın delil olma durumunu tartışanların belki de en ünlüsü Mu’tezile ve Eş’ariyye mezhepleridir. Bölüme başlarken her biri hakkında kısa bir özet vermek gereklidir.

4.1. Akıl Önceleyenler: Mu’tezile

Mu’tezile, geç Emevî döneminde ortaya çıkan ve Abbâsî döneminde gelişen bir İslâm mezhebidir. İslâm coğrafyası genişledikçe Yahudiliğin, Hristiyanlığın, Budizmin, Hinduizmin, Zerdüştlüğün ve özellikle de Maniheizmin kültürel-felsefî etkisi Müslümanlar arasında görülmeye başlamıştı. Bu etkiyi hicrî ilk yüzyılda ortaya çıkan Cebriyye, Kaderiyye, Mürcie vb. kelâm ekolleri üzerinde görmek mümkündür. Hicrî II. yüzyıldan itibaren ciddi bir düşünce akımı haline dönüşen Mu’tezile ise klasik İslâm inancının çok daha

⁴⁷ el-Mülk 67/10.

ötesine gitmiştir. Mu'tezile İslâm ilahiyatının ve felsefesinin temellerinin atılmasında tayin edici rol oynamıştır. Mu'tezile'ye göre Cenab-ı Hakk'ın kişiye bahsettiği en büyük nimet akıldır. Akıl, bilginin doğrulandığı yegâne araçtır. İnsan bilgi ve hakikate sadece tefekkür yoluyla değil, bilgidен üstün olan pratikle de ulaşabilir. İslâm inancını anlamada çoğunlukla soyut akla güvenmesi önemli tartışmalar yaratmıştır. Bu, diğer bazı felsefeler üzerindeki etkilerinden ve bunları tartışmalarından kaynaklanmaktadır. İlk öncülleri Kaderiye'dir.⁴⁸

Mu'tezile'nin ortaya çıkışı şunlar da dâhil olmak üzere değişik konulardaki ihtilaflardan kaynaklanmıştır. Büyük günah işleyenin hükmü, kader ile ilgili hadîsler, Halku'l-Kur'an sözü, kulların cebr ve tercih arasında yaptıkları fiiller. Bazıları Mu'tezile'nin izlerini Hz. Ali ve Muaviye kavgasında tarafsız siyaset izleyenlerde aramışlardır. Ancak Mu'tezile'nin ortaya çıkıp bu isimle anılmasının sebeplerinden en belirginini Mürcie ile Hâricîler arasındaki ihtilaftır. Bu ihtilaf büyük günah işleyen kişinin hükmüdür. Büyük günah işleyen mü'min midir, yoksa kâfir midir? Mu'tezile, onun mü'min ya da kâfir olmadığını, aksine ikisinin arasında bir konumda yani fâsık olduğunu savunmuştur.⁴⁹ Araştırmacılar nezdinde kabul gören en temel sebep bu olmuştur. Çünkü Mu'tezile kelâm okulunun ortaya çıkışının asıl kökleri bu dinî-siyasî ihtilafta bulunmaktadır.

Mu'tezile tarihinde durmak önemlidir. Bunun nedeni başlangıcın genellikle tarihsel olmasıdır. Doktrinin gerçekliğine ve önemli yönlerine, özellikle de aklın bunlardan biri olmasına olan ilgilerinin sebebine ışık tutar.

İ'tizâl medresesi Vâsıl b. Atâ'ya nispet edilmiştir. Amr b. Ubeyd diğer önemli bir simadır. Geçmiş hicrî II. yüzyılın başlarına, yaklaşık hicrî 100-101 yıllarına dayanmaktadır.⁵⁰

el-Evâ'il yazarı Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009) söylediğine göre, İslâm'da bid'at kelâmî grupların tasnifine dair ilk eser yazan Vâsıl b. Atâ olmuştur. Onun kaynak belirtmeden verdiği bilgiye göre Câhız (ö. 255/869) şöyle demiştir:

⁴⁸ Mâni' b. Hammâd el-Cühenî, *el-Mevsûatü'l-muyasere fî'l-edyân ve'l-mezâhib ve'l-ahzâbi'l-muâsire* (Dâru'n-Nedveti'l-Âlemiyeye, 1418/1997), 1/69.

⁴⁹ Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. M. Abdülhamîd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 114-115.

⁵⁰ Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, nşr. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl (Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968), 1/43-46.

“Vâsıl b. Atâ’nın kitaplarından önce İslâm’da mülhid grupların taraftarları hakkında yazılmış hiçbir kitap bilinmiyordu. Bu gruplar Hâricîler, Gulât Şiîler ve Haşviyye’dir. Âlimlerin elinde bulduğumuz her söz ve hüküm ondandır ve bunları ilk söyleyen de odur. Vâsıl b. Atâ şöyle demiştir: “Hakikat dört yönden bilinir: Kitâb’ın söylemesi (Kur’an-ı Kerim), mütevatır Sünnet’ten onunla ilgili derlenen haberler (Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vahyi açıklayan haberleri), akıl delili (Mütekellim aklı) ve insanlara haberin nasıl geldiğini, geçerliliğini ve bozulmasını öğreten ilim (Kelâm).”⁵¹

Mu’tezile, İslâm düşüncesinde akıl (rasyonalite) bayrağını taşıyan mezheptir. Konu Cebriyye ile Kaderiyye arasındaki insanın iradî fiillerinin hürriyeti tartışmalarına kadar gitmektedir. Bu tartışma siyasetten uzak değildir. Mu’tezile burada taraf olmuş ve bu onların aklî yönüne olan ilgilerinin önemli bir sebebidir.⁵² Malatî (ö. 377/987), akli naklin karşısına çıkaran ve muhalefeti Mu’tezile ekolünün bariz özelliklerinden biri yapan ilk Mu’tezilî’nin Ebû’l-Huzeyl el-Allâf olduğunu söylemiştir. Allâf’ın mücadelesi çoğunlukla Dualistler, Manihesitler, Zerdüştler, Dehrîler, fazla lafza bağlı olan Ehl-i Hadîs’ten Haşeviyye, Zındıklar gibi gruplarla olmuştur.⁵³

Mu’tezilîler İslâmî inançları kendi esaslarına göre savunma görevini üstlenmişlerdir. İslâm karşıtlarının iddiaları ve tartışmalarına (cedel ve münazara) maruz kaldılar. Muhaliflerinin tartışmaları rasyonel (aklî) felsefî argümanlara bağlı idi. Onlar gibi felsefe öğrenimine ve argümanda rasyonel mantığı benimsemeye bağlı olmadıkça, onlara üstün gelmeleri mümkün olmayacaktı. Böylece Mu’tezile, rakiplerinin ellerinde bulunan aynı materyallerle mücadele edebildiler. Onlara alıştıkları dilden, alıştıkları yöntemlerle hitap ettiler.⁵⁴

Mu’tezile akıl konusunda konuşan en eski ekoldür. Bu alanda isimlerini ölümsüzleştiren önemli eserler bırakmışlardır. Mu’tezile, o dönemde en çok ihtiyaç duyduğu şeyi yapmış, yani diğer dinlerin ve filozofların kullandıkları delilleri kullanmıştır. İslâm’ı savunmak için ortaya koydukları güçlü üs-

⁵¹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah el-Askerî, *el-Evâ’il*, nşr. Muhammed es-Seyyid el-Vekîl (Tanca: Dâru’l-Beşîr li’s-Sekâfe ve’l-A’lâmi’l-İslâmiyye, 1408/1987), 374.

⁵² Hüsnî Zeyne, *el-Akl ‘inde’l-Mu’tezile* (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1978), 15.

⁵³ Ebû’l-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbîh ve’r-red*, nşr. M. Z. el-Kevserî (Bağdâd: Mektebetü’l-Müsnâ-Beyrut: Mektebetü’l-Maârif, 1388/1968), 39-40.

⁵⁴ Zühdi Cârullah, *el-Mu’tezile* (Beyrut: el-Matbaatü’l-Ehliyye, 1974), 48.

lupları ve mümkün olan en yüksek erdemlerinin tezahürü ile ayırt edilmişlerdir.⁵⁵

Mu'tezile, diğer dinlere cevap verme meselesinin yanı sıra daha birçok meselede akli kullanmıştır. Belki de bunlardan en önemlisi tahsîn (ıslah, iyileştirmek) ve takbîh (çirkinlik) meselesidir.⁵⁶ Mu'tezile ile Eş'arîler arasında fiillerin iyi ya da çirkin olması konusunda ihtilaf çıkmıştır. İyilik ve çirkinlik sözünün anlamı nedir? İyilik ya da çirkinlik kendisi için mi yoksa sıfatlarından birisi için mi gereklidir? Mu'tezile'ye göre amellerin özünde hayır ve çirkinlik vardır ve bu akıl ile bilinebilir. Tüm eylemler özleri itibariyle aynıdır; yani özleri itibariyle şirk ve tevhid, hak ile batıl eşittir. Ama Şeriat bunu birbirinden ayırmıştır. Şeriat iyiyi iyi olarak ve kötüyü kötü olarak tayin etmiştir. Mu'tezile, aklî olarak ispat eder, doğru olan da şudur der. Şer'î ve aklî olanın iyi ve kötü olduğunu ispatlar. Tevhîd aklen ve şer'an iyidir, şirk aklen ve şer'an kötüdür.⁵⁷

Mu'tezilîler akli o kadar büyütmüşlerdir ki, onu naklin önüne geçirmişlerdir. Ancak bu Allah'ın varlığının bilinmesi ile alakalıdır. Akıl gücüne inanmışlar, eşyanın mahiyetini anlama ve ayırt etme yeteneğine güvenmişlerdir. Bu, onları Cenab-ı Hakk'ın bilgisini kuramsal düzlemde tartışmaya yönlendirmiştir. Bütün Mu'tezile, şeriatın zuhurundan önce, akli başında mükellef bir kişinin eşyayı iyi ve kötü yönleriyle birbirinden ayırt etme yeteneğine sahip olduğu konusunda hemfikirdir. Buradan akıl şeriat gelmeden önce Cenab-ı Hakk'ın bilinmesi bilgisine ulaşır.⁵⁸

Mu'tezile, akıl kabiliyetine ilişkin değerlendirmelerinin kapsamı konusunda diğer mezheplerden farklı düşünmüştür. Nazzâm (ö. 231/845), şeriatın gelişinden önce akılla kişinin Yaratıcı'nın bilgisine ulaşabileceğine inanmıştır. Yani kişi şeriatın yasaları gelmeden önce, üzerinde düşünerek

⁵⁵ Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhîd*, nşr. H. S. Nyberg (Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1925), 57-59.

⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/45-46; Muhammed Ammâra, *el-Mu'tezile ve müşkiletü'l-h.ürriyeti'l-insâniyye* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1408/1988), 123-135.

⁵⁷ Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Kitâbu Nihâyeti'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, nşr. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009), 208.

⁵⁸ Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâb Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb li-Sekâfiyye, 1407/1987), 383-385; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/69-70.

ve tefekkür ederek akılla Yaradan hakkında bilgi sahibi olmayı sağlayabilir.⁵⁹

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf aklın sahip olduğu kudret hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Allâf, Cenab-ı Hakk'ı bilmenin şer'î delillerini görmeden aklın kudreti ile O'nun bilgisinin elde edilebileceğini savunmuştur.⁶⁰

Sümâme b. el-Eşres Nazzâm ve Allâf'ın görüşlerinden daha ileri gitmiştir. Aklî bilginin işitsel (şeriat) bilgiye göre öncelenmesi gerektiğini ilk söyleyen Sümâme b. Eşres olmuştur.⁶¹ Allah'ı bilmek hususunda insanda tüm bilginin mevcut olduğunu ve bunu bilmeyenlerin akıldan uzak olduklarını söylemiştir. Bundan diğer din mensupları muaf tutulmamıştır. Aklını kullanmayanlar Allah'ı gereği gibi bilemezler. Allah'ın akıl vermediği insanlar (meczip) mazur görülmüştür. Bu tip insanların bu dünyada hayvanlar gibi olduğunu, kıyamet günü toz olup gideceğini söylemiştir. Çünkü onlar aklın gerekliliğini bilemezler, Allah onları kendisini tanımaya zorlamamıştır. Akıl sahibi olmayanlar Yaratıcı'yı bilmekle zorunlu tutulmamış, ne şeriatten emrolunmuş ne de men edilmiştir. Yani çocuklar ve hayvanlar gibidir. İyi ile kötü arasını ayırt edemezler, ahirette toprak olurlar. Ahiret bir mükafaat yeri olduğundan ve onlar da taklitçi olduklarından, ne Cennet'te ne de Cehennem'de olma şansları yoktur.⁶²

Câhız (ö. 255/869) Sümame b. Eşres'in bu görüşleriyle aynı fikirde olmuştur.⁶³ Bunlar şeriat gelmeden önce Cenab-ı Hakk'ın akılla bilenebileceğini söyleyen Mu'tezile âlimlerinin görüşlerinden bazılarıdır. Bu yazdıklarımızdan anlaşılacağı üzere ilk Mu'tezilîler, akli mahiyeti itibariyle araz olarak düşünmüşlerdir. Akli insanın düşünce ve davranışlarına özgürce şekil veren en değeri bilgi kaynağı olarak nitelemişlerdir. Onlara göre akıl, kişi kalbinde Allah tarafından halkedilen düşüncelerin faaliyete geçirilmesiyle çalışır. Kaderiyye ve Nazzâmiyye ise aklın özgür kullanımında daha ileri gitmişlerdir. Bunlar şer'î kıyası ve icmanın delil olmasını reddetmişlerdir. Nazzâm Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zamanından kıyamete kadar var olacak

⁵⁹ Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *Usûlû'd-dîn*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 256-259; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/54-59.

⁶⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 122-130; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/49-53.

⁶¹ Zeyne, *el-'Ak'l 'inde'l-Mu'tezile*, 18.

⁶² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/70-71; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 172-175.

⁶³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/75-76; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 145-148.

İslâm ümmetinin yanlış anlamış olabilecekleri bir şer'î hüküm üzerinde icma edebileceklerinin mümkün olacağını iddia etmiştir. Mütevatir derecesine ulaşmayan meşkûk haberleri delil olarak kabul etmemiştir. Yalan olma ihtimalini caiz görmüştür. Şer'î hükümlerde kıyası geçersiz kılmıştır. İçti-hatlarına dayanarak görüş bildiren sahabenin fikirlerinin kendilerini bağladığını söylemiştir. Böylece akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalbin önündeki tüm engelleri kaldırmıştır. Nazzâm tenkitçi akıl ve Kur'an üzerine kurduğu i'tizâl anlayışıyla âhâd hadîslerin yükselen dalgasına karşı mücadele etmiştir. Yunan felsefesinden alabildiğince faydalanmıştır. Dualistler ve materyalistlere karşı çıkmıştır. Ehl-i Hadîs'in Haşeviyye koluna karşı hücum etmiştir. Tüm bunları bir araya getirerek fevkalade katı bir tevhid akidesinin inşası için uğraşmıştır.⁶⁴

Mu'tezile, insan fiillerinin iyilik veya kötülüğünün akıl yoluyla bilinmesi hakkında şöyle düşünmüştür: İnsan, şariat gelmeden önce aklı ile fiillerin iyiliği ve çirkinliği ayırımını yapabilir. Aklın lüzumuna gelince, dürüstlük güzeldir, yalan çirkindir. Bilmek için aklî görüşe gelince, zararı dokunsa da doğruyu söylemenin iyi olduğunu, faydalı da olsa yalan söylemenin çirkinliğini bilmektir. İbadet bunun dışındadır. İbadet akılla değil, işiterek (şariat) gerçekleştirilen bir yoldan yapılır.⁶⁵ Aklın iyiliğe veya çirkinliğe göre değerlendirmedeği işlere gelince ne zorunlu olarak göz önünde bulundurulur ne de göz önünde bulundurularak izin verilir, çünkü bazıları bunu yasak veya askıya alınmış olarak görür.⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr'ın akıl hakkında şunları söylemiştir: "Aklın göstergesi iyi (faydalı) ve kötüyü (zararlı) birbirinden ayırmasıdır. Akıl bu yüzden birincisini seçer ve seçimine ağır basacak bir gelecek düşünmediği sürece ikincisini uyarır."⁶⁷ Görünen o ki bu söz, Mu'tezile mezhebinin akılla ilgili ileri sürdükleri görüşleri destekler mahiyettedir. Fakat son noktayı koymaz. Çünkü malumdur ki Şariat'ın delili Kitap, Sünnet ve icmadır. Kâdî Abdülcebbâr, aklın önemini açıklamaya devam etmiş, ancak sonunda vahiy ve akıl arasındaki uyumu gördüğü için onu Kitap, Sünnet ve icmanın otoritesinin beyanına ulaşmak için bir araç

⁶⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 35.

⁶⁵ Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed b. Süleyman el-Aşkar (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 1/56-58.

⁶⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/63-65.

⁶⁷ Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemadânî, Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlül-l-i'tizâl ve tabaka tü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1439/2017), 88-91.

olarak görmüştür. Burada görüyoruz ki, aklın nakle tercihi nisbeti, aklın en üstün otorite olduğu şeklinde anlaşılmamakta, bilakis akıl, naklin sıhhatini reddetmenin değil, açıklamanın yolu olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla aklın Mu'tezile'ye nispet edilmesi, naklin Selefler'e nispet edilmesi, Maturîdiyye'nin bunlar arasında aracılık yapması iddiası tam olarak doğru görünmemektedir. Mu'tezile ile diğer mezhepler arasındaki fark, akla öncelik vermede veya geciktirmede değil, her ikisinin mahiyetini anlamadadır.

Mu'tezile'yi bu görüşleri benimsemeye iten şey, bir yandan aklı ön plana çıkarmaları, diğer yandan eylemlerin iyi ve kötünün psikolojik bir özelliği olduğuna inanmalarıdır. Şeriat akılla birlikte geldiyse, onu tasdik değil, haber vermiştir.⁶⁸ Yani iyi (hüsn) ve kötü (kabîh) iki öz-sıfattır. İyi (hüsn) kendi içinde iyidir, çirkin (kabîh) sonsuza kadar çirkin kalır. İyi ve kötü arasında bir ayırım çizgisi olduğu sürece, bilgeler (akıl sahipleri) için bunları ayırt etmek zor değildir. Bu iki mesele Mu'tezile'nin gündeme getirdiği en önemli meseledir ve burada akla ilahî bir değer vermişlerdir. Bu anlayış tasavvufun aşırılığından Seleflerin aşırılığına, filozoflara kadar çok geniş bir doktriner yelpazeye yayılmıştır. Görünüşe göre Mutezile de bu hükmün dışında değildir. Câhız şöyle demiştir: "Mütekellim uleması olmasaydı, tüm müslüman halkların inanç dünyaları ifsad olurdu."⁶⁹ Yani Mu'tezile düşünürlerinin katkıları olmadan ne İslâm dini bir din haline gelebilirdi ne de İslâm devleti siyasî ve kültürel birlikteliği sağlayabilirdi.

Mu'tezile'nin insan aklını yüceltmesi ve aklı ilimlerde zikrettiğimiz sözleri, onları çocukluk ve buluş çağından ilim sahibi oluncaya kadar ki hakikate dair pek çok meseleyi araştırmaya yöneltmiştir. Kader meselesini ve kadere lanet okumanın Allah'a isyan olup olmadığını tartışmışlardır. Cebîr doktrinini araştırmışlar ancak Mu'tezile bu anlayışı asla içine sindirmemiştir. Cebriyye'nin oluşumunda aklın yeri yoktur. Dayanakları Semeniyye, Brahmanlar gibi sapkın fırkalardır. Mantıksal aklı yok eden bu anlayış karşısında Mu'tezile "özgür irade" doktrinini savunmuştur. İtirazları tembelliğe ve gayret gösterilmeden tevekküledir. Aklı başında olan insanın bir makine gibi olduğunu şiddetle reddetmişlerdir. İnsan özgürlüğü ve fiillerinin

⁶⁸ Ali b. Ebî Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîlâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf (Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1391/1971), 235-236.

⁶⁹ Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbu'l-Hıyevân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1385/1965), 6/25.

Yaratıcı tarafından yönetildiği fikrine şiddetle karşı çıkmışlardır. Bireysel özgürlüğe, düşünce ve eylem özgürlüğüne saygı duymuşlardır. Kâinatın kanunlarını araştıran pozitif bilimlerin İslâm dünyasında gelişmesinin önünü açmışlardır. Aklî meziyetleri takdir ettikleri için İslâm'da fikir ve irade hürriyetinin savunucusu olmuşlardır.⁷⁰

Eğer Mu'tezile'ye karşı adil olmak istiyorsak, onların Kelâm'ın ciddi meselelerini tartıştıklarını bilmemiz gerekir. Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn anlayış ve icraatlarına literal okuma yapılmasını reddetmişlerdir. Mücadeleleri cehalet ve tutuculuk taraftarları ile. İslâm öncesi inançlardan dine tevarüs eden cahiliyye görüşlerine karşı çıkmışlardır. İslâm'a dışarıdan sızan görüşleri, kuvvetli delillerle ve aklî gerekçelerle geri çevirmeyi görev bilmişlerdir. Onlar, yüzyıllar boyunca İslâm'ı savunmalarıyla diğerlerinden ayrılan rasyonel okulun sahipleridir ve bizim için Ebû Musa el- Eş'arî ve Eş'arî ekolünü üreten onlardır.

Mu'tezile'nin kullandığı aklî akımın hicrî üçüncü yüzyılın sonlarında İslâm felsefesinin tam anlamıyla kristalleşmesine izin veren zemini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Onlar aklî tartışmalarıyla İslâm felsefesinin öncüdür. Dolayısıyla hareketlerinin gelişmesine şahitlik eden çağlarında İslâm toplumu bir ilerleme ve güçlenme halindedir. Onlardan ne ders çıkarabileceğimize gelince, din ve inanç meselelerinde (ibadetler hariç) akli hakem ve referans yapmak yani akıl üzerine oturtmak olur. Dinin otoritesini sadece nas (metin) ve nakil (aktarım) üzerine kuran yaklaşımı reddetmişlerdir.

Aklın dinin özünü ve Cenab-ı Hakk'ın hakikatini ortaya koyduğunu tasavvur etmişlerdir. Nitekim onu dinen makam ve mevki bakımından Allah'ın kitabından farklı olmayan bir referans makamına yerleştirdiler iddiasını kınamışlardır. Bilakis onlar, akli muhakeme mertebesinde tutmuşlar, Kitab ve Sünnet'e öncelik vermişlerdir.⁷¹

4.2. Nakli Önceleyenler: Eş'ariyye

Eş'ariyye mezhebi, hicrî üçüncü yüzyılda fırkalaşma sürecini tamamlayan Mu'tezile'den sonra ortaya çıkmıştır. Önce Mu'tezile mezhebinde olan, sonra onu terk ederek bağımsız hale gelen Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'ye nispet edilmiştir. Eş'ariyye, İslâm ülkelerindeki çoğu insanın bağlandığı mezhep haline gelmiştir. Adı Ali b. İsmail'dir. Doğum tarihi hakkında farklı rivayet-

⁷⁰ Cârullah, *el-Mu'tezile*, 109-110.

⁷¹ Arab, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile*, 7.

ler olsa da 260/874'de Basra'da dünyaya geldiği kabul görmüştür. Hicrî üçüncü asrın âlimlerindendir.⁷²

Eş'arî küçük yaşta babasını kaybetmiştir. Babasının vasiyeti üzerine Şâfiî fıkıh ve hadîs âlimi Ebû Yahyâ es-Sâcî'nin (ö. 307/920) öğrencisi olmuştur.⁷³ Annesinin Mu'tezile'nin son dönem imamlarından Ebû Ali el-Cübbâî ile evlenmesiyle onun öğrencisi olmuştur. Ondan kelâm dersleri almıştır. Bir yandan da Ebû Muhammed Abdurrahman b. Halef (ö. 279/893), Ebû Halîfe el-Cumahî (ö. 305/918), Muhammed b. Ya'kûb (ö. 346/957) gibi Ehl-i Hadîs âlimlerden hadîs ve fıkıh dersleri almıştır. Basra'da bulunduğu yıllarda zaman zaman Bağdat'a giderek Şâfiî âlim Ebû İshak el-Mervezî'nin (ö. 340/951) Mansûr Camii'ndeki Cuma derslerine katılmıştır. Ebû Ali el-Cübbâî'nin etkisiyle gençliğinde Mu'tezilî görüşleri benimsemiştir. Bu yıllarda itizâl görüşlerini benimseyen eserler yazmıştır. Zekâsı ve tartışmalarında akılcı yöntemi kullanması nedeniyle Ebû Ali el-Cübbâî'nin hayranlığını kazanmıştır. O kadar ki birçok tartışma forumunda yer almasını sağlamıştır. Ebû Ali el-Cübbâî "O benim temsilcidir." demiştir.⁷⁴ Bu Ebû Ali el-Cübbâî'nin acizliğine bir delil değil, talebesinin dehasına dair kuvvetli bir delildir.

Eş'arî önce Mu'tezile düşüncesini benimsemiş ve aklî yorumu savunmuştur. Kırk yaşına gelinceye kadar bu durumda kalmış, sonra Mu'tezile'nin aleyhine dönmüş ve onlara karşı amansız bir mücadele başlatmıştır. Eş'arî hicrî 300 civarında bir Cuma günü Basra Camii'nde Mu'tezile'den ayrıldığını ilan etmiştir. Ehl-i Hadis tarafından temsil edilen Selef itikadını kabul ettiğini açıklamıştır.⁷⁵ İtizâl yönteminden uzak, yeni, bağımsız bir yöntem ortaya koymuştur. Ekolü ve görüşlerinin birçoğu Mu'tezile doktrini ile ayrılmıştır. Her iki ekolün araştırmadaki yaklaşımı, yol açtığı mantıksal sonuçlarda farklılık gösterir.⁷⁶

⁷² Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), "el-Eş'arî", 15/85-86.

⁷³ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, "es-Sâcî", 14/197-200.

⁷⁴ Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi es-Subkî, *Tabak a tü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Halevi (Kahire: Matbaa-tü Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1964), 3/356-357.

⁷⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397/1977), 30-36.

⁷⁶ Celâl Muhammed Mûsâ, *Neş'etü'l-Eşâire ve tetavvuruhâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Lübnânî, 1982), 169-170.

Mu'tezile, Ehl-i Sünnet nazarında Haricîlik veya Şîa gibi farklı bir ekol değildir. Mu'tezile gerçek anlamda İslâm'a katkı sunan kelâmî bir ekoldür. Kelâm, tarih sahnesine Mu'tezile ile girmiştir.⁷⁷ Ahmed Emîn (1886-1954), "Eş'arî'ye i'tizâl renginin hâkim olduğunu" söylemiştir.⁷⁸ Kanaatimizce Ahmed Emîn'in burada bahsettiği Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılrsa da akılcı bakış açısından uzaklaşmadığıdır. Ebû Zehra (1898-1974): "Mâtürîdî metodolojisinde akıl, herhangi bir aşırılık veya savurganlık olmaksızın büyük bir otoriteye sahiptir. Eş'arîler nakle bağlı kalırlar ve onu akılla desteklerler. Öyle ki araştırmacı neredeyse Eş'arîler'in Mu'tezile ile Ehl-i Hadîs ve fıkıhçılar arasındaki bir görüş çizgisi içinde olduklarına karar verir. Mâtürîdîler, Mu'tezile ile Eş'arîler arasındaki çizgidedirler. Bu dört İslâm mezhebinin yürüdüğü arenada Müslümanların hepsinin iman ehli olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Bir tarafta Mu'tezile, diğer tarafta Ehl-i Hadîs vardır. Mu'tezile'yi takip eden mahallede Mâtürîdîler, Ehl-i Hadîs'i takip eden mahallede Eş'arîler vardır." demiştir.⁷⁹

Ehl-i Hadîs genel olarak pratikte Şafiî, Hanbelî ve Zahirî mezhepleri tarafından temsil edilmiştir. Eş'arî, imam Şafiî'nin geliştirdiği usulden yürümüştür. Bunun sebebi, Mu'tezile ile Ehl-i Hadîs arasında hicretin ikinci asrında doruğa ulaşan birçok ihtilafın çıkması ve aralarındaki uçurumun derinleşmesidir. İmam Şafiî fıkıh usûlünün esaslarını çıkarmış, akıl ile nas arasındaki ilişkiyi düzenlemiştir. Hadîsin statüsünü belirlemiş ve kıyası kanunlaştırmıştır. İmam Şafiî'nin usulü iki maddede özetlenebilir: İlki Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen sözlerin ve uygulamaların mutlaklaştırılarak ilahî çerçeveye kaydırılması, ikincisi icma ve kıyas gibi dinamik olabilecek bir yöntemin mutlaklaştırılan bu çerçeve ile pratize edilmesidir. Akıl hakikati ancak bu formüle edilen paradigmaya uygunluğu ölçüsünde kavrayabilir.⁸⁰

Eş'arî'nin i'tizâl ekolünden çıkma nedeni olarak bir Ramazan ayında Hz. Peygamber'i (s.a.v.) rüyasında görmesi ve onu i'tizâlden vazgeçirmeye zorlaması olduğu söylenmiştir.⁸¹ Herhangi bir ilmî dayanağı olmayan bu riva-

⁷⁷ Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 61.

⁷⁸ Ahmed Emîn, *Zuhrü'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012), 767-784.

⁷⁹ Muhammed Ebû Zehra, *Târîh u'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2007), 158-159.

⁸⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, "el-İmâmü's-Şâfiî", 10/8-37.

⁸¹ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, İbn Asâkir, *Tebyinü kezîbi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasen el-Eş'arî*, nşr. Hüsâmeddîn el-Kudsî (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 42-43.

yetin fırkalar arası mücadelelerde sık sık üretildiği gibi hayal mahsulü olduğu ileri sürülmüştür.⁸² İbn Asâkir'e (ö. 571/1176) göre Eş'arî'nin ayrılmasına sebep Mu'tezile'nin Allah'ı zorunluluk altına koyan salah aslah görüşü olmuştur.⁸³ Eş'arî'nin şeyhi Ebû Ali el-Cübbâî ile salah ve aslâh (doğruluk ve en uygun olan) konusunda tartıştığı bilinmektedir.⁸⁴

Rivayete göre, Eş'arî bir süre evinde tecritte kalmış, ardından Basra'da halkın yanına çıkıp Mu'tezile'nin söylediklerini terk ettiğini beyan etmiştir.⁸⁵ Bunlar Mu'tezile'nin reddettiği sıfât-ı meâni,⁸⁶ adl anlayışı, el-va'd ve'l-vaîd anlayışı, rü'yettullah meselesi, halku'l-ef'âl anlayışı, halku'l-Kur'an anlayışı, kader, şefaât, büyük günah işleyen mü'min kabul edilmesi gibi meselelerdir.⁸⁷

Genel olarak İ'tizâl'den bu geçiş, Allah'tan bir hidayet ve Eş'arî'nin Mu'tezile'nin inanç meselelerinde akli kullanmadaki aşırılıkları nedeniyle yaşadıklarının ardından bir açılmadır. Eş'arî Mu'tezile'den ayrılışının ilk dönemlerinde çok fazla te'vil yoluna gitmemiştir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan müteşabih ayetlerle ilgili te'vil yapmayı doğru görmemiştir. Cehmiyye ve Mu'tezile'nin söz konusu ayetleri açıklarken aklî te'vile giden yorumlarını şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Bazen sınırları zorlayarak halku'l-Kur'an'ı kabul eden ekolleri küfre düşmekle itham etmiştir.⁸⁸

Bir çeşit tepki dönemi olarak da söyleyebileceğimiz bu zaman diliminde Eş'arî'de böyle bir anlayışın olmasını normal kabul etmemiz gerekir. Zira Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra gitmiş olduğu Bağdat'da hâkim durum Hanbelî ağırlıklıydı. Eş'arî'nin bu devirde kaleme aldığı el-İbâne'si, Ahmed b. Hanbel'in görüşleriyle⁸⁹ paralellik arz etmektedir.⁹⁰

⁸² Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1997), 493-498.

⁸³ İbn Asâkir, *Tebyinü kezîbi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasen el-Eş'arî*, 38-45.

⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/94-98; Subkî, *Tabâka tü's-Şâfiyye*, 3/356-358.

⁸⁵ Ekrem Uysal, "İmam Eş'arî'nin Kelâmî Dönemleri ve Mu'tezile'den Ayrılış Nedenleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 700-708.

⁸⁶ Bk. Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 201-204.

⁸⁷ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978), 3/284-286.

⁸⁸ Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 92-111.

⁸⁹ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve zenâdıkâ*, nşr. Sabrî b. Selâme Şâhîn (Riyâd: Dâru's-Sebât li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1424/2003).

⁹⁰ Faruk Görgülü, "Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 51/4 (2015), 150.

İrfan Abdülhamid (1993-2007), zamanın şartlarının Eş'arî'yi etkilediğini, bundan sebeple güven sağlamak ve İslâm tefekküründe merkezi bir rol üstlenmek üzere ıslahçı diyebileceğimiz bir yolu benimsediğini, kendisine yeterince itimat sağladıktan sonra çabasının ikinci etabına geçtiğini belirtmiştir. Ona göre bu safhada dinî inançlar üzerindeki fikirlerde kullanılan aklî delillerin akîdeye uygunluğunun tespiti yapılmıştır.⁹¹

Nitekim ilk günlerde Eş'arî üzerinde bulunan Hanbelî ağırlık daha sonra kaybolmaya başlamıştır. İkinci devre olarak adlandırabileceğimiz bu dönemde kelâma karşı Ehl-i Hadîs arasında oluşmuş olan tepkisel fikirleri ortadan kaldırmak için “Risâle fî istih.sâni'l-h.avz' fî 'ilmi'l-kelâm” adlı eserini kaleme almıştır. Eş'arî bu eseriyle akıl ve nassın hükümlerini telif etmeyi amaçlamış, aşırı uçlar arasında bir nevi uzlaştırmacılık diyebileceğimiz denge görevini üstlenmiştir. Eş'arî, sadece nakli kabul eden bir anlayışın yetersiz kaldığını, insanın mantıksal taleplerini karşılayamadığını görmüştür. Eş'arî nakli bir tarafa bırakarak sırf akli tercih etmeyi de uygun görmemiştir. Her ikisi arasında dengeyi sağlamaya çalışmıştır.⁹²

Eş'arî'nin vefatından sonra, birçok insan onun fikrini takip etmiştir. Eş'arî sonrası akıl-nakil yönteminin kurallarını ilk tespit eden Bâkılânî (ö. 403/1013) olmuştur. Bâkılânî, Mâlikî mezhebine mensuptur. Mütekellimîn usûlüne dair yazdığı en kapsamlı eser “et-Takrîb ve'l-İrşâd” olmuştur.⁹³ Mücadelesi Dehriyye (ateizm), Mu'tezile ve Şîilikle olmuştur. İbn Haldûn'un verdiği bilgiye göre, Bâkılânî, “butlânü'l-delîl yü'zenü bi-butlânî'l-medlûl” (kanıtın geçersizliği, hükmün geçersizliğine yol açar) kuralını yalnızca bilişsel düzeyde değil, kanıtın kendisini zorunlu kılan bir metodoloji olarak ortaya koymuştur. Dinin kuralları naklin delillerine boyun eğmeyi ve ona uymayı zorunlu kılar. Dinin belirli yaptırımları vardır ve bir ödev olarak ondan kaynaklanan sonuçlara inanılmalıdır. Bu nedenle nakil sabit temel öncül olarak alınmıştır. Böylece nakil olmadan şeriatın tamamlanamayacağını ispat edilmiştir. Nakil tam bir otorite olarak sunulmuştur.⁹⁴

⁹¹ İrfan Abdülhamîd Fettâh, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 149.

⁹² Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risâle fî istih.sâni'l-h.avz' fî 'ilmi'l-kelâm*, nşr. Şerefüddîn Ahmed (Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1400/1979), 3-13.

⁹³ Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sağîr)*, nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998).

⁹⁴ Abdurrahman b. Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, nşr. Halil Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2001), 1/590.

Bâkılânî'yi, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî, Râzî, Îcî, Cürcânî izlemiştir. Tüm bu ilim öncüleri Eş'arî düşüncesini yaymakla itibar görmüşlerdir.⁹⁵

Eş'arîler'in doktrinlerinin temel dayanağı haline gelen inançları arasında şunlar yer almıştır: 1. Aklın yerine naklin getirilmesi: Metin ve aklî deliller arasındaki çelişki varsayımına dayalı bir yaklaşım olup, bunlardan birinin sunulması zarureti vardır. Bu nedenle Eş'arîler bu hayali çelişkiyi çözmek için bir kanun formüle etmişler ve ona göre çözüm sunmuşlardır. Aklın şeriatla tasdikli şahit olduğunu ileri sürerek şeriatın delil olması üzerine hüküm kılmışlardır. Aklın şahitliğinin şeriat karşısında geçerliliğini hükümsüz kılma yoluyla şeriatın geçerliliğini savunmuşlardır. 2. Kula ait bütün işlerin Allah'ın kudreti ve iradesi ile yapıldığını nefyetmek: Yani kişide bulunan ve isteğe bağlı olarak yapılan istiva, nüzûl, geliş, kelâm, rıza, gazap gibi sıfatların Allah'a nispet edilmesini reddetmişlerdir. Bu sıfatları Allah'a isnat etmenin, Allah'ın değişim ve dönüşüme uğradığını söylemeyi gerektirdiğini ve bunun da mahlûkların vasıflarından biri olduğunu iddia etmişlerdir. 3. Cenab-ı Hakk'ın yedi sıfatını tasdik etmişlerdir. Kabul ettikleri ilim, hayat, kudret, irade, işitme, görme ve kelâm-ı nefsidir. Bu sıfatların dışındakileri ise te'vil etmişlerdir. Rıza sıfatını cezalandırma iradesine, rahmet sıfatını sevap isteme iradesine, istiva sıfatını Allah'ın kudretine şeklinde te'vil etmişlerdir. 4. İmanı kalbi tasdikle sınırlandırmışlardır. Eş'arî akâdesine göre bir insan kalbiyle iman ederde kelime-i şehadeti diliyle söylemese ve uzuvlarıyla salih amel işlemese bile o, kıyamet günü mü'min olarak kabul görecektir. Îcî, el-Mevâkıf'da imanın sözlük manasını zikrettikten sonra şöyle demiştir: "Şeriatla gelince, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tafsili (detay) ve icmali (genel) olarak bildirdiği bilgileri tasdik eder."⁹⁶

Eş'arîler, şeraitten delil almanın kaynağı olarak aklı görmüşlerdir.⁹⁷ Aklı şeriatın önce görmemişler, fakat her şeyde şeraite öncelik verirken akla saygı duymuşlardır. Şeriat akılla çelişiyorsa, o zaman Eş'arîler, şeriatı akla tercih etmişler, yani eşyanın iyi veya kötü olduğu meselesinde aklî hüküm

⁹⁵ Mûsâ, *Neş'etü'l-Eşâire ve tet'avvuruhâ*, 317-457.

⁹⁶ Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1999), 279-293.

⁹⁷ İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtı'l-edilleti fî usûli'l-i'tika'd*, nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1369/1950), 158-160.

vermemişlerdir. Bu, şeriatle ortaya konulan fiildeki gerçek bir meseleden kaynaklanmamaktadır. Aksine onu tasdik eden ve açıklayan şeriattır. Durum tersine çevrilirse, iyi olan çirkin (kötü) ve çirkin olan iyidir. Bu meselede onlar çekimser değildir. Şeriate dönmüşlerdir. Şeriat, iyiyi ve kötüyü açıklayıcıdır. Şeriatin iyi ve kötü dediği şeyleri yargılamada aklın hükmü yoktur.⁹⁸

Eş'arîler muhalifleri ile tartışırken çoğu kez aklî ve naklî delilleri birlikte almışlardır.⁹⁹ Fakat Mu'tezile'de olduğu gibi aklı naklin önüne geçirmemişlerdir.

Buna dayanarak Eş'arîler, iyilik ve çirkinliğin (hüsn ve kubuh), övgü ve mükâfatın (medh ve sevab), pişmanlık ve cezanın (nedm ve ikâb) ancak şeriat ile anlaşılabilceğini kabul etmişlerdir. Aklın bunları şeriat olmadan idrak etmeye kâdir olduğu söylemini reddetmişlerdir. Bunun ilâhî iradenin hürriyetinin inkârını gerektirdiğini ileri sürmüşlerdir. Eşyanın mahiyeti ne güzel ne de çirkindir. Belki de, gerçek dışı olarak tanımlanır. Vacipler şeraitten önce tanımlanmaz ama şeriat onları tanımlar ve ayırır. Aklın şeraitten bağımsız olarak idrak etmesi mümkün değildir. Eş'arîlere göre ilim elde etme metotları Kur'an, Sünnet, icma, kıyas ve akıldır.¹⁰⁰

Fiiller, Cenab-ı Hakk'ın yaratmasıdır ve insan bu fiileri kesbeder. Nazar (görmek) da ilim doğurmaz, bilakis her ikisi de Allah'ın yarattıklarıdır. Görmek aklın örnekliğinde bilgi üretir. Belirli bir bakış açısından bilgi oluşur. Bakmanın nedeni öyle olmasını gerektirdiği için değildir. Görme, Yaratıcı'nın icat ettiği ilimdir. Onlardan biri olmadan diğeri yapılsa caiz olur.¹⁰¹ Başka bir deyişle, rol yapmak, hareket etmek gibi insan davranışları rasyonel düşünmenin ne doğal ne de gerekli bir sonucudur. Bilakis onlar, Allah'ın onları fiil anında yarattığı iki mahlûkudur, dolayısıyla kul, bunun gerçekleşmesine (kesb) imkân tanır.¹⁰²

Bu durum, Bâkılânî tarafından şu sözlerle doğrulanmaktadır:

"Allah'ın bütün kullarına farz kıldığı ilk şey ayetlerini düşünmektir. O'nun kudretini düşünerek, O'nun kudretinin tesirinden ve Rabubiyetinin

⁹⁸ Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm*, 262-265.

⁹⁹ Cühenî, *el-Mevsûatü'l-meysere fî'l-edyan ve'l-mezâhib*, 1/87-88.

¹⁰⁰ Arab, *el-'Ak'l ve'l-kesb 'inde'l-Eşâire*, 3.

¹⁰¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâ lâtî's-Şeyh. Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, 31-33.

¹⁰² Arab, *el-'Ak'l ve'l-kesb 'inde'l-Eşâire*, 5.

delillerinden anlayarak muhakeme etmektir. Çünkü O, her şeyden münezzehtir, mutlak olarak bilinmez, duyularla görülmez. Bilakis O'nun varlığı, yarattıkları, emrettiği amellerle, ikna edici kanıtlarla bilinir."¹⁰³

Eş'arî akıl-nakil meselesinde şeriatin akla üstün geldiği sonucuna varmıştır. İyi ve kötü işleri yapmak akla bırakılsaydı, bir grup insan için iyi olan diğer grup için kötü, bir grup için kötü kabul edilen diğer grup için iyi kabul edilirdi. İş akıllara bırakılsaydı, hayır ve şerri, iyiyi ve kötüyü bilmek konusunda kafalar karışırdı. Şeriat, erdemle kötülük arasındaki farkın öğrenilmesinde, eylemlerin iyiliği ve çirkinliğinde ayırt edici çizgidir. Bu açıdan bakıldığında, Eş'arîler için bu ve diğer hususlarda şeriatın akıldan önce geldiğini görüyoruz. Şeriat ile akıl arasında ihtilaf olması halinde, nas metniyle ilgili bir tartışma veya içtihat olmadığı için Eş'arîler akla karşı şeriata öncelik vermişlerdir.¹⁰⁴

Eş'arî ve Eş'arîlik ekolünün akıl-nakil ilişkine yönelik görüşlerine, gerek İslâm âlimleri gerek Batılı bilginler tarafından pek çok eleştiri yapılmıştır.¹⁰⁵ Yabancı kültürler karşısında Arap milliyetçiliğini canladırان ve dinin insana sağladığı özgürlük alanını daraltan bir hareketin öncüsü olarak gösterilmiştir. İslâm dünyasında etkin bir cebriyye anlayışının yaygınlaşmasında Eş'arî kelâm okulunun büyük katkısı olduğu öne sürülmüştür.¹⁰⁶ İrfan Abdülhamîd'in de dediği gibi bu tip indirgemeci görüşlere katılmak mümkün değildir.¹⁰⁷

Son olarak, Eş'arîler akli ortadan kaldırmamış ya da ihmal etmemiş, bilakis akla saygı duymuştur. Ancak onu şeriatten üstün tutmamışlardır. Bunun delili, bütün münazaralarında akli delilleri kullanmış olmalarıdır. Eş'arîlerin akli metotları olmasaydı, hasımlarına galip gelemezlerdi ve ayakta kalamazlardı. Eş'arî ekolü hala yaşamaktadır.

¹⁰³ Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü 'i'tikâ düh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000), 4.

¹⁰⁴ Rüşdî Muhammed Uleyyân-Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî, *Usûlü'd-dîni'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-İmâm el-A'zâm en-Nu'mân b. Sâbit, 1432/2011), 202-213.

¹⁰⁵ Bekir Karlığa, *Din ve Medeniyet* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2012), 78-78.

¹⁰⁶ Reynold Alleyne Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (London: Syndics of Cambridge University, 1969), 377-380.

¹⁰⁷ İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Eş'arî, Ebü'l-Hasen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/444-447.

Sonuç

İslâm medeniyeti, hayatın çeşitli yönlerini içeren bir beşeri medeniyettir. Kuruluş aşamasında kendinden önceki medeniyetlerden istifade etmiş ve birçok alanda onları aşmıştır. İslâm dinine giren kavimlerin ve İslâm fetihleri sırasında İslâm'ın ulaştığı bölgelerdeki medeniyetlerden etkilenmiştir. Faydalı olanı alma manasında akıl burada devreye girmiştir. Müslümanlar kendileri için faydalı buldukları medeniyet unsurlarını bünyelerine katarak içselleştirmişlerdir. İslâm medeniyeti, belirli bir inanç grubuna mahsus olmayıp tüm insanlığı kapsayan bir medeniyettir. İslâm medeniyetinin dayandığı kaide, insanın Yaratıcısını bilmesidir. Dinî ilimler alanındaki başarılı çalışmalar mezheplerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Mezhepler, İslâm medeniyetinin inanç ve ibadet geleneğinin kıyamete kadar yaşatılması ödevini yerine getirmekle kendilerini yükümlü saymışlardır. Mezhepler tarihsel işlevi ve görevi olan kurumlardır. İslâm medeniyeti hicrî üçüncü asırdan beşinci asra kadar ilim sahasına hâkim olmuştur. Daha sonra kademeli olarak gerileme dönemi yaşamaya başlamıştır. İçinde bulunduğumuz çağda Müslümanlar, İslâmî hayatın her alanında ciddi ve kapsamlı yenilenme hareketini dört gözle bekliyorlar.

İslâm medeniyeti akılcı ve ilmi bir medeniyettir. İslâm medeniyetinin aynı zamanda manevi yönü vardır. İslâm medeniyetinin şekillenişinde akıl ve nas etkili olmuştur. Aklın kullanımı sadece Mütetekellimîn ile sınırlı olan bir sorun değildir. Çalışmamız Mu'tezile ve Eş'arîler'in düşünce boyutunda akıl ve nas ile ilgili görüşlerini belirlemekten ibarettir. Hiç şüphe yok ki, Mu'tezile ve Eş'arîler dâhil tüm Müslümanlar doğru ve yerleşik naslarla gelişmekten kaçınma konusunda ittifak halindedirler. Konuyu ele alınca Mu'tezile'nin daha çok aklî ilkeleri öne çıkararak hareket ettiğini, Eş'arîler'in ise nas içerikli ve nistan hareket ederek değerlendirmelerde bulundukları tespit ettik. Mu'tezile şeriatın esasları gelmeden mantıksal akılla iyi ve kötüyü bilmenin mümkün olduğunu iddia etmiştir. Rakibi konumundaki Eş'arîler ise bu sözün aklın zarureti ile imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir. Bu, iyi veya kötünün kanıtlanması için üzerinde anlaşmaya varılan geçerli zihinsel bir kanıt yoktur demek değildir. Kastedilen nakle aykırı olduğu öne sürülen pek çok şeyin aynı konuda ispatlanmadığının ifadesidir. Bir şeyin akıl tarafından bilinmesi veya bilinmemesi hiçbir eşyanın zorunlu özelliği değildir. Öncelikle, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'te aklı gösteren metinlerin bulunduğunu söylememiz gerekir. Bu anlamda akıl-nas ilişkisi dü-

şünüldüğünde, nasların doğrudan konuya destek verdikleri görülmektedir. Dolayısıyla her iki mezhep de nasların varlığından hareketle ve konuya te'vil mantığıyla yaklaşarak görüş bildirmişlerdir. Eş'arîler, Mu'tezile'ye göre naslara daha bağlı görünmelerine rağmen onlar da akıllı kullanmadan geri durmamışlardır. Mu'tezile imamları akıl nakil ile çelişirse akıl nakilden önce gelir demişlerdir. Eş'arîler bunun hem şeriaten hem de aklen geçersiz olduğunu söylemişlerdir. Eş'arî imamları aklın nakle tabi olduğunu belirtmişlerdir. Mu'tezile akıllı nakle öncelemiş, Eş'arîler ise nakli akla öncelemişlerdir. Her iki mezhepte akıl-nakil ilişkisini tespit ettikten sonra gerekli teorik alt yapıyı sağlamak için ilkelerini ortaya koymuşlardır. Meseleye inanç boyutundan baktığımız zaman Eş'arîlerin İslâm toplumunun ana çizgisine daha yakın durduğu görülmektedir.

Bilge (akıllı insan) diridir, cahil ise yaşayan ölüdür. Çünkü manevî yaşam öncelikle akla dayanır. Organik hayat nefse veya ruha dayalıdır. Buna göre ruh, kendisiyle nefes aldığı ve canlılar arasında yaşadığıdır. Akılla yaşadığımız şeydir ve nereye gitmek istersek bilgiler arasında yürürüz. Allah, evrende bilgiler dışındakileri muhatap kabul etmemiştir.

Akıl olgusuyla ilgili ulaştığımız sonuçlar, kültürel rönesansın, uygar faaliyetin, bilimsel ve toplumsal ilerlemenin zahiri görüntüsüdür. Adalet ve bilim değerlerine ulaşmak bireyi ve toplumu ciddi ve çalışkan olmaya motive eden akıllı ve onun sağlam yolunu kullanmak dışında olmaz. Bu da ancak bütünleştirici bir vizyon içinde akli yetenekler ve vahyin teklifleriyle olur.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâz'il-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2. Basım, 1422/2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah b. Muhammed. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve zenâdıkâ*. nşr. Sabrî b. Selâme Şâhîn. Riyâd: Dâru's-Sebât li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1424/2003.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûh,u'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mes.ânî*, nşr. Ali Abdülbârî Atıyye. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2008.
- Âmidî, Ali b. Ebî Ali b. Muhammed. *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîlâm*. nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf. Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1391/1971.
- Ammâra, Muhammed. *Makâmü'l-'akl fî'l-İslâm*. Kâhire: Dâru'n-Nahde Mısır, 2008.
- Ammârâ, Muhammed. *el-Mu'tezile ve müşkiletü'l-hürriyeti'l-insâniyye*. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2. Basım, 1408/1988.
- Arab, Muhammed. *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2004.

- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah. *el-Evâ'il*. nşr. Muhammed es-Seyyid el-Vekîl. Tanca: Dâru'l-Beşîr li's-Sekâfe ve'l-A'lâmi'l-İslâmiyye, 1408/1987.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhîr. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. M. M. Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhîr. *Usûlû'd-dîn*. nşr. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Bâkîllânî, Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tika düh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*. nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2. Basım, 1421/2000.
- Bâkîllânî, Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâb Temhîdül-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*. nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb li-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Bâkîllânî, Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sağîr)*. nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1418/1998.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1997.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Câmiu li-Şu'abi'l-imân*. nşr. Abdülali Abdülhamîd Hâmid-Muhtâr Ahmed en-Nedvî. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü Rüşd, 1423/2003.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abü'l-imân*. nşr. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zeğlûl. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Şahîhü'l-Buhârî el-câmiu'l-müsnedü's-Sahîhü'l-muh tas.ar*. nşr. Komisyon. 4 Cilt. Karaçi-Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1437/2016.
- Buyûmî, Abûlmu'tî Muhammed. *Devriü'l-'aklî fî'l-hitâbi'd-dînî*. Kâhire: Dâru's-Şark, 1999.
- Câhîz, Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Hayevân*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 8 Cilt. Kâhire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 2. Basım, 1385/1965.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Ehliyye, 1974.
- Cühenî, Mânî' b. Hammâd. *el-Mevsûatü'l-muyasere fî'l-ediyân ve'l-mezâhib ve'l-ahzâbi'l-muâsîre*. 2 Cilt. Dâru'n-Nedveti'l-Âlemiyye, 3. Basım, 1418/1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah. *el-İrşâd ilâ kavâtî'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tika d*. nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1369/1950.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2007.
- Emîn, Ahmed. *Zuhriü'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397/1977.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail. *Risâle fî istih.sâni'l-havz fî 'ilmi'l-kelâm*, nşr. Şerefüddîn Ahmed (Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 3. Basım, 1400/1979.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. "Eş'arî, Ebû'l-Hasen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.

- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. nşr. Muhammed b. Süleyman el-Aşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Görgülü, Faruk. "Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 51/4 (2015), 145-160.
- Güneş, Kamil. *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Havva, Muâz Saîd. *et-Tezkiye 'alâ minheci'n-nübüvve tezkiyeti'l-'akl ve'l-fikr*. Kâhire: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 1432/2011.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülh'id*. nşr. H. S. Nyberg. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1925.
- Heysemî, Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr. *Bug'yetü'l-bâh'is. 'an zevâ'idü Müsnedi'l-Hâris*. nşr. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî. 2 Cilt. Medînetü'l-Münevvere: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Heysemî, Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Tebyinü kezîbi'l-müfterî fî mâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasen el-Eş'arî*. nşr. Hüsâmeddîn el-Kudsî. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1399/1979.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâ lâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Târîh u İbn Haldûn*. nşr. Halîl Şehâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2001.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. nşr. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.
- Îcî, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîlâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1999.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemadânî. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. nşr. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1439/2017.
- Kardavî, Yûsuf. *el-'Ak'l ve'l-'ilm fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996.
- Karlığa, Bekir. *Din ve Medeniyet*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2012.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Kur'an-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Malaîf, Ebû'l-Hüseyn. *et-Tenbîh ve'r-red*. nşr. M. Z. el-Kevserî. Bağdâd: Mektebetü'l-Müsna-Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1388/1968.
- Mûsâ, Celâl Muhammed. *Neş'etü'l-Eşâire ve tet'avvuruha*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1982.
- Nicholson, Reynold Alleyne. *A Literary History of the Arabs*. London: Syndics of Cambridge University, 1969.

- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Kitâbü's-Süneni'l-kübrâ*. nşr. Hasan Abdülmünim Şelbî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır. *Teysîrü'l-Kerîmi'r-Rahman fî tefsîri kelâmi'l-mennân*. nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhuk. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1422/2002.
- Subkî, Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi. *Tabak_a tü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfeţâh Muhammed el-Halevi. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1964.
- Şalak, Ali. *el-'Akli fî mecrâ't-târîh, kable'l-İslâm ve ba'dehu*. Beyrut: Dâru'l-Medâ li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1984.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Kitâbu Nihâyeti'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*. nşr. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. nşr. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Mevsuatü keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Refîk el-Acem-Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Uleyyân, Rüşdî Muhammed-Dürî, Kahtân Abdurrahman. *Usûlü'd-dîni'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-İmâm el-A'zâm en-Nu'mân b. Sâbit, 2. Basım, 1432/2011.
- Uysal, Ekrem. "İmam Eş'arî'nin Kelâmî Dönemleri ve Mu'tezile'den Ayrılış Nedenleri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 695-716.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. nşr. Asım Cüneyd Köksal-Murat Kaya. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kamûs*. nşr. Komisyon. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965-2002.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zeyne, Hüsnî. *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978.

HADİŞÇİLERLE FİLOZOFLARIN KULLANDIKLARI ORTAK YÖNTEM: BİLGİNİN DOĞRULUĞUNU ARAŞTIRMA VE ŞÜPHE

Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Şırnak/Türkiye
nurullahagitoglu@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4507-5300

Giriş

Genellikle, bilen ile bilinen arasında ortaya çıkan ürün ‘bilgi’ olarak kabul edilir. Bu üç unsur arasındaki münasebetin, bilgi yönteminin, bilginin kaynağının, alanlarının, sınırlarının ve bilgi probleminin felsefi bakımdan incelenip değerlendirilmesi ise bilgi felsefesinin alanına dâhildir. Zaten bilgi felsefesinin, felsefenin en aslî alanlarından birisi kabul edildiğini anlamak için Felsefe tarihine bakmak yeterlidir.¹

Bilginin meşruiyeti ve nasıl elde edileceği hususu da önemlidir. Birçok İslam düşünürü kendi zamanlarına kadar gelen İslâmî düşüncüyü dikkate alarak, hatta bununla yetinmeyerek sosyoloji ve tarih felsefesi gibi yeni bilim alanlarının ortaya çıkmasına öncülük ettikleri gibi; bu düşünürler hareket tarzı olarak toptancı anlayış yerine, her bilim dalı için doğru olduğunu ön gördükleri bir usul ileri sürmüşlerdir. Aslında inceledikleri tüm bilgi alanlarında bilginin meşruiyetini sorgulamaya çalışmışlardır. Yine onlar ilimleri ele alırken, bilgisel ve yöntemsel tutarlılığa ve bütünlüğe de dikkat etmişler, araştırdıkları alanlarda indirgemeci bakış açısından kaçınmaya çalışmışlardır. Kısacası kaynaklarda geçen verilerin doğru olup olmadığından şüphe etmişler ve bu verileri duyu, akıl, tecrübe ve vahye dayalı ilkeler çer-

¹ Kamil Sarıtaş, “İbn Haldun’da Bilgi Felsefesi”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/8 (Summer 2014), 733-750, 734.

çevesinde değerlendirmişlerdir. Bunun neticesinde “metodik şüphe” ve eleştirel anlayışa sahip olmalarının kolaylaştığı söylenebilir.²

Yunan felsefesine karşı olumlu veya olumsuz bazı değerlendirmelerin olduğu bilinmektedir. Bu düşünce sistemi, İslam toplumunun farklı kültürlerle münasebetleri neticesinde İslam dünyasına girmiştir. Felsefeye karşı Müslümanlar arasında çekimser bir duruş da bulunmakla beraber yaygın kanaatin olumsuz tavır olduğu ifade edilmektedir. Bu olumsuz tavra dinî etmenlerle beraber kültürel, siyasî ve psikolojik sebeplerin de yol açtığı vurgulanmaktadır. Bu tarz değerlendirmelerin tabii neticesi, felsefenin öğretilmesinin ve yaygınlaştırılmasının hoş karşılanmadığı yönünde bir durumun ortaya çıkması olmuştur.³ Ancak bu durum, İslam âlimlerinin eserlerinde takip ettikleri yöntem içerisinde felsefeyle ortak hiçbir usûl takip etmedikleri anlamına gelmemektedir.

Müslüman düşünürlerin felsefeyle temelde bir problemleri olduğu düşünülmemelidir. Aslında Müslümanlar arasında başta hadisçi ve kelâmcılar olmak üzere muhafazakâr ulema felsefeyi tenkit ederken, amaçları materyalist-ateist felsefe ile (dehriyye-ilhâd) teorik felsefenin (nazarî hikmet) dinle çelişen bir kısım sorunlarıdır. Diğer taraftan filozofların pratik felsefe (amelî hikmet), yani siyaset ve ahlak alanlarında serdettikleri düşünceler umumiyetle tüm çevrelerce makbul görülmüştür. Örneğin Eflâtun’un (m.ö. 427-347) ahlâk felsefesinde erdemin esası sayılan şecaat, hikmet, adalet ve iffet kavramlarının Gazzâlî (ö. 505/1111) başta olmak üzere Sünnî düşünceye mensup tüm ahlâkçıların çalışmalarında yer bulduğu görülür. Öte yandan Aristo’nun (m.ö. 384-322) ahlak felsefesinde mühim bir prensip olan “altın orta”, yani bir davranışın ahlakî sayılması için “ifrat ve tefrit” denilen iki zıt ucun ortasında yer almasının lüzumu şeklindeki düşüncesi, İslam’ın bu hususta ön gördüğü ahlak düşüncesiyle tam bir uyum gösterdiği için kabul edilmiştir. Müslümanlar arasında ilk dönemlerden itibaren felsefeye yönelik tenkitler, aslında onu inanca karşı bir silâh şeklinde kullanmak isteyen materyalist-ateist çevrelerden ve teorik felsefenin alanına giren kimi sorunların dinî akîdeyle bağdaşmamasından kaynaklanmıştır. Nitekim varlığı derin-

² Sarıtaş, “İbn Haldun’da Bilgi Felsefesi”, 735.

³ Mustafa Ertürk, *Filozof-Tabib Muhaddisler*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 21-22; Mahmut Kaya, “Felsefe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 316.

den kavramak üzere ortaya konan her çaba, yorumlama, irdeleme ve temellendirme manasındaki ilim ve hikmet şeklinde kabul edilen felsefe genel olarak Müslümanlarca makbul görülmüştür.⁴

Hadisçilerin felsefecilerle ortak bir yöntem olarak kullandıkları düşünülen 'şüphe' kavramı dikkatleri çeker. Bu çalışmada bilimsel bir yöntem olarak şüphenin her iki kesim tarafından teoride benzer bir anlamla kullanılması hususu üzerinde durulacaktır.

Şüphe kavramına bakıldığında onun, red veya kabul noktasında, zıt iki olasılık karşısında herhangi tarafa ağırlık verilememesi durumunu gösteren bir hal olarak süjede varlık gösterdiği ifade edilir. 'Metodik şüphe', bu tavrın olumlu olan bir örneğidir.⁵

Şüphe kavramı, metodik şüphenin de ötesinde sınırları geniş bir mefhumla işaret eder. Bir kimsenin inanma ve onaylama kapasitesini 'şüphe' olmadan kullanabilmesi düşünülemez. Zira şüphe, zihni en güçlü biçimde yüksek yorum aşamasına zorlama imkanına sahiptir. Öte yandan şüphe, ruhsal manada gelişimin evrensel ve zaruri bir belirtisi olarak görülür.⁶

Müslümanlar arasında kuşkuculuk akımının mensuplarının pek de olumlu bir imaja sahip oldukları söylenemez. Şüphecilerin, daha çok tekâfüü'l-edille (delillerin eşitliği) düşüncesini savunanlar olarak bilindikleri söylenebilir. Bu düşünce sahiplerine göre, hiçbir şey tam ve kesin olarak bilinemez. Zira akıl ve duyular neticesinde bilinen şeylerin lehinde ve aleyhinde eşit deliller vardır. Bunlardan başka "zenâdika" denilen natüralist ve materyalist bir kısım filozoflar da şüpheci bazı düşüncelere sahip olmuşlardır. Ancak yakîn (kesin) bilgiye varmak üzere felsefi manada şüpheye düşen ama sonuçta imana ulaşan tek İslam filozofu İmam Gazzâlî'dir, denilebilir. Gazzâlî'nin düşünce sisteminde göze çarpan temel özellik 'yöntemsel şüphesi'dir. Bu tür bir şüphede de bilme arzusu ve şüphe etme ameliyelerinin öne çıktığını görmekteyiz.⁷

İslam dünyasında bu yöntemsel şüphenin dinî ilimlerde de kullanıldığını söylemek mümkündür. Ancak bu husus, çalışmamızın kapsamını aşmak-

⁴ Ertürk, *Filozof ve Tabib Muhaddisler*, 21-22; Kaya, "Felsefe", 12/316.

⁵ Hasan Peker, "Felsefede Tanrı'yı İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorunu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2: 3 (2015), 114.

⁶ Abdurrahman Kasapoğlu, "Dinsel Şüphe", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 3: 2 (Ocak 2005), 66.

⁷ Mehmet Vural, "Gazzâlî ve Yöntemsel Şüphe", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* (2014), 275.

tadır. Çalışmamızda hadisçiler ile felsefecilerin ortak bir yöntemi olarak şüphe metodundan bahsedeceğiz. Birinci bölümde felsefecilerin araştırma ve şüphe yöntemi hakkında bilgi verdikten sonra, ikinci bölümde hadisçilerin hadislerin sıhhatini tespit etme ameliyesi bağlamında şüphe metodundan yola çıktıkları tespiti üzerinde duracağız. Üçüncü bölümde ise felsefeciler ve hadisçilerin benzer yöntemleri mukayese edilmeye çalışılacaktır.

1. Felsefecilerin Araştırma ve Şüphe Metodu

Genel bir tavır olarak felsefede kuşkuculuk şuna denir: “Bir düşünceyi veya bilgiyi belli bir tenkit süzgecinden geçirmeyi; bir doğruya varmadan evvel, kuşkunun kaçınılmaz olduğunu müdafaa etmeyi ön gören anlayıştır.” Bir şeylerin bilgisine bazı zorluklarla ve bir kısım tedbirlerle varılabileceğini söyleyen bu düşünce sahipleri, aslında dogmatizmin karşısında bir duruş sergilerler.⁸

Bilmek, zannetmek ve inanmak gibi zihinsel işlevlerden sayılabilecek olan ‘şüphe etmek’ bazen olumsuz bir mana çağırıştırır. Zira bir insandan, inançtan veya bilgiden şüphe etmek, kimi durumlarda kabul edilmiş olana aykırı durmayı imâ edebilir. Bu sebeple şüphe duyan aslında risk altındır. Doğru çalışan zihin, bütün fonksiyonlarını, tam ve ahenk içinde yerine getirir. Bir fonksiyonu (inanmak gibi) aşırı bir biçimde işletmek, diğer bir fonksiyonu (şüphe etmek gibi) kısıtlamak ya da durdurmak, zihnin dengeli çalışmasına zarar verdiği gibi, doğru bilgiye varmasına da mâni olabilir.⁹

Felsefe literatüründe esasında iki şüphecilikten bahsedilir. Eşya ve olaylar hakkındaki bilgilerden hiçbir şekilde emin olunamayacağını savunan bir çeşit şüphecilik vardır ki, bu düşünce sahipleri için, şüphelenmek olmazsa olmaz bir tavidir. Bunlar daha çok sofistler arasından çıkmışlardır. İkinci yaklaşım sahiplerine göre ise, hakikate varmak için düşünme ameliyesine bilinenlerden şüphe ederek başlanması lazımdır. Bunlar şüphelenmeyi bir yöntem olarak görürler. Antikçağ sofistlerinin ilk anlayışa sahip oldukları, Descartes’in (ö. 1596) başını çektiği kuşkucu düşünürlerin ise ikinci grubu meydana getirdikleri ifade edilmektedir.¹⁰ Bu ikisine yeni dönemde Sextus Empiricus’un (m.ö. 210-160) çalışmalarından etkilenecek akla karşı imanı öne almak suretiyle antik devrin şüpheciliğini inanç sistemlerini kuvvetlen-

⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 639.

⁹ Yasin Ceylan, “Doğrular ve Şüphe”, *Dört Öge-Yıl 1* (Ocak 2012), 159.

¹⁰ Mustafa Çağrı, “Şüphecilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39: 265-268.

dirmek üzere kullanan şüpheci fideizm de¹¹ eklenmiştir. Bu durumda üç şüpheci oluşumdan bahsetmek mümkündür. ‘Olumlu şüphecilik’ ki, akla uygun şüpheler ihtiva eder. ‘Olumsuz şüphecilik’, akla uygun olmayan şüpheler içerir. Bir de doğruya ulaşmak için şüpheyi bir yöntem olarak kullanan ‘yöntemsel şüphecilik’ bulunmaktadır.¹²

İnsan zihninin hiçbir zaman doğrulara ulaşamayacağını iddia eden eski kuşkuculuk, yerini kuşkuyu doğruya ulaşma yöntemi olarak benimseyen yeni kuşkuculuğa bıraktığında insanlık Yeniçağın kapısından girmiş bulunuyordu. Kuşkuyu yöntem durumuna getirmiş olan Descartes eski kuşkucuları şöyle eleştirmiştir: “Kuşkucular kuşkulanmak için kuşkulanırlar”. Demek ki eskilerde kuşku bir amaç, yenilerde yalnızca bir araçtır. Buna göre kuşkudan yola çıkıldığında sağlam sonuçlara ulaşılabilceği, kesinliklerden yola çıkıldığında kuşkulanmakla işin bitirilebileceği söylenmiştir.¹³

İnsanların ilk zamanlardan beri yanlış bilgiyi doğru şeklinde kabul edebildikleri, zararlı olabilecek inançlara saplanabildikleri bilinmektedir. Bu durum doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal disiplinlerde de görülmektedir. Gerek bilim gerekse de inanç alanındaki ilerleme seyri yeni şeyleri öğrenme ve eski yanlışlardan uzak durma yoluyla gerçekleşmiştir. Yanlışlardan kurtulabilmenin en kestirme yolu, doğruluklarından şüphe etmektir.¹⁴

İslam dünyasında en büyük şüphecilerden kabul edilen Gazzâlî’nin kuşkuculuğunda ‘şüphe’ gaye edinilmemiştir. Sadece hakikati bulma ve yakînî bilgiye ulaşmak için bir vasıtaadır.¹⁵ Bu bakımdan Gazzâlî’nin şüpheciliği Descartes’inkine benzer.¹⁶ Öncelikle edindiği bilgilerden şüphe eder, duyuy-

¹¹ Fideizm, inancın akıldan bağımsız olduğunu veya akılla çatıştığını ve belirli gerçeklere ulaşmada akıldan üstün olduğunu savunan görüştür.

¹² Yunus Eraslan, “Kelam ve Felsefe Açısından Şüphe”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9: 2 (Eylül 2022), 963.

¹³ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), 339.

¹⁴ Ceylan, “Doğrular ve Şüphe”, 159.

¹⁵ Örneğin önemli bir İslam filozofu olan İbni Rüşd’ün bilimsel yönteminde de şüphe yer alır, ancak o, bilgiye varmak için şüpheyi yetinmemektedir. Şüphe, retorik, diyaletik veya poetika bakımından yeterli görülebilir. Fakat burhan açısından en kesin bilgiye varmak esas gayedir. Burada da genel geçer bilgilerden ziyade, doğruluğu her zaman geçerli olan bilgiler kabul edilmelidir. Bkz. Hacı Kaya, *İbn-i Rüşd’de Metodoloji*, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: MÜSBE, 2007), 144.

¹⁶ Esasında mutlak anlamda bir şüpheci olmayan, ancak şüpheyi bir vasıta şeklinde kullanmak suretiyle, bazı doğrulara varmak isteyen Descartes, kendisine bazı sorular sormuştur: ‘Açık ve seçik olarak ne bilinebilir? Her türlü şüphenin ötesinde, mutlak ve kesin şekilde ne bilinebilir? Mutlak bir doğruya varıldığında bu kesin bilgiden

lara dayanır. Sonrasında duyulara olan güveni sarsılır. Onu da tenkit ederek akla dayanır. Daha sonra bu güveni de sarsılır, sezgi ile elde edilen bilginin hakiki bilgi olduğuna inanır. Bu doğrudan bilgi sayesinde eşyanın özüne varılabileceğine inanıp bu yola girer. Metodik ve sistemli şüpheyi imansız kuşkuculukla karıştırmamak gerekir.¹⁷

2. Hadisin Sıhhatini Tespitte Hadisçilerin Şüphe Metodu

Hadis ilminin de diğer disiplinlere benzer şekilde kendine has bazı sorunlarının olması normaldir. Bu sorunların çoğunluğu hadisin sübûtundan kaynaklanır. Sünnetin yazılı belgeleri halindeki hadisler, vârid oldukları vakitte ya da daha sonra, Resûlullah (sas) daha hayattayken az bir kısmı hariç yazıya geçirilmediğinden, vefatından sonra ona ait olmayan kimi sözlerin kendisine izafe edildiği de bir vâkıdır. Başlarda Resûlullah (sas) âyetlerle karışma endişesiyle hadislerin yazılmasını yasakladığı gibi, bu işte ehîl olan bazı kişilere özel izin vermiştir. Mezkûr endişe kalkınca da genel bir izin vermiş ve bazı sahâbîler özel hadis cüzleri meydana getirmişlerdir. Hafızası güçlü olan ashâb ezberleyerek, hafızası zayıf olup yazısı olanlar yazmak suretiyle sünneti korumaya gayret göstermişlerdir. Hz. Peygamber'in (sas) ahirete irtihalinden sonra fitne olayı meydana gelinceye kadar sahâbe-i kiram, ondan hadis aktardıklarında birbirlerinden şüphe etmemekte; keza tabiûn da ashabın Hz. Peygamber'den (sas) naklettiği bir hadisi kabul etme hususunda tereddüt göstermemektedir. Bununla birlikte emin olmak ve teyid etmek amacıyla 'ilk isnad uygulama örnekleri' denilebilecek sorma ve araştırma uygulamalarıyla karşılaşmak da imkân dahilindedir.¹⁸

Sahâbe dönemi haberi teyid amaçlı uygulamalara şu meşhur örnek verilebilir: Hz. Ebû Bekir, torunundan kalan mirası talep eden ninenin böyle bir hakkının olup olmadığını sormuştur. Muhammed b. Mesleme'nin, Resûlullah'ın (sas) nineye altıda bir pay takdir ettiğini söylemesi üzerine Ebû Bekir bununla yetinmemiş, bu hususu bilen başkasının olup olmadığını ona sormuştur. Aynı şekilde Hz. Ömer de isti'zan hadisini aktaran Ebû Mû-

hangi bilgiler türetilir?' Mutlak ve kesin bilgiye varmak, bilgi için güçlü bir temel bulmak maksadıyla Descartes kuşku metodunu hassasiyetle uygulamıştır. (Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 640.)

¹⁷ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1999), 265.

¹⁸ Cemal Ağırman, "Hadis İlminde İsnad ve Aktüel Değeri", *YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu* (Nisan 2012), 147-148.

sa'dan delil istemiş, ayrıca Hz. Peygamber'in (sas) o hadisini işiten başka bir sahâbînin olup olmadığını öğrenmeye çalışmıştır. Bu ve bunun gibi olaylar 'ilk isnad uygulama örnekleri' sayılabilir. Ancak ashabdan Resûlullah (sas) adına hadis uydurmak gibi bir şey beklenmediği için -ki böyle bir şey tespit edilebilmiş değildir- kendilerinden sistemli bir isnad uygulaması yapmalarını beklemek gerçekçi olmadığı gibi, Hz. Peygamber'den duymadıkları bir sözü, şahit olmadıkları ya da görenden öğrenmedikleri davranışlarını ona izafe ederek rivayet etmeleri de düşünülemez. Ashab güçlü imanları ve nebevî terbiyeleri sayesinde buna tevessül etmedikleri gibi münafıklar da Resûlullah (sas) hayatta olduğundan vahyin uyarması endişesiyle böyle bir şeye girişememişlerdi.¹⁹

Ancak yukarıda bahsedilen durum hep böyle devam etmemiştir. Abdullah b. Sebe'nin, Ali'nin ulûhiyet düşüncesini savunması, bunun yanı sıra h. 35'te Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemel ve Sıffîn olaylarının baş göstermesiyle siyasi çekişmeler ve iktidar savaşları ortaya çıkabilmiştir. Her siyasi grup bir itikadî fırkanın ortaya çıkmasına neden olmuş, her birisi kendi davasını savunmak gayesiyle Hz. Peygamber'e (sas) bazı sözler isnad edebilmişlerdir. Bunun üzerine gerek ashab-ı kiram gerekse de tabiûn hadis naklederken hassasiyet göstermeye çalışmışlardır. Râvilerini bilmedikleri, tanımadıkları hadisleri kabul etmemiş ve bunu bir prensip olarak hayata geçirmişlerdir. Yalnızca âdil kabul ettikleri kişilerin rivayetlerini almaya dikkat etmişlerdir.²⁰ Hz. Osman'ın şehid edilmesine neden olan fitne oluşumlarının yol açtığı mezhepsel ve siyasi bölünmeler, ayrıca insanların zafiyetleri sonucunda hadis vaz'ının başlamasıyla hadislerin gerçek olanlarını ayırt etmek üzere isnad uygulaması başlatılmıştır. Kısacası Müslümanlara arasında sosyal sorunların çıkması, dinî hassasiyetlerin gevşemesi gibi nedenlerden ötürü hadislerin ehlinde alınmasına dikkat gösterilmiştir. Böyle bir işin de ancak isnadlı rivayetle gerçekleştirilebileceği izahtan varestedir.²¹

Sahâbe döneminde ilk nüveleri ortaya çıkmış olan 'haberi te'yid etme/doğrulama/sıhhatini tespit' ameliyesi 'isnad' mekanizması ile âdetâ müessesleşmiştir. İsnad, hadisi Hz. Peygamber'e ulaştıran temel dayanaktır. İbn Sîrîn'den (ö. 110/729) sonra değişik dönemlerde isnad hakkında ba-

¹⁹ Ağırman, "Hadis İlminde İsnad ve Aktüel Değeri", 148.

²⁰ Ağırman, "Hadis İlminde İsnad ve Aktüel Değeri", 149; Mustafa Karataş, "Hadislerde İsnad Sistemi", *Diyanet İlmi Dergi*, 39: 4 (Ekim-Kasım-Aralık 2003), 72.

²¹ Veysel Özdemir, *İsnad (Menşei ve Doğuşu)*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 149.

zı sözler söylenmiştir. “Bu ilim dindir; dinini kimden aldığına dikkat et” diyen İbn Sîrîn, hadis rivayetindeki isnad kullanımına dikkat çekmiştir. On-
dan 14 yıl sonra ölen Zührî (ö. 124/742) direkt “Kâle Resûlullah” diyerek
nakil zincirini atlayan İbn Ebi Ferve’yi şöyle azarlamıştır: “Hadisini neden
isnada bağlamıyorsun? Bize halkası ve ipi olmayan hadisler naklediyor-
sun”. Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) isnadın, müminin silahı olduğunu be-
lirtmiş, Abdullah b. Mübarek de (ö. 181/797) “İsnad dindendir; isnad olma-
saydı herkes her istediğini söylerdi” ifadelerini kullanmıştır.²²

Başka milletlerde olmayıp sadece bu ümmete has olan bir sistem şeklin-
de vasıflandırılan isnad mekanizmasına²³ bazıları tarafından Kur’ân-ı Ke-
rim’den şu ayetin delil olarak gösterildiği belirtilmiştir: “*Ey iman edenler!
Eğer bir fasık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırınız ...*”²⁴ Zira
ayette geçen “araştırınız” ifadesinin isnada dayanak olarak görülebileceği
vurgulanır.²⁵

Bir haberin doğru olması, o haberi aktaranların güvenilir olup olmama-
sıyla ilgili olduğundan, bir hadisi rivayet eden kişi, o hadisi kimden duy-
duğunu belirtmek durumundadır.

Aslında her râvi duyduğu her şeyi hemen ezberleyip uzun zaman sonra
da olsa aynen hatırlayacak seviyede olsaydı, ayrıca hadis rivayetine hiç ya-
lan katılmamış olsaydı belki de ravilerin isimlerini sıralamak suretiyle isnad
kullanımına da ihtiyaç olmayacaktı. Ancak maalesef durum böyle cereyan
etmediğinden, hadislerin sıhhatini sağlama almak için, senedle rivayet

²² Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiü's-sahîh* (Beyrut: Dârü'l-cil, ts.), Mukaddi-
me, 8: 26, 27; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nî-
sâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Mu'zam Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-
ilmiyye, 1977), 6; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî,
Kavâidü't-tahdîs min fînûni mustalahi'l-hadîs (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, ts.), 201;
Talat Koçyigit, “İslam Hadisinde İsnad ve Hadis Rayilerinin Cerhi”, *İlahiyat Fakültesi
Dergisi* 9 (1961), 51.

²³ Râvîlerin tenkidi işlemi hadislerin naklinde isnadın sorulmaya başlanmasından son-
ra gerçekleşmiştir. Esasında hadis ilminin teşekkülünde bu alanda çalışan tüm Müs-
lûmanların katkısının olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim isnadın orijinal bir
sistem olarak Müslûmanlara özgü olduğunu, başka kültür ve medeniyetlerden ortak
bir ilim olarak Müslûmanlara geçmediğini vurgulamak lazımdır. Bu ilmin en temel
özellîği, bilginin veya haberin sıhhatinin tespit edilmesine yönelik olarak kuşaklar
ötesinden ulaşan bir haberin doğru olup olmadığının teyit ve test edilmesidir. Bkz.
Özdemir, *İsnad (Menşei ve Doğuşu)*, 69.

²⁴ el-Hucurât, 49/6.

²⁵ Karataş, “Hadislerde İsnad Sistemi”, 77.

edilmesi ön görülmüş ve bu bağlamda hadisi nakledenlerin adalet ve zabt açısından durumlarının tespiti gerekli görülmüştür.²⁶

Netice itibarıyla hadisçilerin isnada çok önem verdikleri görülmektedir. Değişik mevzularda rivayet edilen birçok hadis, sadece senedinde bulunan ravilerin durumları nedeniyle sahih kabul edilmemiş ve birçoğu da uygulama konusu olmamıştır. Gelişme gösteren isnad sistemi Cerh ve Ta'dil İlminin doğuşuna zemin hazırlamış, senedlerde geçen raviler gerek hayat hikayeleri ve gerekse de davranışları bakımından tüm tafsilatıyla ele alınmıştır. Başka bir deyişle hadisçiler, kendilerine ulaşan haberin kaynaklarını araştırmışlardır. Bu hususta onların dikkat çekici ve takdir gören ilmi metotlar uyguladıklarını söylemek mümkündür.²⁷

Hadisçilerin isnad sistemini nasıl ortaya çıkardıkları ve geliştirdikleri yukarıda kısaca izâh edildi. Hadis tarihinin ve hadis ilimlerinin belki de en önemli kavramı olan isnadın daha sonra sistemli halde başka ilim dallarının doğuşuna ortam hazırladığı da bilinmektedir. Bu kilit noktadaki kavramın temel dayanak noktasının, sözü sahibine ulaştırma gayesine yönelik olarak sıhhati tespit etme amacı taşıdığı söylenebilir. Burada hareket noktası ve hadisçiyi bu ameliyeye sevk eden en önemli âmilin 'metodik şüphe' olduğunu söylemek mümkündür. Hadisçilerin dinin ikinci kaynağı olan hadisleri sağlama alma ve hadis diye rivayet edilen bir sözün hadis olup olmadığını anlama çabasına tespit ameliyesi diyoruz. Bu tespit işinde ilk adım şüphe duymaktır. Burada kastedilenin metodik şüphe olduğunu belirtmekte fayda vardır.

3. Felsefeciler ve Hadisçilerin Metotları Arasında Mukayese

Özgün bir ilim alanı olarak Hadis ilminin başka disiplinlerle ortak noktalarının olması doğaldır. Bu ortak noktalar temel İslam bilimlerinde olduğu kadar başka ilim alanlarıyla da ilgili olabilmektedir. Biz, hadisçiler ile felsefecilerin buluştuğunu düşündüğümüz bir kavram üzerinde, daha doğrusu o kavramın belli bir anlamı üzerinde yoğunlaşmaya çalışacağız.

Muhaddislerin yanı sıra diğer İslam âlimlerinin veya Müslüman filozofların ilmî anlamda çok kimlikli olmaları hususunda karşımıza genelde şöyle bir tablo çıktığı belirtilmektedir. İslam İlimler Tarihiyle alakalı çalışmalarda,

²⁶ Karataş, "Hadislerde İsnad Sistemi", 77.

²⁷ Karataş, "Hadislerde İsnad Sistemi", 79. Geniş bilgi için Ebül Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil fi'l -cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde (Dârü's-selâm, ts.)

bazı Müslüman filozofların hayat hikâyelerinde filozofluk özelliklerinin yanı sıra müfessirlik, kelamcılık fakihlik ya da mutasavvıflık gibi başka özelliklerinden bahsedildiği halde İslamî ilimlerin ikinci ana kaynağı olan hadis ilmiyle meşgul olduklarından pek söz edilmez. Aynı şekilde muhaddislerin biyografilerini nakleden tabakât eserlerinde de onların hadis ilmi dışında – varsa- tefsir, kıraat, kelam, tasavvuf, nahiv vb. gibi diğer dinî ve edebî alanlarla da ilgilendiklerine dair malumat bulunmasına rağmen, felsefeyle uğraştıklarına dair pek bir bilgi bulmak zordur.²⁸

Muhaddisin felsefeyle ilgilenmesi hususunda genel bazı kanaatlerin eksik kaldığını söylemek mümkündür. Zira bir muhaddisin felsefeye ilgi göstermesi hoş görülmemişse de veya kaynaklarda pek zikredilmese de bazı kaynaklar incelendiğinde hadis ve hadis ilmiyle uğraştığı kadar felsefe ilimleriyle de ilgilenmiş ve o dalda uzmanlaşmış muhaddis âlimlerin veya felsefedeki derinleşmiş, ancak hadis ilmiyle de ilgili olan ve eser ortaya koyan Müslüman filozofların bulunduğu vurgulanmıştır.²⁹

Müslüman filozof ifadesi dikkat çekici bir ifadedir. Buradan yola çıkarak meselenin bazı ipuçlarını yakalamak mümkün gözükmemektedir. Müslüman filozof kavramından söz açılmışken “Feylesûf/Filozof”³⁰ kavramının anlam alanına değinmekte fayda mülâhaza ediyoruz. “Feylesûf” kavramının sadece felsefe ile meşgul olanlar için kullanılmadığı, birtakım rivayetlerden anlaşılmaktadır. Zira felsefe ile uğraşmayı bid’at sayan bazı hadisçiler için feylesûf denildiği görülmektedir. Bu âlimlerden birisi de İmam Şâfiî’dir (ö. 204/820). Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), oğlu Abdullah’ın yanında İmam Şâfiî’yi överken onun için kullandığı şu cümle dikkat çekicidir: “Şâfiî, lügat, ihtilaf, meânî ve fıkıh ilimlerinin feylesûfudur.”³¹ Hakkında bu tabirin kul-

²⁸ Ertürk, *Filozof-Tabib Muhaddisler*, 19-20; a. mlf., “A Short Glance at the Attitude of Some Sunnî Muslim Traditionists/Muhaddithûn towards Philosophy and the Philosophical Sciences”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 5/1, 2007, pp. 49-62, 50.

²⁹ Ertürk, *Filozof-Tabib Muhaddisler*, 20.

³⁰ Varlık, bilgi, dil ve değerler alanıyla ilgili problemleri akılcı ve tenkitçi bir yaklaşımla ele alıp temellendirmeye çalışan düşünce adamı. Hüseyin Aydın, “Filozof”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 107.

³¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ’* (Kahire: Dârü’l-hadis, 2006), 8: 271; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Menâkıbu’ş-Şâfiî*, thk. Seyyîd Ahmed Sakar, (Kâhire: Dârü’t-Turâs, 1970), 1: 19; Veli Tatar, *Tasnif dönemi hadis edebiyatının oluşumunda sosyo-kültürel etkenler (Nesâî’nin es-Sünen’i örneği)*, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 137.

lanıldığı başka bir hadisçi de Ali İbnü'l-Medînî'dir (ö. 234/848-49). Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) onun hakkında "... bu sanatın (hadis ilminin) feylesûfu olduğu gibi Hadis taifesinin de lisanı ve hatibidir" demektedir.³² İbn Hacer el-Askalânî'nin de (ö. 852/1449) "İlel ve ahhâr ilimlerinin feylesûfu" şeklinde nitelendirildiği nakledilen bilgiler arasında yer almaktadır.³³

Bilindiği üzere İmam Şâfiî ve İbnü'l-Medînî, felsefeyle meşgul olan âlimler değildi. Bu sebeple onlar hakkında feylesûf kavramının kullanılmasının sebebi netleşmiş değildir. Ancak bu iki alimin feylesûf olarak anılmalarının iki ihtimalden kaynaklandığı belirtilmektedir; birincisi Ahmed b. Hanbel ve Hatîb el-Bağdâdî gibi onlara bu sıfatı yakıştıran muhaddislerin felsefe ve felsefe kavramlarına karşı tavırlarının, düşünüldüğü derecede şiddetli olmadığı, belki de bu tabirin hadis ilmi bağlamında hadisçiler için kullanılmasının bir sakıncasının görülmediğidir. İkincisi ise, bunun Yunan filozoflarını takip eden ve onların yöntemini kabul eden diğer İslam filozoflarına yönelik tepkisel bir hareketin neticesinden kaynaklanması ihtimalidir. İkinci ihtimali ele alacak olursak Ebû Muhammed el-Yafîî'nin (ö. 768/1367) bu hususta İmam Şâfiî'nin fıkıh usulündeki otoritesini, Aristo'nun mantık alanındaki otoritesiyle karşılaştırdığını görmekteyiz.³⁴ Keza Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), İmam Şâfiî hakkında "Arûz ilminde Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) mantık ilminde de Aristo'nun konumu neyse, usûl-i fıkıhta Şâfiî'nin konumu odur."³⁵ diyerek İmam Şâfiî'nin düşünce sistemiğini felsefe doktrinlerine benzetmiştir. Şâfiî'nin metodolojisine baktığımız zaman onun da nakli ilimlerle akli ilimlerde hakikatin ne olduğunu bulma çabasına girdiğini görürüz. Böylece o, yeni bir fıkıh anlayışı geliştirmiştir. İmam Şâfiî hakkında feylesûf kavramının kullanılmasının sebebi, onun sünneti sistematik hale getirmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü o dönemde feylesûf kavramının derin kavrayış gücüne sahip olanlar için kullanıldığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla Şâfiî hem hadis usûlünün temellerini atarak hem de sünnetle fıkıhı birleştirerek yeni bir çıkır açmıştır. Özellikle *er-Risâle*'de

³² Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Cami li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmî* (Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1403), 2: 302.

³³ Radiyüddîn İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser fi safveti ulûmi'l-eser*, nşr. Abdulfettah Ebû Gudde, (Beyrût Mektebetu Matbûâtu İslamiyye, 1987), 30.

³⁴ Ertürk, *Filozof ve Tabib Muhaddisler*, 30.

³⁵ Mennâ b. Halîl b. el-Kattân, *Târîhu teşrîi'l-İslâmî* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2001), 369.

ilimlerin usûlüne getirdiği metodoloji, *İhtilâfu'l-Hadîs* eserinde haber-i vâhî di derin düşünsel bir hipotezle açıklaması, onun derin kavrayış sahibi olduğunu göstermektedir. Bu sebeple kendisine feylesûf, yani derin kavrayış gücüne sahip olma sıfatı verilmiş olabilir. Böyle olması durumunda feylesûf kavramının sadece felsefe ile meşgul olan düşünürler için kullanılmadığı, her alanda sistematik bir düşünce yapısına sahip olanlar için de kullanılabileceği akla gelmektedir.³⁶

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılıyor ki, İslâmî ilimler ile felsefe arasında temelde bir zıtlığın olmadığı ve bu durumun İslam âlimlerinin çoğunluğu tarafından böyle kabul edildiğini söylemek mümkündür. Kezâ bu noktayı hadisçiler ile felsefeciler arasındaki ortak bazı tavırlar için de düşünmek doğaldır. Bu ortak tavır veya yaklaşımlardan birinin de şüphe kavramı etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz.

Felsefenin önemli bir kavramı olan şüphenin genelde İslam ilimleri özelde hadis ilminde nasıl bir rol oynadığı hususu üzerinde durmak gerekir. Bu noktada Gazzâlî'nin önemli bir konumda olduğunu daha önce de vurgulamıştık. Daha önceki septiklerin yaklaşımına ters bir şekilde şüpheyi bir amaç olarak değil, gerçeğe varmak üzere bir vasıta olarak kullanan Descartes, esas hedefi olarak bu şüphelerden sıyrılıp kesin doğrulara varmaya gayret gösterir. Bu sistemin örneğini Müslümanlar düşünürler içerisinde İmam Gazzâlî'de görmek mümkündür. Bu sistemde, akıl veya duyu yoluyla elde edilmiş ve bilgi olarak alınmış şeylerin şüpheci bir yöntemden geçirilmesi sonucu güvenilirlikleri incelenir. Bunu yaparken elbette gerçeğe varmak için takip edilecek bir metoda ihtiyacın olduğu vurgulanır. Çünkü hakikati yönemsiz bir şekilde aramak hem akli bulandırır hem de zihni köreltir. Belki de böyle bir noktada vazgeçmek bile gerekebilir. Öyleyse gerçeğe ulaşmak için metot/yöntem kaçınılmazdır. Gazzâlî'nin metottan kastı, akli doğru kullanmak suretiyle bilgi seviyesini de artırarak hakikate varmayı kolaylaştıran kesin ve basit kurallardır.³⁷

Hem felsefe hem de diğer ilimlerle beraber Hadis İlminde ortak bir yöntem olarak kullanıldığı görülen şüphe, hakikate götüren yolu açar. Bazı bilginlere göre, gerçeğin karşısına şüpheyi var etmesi, Allah'ın sünnetullahı gereğidir. Bir yönüyle o, gerçek ile sahteyi ayırt etmeyi akla farz kılmış ol-

³⁶ Tatar, *Tasnif dönemi hadis edebiyatının oluşumunda sosyo-kültürel etkenler*, 137-138.

³⁷ Eraslan, "Kelam ve Felsefe Açısından Şüphe", 967.

maktadır. Aklın ve şerrin hakkı ispat ve nefiyde, tesir ve işlevinin olması için böyle takdir edildiği düşünülebilir.³⁸

Her ne kadar Montgomery Watt (1909-2006) gibi bazı oryantalistler, hadisçilerin hepsini felsefenin düşmanı olarak görse de³⁹ yukarıda da kısmen değindiğimiz doğrultuda, bu iddiayı kabul etmek mümkün değildir. Çünkü tasnif döneminde her ne kadar hadisçilerin çoğunluğu felsefeyi eleştirmiş olsa da felsefe ilimlerine sıcak bakan, hatta hem hadis hem de felsefe ile meşgul olan alimlerle karşılaşmaktayız. Bu âlimlerden birisi de İbn Hibbân'dır (ö. 354/965). Onun felsefeye duyduğu ilgiyi, telif etmiş olduğu *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ'* eserinden anlamak mümkündür. İbn Hibbân'ın bu eserinin tertibi özgündür. Ne konulara göre ne de müsnedlere göre oluşturulmuştur. Bundan dolayı o, eserini *et-Tekâsîm ve'l-Envâ'* olarak adlandırmıştır. Bu da onun kalam, astronomi ve felsefe bilen birisi olmasından kaynaklanmaktadır. İbn Hibbân'ın bu ilimlere olan ilgisi, eleştirilmesine ve zındık olarak anılmasına sebep olmuştur. Öyle ki neredeyse idâmına hükmedilecekti. Bu eleştirilerden sonra Sicistan'dan Semerkand'a sürgün edildiği nakledilmektedir.⁴⁰

Tasnif döneminde İbn Hibbân'ın yanı sıra hem hadis hem de felsefe ile uğraşan muhaddisler arasında Ebû Hâşim Halîd b. Yezîd b. Muaviye (ö. 85/704), Buhârî ravilerinden Ahmed b. Sâlih et-Taberî (ö. 248/862), Ebû Ma'ser el-Belhî (ö. 272/886), Ebu'l-Abbâs Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî (ö. 286/899), Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (ö.356/967) gibi hadis âlimleri zikredilmektedir. Ancak bu muhaddisler, felsefe ile ilgilendikleri için diğer hadisçilerin tenkidine maruz kalmışlardır. Ancak felsefeciler içerisinde de felsefeye olduğu gibi Kur'ân ve hadislere bigâne kalamayanlar da olmuştur. Mesela İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) gibi filozofların eserlerinde hadislere yaptıkları atıflar, hadis kitaplarının felsefeye de kaynak kitap olabileceğini göstermektedir.⁴¹

³⁸ Mehmet Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 226; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi's-Sünneti ve Fıkhihâ – el-Akâidü'l-İslâmiyye* (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1992), 3: 1457.

³⁹ Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, Çev. Süleyman Ateş (Ankara: AÜİFY, 1968), 52.

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman b. Ebibekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî* (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, ts.), 1: 109.

⁴¹ Harun Anay, "Felsefe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 319.

Hem hadisle hem de felsefe ile meşgul olan âlimlerin yanı sıra sadece felsefe ile uğraşanları tenkit eden âlimlerin daha çok olduğu görülmektedir. Bunun sebebi ise Ehl-i Hadis'e göre felsefenin kendi prensiplerine ters düşmesiydi. Ehl-i Hadis'in Mutezile'ye karşı göstermiş olduğu tepkinin altında felsefi doktrinlerin yer aldığı görülmektedir. Bu tepki aslında Yunan felsefesini savunan ve yayan felsefecilere karşı bir tepkidir.⁴²

Şüphenin çeşitlerini birbirinden ayırmak gerekir. Bu çalışmada üzerinde durduğumuz bilimsel çalışmaların temelini oluşturan metodik şüphedir. Şüphe, her ne kadar pozitif ilimlerde hareket noktası olarak kabul edilse de dinî açıdan güven ve teslimiyetin şüpheyne mahal bırakmadığı vurgulanır. Ancak şu noktayı da unutmamak gerekir ki, imanın tahkiki ve kemali uğruna uygulanan metodik şüphe dinî naslarda yasaklanmamıştır. Hatta bu hususun teşvik edildiğine dair misalleri de görmek mümkündür.⁴³

Hadisçilerin ve felsefecilerin şüphe ve araştırma metodolojilerinin birbirine benzediğini söylemek mümkündür. Hadisçiler râvi değerlendirme ve tenkid yöntemini kullanarak bir nevi felsefi kuralları uygulamışlardır, denilebilir. Sonuçta, şüphe etmek, doğru bilgiye ulaşmak için araştırma ve inceleme yapmak, genel olarak felsefecilerin kullandıkları bir metottur. Bu metodun ilmî faaliyetlerde ilk adım olduğunu ifade edebiliriz. Hadisçi de bir hadisin sıhhati konusunda şüphe eder ve doğru bilgiye ulaşmak için araştırma gereğinde bulunur. Araştırırken ravinin adalet ve zapt yönlerini araştırır, dolayısıyla kusurlu bulduğu râviyi cerh eder. Bu metod, filzofların da kısmen uygulamış oldukları bir yöntemdir. Onlar da varlığından veya doğruluğundan şüphe duydukları bir düşüncenin sıhhati için düşünsel araştırmalara koyulur. Bu itibarla, şüphe kavramının metodik kullanımı bakımından, pratikte birbirinden ayrı olan hadis ve felsefe araştırmaları, teoride birbirine benzemektedir.⁴⁴

Sonuç

İslâmî ilimler ile felsefe arasında temelde bir zıtlığın olmadığı ve bu durumun İslam âlimlerinin çoğunluğu tarafından böyle kabul edildiğini söyle-

⁴² Tatar, *Tasnif dönemi hadis edebiyatının oluşumunda sosyo-kültürel etkenler*, 141.

⁴³ Kur'an'da özellikle bazı peygamberlerin şahsında şüphe örneklerini görmek mümkündür. Bakara sûresi 259 ve 260. ayetlerde geçen ve öldükten sonra yeniden dirilmeyle ilgili tutuma ve En'âm sûresi 74-82. ayetlerde geçen hususlara bakılabilir. Bkz. Eraslan, "Kelam ve Felsefe Açısından Şüphe", 972-973.

⁴⁴ Tatar, *Tasnif dönemi hadis edebiyatının oluşumunda sosyo-kültürel etkenler (Nesâî'nin es-Sünen'i örneği)*, 144.

mek mümkündür. Aynı şekilde bu noktayı hadisçiler ile felsefeciler arasındaki ortak bazı tavırlar için de düşünmek doğaldır. Bu ortak tavır veya yaklaşımlardan birinin de ‘şüphe’ kavramı etrafında şekillendiği söylenebilir.

Şüphe kavramı, amaçları ve muhtevası farklı olsa da genel itibarıyla din ve felsefenin ortak konusu olmuştur. Köken olarak gözlemek ve incelemek anlamlarına gelen ‘skeptesthai’ kavramından türemiştir. Filozoflar genelde eşyanın hakikati olmak üzere şüphe ettikleri bir konuda doğru bilgiye ulaşmak için araştırma ve sorgulama içerisine girmişlerdir. Bu amaçla doğru bilginin tespiti bağlamında ileri sürülen önermelerle doğru bilginin tespiti sağlanmış olur.

Hadisçilerin ve filozofların şüphe etmek ve doğru bilgiye ulaşmak için uygulamış oldukları araştırma metodolojileri birbirine benzemektedir. Hadisçiler râvi değerlendirme ve tenkid ameliyesinde bulunurken bir yönüyle felsefi kuralları uygulamışlardır. Neticede şüphe etmek, doğru bilgiye ulaşmak için araştırma ve inceleme yapmak, genel olarak felsefecilerin kullandıkları bir metottur.

Hadis âlimleri köken olarak gözlemek ve incelemek manasında kullanılan şüphe ile hareket ederek ortada dolaşan binlerce hadisten hangilerinin sahih, hangilerinin uydurma veya zayıf olduğunu araştırmışlardır. Sahih hadise ulaşmak için önce hadisin isnad, sonrasında da metin tenkidini yaparak doğru bilgiyi yanlış bilgiden ayırmışlardır. Muhaddis, bir hadisin sıhhati konusunda şüphe etmiş ve doğru bilgiye ulaşmak için araştırma ihtiyacı hissetmiştir. Araştırırken ravinin adalet ve zabt yönlerini araştırmış, dolayısıyla kusurlu bulunduğu raviyi cerh etmiştir. Bu metot, filozofların da kısmen uygulamış oldukları bir yöntemdir. Bu itibarla pratikte birbirinden ayrı olan hadis ve felsefe araştırmalarının, metodik şüpheyi esas almaları açısından, teoride birbirine benzediğini söylemek mümkün görünmektedir.

Kaynakça

- Ağırman, Cemal. “Hadis İlminde İsnad ve Aktüel Değeri”. *YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu* (26-29 Nisan 2012), 147-161.
- Anay, Harun. “Felsefe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 319. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aydın, Hüseyin. “Filozof”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 107. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-. *Menâkıbu’s-Şâfiî*. thk. Seyyîd Ahmed Sakar. Kâhire: Dâru’t-Turâs, 1970.

- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1999.
- Cemalüddin Kâsımî. Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dîmaşkî. *Kavâidü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Ceylan, Yasin. "Doğrular ve Şüphe". *Dört Öge*-1:1 (Ocak 2012), 159.
- Çağrı, Mustafa. "Şüphencilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 265-268. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çetin, Mehmet. *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Eraslan, Yunus. "Kelam ve Felsefe Açısından Şüphe". *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9: 2 (Eylül 2022), 962-986.
- Ertürk, Mustafa. *Filozof ve Tabib Muhaddisler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- "A Short Glance at the Attitude of Some Sunnî Muslim Traditionists/Muhaddithûn towards Philosophy and the Philosophical Sciences", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 5/1, 2007, pp. 49-62.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî. *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*. thk. es-Seyyid Mu'zam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1977.
- Hatîb el-Bağdâdî. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Cami li ahlâki'r-râvî*. Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1403.
- İbnü'l Hanbelî, Râdiyüddîn. *Kafvü'l-eser fi safoeti ulûmi'l-eser*, nşr. Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrût Mektebetu Matbûâtu İslamiyye, 1987.
- Karataş, Mustafa. "Hadislerde İsnad Sistemi". *Diyanet İlmi Dergi*, 39: 4, (Ekim-Kasım-Aralık 2003), 72.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Dinsel Şüphe". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*. 3: 2 (2005), 65-82.
- Kaya, Mahmut. "Felsefe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 316. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Hacı. *İbn-i Rüşd'de Metodoloji*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜSBE, 2007.
- Koçyigit, Talat. "İslam Hadisinde İsnad ve Hadis Rayilerinin Cerhi". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, (1961), 51.
- Leknevî, Ebû Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-. *er-Ref' ve't-tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde, Dârü's-selâm, ts.
- Mennâ b. Halîl b. el-Kattân. *Târîhu teşrîi'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2001.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc. *el-Câmiü's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-cîl, ts.
- Özdemir, Veysel. *İsnad (Menşei ve Doğuşu)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Peker, Hasan. "Felsefede Tanrı'yı İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorunu". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2: 3. (2015) 109-133.
- Saîd, Havvâ. *el-Esâs fi's-Sünneti ve Fikhihâ – el-Akâidü'l-İslâmiyye*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1992.

- Sarıtaş, Kâmil. "İbn Haldun'da Bilgi Felsefesi". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9: 8 (Summer 2014), 733-750.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebibekr es-. *Tedribü'r-râvî*. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, ts.
- Tatar, Veli. *Tasnif dönemi hadis edebiyatının oluşumunda sosyo-kültürel etkenler (Nesât'ın es-Sünen'i örneği)*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2004.
- Vural, Mehmet. "Gazzâlî ve Yöntemsel Şüphe". *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*. (2014), 275-285.
- Watt, Montgomery. *İslâmî Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*. Çev. Süleyman Ateş. Ankara: AÜİFY, 1968.
- Zehebi, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Kahire: Dârü'l-hadis, 2006.

İSLAM MEDENİYETİNİN YENİDEN İNŞASINDA AKIL VE VAHYİN KONUMU

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Malatya/Türkiye
hulusi.arslan@inonu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3578-0775

Giriş

Bugün dünyanın daha adil ve insani bir medeniyete ihtiyaç duyduğu kesindir. Zira dünyaya egemen olan modern Batı medeniyeti pragmatist bir dünya görüşüne sahip olduğundan bütün dünyanın iyiliğini amaçlamaktan oldukça uzaktır. Bu noktada Allah'ın insanlığa son ilahi mesajı olan Kur'an ve onun açıklayıcısı ve uygulayıcısı olan Hz. Muhammed'in evrensel mesajları yeniden insanlığa yol gösterebilir. Ancak tarihin şartlarına göre oluşan yorumların çağın ihtiyaçları dikkate alınarak yenilenmesine gereksinim vardır.

İslam'ın insanlığa yeniden ışık olabilmesi için öncelikle onun dayandığı bilgisel temelin orijinal haline yeniden döndürülmesi gerekir. Bu bilgisel temel duyular, akıl ve haberdır. Kur'an-ı Kerim'de ve klasik ilim geleneğimizde bilginin kaynağı bu üç asıldır. Bunlardan ilk ikisi olan duyular ve akıl beşeri bir kaynak iken üçüncüsü olan vahiy Allah tarafından insana lütuf olarak gönderilen bir kaynaktır. Ancak ilk asırlarda dinin dayandığı bu bilgi kaynakları doğru anlaşılıp yorumlanmış ve Müslümanlar bilimsel, ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda insanlığın yararlanacağı özgün üretimler yaparken sonraki asırlarda bu özelliklerini kaybetmişlerdir. Bunun önemli nedenlerinden biri kanaatimizce bilgi kaynakları arasındaki denge nin bozulmuş olmasıdır. Bazen akılcı, ama çoğu zaman nakilci eğilimler baskın konumda olmuş, ek olarak ilham daha etkin bir konuma geçmiş ve böylece bilgi kaynakları arasındaki denge kaybolmuştur.

Bu süreç, soran, merak eden, araştıran, inceleyen ve üreten insan modelinin yitirilmesine yol açmıştır. Müslümanlar belli bir dönemden sonra akıl nimetini ihmal etmişlerdir. Vahiy ise hayatta çok etkin bir konumda olmasına karşın temel hedeflerinden uzaklaştırılmıştır. Zira vahiy üretken ve dinamik bir iman anlayışını önerirken vahyin yorumuna dayanan dini yorumlar tembelliği ve sorumsuzluğu öne çıkaran bir iman anlayışını üretmiştir. Vahiy, akıl ve düşünceye çokça önem verirken vahyin yorumu, mistik ve gizeme dayalı anlayışlara kayıtsız şartsız teslimiyeti öne çıkarmıştır. Özetle akıl ile naklin hedefleri bir iken sonradan yolları ayrılmıştır. Bu dengeyen yeniden sağlanması için bilgi kaynaklarının asli formatına yeniden döndürülmesi gerekmektedir. Elbette ilahi vahyin yol göstericiliği olmadan insanın saadetine yönelik girişimler eksik kalacaktır. Ancak bütün bu kaynakların doğru anlaşılıp yorumlanması önem arz etmektedir.

Bu çalışmada önce akıl ve vahyin bilgi, iman ve ahlakın kaynağı olması açısından gelenekteki konumları betimleyici bir yöntemle tespit edilecek sonra çağdaş sorunlar ve ihtiyaçlar dikkate alınarak olması gereken konumları tahlil edilerek bazı öneriler sunulacaktır. Öncelikle başlıkta yer alan terimler üzerinde bazı ön açıklamaların yapılmasında fayda vardır.

1. Medeniyet Kavramı ve İslam Medeniyetinin Yeniden İnşası

Medeniyet Arapçada “şehir” anlamına gelen medîne kelimesinden türetilmiştir. Medenî “şehre mensup olan, şehirli” manasına gelir. Arapça “hadâra” ve Türkçe “uygarlık” kelimeleri de aynı anlamdadır. “Medeniyet teriminin düşünce tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktası şehir hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ifade ediyor olmasıdır.”¹ Başka bir ifadeyle “medeniyet, bir dünya görüşünün zaman ve mekân boyutunda tezahür ve tecessüm etmesidir”. Bu anlamda medeniyetler, bir tarafta dünya görüşü ve varlık tasavvuru olarak ifade edilen metafizik çerçeveye, öbür tarafta sosyal, ekonomik ve siyasî bir düzen fikrine dayanır.² Dolayısıyla medeniyetin birbirini tamamlayan maddi ve manevi olmak üzere iki boyutu vardır.

¹ İlhan Kutluer, “Medeniyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/296.

² İbrahim Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/29 (2010), 21-22.

Medeni olmanın ölçütünün ne olduğu hususu oldukça tartışmalıdır. İnsan hakları ve demokrasi, oturmuş siyasi ve hukuki bir düzen, bilim ve teknolojiye gelişmişlik gibi ölçütlerin yanı sıra bunların arka planında yer alan dini inanç ve ahlaki ilkeler medeni olmanın ölçütü olarak tartışılmaktadır. Medeniyet günümüzde bazen Avrupalı olmayan toplumların geri kalmışlığını ifade etmek için kullanılan araçsal bir kavram olarak karşımıza çıkabilmektedir. Modern anlamda bilim, teknoloji ve sanayi Batı'da ortaya çıktığı için Batılı olmayan toplumlar geri kalmış ve medenileşmek için Batılılaştırılması gereken toplumlar olarak sunulmaktadır.³ Elbette bu bakış, medeniyeti sadece bilim ve teknoloji açısından tanımladığı için eksik bir yaklaşımdır. Çünkü bir toplum tıpkı modern Batı toplumu gibi eğer bilim ve teknolojiyi kendi çıkarına fakat insanlığın yıkımına kullanıyorsa pekâlâ gayr-ı medeni olabilir.

Medine sözcüğünün kök anlamından hareketle medeni olmanın en genel ölçütünün insanların ortak değerler etrafında uzlaşarak diğer insanlar ve doğayla barışık halde adalet ve hukuk içerisinde birlikte yaşamayı başarmak olduğu söylenebilir. Zira “medeniyet, aynı zamanda insanların ortak değerler etrafında, hukuka bağlı ve kolektif bir şekilde yaşamalarıdır.” Bu ideallere ulaşmak için nasıl bir evrende yaşadığımız, en az şehir hayatının maddi ve coğrafi özellikleri kadar önemli hale gelmektedir. Zira “fikir ve ruh coğrafyasında nakıs olan bir modelin, sosyal ve maddi düzlemde kemâl üretmesi mümkün değildir.”⁴

Bu noktada medeniyete ruhunu veren manevi değerler oldukça önemlidir. “Medeniyet kuran milletlerin şu ya da bu şekilde bir dine mensup oldukları görülmektedir. Çin, Hint, Yunan, Roma, İslam ve modern Batı medeniyetlerinden her birinin dayandığı bir din veya dünya görüşü bulunmaktadır.”⁵ Çünkü din insanları ortak değerler etrafında birleştirir, onlara bir ideal ve bu ideale ulaştıracak hareket ruhu verir. Bu bağlamda “İslam medeniyeti denildiğinde genel olarak Müslüman olan insanların Müslüman olmakla birlikte ortaya koydukları maddi ve manevi bütün başarılar kastedilmektedir. Bu yönden İslam'ı, kültürün unsurlarından biri değil kültüre

³ Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, 8.

⁴ Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, 59.

⁵ Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar* (Ankara: Lotus Yayınları, 2012), 12.

takaddüm ederek Müslümana ne yaptıysa onu öylece yapmasını sağlayan bir yönlendirici ilke olarak görmek gerekir.”⁶

Kimileri İslam medeniyetinin bugün hala varlığından bahsederken kimi-leri de artık işlevsel olmadığını ileri sürmektedir. Bize göre de bazı unsurları ayakta kalmış olsa da İslam medeniyetinin işlevini sürdürdüğünü söylemek oldukça zordur. Zira bazı istisnalar dışında bugün artık Müslümanların yaşadıkları coğrafyalarda insanlığa yol gösterecek üretimleri görebilmek mümkün değildir. Başka bir deyişle Müslümanlar bugün her bakımdan üreten değil tüketen toplumlar haline gelmiştir. Tabi bunu demekle asla İslam’ın din olarak artık işlevini tamamladığını söylemek istemiyoruz. Çünkü İslam dini ile İslam medeniyeti farklı şeylerdir. "İslam medeniyeti" kavramının kapsamı, "İslam dini" kavramının kapsamından daha geniştir. Medeniyet, "İnsanın kalıtımla getirmeyip, öğrenme yoluyla edindiği ve doğaya kattığı bütün katkılar" olarak alındığında, din kavramından daha geniş halde bulunur. Din ise, medeniyetin felsefe, bilim, teknoloji, sanat, ekonomi, maliye, ticaret, örf-adet, gelenek-görenek gibi yüzlerce ögesinden ancak, bir tanesidir.⁷ Din elbette medeniyetin bütün unsurlarına rengini verebilmektedir. Fakat yine de din ile medeniyet farklı şeylerdir. Öyle ise burada yeniden inşa edilmesi gereken dinin kendisi değil geçmişteki şartların etkisiyle oluşan yorum ve uygulamalardır.

Netice olarak İslam’ın ana kaynakları günümüze kadar ulaşmıştır. Fakat bu kaynakların hayatı şekillendiren ilkeleri işlevsiz konumdadır. Bunun sebebi bu ilkelerin hayata intibakını sağlayan yorumlarından bazılarının artık günümüzün ihtiyaçlarına cevap verememesidir. Tabiat ve insan doğası dâhil her şey değiştiği halde, İslam’ın geçmiş şartların etkisiyle oluşan yorumları değişmemiş, yenilenen hayat şartlarına göre yenilenmemiştir. Medeniyet inşasında çok önemli olan üretken insan tipi yok olmuş, onun yerine hedeflerini bütünüyle ahirete bırakan âtil insan tipi ortaya çıkmıştır. Müslümanlar uzunca bir süreden beri düşünce, felsefe, siyaset, ekonomi ve bilim noktasında üretici değil tüketici konumdadır. O sebeple bu çalışmada medeniyetin iki kurucu unsuru olan akıl ve vahyin nasıl bir konuma sahip olması gerektiği üzerinde bazı görüş ve öneriler tartışılacaktır.

⁶ Tahsin Görgün, "Medeniyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/301.

⁷ Mübahat Türker-Küyel, "İslam Düşüncesinde Akıl ve Vahiy" (II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 70.

2. İslam Medeniyetinin Yeniden İnşasında Akıl ve Vahyin Konumu

Medeniyet insan topluluklarının oluşturduğu maddi ve manevi birikimlerin toplamıdır. Bu bağlamda bilimsel ve teknolojik ürünler, mimari yapılar, şehirler, hastaneler, yollar, köprüler, sanatsal eserler, evler, sokaklar, bağlar, bahçeler vs. medeniyetin maddi boyutunu teşkil ederken belki bunlara ruhunu veren bilimsel ve felsefi anlayış, inanç, din, dünya görüşü ve zihniyet gibi hususlar da manevi boyutlarını teşkil eder. Bu manevi boyut, insanı düşünmeye, bilmeye, çalışmaya, üretmeye ve nihayet doğru inanç ve ahlaka yönlendirdiğinde örnek bir medeniyetin oluşması beklenebilir. Bu sebeple çalışmada İslam medeniyetinin yeniden inşasında alacağı roller açısından akıl ve vahyin konumu bilgi, iman ve ahlak olmak üzere üç başlık altında incelenecektir.

2.1. Bilginin Kaynağı Olarak Akıl ve Vahyin Konumu

Sözlükte engellemek, alıkoymak, bağlamak ⁸ anlamına gelen akıl, İslam düşüncesinde maddi veya ruhi bir cevher olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlara bakıldığında akla “düşünme, doğru ve yanlış ayırt etme, eşyanın hakikatini bilme, yönetme ve tasarrufla bulunma, makul olan şeyleri idrak etme, gözlem yoluyla elde edilen duyuşsal verileri kullanarak duyu ötesi varlıkları idrak etme” gibi fonksiyonların verildiği görülmektedir.⁹ Bu bağlamda akıl “insandaki soyutlama yapma, kavrama, bağlantı kurma, düşünme, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma kapasitesi, çıkarsama yapabilme yetisi” olarak tanımlanmıştır.¹⁰ Akıl insanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ve güzeli çirkinden ayıran bir güçtür ve ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu haizdir.¹¹ İnsanın tanımı ve mahiyeti onun düşünen bir varlık olmasıyla izah edilmiştir. Bu sebeple insanı diğer canlılardan ayıran en temel vasfı akıllı olmasıdır. İnsan günlük yaşamındaki sıradan işlerini yönetirken akla müracaat ettiği gibi varlığın anlamı, yaşamın gayesi ve diğer dini ve dünyevi konularda da akla müracaat eder. Elbette insan davranışlarına etki eden inançlar, duygular, beklentiler, korkular, ümitler gibi başka unsurlar da

⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 11/458.

⁹ Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (Beyrut: Mektâbü Lübnân, 1985), 157.

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 28.

¹¹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/2/238.

vardır. Ancak özellikle anlama ve bilme faaliyetinin başrolü akla aittir. Akıl, kendisine ait olan bu rolün farkındadır.

Vahiy ise, “Allah’ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi” demektir. İslâm âlimleri vahyin aklen mümkün ve gerekli olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Zira Allah’tan vahiy aldıklarını söyleyen peygamberler iddialarını kanıtlamak için sadece O’nun yaratmasıyla gerçekleşebilen mucizeler göstermiştir. Vahyin imkânı için bazı aklî deliller de ileri sürülmüştür. Vahiy ürünü bilgilerin, insan ve evren için gönülleri ve zihinleri tatmin eden bir yorum içermesi, düzenli ve temiz bir yaşayışı amaçlayan hidayet verici nitelikler taşıması, vahiyden yoksun olan toplumların insanları bunalımdan kurtaracak bir sistem ortaya koymaktan âciz kalması, bu bilgilerin bir temele dayandığına işaret etmektedir.¹² Vahyin gerekliliğine duyulan ihtiyaç, en temelde aklın tek başına varlığın tamamı hakkında bir neticeye ulaşamamasına bağlıdır. Çünkü vahiy olmadan insanın içinde yaşadığı varlık âlemine bir anlam vermesi, nihai olarak bütün ödevlerini tayin edebilmesi ve ahiret hayatını takdir edebilmesi mümkün değildir. Ayrıca insanın taşıdığı çeşitli beşeri zafiyetler karşısında aklın sesi duyulmaz hale gelebilir. Bu sebeple insanın bu dünyada salaha ahirette felaha kavuşması için Allah insana lütufta bulunarak akılda var olanları pekiştiren, akılda olmayanları bildiren ve ahlaki olarak iyiye, doğruya ve güzele kılavuzluk eden ilahi mesajlar göndermiştir.

Aklın bu fonksiyonlarının Kur’an tarafından da onaylandığı görülmektedir. Çünkü Kur’an, her şeyden önce akıl dışı şeyleri kaldırıp yerine makul olanları yerleştirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Kur’an, birden çok ilaha tapınmayı,¹³ hiçbir şeyi hatta sivrisineği bile yaratamayan, aksine kendileri yaratılmış, bizzat kendilerine bile bir zarar ya da faydaları dokunmayan¹⁴ varlıklara tapınmanın akıl dışı olduğunu hatırlatmıştır. Bunun dışında Kur’an’da ta’akkul, tefekkür, tezekkür, tedebbür, tefakkuh, şuur, furkan ve nazar gibi pek çok kavram aklın fiili kullanımına işaret etmektedir.¹⁵ İlgili

¹² Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/42/42.

¹³ Enbiyâ, 21/22.

¹⁴ A’raf, 7/191-194; Hac, 22/73; Furkân 25/3.

¹⁵ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 75-96.

ayetlerde, sık sık “hiç düşünmez misiniz?”¹⁶, “niçin akletmiyorsunuz?”¹⁷ gibi ifadeler aklın işlevsel olarak kullanılması gerektiğine işaret etmektedir. Kur’an-ı Kerim’de yeryüzünde hareket eden canlıların Allah katında en şerlisinin aklını kullanmayan sağırlar ve dilsizler¹⁸ olduğu belirtilmiş; aklını kullanmayanlardan bela ve musibetlerin eksik olmayacağı ifade edilmiştir.¹⁹ Kur’an insanı sık sık tabiat olayları ve kendi varlığı üzerinde düşünmeye davet etmiştir. Hz. Peygamber de aynı şekilde tefekkürün nâfile ibadetten daha üstün olduğunu belirtmiştir.²⁰ Buradan anlıyoruz ki İslam’da akıl ve vahiy birbirini destekleyen iki bilgi kaynağıdır. Eşyanın hakikatini tanıma-da ve bilginin oluşumunda bu kaynaklar arasında bir eşgüdüm olması gerekir.

Buna karşılık düşünce tarihinde bu iki kaynaktan birini daha çok öne çıkaran eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda İslâm düşüncesinde birisi akılcı diğeri nakilci olmak üzere iki akımdan söz etmek mümkündür. Bu ayırım fıkıh, kalam ve tefsir gibi İslâmî ilimlerin birçoğunda bulunmaktadır.²¹ Fıkıh meselelerinde Ehl-i Rey ve Ehl-i hadis şeklinde tezahür eden bu eğilimler, itikadi konularda Kelamcılar ve Selefiyye şeklinde, tefsirde ise dirâyet ve rivayet tefsiri şeklinde kendini belli etmiştir. Şüphesiz ne akılcılar ne de nakilciler, akıl ve nakilden birini alıp diğerini bütünüyle reddetmiş değildirler. Ancak akla ve nakle yükledikleri roller bakımından birbirinden ayrılmaktadırlar.

Müslümanların diğer kültürle karşılaşması neticesinde akla müracaat etme zorunluluğu bulunan kelamcılar akli kanıtları öncelemişler ancak bu yöntem Selef ve Ehl-i hadis tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Kendilerini “ehlü’s-sünne, ehlü’l-hadîs ve’s-sünne, ehlü’l-hak” gibi terkiplerle isimlendiren, muhaliflerince ise “Eseriyye, Haşviyye, Müşebbihe” olarak adlandırılan Selefiyye²² itikadî konularda bir bilgi kaynağı olarak aklın rolünü ta-

¹⁶ Saffât, 37/155.

¹⁷ Enbiyâ, 21/10.

¹⁸ Enfal, 8/ 22.

¹⁹ Yunus 100.

²⁰ Tirmizî, İlim, 19; İbn Mâce, Muqaddime, 19.

²¹ Bkz. Claude Salamé, “Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları”, çev. Kamil Güneş, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 197-211.

²² Sait Özarvarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/299.

mamen reddetmiştir.²³ Onlara göre sadece nasslar ve ilk üç neslin fikirleri, yorumları ve sözleri ilimdir. Bunlardan sonra gelenler ilim değildir. Tecrübî ve akli ilimler de ilim değildir. Evzâî “ilim Muhammed (s.a.)’in ashabından gelen şeydir” demek suretiyle onlardan gelmeyen şeyin hiçbir ilmi değeri olmadığını belirtmiştir. Ahmed b. Hanbel “ilim yukarıdan gelen şeydir” demiş, aynı şekilde Abdullah b. Mübarek “isnad dindir” diyerek dini senet ve isnattan ibaret görmüştür.²⁴ Şüphesiz nakle bağlı kalmakta en çok hassasiyet gösteren ve rey ve kıyastan uzak kalan hatta nefret eden Ahmet b. Hanbel olmuştur. O, zayıf hadisi reyden daha tercihe şayan saymıştır. Allah elçisinin karpuzu ne şekilde yediğine dair bir nakil olmadığı için ölene kadar karpuz yememiştir.²⁵ İbn Hanbel ekolü tüm akılcı akımlara ve özel bir öfke ile Mu'tezile'ye hatta aklî ilkelere tekrar dönmeyi deneyen müteahhir Eş'arilere de savaş açmıştır. Dahası bu ekol, akli önem verdiği için kelâm ilminin dînî bir disiplin olmasına da itiraz etmiştir.²⁶ “Selefiye, akıl ve istidlâl veya keşf ve ilhama dayanarak nakli te'vil, tefsir ve değerlendirme yoluna gitmemiş, bu yolu tutanları da şiddetle tenkit etmiştir. Onlara göre aklın nakle müdahalede bulunması ve onun üzerinde tasarrufa kalkması yasak, ilhamın nassa hâkim kılınması haramdır. Onalar nasların ancak lafzi tefsirini benimsemişlerdir.”²⁷

Selefiyye'nin bu tepkisel yaklaşımına karşılık Kelamcılar bilginin kaynakları, alanları ve kullanımını incelemiş ve İslam düşüncesinde genel kabul gören bir “bilgi sistemi” kurmuşlardır. Kelamcılar bahsedildiği gibi sağlam duyular, selim akıl ve doğru haberi bilginin kaynakları olarak tespit etmişlerdir. Mu'tezile kelam ekolü ile başlayan dinin akılcı yorumuna yönelme eğilimi daha sonra Ehl-i sünnet kelamcılarıyla devam etmiştir. Mu'tezile, hem akli hem de vahyi temel bir bilgi kaynağı olarak almıştır. Ancak bu iki kaynaktan gelen bilgiler çeliştiği zaman akli esas alarak nakli tevil etmiştir. Mutezili yaklaşım aslında akıl ile naklin tenâkuz halinde olmadığını savunur. Kâdî Abdülcebâr'a göre sem'î deliller ile aklî deliller

²³ Mehmet Kubat, “İslam Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2011), 76.

²⁴ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 41-42.

²⁵ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 46-47.

²⁶ Salamé, “Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları”, 197.

²⁷ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 34-35.

aynı kaynaktan (Allah) tayin edildiği için tenakuz etmezler.²⁸ Ancak tafsila-ta ait bilgiler, nazar ve istidlâl ile bilindiği için şeriatla akıl bazen tenakuz halinde görünebilir.²⁹ Mu'tezile akılcı, bir metoda sahip olduğu için, Kurân'da akli prensiplere uygun düşen âyetleri aynen kabul etmiş; fakat ak-la aykırı olarak gördükleri nassları ve sıfatları tevîl ederek, bunları akli bir esasa uydurmaya çalışmışlardır.³⁰ Kâdî Abdulcebbar'a göre Kurân'ın muhkem ve müteşâbih âyetleri tevhid ve adâlet hakkında ise, bunların aklın ve-rilerine göre anlaşılması gerekir. Zira Allah'ın kötülükleri irade etmeyen hikmet sahibi bir varlık olduğunu bilmeyen bir kimsenin, Allah'ın bu sığata sahip olduğuna Kur'ân'dan delil getirmesi doğru değildir. Bu nedenle muhkem ve müteşâbihin akli delillere göre tertip edilmesi gerekir.³¹ Bunun-la birlikte Mu'tezilede vahiy aklın yetki alanına girmeyen şeri konularda esas alınması gereken bir kaynaktır. Kâdî Abdulcebbar'a göre Yüce Allah Kur'an'ı Muhammet (sav)'in nübüvveti için bir mucize ve delil yaptığı gibi bizim içinde şerî hükümlere delil yapmış, helal ve haram noktasında ona müracaat etmemizi vacip kılmıştır. Bu sebeptir ki ona müracaat etmek ve onun vacip kıldığı hususları almak ve onun mücmel ve mufassalı, muhkem ve müşabihi, söz ve tehditleri, emir ve yasaklarıyla birlikte tamamına iman etmek gerekir. ³² Netice olarak Mu'tezile akıl ve vahyi insanın saadeti için vazgeçilmez iki bilgi kaynağı olarak ele almış, ancak iki kaynak arasındaki lafzi ihtilafı çözmek için akla yetki verilmiştir.

Matürîdî dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtalarından birinin nakil, diğerinin de akıl olduğunu söylemiştir.³³ Mâtürîdî bilgi kaynaklarını açık-larken akıl yerine bazen ve sıklıkla nazar kelimesini kullanmıştır. Bu kulla-rında aklın işlevsel olmasına ima vardır.³⁴ Ona göre Allah'ın birliğini bil-

²⁸ Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî eb-vâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kâhire: Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965), XIII/280.

²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1/74-75.

³⁰ Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara, 1967), 68.

³¹ Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (Adnan Muhammed Zerzûr: Dârü't-Türâs, 1969), 1/78.

³² Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 597.

³³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (İs-tanbul: İSAM Yayınları, 2003), 5; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (Ankara: İSAM Ya-yınları, 2003), 4.

³⁴ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fa-kültesi Vakfı Yayınları, 1993), 70-72.

menin, O'na ve elçilerine iman etmenin yolu içtihat ve istidlâlden geçer.³⁵ Duyular ve haberden elde edilen bilgiler üzerinde akıl yürütmek (istidlâl) kaçınılmaz bir zorunluluktur. Duyulara uzak olan, hacimsiz veya çok küçük hacimli nesnelerin hakikatlerini tanımak için akla müracaat edilir. Yine gelen haberin yanılma ihtimaline açık olup olmadığını öğrenmek için, mucize ile sihir ve göz boyamanın birbirinden ayırt edilmesi için akıl yürütmeye ihtiyaç vardır.³⁶ Dolayısıyla vahyin mutlak gerekliliğini savunmakla birlikte aklın Mâtürîdî tarafından naklin doğruluğunu ortaya koyan daha üst bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiği görülmektedir.

Kelam ekolleri, inanç konularını temellendirirken aklın alanı (mecâlü'l-akl) ve naklin alanı (mecâlü'n-nakl) şeklinde bir ayrıma başvurmışlardır. Bu ayrımın amacı, aklın ve naklin etkin olduğu alanları birbirinden ayırmak ve akılla tespit edilmesi gereken bir hususa nakli ve nakille tespit edilmesi gereken bir hususa da akılı karıştırmamak arzusudur. Bu anlayış da, kelimcilerin her iki kaynağın kendilerine has yetkinlik alanlarının olduğu düşüncelerine dayanmaktadır.³⁷ Bunun yanında akıl ile vahyin aynı kaynağa dayanması itibarıyla çatışmayacağı fakat ayrıntıya girildikçe görüntüde akıl ile naklin çatışabileceği kabul edilmiştir. Akıl ile nakil çatıştığı zaman akıl asıl nakil fer olarak düşünülmüş, nakil aklın hükümlerine göre tevil edilmiştir. Yine kelimcilerin kabul ettiği esaslardan biri de inanç konularında zan ifade eden haber-i vahitle amel edilmemesidir. Dolayısıyla akıl-nakil ilişkisinde her ikisi de bilginin kaynağı olması açısından önemli olmakla birlikte başrol akla verilmiştir. Çünkü vahiy dediğimiz olgu nihai anlamda haberden ibarettir. Haber ise doğru ve yalan olma ihtimaline açıktır. Bilgiye kaynaklık eden haber ancak doğru haberdur. Haberin doğru olmasına karar veren ise akıldır.³⁸

İslam düşüncesinde oluşan ilmi disiplinler de akılı çoğunlukla bilginin kaynağı olarak kabul etmiştir. Hatta öyle ki İslam filozofları sistemlerini bütünüyle akıl üzerinden kavramsallaştırmışlardır. Akıl ile vahyi uzlaştırmaya çalışan İbn Rüş'tün bu konudaki fikirleri meşhurdur. Ona göre Şeriat; var

³⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2003), 460; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 368.

³⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 15-16; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 13.

³⁷ Cemalettin Erdemci, "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi" (Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu, Elazığ, 2004), 329-344/329.

³⁸ Mustafa Bozkurt, *Kelâmî Epistemolojide Haberin Bilgi Değeri* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2019), 22,29.

olanları akıl ile değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya davet etmektedir. Nitekim Allah'ın "ibret alın, ey akıl sahipleri!"³⁹ ayeti akli kıyasın veya hem akli hem şer'î kıyasın birlikte kullanılmasının vacip olduğunu belirtir. Yine "Göklerin ve yerin melekûtuna ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?"⁴⁰ ayeti bütün var olanlara ibret nazarıyla bakıp değerlendirmeyi teşvik etmektedir.⁴¹ Ona göre Şeriat hak olduğuna ve hakkı bilmeye sevk eden akli düşünceye davet ettiğine göre biz Müslümanlar topluluğu kesin olarak biliriz ki burhani nazar, şeriatın getirdiklerine aykırı neticelere götürmez. Çünkü hakikat hakikate ters düşmez, aksine ona uygun olur ve onu destekler.⁴²

Ancak ilhamı hakikatin keşfi için bir ölçü olarak gören Sufilerin yöntemi yaygınlık kazanınca bilgi kaynakları arasındaki ilişki zamanla bazı değişimlere uğradı. Bu bilgi anlayışına tabi olan büyük kitlelerin tutum ve davranışlarını giderek ilham, sezgi, keramet gibi gizemli, batini ve deruni şeyler yönetmeye başladı. Hicri ikinci asırdan itibaren yavaş yavaş gelişen tasavvufi akımlar içerisinde Haris el-Muhasibî, Kuşeyrî, Kelbâzî ve Gazzalî gibi akli ve kelamî bir parça önemseyenler olmuş ise de belli bir dönemden sonra dinde akıl ve akıl yürütme değersiz sayılmış marifet, ilham ve keşif yüceltilmiştir. Sûfîler nazarında akıl ve nakil belli ölçülerde dini bilgilerin kaynağı olmakla beraber, en ulvî ve en kutsî dini bilgiler keşf ve ilhamla yani sezgi ile elde edilir. Keşf ve ilham Allah ve sıfatları hakkında doğrudan bilgi veren kaynaklar, akıl ve nass ise vasıtalı bilgi veren kaynaklar olarak kabul edilir. Dolayısıyla "ilm-i ledün" denilen ve ilhamla elde edilen bu bilgi, akıl ve vahye göre dini açıdan daha değerli ve daha önemli görülmüştür.⁴³

İslam öncesi dönemin kültür merkezlerinden (İskenderiye, Antakya) doğan kültür dalgaları Müslümanlara ulaşmış ve Kur'an yorumlarında etkili olmuştur. Tedvin asrında Kur'anî söylemde zâhir-bâtın ayırımına gidilmiştir. Özellikle Şia, tasavvuf ehli, batınî ve işrâkî akımlar zahir olanı avamın anlayışı, bâtını ise ilim adamlarının anlayışıyla özdeşleştirmişlerdir. Bunların itibar ettikleri ilim eski Mısır'dan kaynaklandığı için antik dini felsefeleri Kur'an'daki nasların "gerçek" (batınî) içerikleri olarak görmüşlerdir. Böylece

³⁹ Haşr, 59/2.

⁴⁰ Arâf, 7/185.

⁴¹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl/Felsefe-din ilişkisi*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 64-65.

⁴² İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl/Felsefe-din ilişkisi*, 75.

⁴³ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 115-117.

tenzîlin karşısında te'vîli, şeriatın karşısına hakikati, hakkın misallerinin karşısına Hakk'ı koymuşlardır.⁴⁴ Gnostik "irfancılar" sınıfına giren mutasavvıflar ve Hermesçiler kendi iç bütünlüklerini sağlayan özel bir mantığa sahiptiler ve bu mantığın gereği olarak daha baştan itibaren aklın gerçeğe ulaşamayacağı ilkesine teslimiyetten hareket edip akıl ve mantığı bir kenara iterek keşif ve riyazet ile visal ve arınma yollarına girerler.⁴⁵ Hicri IV. ve V. Yüzyıllarda Fâtımîlerin Abbâsi devletine yönelik yayılmacı faaliyetlerine sahne olduğu dönemde ortaya çıkan Şiî İrfancılığı tehlikesi, "Sûfî İrfancılığı" ile "İslâm'î Beyan" arasındaki bir tür uzlaşmayı Sünnî yönetimine dayatmıştır.⁴⁶ Selçuklu devletinin Şiî Bâtınîlere karşı koyabilmek adına o gün uyguladığı dini siyaseti Şâfiî fıkıhı, Eş'arî akaidi ve tasavvufu birleştirmek olarak özetlenebilir.⁴⁷ Sünîlik içerisinde kendisine koruma bulan Sûfî yöntem giderek yaygınlaşmıştır. İlham ve marifet tasavvufta kudsî, ulvî ve mübarek bir ilim kaynağı olarak görülmüş, en çok bu nevi bilgilere güvenilmiş, en çok bu çeşit malumata ilgi ve sempati duyulmuştur. Bunun sonucu olarak tasavvufi eserler bir nevi dinin özü, nasslar ise dinin zahiri olarak görülmüştür. İbn Arabî'nin "veliler bilgilerini, peygambere vahyi getiren meleğin aldığı kaynaktan almaktadırlar" sözü bilgi bahsindeki tasavvufi akideyi güzel bir şekilde özetlemektedir. Buna göre ilham hiçbir aracı olmadan Allah'tan alınan bilgidir.⁴⁸

İslam dünyasında özellikle akılcı kanadın giderek elenerek yerine nakilci kanadın baskın olması ve üzerine tasavvufî akımların yaygınlık kazanmasıyla akıl-vahiy dengesi bozulmuştur. Bu durum akla mesafeli bir yaklaşımın egemen olmasına sebep olmuştur. Bunun neticesinde yavaş yavaş orijinal düşünme ve telif giderek azalmış ve yerini taklit ve şerhe bırakmıştır. Bu ise bilimsel zihniyetin kaybolmasına ve nihayetinde İslam medeniyetini giderek etkinliğini yitirmesine sebep olmuştur.

Müslüman âlimler, değişik İslami bilimleri kurar ve onları geliştirirken kutsal kitapların anlaşılmasından ve yorumlanmasından gözlem ve deneye kadar insana açık her türlü bilgi yoluna güvenmişlerdir.⁴⁹ Ancak yukarıdan beri izah edildiği düşünce ekolleri oluştuktan sonra bilgi sistemindeki bü-

⁴⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 264-265.

⁴⁵ el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 379.

⁴⁶ el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 399.

⁴⁷ el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 402.

⁴⁸ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 126.

⁴⁹ Osman Bakar, "İslami Bilimde Metodoloji Sorunu", *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu* (Ankara: Fecr Yayınları, 1991), 86.

tünlük kaybolmuş bunun yerine her birinin takip ettiği farklı sistemler kurulmuştur. Bu bir yönüyle bir zenginlik olarak değerlendirilebilir ve iyi tarafları da vardır. Fakat daha üst bir çerçevede Müslümanların tamamının zihinlerini şekillendiren bir bilimsel sistematik olmadığı takdirde İslam'ın öngördüğü dünya ve ahiret tasavvurunun hayat bulması zorlaşmaktadır.

Kanaatimizce İslam medeniyetinin yeniden inşasında bilgi kaynaklarımız arasında bozulan bu dengenin yeniden kurulmasına gereksinim vardır. Doğru inanç ve doğru eylemin ortaya çıkabilmesi için iman ve hareketimizin temelinde bilginin olması gerekir. Bilgiye dayanmayan yanlış inançlar yanlış davranışları doğurmaktadır. Bunun yanında hem akıl olayların sebeplerini bilmek istemekte hem de vahiy bilgi temeline oturan bilinçli bir Müslümanlığı önermektedir. Kelam âlimlerinin kurduğu ve Kur'ân tarafından onaylanan bilgi sistemi, akıl-vahiy dengesini yeniden sağlayacak potansiyele sahiptir. Kelamcılara göre, bilginin kaynakları sağlam duyular, selim akıl ve doğru haberdur. Duyular ve akıl bugün bilimsel araştırmaların da kaynağıdır. İslam medeniyetinin maddi boyutunu oluşturan bilim ve teknolojinin gelişmesi için duyular ve aklın bilgilerine güvenin yeniden sağlanması gerekir. Geleneğimizde Allah'ın doğa ve insan üzerindeki tasarrufuna o kadar vurgu yapılmıştır ki insanın duyu ve müşahedelerden elde ettiği bilgilere dahi güveni sarsılmıştır. Doğa artık araştırılması ve yararlanılması gereken bir alan olarak değil Allah'ın mucizevi bir eseri olarak hayranlık duyulması gereken bir alan haline dönüşmüştür. Bunun yanında dinin önerdiği inanç ve davranışlar, duyular ve akıldan gelen zorunlu bilgilerle uyum içinde olmalıdır. Din ile bilim ve din ile akıl karşıt ve zıt konumda olmaktan ziyade birbirini destekleyen kaynaklar olarak görülmelidir. Hristiyanlık tarihinden anlıyoruz ki akıl ve bilimle savaşılan dinler kaybetme riskini taşımaktadır. O sebeple gerek inanç ve diğer dini konularda akıl ve bilimin kesin verileriyle uzlaşan bir düşünceye sahip olmalıyız.

Bu üç kaynaktan gelen bilgilerin bir eşgüdüm ve uyum içerisinde olabilmesi için tıpkı bir binayı yaparken izlediğimiz yöntemi izleyebiliriz. Binanın sağlam olabilmesi için öncelikle zeminin ve temelin sağlam olması gerekir. Tıpkı bunun gibi bu üç bilgi kaynağı arasından kesin ve evrensel olan bilgi ve değerler temele konulmalı sonra diğerleri bu temel üzerine inşa edilmelidir. Buna göre binanın temelinde duyular ve akıldan gelen zorunlu bilgiler ile vahyin evrensel değerleri bulunmalıdır. Sonra zahirleri kesin ve evrensel bilgi ve değerlerle uyumlu görünmeyen nasslar onlara uygun bir şekilde tevil edilmelidir.

Akıl ile imanın veya din ile bilimin ayrı istikametlere gittiği bir yerde İslam'ın hayata intibakını sağlamak ve dolayısıyla İslam medeniyetini yeniden inşa etmek oldukça zor olacaktır. Bu sebeple akıl ile vahyin uzlaştığı bir bilgi sisteminin kurulması oldukça önemlidir.

2.2. İmanın Kaynağı olması açısından Akıl ve Vahyin Konumu

Aslında her insan daha çocukluk yıllarında inançlarını ailesinden ve yakın çevresinden taklit yoluyla alır. Çoğu zaman bu ilk inançlar insanın hayatı boyunca şu ya da bu şekilde kendini gösterir. Taklit başlangıçta kaçınılmaz bir yol ise de ideal olanı kişinin neye neden inandığının farkına varmasıdır. Kur'an'da iman etme sürecinin akli delillerle desteklenmesi gerektiğine işaret vardır. Kur'an öncelikle atalardan gelen inançlara körü körüne bağlanmayı doğru bulmamıştır.⁵⁰ Yine orada inançlar hakkında dayanaaksız iddialarda bulunmanın yanlış olduğuna ve bir iddiada bulunmak için yeterli kanıtın bulunması gerektiğine dikkat çekilmiştir: “*Kim, hakkında hiçbir delil olmadığı halde Allah ile birlikte başka bir ilaha taparsa, onun hesabı ancak Allah katındadır.*”⁵¹ “*Allah ile birlikte başka ilah mı var? De ki, “Eğer doğru söylüyorsanız getirin kanıtınızı (burhan)”*.”⁵² Yazır'a göre ayette sanki “eğer Allah'a ortak koşma davanızda doğru iseniz ondan başka tapılacak varlıklar olduğuna dair kesin bir deliliniz (burhan) olmak lazım gelir” denmiştir.⁵³ Râzî'ye göre de bu âyetler delili bulunmayan hiçbir şeyin ispat edilemeyeceğine, her iddia hakkında mutlaka bir delilin bulunması gerektiğine, düşünmenin doğru bir yöntem, taklidin ise yanlış bir yol olduğuna işaret etmektedir.⁵⁴

Kur'an zanna veya nefsânî arzuya dayanan bir inancın yanlışlığına dikkat çekmiş, bu tür inançların hiçbir delile dayanmadığını belirtmiştir.⁵⁵ Birçok Kur'an ayeti evrendeki pek çok tabii olayı Allah'ın varlığına ve birliğine

⁵⁰ Bakara 2/170; Şuarâ 71-74; Zuhruf, 22-23.

⁵¹ Müminun, 23/117.

⁵² Neml 27/64.

⁵³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 5/3696.

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 2001), 8/300, 567.

⁵⁵ Müşriklerin tapmış oldukları Lât, Menât ve Uzzâ isimli putlardan bahsedilen bir pasajdan hemen sonra bu putlar hakkında şöyle denilmiştir: “Bunlar (putlar), sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar sadece zanna ve nefislerinin arzusuna uyuyorlar. Hâlbuki kendilerine Rableri tarafından yol gösterici gelmiştir.” Necm , 53/ 23

delil olarak sunmuş,⁵⁶ bu maksatla yer ve göklerdeki varlıklar üzerinde düşünmeyi önermiştir.⁵⁷ Yazır'a göre ayetlerde sık sık vurgulanan yer ve gök üzerinde düşünmekten iki netice çıkar: Birincisi yer ve göğün yüksek bir nizama sahip olduğunu ve bunun yüksek bir bilgiye dayandığını bilmek; diğeri ise bu varlık düzenini görünen nedenlerin ötesinde eşsiz ve tam olan ilahi bir kudrete yani gerçek bir nedene dayandırmaktır.⁵⁸ Dolayısıyla Kur'an insanın, tabiat üzerinde düşündüğü takdirde aklıyla bu varlığın gerçek nedeni hakkında bilgi sahibi olabileceğine işaret etmiştir.

Bunun yanında Kur'an kendi inanç iddialarını sırf iddia olarak ileri sürmemiş aynı zamanda onları doğrulayan akli deliller sunmuştur. Kelam ekolleri de iman esaslarının akla istinat etmesi noktasında Kur'an'ın çizdiği bu çerçeve içerisinde hareket etmiştir. Mu'tezile ekolünün geneline göre deliller dört tanedir ve bunlar akıl, kitap, sünnet ve icmadan oluşur. Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ın varlığı bu delillerden ancak akılla bilinebilir. Hatta diğer üç delilin geçerlilikleri de aslında akla dayanır. Çünkü kitap ancak adalet ve hikmet sahibi, yalan söylemeyen ve yalan söylemesi caiz olmayan bir kimsenin keliması olduğu kesinlik kazandıktan sonra delil olabilir. Bu ise Allah'ın birliği ve adaletini bilmeye bağlı bir konudur. Sünnet de aynı şekilde adalet ve hikmet sahibi bir Allah elçisinin sünneti olduğu sabit olduktan sonra delil olur. İcma ise kitap ve sünnet üzerine yapıldığına göre o da aynı konumdadır. Dolayısıyla bütün deliller Allah'ın tevhit ve adaletini bilmeye bağlanmıştır ki o da ancak akılla bilinebilir.⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, dini konularda sadece nakille (hitap) bilinen ve hem akıl hem de nakille bilinen ve sadece akılla bilinenler olmak üzere üç bilgi alanı olduğunu belirtir. Ona göre, sadece nakille bilinenler şerî hükümlerdir. Mesela eğer dini bildirim olmasaydı farz olan namazları, şartlarını ve vakitlerini akılla bilmek mümkün olmazdı. Diğer ibadetler de aynı şekildedir. Rü'yetullah ve vaîdle ilgili birçok mesele hem nakil hem de akılla bilinebilir. Tevhid ve adaletle

⁵⁶ “Şüphesiz gökte ve yerde, inananlar için (Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren) nice deliller vardır. Sizin yaratılışınızda ve Allah'ın (yeryüzüne) yaydığı her bir canlıda inananlar için elbette nice deliller vardır. Gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, Allah'ın gökten rızık olarak yağmuru indirip, onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltmesinde, rüzgârları evirip çevirmesinde aklını kullanan bir toplum için deliller vardır.” Câsiye 45/3-5.

⁵⁷ Bakara, 2/164; Âl-i İmrân, 3/ 191.

⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1261.

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl-i'l-Hamse*, 88-89.

ilgili meseleler ise sadece akılla bilinebilir. Bu konularda şeri bildirimin de bilgi getirmesi lütuf ve tekit olması yanında düşünme ve delile teşvik içindir.⁶⁰ Eş'ariler'in akıl ve naklin konumuna dair görüşleri de, Mu'tezile'nin görüşlerinden pek farklı değildir. Onlar da aynı şekilde Allah'ın varlığı, birliği, zati ve fiili sıfatlarının tespiti, insan fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı ile ilgili konuları aklın alanı olarak belirledikleri ve bu alanda nakle, akli tekit etmekten başka bir rol vermedikleri görülmektedir.⁶¹ Mâtürîdî de bilginin kaynaklarını duyular, haber ve akıl olmak üzere üçe ayırmış, duyuların yanılma imkânı olsa da dikkate alınması gerektiğini, haberin mütevatir kısmının kesin bilgi verdiğini, ahad haber hakkında ravi ve metinlerini inceleyerek almak ya da terk etmek şeklinde bir tercihte bulunulması gerektiğini, aklın ise diğer iki kaynağı da denetleyen ve doğruluklarını ortaya koyan bir kaynak olduğunu belirtmiştir.⁶²

Özetle kelimacılar Allah'ın varlığı, birliği, zati ve fiili sıfatlarının tespiti, insan fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı ile ilgili konuları aklın alanı olarak görmüş ve bu alanda nakle, akli tekit etme görevi vermişlerdir.⁶³ Bu konuda müttetik olmalarına karşılık iman konularından sorumlu olma noktasında birbirlerinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Eş'ariler vahiy olmadan aklın tek başına Allah'ı bilmekle sorumlu olmadığını savunurken, Mu'tezile ve Mâtürîdîler aklın tek balına Allah'ı tanımakla sorumlu olduğunu söylemişlerdir.

Bunun yanında kelimacılar nakli delillere de önem vermişlerdir. Ancak nakil haberden oluşan bir bilgi kaynağı olduğundan inanca kaynaklık eden haberin doğru haber olmasını şart koşmuşlardır. Doğru haberi ise "mütevatir haber" ve peygamberlik iddiası mucize ile desteklenmiş "peygamberin haberi" olarak ikiye ayırmışlardır. Mu'tezile, Mâtürîdîler ve Eş'ariler zan bildiren haber-i vâhidin itikatta delil olamayacağını söylemişlerdir.⁶⁴ Böylece inanç konusunda daha sağlam bir epistemolojik zemine dayanmak istemişlerdir.

Ne var ki iman konusunda kurulan bu epistemolojik çerçeve korunamamış bilhassa mezhepler oluşup sistemleştikten sonra her mezhep kendi inancını doğrulamak için bazı konularda taassuba düşmüş, Kur'an'ı ve ha-

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, 1/106-107.

⁶¹ Erdemci, Cemalettin, "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, 2004, s. 329-344, s.333

⁶² Bkz. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 12-18; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 9-15.

⁶³ Erdemci, "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", 329-344/333.

⁶⁴ Bozkurt, *Kelâmî Epistemolojide Haberin Bilgi Değeri*, 106.

disleri mezheplerinin ilkeleri doğrultusunda yorumlamışlardır. Her ne kadar haber yoluyla nakledilen bilgilerin doğruluğunu test etmek için bazı ölçütler getirilmiş iseler de bunlar yeterli olmamıştır. Sonunda halk muhayyilesine daha yakın düşmesi ve başka siyasi ve sosyal sebepler neticesinde Ehl-i hadis'in çizdiği itikadi çerçeve topluma egemen olmuştur. Ehl-i sünnet kelimcileri bu itikadi yapıyı desteklemek için akla alan açmışlardır. Fakat kanaatimizce sünnet taraftarı (Ehl-i sünnet) olmanın genel mantığında zaten var olan hadisler konusunda muhafazakâr olma güdüsü hâkim olmuş, ilke olarak mütevatir şartı getirildiği halde kesinliği bulunmayan rivayetler mezhebin görüşlerini şekillendirmiştir. Ehl-i sünneti diğerlerinden ayıran şeyin ne olduğuna baktığımızda ağırlıklı olarak usulden ziyade itikadın ayırtıcısı diyebileceğimiz hususların olduğu görülecektir ki bunlar da genellikle ya icma iddiasına veya bilgi düzeyine ulaşmayan ahad haberlere dayanmaktadır. Bugün ümmetin arasında hala tartışılmaya devam kader, mehdilik, mesihlik, kabir azabı, imamet, Allah'ın görülmesi gibi hususlar her ne kadar akli delillerle desteklenmiş gibi görünseler de mütevatir olmayan hadislerle dayandırılmıştır. Şia da aynı şekilde kesin olmayan rivayetlere dayanarak imamet inancını geliştirmiş ve ümmetin diğerlerinden kendisini bu inançla soyutlamıştır. Sünnilikteki benzer süreçler Şia'da da yaşanmıştır. Ahbâriyyûn önce Şia'yı belirleyen rivayetler üzerinden Şiî itikadını belirlemiş, sonra Usûliyyûn denilen Şia kelimcileri bunları akli delillerle desteklemeye çalışmışlardır. Bu konuda titiz olmasıyla bilinen Mu'tezile de zaman zaman ahad haberleri kullanmıştır.

İslam eğer bu çağa yeniden ışık olacaksa ki buna inanıyoruz, iddialarını savunulabilir ve makul gerekçelere dayandırması gerekir. Bu ise İslam'ın iman, amel, ibadet ve ahlak noktasında bilgi zeminine oturan evrensel değerlerinin ön plana çıkararak gerçekleşir. Dolayısıyla İslam medeniyetinin yeniden inşa edilmesi için öncelikle iman ile akıl ve iman ile bilgi arasında bozulan dengenin yeniden kurulması gerekmektedir. Kur'an'ın imanla akıl arasında kurduğu güçlü bağ yeniden tesis edilmelidir. Kanaatimizce bunun için yapılması gereken iki önemli husus vardır. Bunlardan birincisi, aklın ve vahyin kesin verileriyle belirlenen iman esasları konusunda ittifak ettikten sonra kesin olmayan rivayetlere dayalı geriye kalan ferî inançlar belirleyici olmaktan çıkarılmalıdır. Çünkü haber-i vahit üzerine dayalı olan bu tür inançlar tali derecedir, ama buna rağmen Müslümanların ayrışmasına sebep olmakta ve onlara zaman ve enerji kaybettirmektedir. İkinci olarak

Kur'an'da geçen ama içerikleri yine zayıf rivayetlerle doldurulan da, aklın ve bilimin verilerine göre yeniden yorumlanmalıdır. Din-bilim veya iman-akıl çatışmasına dönüşme potansiyeli olan kader, ecel, rızık, kötülük gibi konulardaki geleneksel yorumlar zamanın ihtiyaçlarına ve olgusal gerçekliklere göre yeniden yorumlanmalıdır. Bugün depremi ilahi bir gazap olarak, rızıkı belirlenmiş ve asla değişmeyen bir pay olarak, eceli asla değişmeyen ve önceden karara bağlanmış bir süre olarak tanımlamak bugünün gençlerini ne kadar ikna edebilir? Gözlerinin önünde bütün kaynakları sömürgeleştirilen ve çocukları açlıktan ölen Müslümanlara rızıkların Allah tarafından tayin edildiğini, kimsenin başkasının rızıkını yiyemeyeceğini, kimsenin kendisine yarılmış olan rızıkı yemeden ölemeyeceğini söylemek ne kadar tutarlıdır? Dolayısıyla itikadın ana esaslarında değilse de ayrıntılarında yeni yorumların geliştirilmesinde ihtiyaç vardır.

O halde iman konusunda Kelamcıların izlediği akıl ve bilgiye istinat etme yöntemi yeniden kurulmalıdır. Şüphesiz Kelam'ın iman hakikatlerini akli kanıtlarla desteklemesi ve onları savunulabilir bir noktaya taşınması çok önemli bir katkıdır. Buna karşılık imanın amele dönüşmesi için sadece akıl ve bilgiye dayanması yeterli değildir. İman hakikatleri kalp ve gönül boyutuyla da desteklenmelidir. Süleyman Uludağ'ın haklı olarak belirttiği gibi "Kelam imanı kalpten kafaya nakletmiş, gönül Müslümanlığını akıl Müslümanlığı haline getirmiştir. Artık Kelam'da iman, inanılan ve yaşanan bir gerçek olmaktan ziyade düşünülen ve idrak edilen bir hakikat olmuştur."⁶⁵ Dolayısıyla insan bir bütün olduğundan imanın rasyonel boyutu kadar duygusal boyutu da ihmal edilmemelidir. Hatta batıda buna "dini tecrübe delili" denilmiş ve ayrı bir ispat yöntemi olarak kabul edilmiştir. Kanaatimizce dini tecrübe veya bizim dini edebiyatımızdaki adıyla ilham ve sezgi tek başına inancı ispat eden bir delil olamaz. Çünkü eğer böyle olursa farklı tecrübelerle dayanan çok farklı iman türleri ortaya çıkar. Öyle ise ilham ya da kalp boyutu aklın ispat ettiği doğru inancın yaşantıya dönüşmesinde katkı sağlayacak destekleyici bir unsur olarak düşünülmelidir. Yoksa tek başına bir kaynak olması düşünülemez. Dolayısıyla inancın eyleme dönüşmesi için rasyonel kanıtların yanına sanat ve estetik gibi duyguları beseleyen boyutların da eklenmesi gerekir.

⁶⁵ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 81.

2.3. Ahlâkın Kaynağı Olması Açısından Akıl ve Vahyin Konumu

Ahlak nazari boyutuyla insanın nasıl davranması gerektiğini telkin eden değerler sistemidir. Ameli boyutuyla ise kişinin ferdi, ailevi ve sosyal sorumluluklarında ahlaki erdemleri ilişkilerine yansıtmasıdır. Şüphesiz İslam düşünce tarihinde ayrı bir ilim olarak gelişme de Kur'an ve sünnet ahlâkın en büyük kaynağı olarak Müminlerin hayatlarına tesir etmiştir. İslam medeniyeti aynı zamanda insanlığa model oluşturacak bir ahlak medeniyeti olarak tarihte yerini almıştır. Ne var ki zaman içerisinde bilgi sisteminde ve iman anlayışlarında meydana gelen bozulmalar neticesinde ahlak anlayışımızda da bazı bozulmalar meydana gelmiştir. Başka bir ifade ile Müslümanlar bugün gerek nazari boyutuyla gerekse ameli boyutuyla ahlaki bakımdan bazı sorunlarla karşı karşıyadır. Bu noktada kanaatimizce yine fitrat, akıl ve vahyin ortak olarak kabul ettiği evrensel değerler bir ölçü olarak alınabilir.

İnsan doğası ve aklın ahlaka kaynaklık ettiği görüşü düşünce tarihinde önemli bir desteğe sahiptir. Atik Yunanda Sofistler ve 18. Yüzyıl Aydınlanma filozoflarındaki ahlaki görecelilik fikrini bir yana bırakırsak temel ahlaki ilkelerin tümel bir geçerliliğe sahip olduğu fikri, tarihi boyunca daha yaygın bir görüştür. Sokrates, Eflatun, Aristo, Ortaçağ Hristiyan filozoflarının çoğu, Aydınlanma döneminde ve sonrasında görüşleri oldukça etkin olmuş ünlü Alman filozofu Kant ve İslam Kelamında Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin bu fikri destekledikleri söylenebilir.

Bu düşünceyi savunan teoriler, temel ahlaki ilkelerin insan doğasında bulunduğunu ve bunların tarih boyunca genel geçer ilkeler olduğunu söylerler. Ahlâk ilmi ile meşgul olan düşünürler insanın fıtratında bulunan bu ahlaki yatkınlığı hulk⁶⁶ ve vicdan⁶⁷ gibi kavramlarla ifade etmişlerdir. Bu bakımdan her birimizin içinde yaratılıştan gelen bir ahlâkî eğilimin bulunduğu söylemişlerdir. Bu bağlamda Kant şöyle demiştir: "Oyunda eğri yola saptığını (bu yolla kazansa bile) bilen kişi, bu davranışını ahlâk yasasıyla karşılaştırır karşılaştırmaz, kendi kendini yerme gereğinde kalır."⁶⁸ İslam

⁶⁶ Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1993), 122.

⁶⁷ Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 57-62; Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 84-88; M. Abdullah Draz, *Kur'an Ahlâkı*, çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 135; Abdurrahman Bedevî, *el-Ahlâku'n-Nazarî* (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1975), 56.

⁶⁸ İmmanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 1994), 72.

Ahlaki üzerindeki çalışmalarıyla bilinen Abdullah Draz da insan doğasında bulunan ahlaki eğilimi şöyle ifade eder:

“İçine düşebileceğimiz acziyet ve ahlaksızlık ne kadar büyük olursa olsun-bir suç hatasıyla ortaya çıkabilecek istisnai durumlar hariç- fazilet derecesine erişemesek bile, yine de biz, başkalarında bulunsa dahi fazileti kabul eder, sever, hayranlık duyarız. Başkaları yaptığı zaman ayıpladığımız bir şeyi, bizzat biz yapmak istesek bile, alçakça bir davranış karşısında tiksinti duyarız. Bizzat kendimizde bulunan kusurlardan nefret eder, her ne kadar bu kusurlarımızı gidermek hususunda devamlı bir çaba içinde olmasak da, kendimizi temize çıkarmak için sürekli bir gayret içinde bulunuruz.”⁶⁹

Bu fikrin klasik Kelamcılardan da destek aldığını görebiliyoruz. Hiçbir kelamcı elbette vahiy olmadan aklın tek başına yeterli olduğunu söylemez. Ama kelam tarihinin iki büyük ekolü Mu'tezile ve Mâtürîdîlik temel hakikatlerin ve ahlaki ilkelerin vahiyden bağımsız olarak akılda bulunduğunu söyler. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus aklın bu ekollere göre değer koyucu değil, keşfedici konumda olmasıdır. Kâdî Abdülcebbar'a göre, bir fiilin iyi ve kötü olması Cebriyye ve Eşarîlerin söylediği gibi ne bizlerin kul ve köle olmasından, ne de emir ve nehiyden kaynaklanır. Ne akıl, ne de emir ve nehiy bir şeyi iyi veya kötü yapar. Bunlar sadece fiildeki bu değerleri keşfeder, ortaya çıkarır. “Allah adâlet ve ihsanı emreder”⁷⁰ demek adâlet ve ihsanın emirden önce geçerli bir değer olduğunu; “hayasızlığı, kötülüğü ve zulmü yasaklar”⁷¹ demek, bunların nehiyden önce geçerli değerler olduğunu gösterir.⁷² Dolayısıyla bu anlayışta temel ahlaki değerler emir ve yasaktan önce nesnel bir gerçekliğe sahiptir. Akıl zorunlulukla ya da akıl delil ile bilinebilen konularda vahye ihtiyaç yoktur. Bu alanda vahyin bilgi getirmesi tekit içindir.⁷³ Mu'tezile'ye göre vahyin diğer bir fonksiyonu da korkutma, sakındırma, ceza ve mükâfatla ahlâkî vazifelerin yerine getirilmesini sağlamaktır.⁷⁴ Dolayısıyla bu anlayışta adalet ve zulüm gibi temel ahlaki ilkeler vahiyden önce akılda mevcuttur. Din ise akılda bulunan ahlaki ilkeleri tekit etmekte, ayrıntılarını öğretmekte ve eyleme motive etmektedir.

⁶⁹ M.Abdullah Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Mim Yayınları, 1983), 93.

⁷⁰ Nahl, 16/90.

⁷¹ Nahl, 16/90.

⁷² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I/113.

⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII/101.

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 620; Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1989), 1/103-104.

Mâtürîdî de temel ahlaki değerlerin vahiyden bağımsız olarak geçerliliğini savunur. Ona göre, adâlet ve doğruluk aklen güzeldir ve kalplere kıymetli ve değerli şeyler olarak konulmuştur. Zulüm ve yalan ise aklen kötüdür ve bunlar da kalplerde değersiz ve bayağı şeyler olarak konulmuştur. Ancak ona göre, bu külli değerler akıl tarafından bilinmekle birlikte, ayrıntıya girilip neyin adalet neyin zulüm olduğunu, bunlara aykırı davranışların zararlarını, durumu şüpheli olan hususları ve aklın gerekli gördüğü ödül ve cezanın ne olduğunu bildirmek için peygamberlerin varlığına ihtiyaç vardır.⁷⁵ Dolayısıyla Mâtürîdî' göre, temel ahlaki değerler genel geçerdir ve akıl sahibi herkesin üzerinde uzlaştığı hususlardır. Ayrıntıları ve işlemin neticelerini bildirmesi için vahyin ve peygamberlerin varlığına gereksinim bulunmaktadır.

Konuya vahiy açısından bakıldığında da bazı ahlaki ilkelerin evrensel değerler olarak kabul edildiği görülür. Abdullah Draz'ın deyimi ile Kur'an-ı Kerim'den burada tümünü sayamayacağımız kadar geniş evrensel nitelikli bir ahlakî emirler ve yasaklar listesi elde etmek mümkündür.⁷⁶ Adalet, doğruluk, dürüstlük, muhtaçlara yardım etmek, iffetli olmak, emanete riayet etmek, sözünde durmak, sabırlı ve itidalli olmak, iyi niyetli olmak, çalışkan, ölçülü ve itidalli olmak, diğerkâmlık gibi ahlaki hasletlerin övülmüş; zulüm, haksızlık, adam öldürme, hırsızlık, aldatma, yalan, fuhuş, içki, emanete hıyanetlik, sözünden dönme ve bencillik gibi erdemsizlikler yerilmiştir. Bu ilkelerin bütün peygamberlerin öğretilerinde yer alması yanında temel hak ve hürriyetleri içermesi vahiy tarafından ortaya konan temel ahlaki prensiplerin evrensel değerler olduğunu gösterir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim birçok ahlaki prensip ortaya koymuş, bunları hayat nizamı olarak belirlemiş ve evrensel değerler olarak kabul etmiştir. Hadislerde de iman, amel ve ahlak arasında sıkı bir münasebet kurulmuştur. İmanın şubelerini (şuabü'l-îmân) açıklayan hadislerin içeriklerine bakıldığında, daha az teorik anlamda iman meselelerine yer verilirken, daha büyük bir kısmının imana irca edilebilecek davranışlar olarak ibadetlere ve ahlâk kurallarına yer verildiği görülür.⁷⁷ Hz. Peygamber, "Müminlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlâk ba-

⁷⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 274; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 224.

⁷⁶ Draz, *Kur'an Ahlâkı*, İkinci Bölüm.

⁷⁷ İlyas Çelebi, "Şuabü'l-İmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/218.

kımından en güzelidir”⁷⁸ demek suretiyle iman ile ahlak arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğuna dikkat çekmiştir.

Ne var ki mezhepleşme süreci tamamlandıktan sonra maalesef ayrıştırıcı ve Müslümanların birliğini parçalayıcı bir ahlaki tutumun ortaya çıktığı söylenebilir. Haricilerle başlayan fırkalaşma süreci daha sonra Mu'tezile, Şia ve Ehl-i sünnet mezheplerinin teolojik bir sisteme dönüşmesiyle devam etmiştir. Bakıldığında bu mezheplerin inanç esasları, din anlayışları ve bunların sonucunda oluşan ahlaki modelleri hakikatin tekelleşmesine ve ötekileştirici bir davranış modeline dönüşmüştür. Her mezhep kendi inancına uygun olmayan inanç ve davranışları sapkın ve kâfir ilan etmiştir. Bunun yanında ahlak pratik boyutuyla düşünüldüğünde dünya ve ahirete yararlı işlerin yapılması anlamına gelir. Ne var ki Müslümanlar arasında yayılan kâdercilik inancı ve zahitlik tutumu, zamanla zihinleri işgal etmiş, her şeyi Allah'tan bekleyen ve dünyayı değersizleştiren pasif bir insan modeli üretmiştir. Bunun yanında mezheplerin ve diğer dini grupların tarih boyunca, halifelik, mehdilik, mesihlik, mücedditlik, velilik gibi kavramları meşrulaştırma aracı olarak kullanması giderek göreceli bir ahlakın doğmasına ve inançların istismarına sebep olmuştur. Modern dünyanın küresel boyuttaki en ciddi sorunlarından birisi bir dinin araçsallaştırılmasıdır.

İslam medeniyetinin yeniden inşasında aklın ve vahyin yol göstericiliğinde ahlakın yeniden etkin bir konumda olması gerekir. Bunun için öncelikle dünyayı terk eden değil, adalet ve iyiliği yaymak için ona sahip olan bir anlayışın gelişmesi gerekir. İslam dini her iki dünyanın mutluluğunu amaçlayan bir dindir. Kur'an'da Allah'tan hem bu dünyanın hem de ahiretin iyiliklerinin istenmesi önerilir.⁷⁹ Dünyada mutlu olmanın yolu ise, bir köşeye çekilip bir lokma bir hırkayla yetinmek değil inanmak, çalışmak, üretmek ve ürettiklerini paylaşmaktır.

Diğer bir husus, İslam medeniyetinin yeniden inşasında başkalarının iyiliğini amaçlayan bir ahlak anlayışının daha güçlü bir şekilde yeniden tesis edilmesi gerektiğidir. Bugün modern Batı medeniyetinin içinde bulunduğu en büyük zafiyet bencilliktir. Bu noktada İslam kişinin sadece kendi iyiliğini değil başkalarının iyiliğini amaçlar; hatta bazen diğerini kendi nefesine tercih

⁷⁸ Ebû Dâvûd, Sünnet, 15.

⁷⁹ Bakara, 2/201

etmeyi öğütler.⁸⁰ Ancak başkalarına yardım etmek için önce güçlü olmak gerekir. Bu da bizi yeniden, tembelliği değil, çalışmayı motive eden bir iman ve ahlak anlayışına sahip olmanın gerekliliğine götürür.

Başka bir mesele de ihtilafları körükleyici ahlak modellerinden vazgeçip birleştirici ve bütünleştirici bir ahlak anlayışının geliştirilmesine duyulan ihtiyaçtır. Bu ihtiyaç, aklın ve vahyin müttefik olduğu temel ahlaki ilkelerin dini hayatın en belirleyici unsuru haline getirilmesiyle sağlanabilir. Bütün akılların üzerinde uzlaştığı aynı zamanda dinin de desteklediği adalet, doğruluk, dürüstlük, fedakârlık, iyi niyet, muhtaçlara yardım etme, düşünce, din ve vicdan hürriyeti, yaşama hakkı gibi temel ahlaki prensipler dindarlığımızın ölçütü haline getirilmelidir. İnançlar veya dini tutum ve davranışlar bu temel ahlaki standartları desteklediği oranda doğru bir inanç ve doğru bir tutum olarak kabul edilmelidir. Başka bir ifadeyle bir inanç ahlaki ilkelere uyum içinde ise doğru bir inanç, bir dini tutum ve davranış ahlaki ilkelere uyuyorsa doğru bir tutum ve davranış olarak kabul edilmelidir. Özetle akıl ve vahyin ortak doğrularına dayanan bilgi, inanç ve ahlaka dayalı bir dindarlık modelinin geliştirilmesi gerekir.

Sonuç

Müslümanlar aklın ve vahyin yol göstericiliğinde asırlar boyunca etkinliğini sürdüren bir medeniyet inşa etmeyi başarmışlardır. Çünkü Kur'an araştırmayı, incelemeyi, düşünmeyi, bilmeyi, çalışmayı ve üretmeyi teşvik etmiş; taklidi, taassubu ve cehaleti, tembelliği kınamıştır. Müslüman âlimler, Kur'an'da yer alan bu yaklaşıma uygun bir biçimde duyular, akıl ve haberden oluşan bir bilgi sistemi geliştirmişlerdir. Ancak mezhepleşme süreci tamamlandıktan sonra her mezhep bilgi kaynaklarına daha çok kendi doğrularını onaylatmak için müracaat etmiştir. O sebeple zamanla bilgi sisteminde bazı sarsıntılar oluşmuştur. Akılcılar ve nakilciler şeklinde seyreden rekabette giderek rivayetlerin şekillendirdiği din anlayışının daha egemen olduğu söylenebilir. Buna ek olarak ilham ve sezgiyi esas alan tasavvufi yöntemin zamanla meşrulaşması ve hızla yaygınlık kazanması bilgi kaynakları arasındaki dengeyi daha da sarsmıştır. İman ve ahlak anlayışımızda da zamanla bozulmalar oluşmuştur. İnsanın hayattaki rolü ve sorumluluğu körelmiş, giderek her şeyi Allah'tan bekleyen ve mutluluğu öte dünyaya er-

⁸⁰ Mustafa Çağrı, "İsâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000).

teleyen bir insan modeli ortaya çıkmıştır. Bütün bu süreçler, Müslümanların tarihteki etkinliklerini kaybetmelerine sebep olmuştur.

Buna karşılık İslam'ın ana kaynağı Kur'an orijinal haliyle günümüze ulaşmış, Hz. Peygamberin söz ve fiillerinden bir kısmı da yine muhafaza edilebilmiştir. Müslümanlara düşen bu ana kaynakların mesajlarını doğru anlamak ve insanlığa güzel örnekler içerisinde sunmaktır. Bugün bütün dünyanın İslam'ın evrensel mesajlarına eskisinden daha çok ihtiyacı vardır. Zira dünyaya egemen olan modern Batı medeniyeti pragmatist bir zihniyete sahiptir ve bu sebepten bütün insanlığın iyiliğini amaçlamaktan oldukça uzaktır. Bu bağlamda aklın, bilimin ve vahyin kesiştiği temel hakikatler esas alınarak İslam'ın mesajı yeniden hayat bulmalıdır. İman ile akıl, din ile bilim, tefekkür ile duygular yeniden uzlaşmalı ve işbirliğine gitmelidir. Vahyin ışığı olmadan insanın varlığa bir anlam vermesi ve mutluluğu elde etmesi mümkün değildir. Akıl olmadan da vahyin doğru anlaşılması ve hedeflerine ulaşması imkânsızdır. O sebeple İslam medeniyetinin yeniden inşasında bu iki kaynağın işbirliği ve eşgüdüm içerisinde olması gereklidir.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Aynî, Mehmet Ali. *Türk Ahlâkçıları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1993.
- Bakar, Osman. "İslami Bilimde Metodoloji Sorunu". *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*. 85-111. Ankara: Fecr Yayınları, 1991.
- Bedevî, Abdurrahman. *el-Ahlâku'n-Nazarî*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1975.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Bozkurt, Mustafa. *Kelâmî Epistemolojide Haberin Bilgi Değeri*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2019.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *Resâilü'l-Câhiz*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1989.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Mektebü Lübnân, 1985.
- Çağrı, Mustafa. "İsâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/490-491. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. "Şuabü'l-İmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/218-219. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

- Draz, M.Abdullah. *Kur'ân Ahlâkı*. çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Draz, M.Abdullah. *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Mim Yayınları, 1983.
- Düzgün, Şaban Ali. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Lotus Yayınları, 2012.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi". C. 329-344. Elazığ, 2004.
- Görgün, Tahsin. "Medeniyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/298-301. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Güngör, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- Işık, Kemal. *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara, 1967.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *Faslü'l-makâl/Felsefe-din ilişkisi*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *el-Muğnî fî eb-vâbî't-tevhîd ve'l-adl*. 1-20 Cilt. Kâhire: Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1965.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. Adnan Muhammed Zerkûr: Dârü't-Türâs, 1969.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996.
- Kalın, İbrahim. "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/29 (2010), 1-61.
- Kant, İmmanuel. *Pratik Usun Eleştirisi*. çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 1994.
- Kubat, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2011), 71-118.
- Kutluer, İlhan. "Medeniyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/296-297. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitabu't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Özarvarlı, Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Pazarlı, Osman. *İslâm'da Ahlâk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Râzî, Fahreddin er-. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

- Salamé, Claude. "Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları". çev. Kamil Güneş. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 197-211.
- Türker-Küyel, Mübahat. "İslam Düşüncesinde Akıl ve Vahiy". 69-83. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-443. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.

V. BÖLÜM
MEDENİYETİN EPİSTEMOLOJİK
TEMELLERİ

DÎNÎ BİLGİ ELDE ETMEDE AKLIN ROLÜ: KURUCU USÛL ÂLİMİ BÂKILLÂNÎ ÖZELİNDE BİR OKUMA*

Arş. Gör. Şuheda BOZYEL

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Şırnak/Türkiye
suhedagereksar@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5043-8671

Giriş

İslâmî ilimlerde dînî bilginin kaynaklarından biri olarak ifade edilen aklın hangi alanlarda etkili olduğu ve mükellefe sorumluluk yükleme fonksiyonu tartışılmalıdır. Konu ile ilgili usûl eserlerinde ele alınan başlıklardan bazıları da aklın mahiyeti, fonksiyonu ve sınırları ile doğrudan veya dolaylı bir şekilde ilişkilidir. Örneğin usûl eserlerinde ele alınan hazır ve ibâha konusu şer'in vürûdundan önce fiillere uhrevî bir sonucun bağlanıp bağlanamayacağı ile ilgili olup burada söz konusu hükümlerin dayanağı olarak akıl adres gösterilir. Hem Eş'arî ve Mu'tezile arasında hem de Mu'tezile'nin kendi içerisinde pek çok ihtilafın meydana gelmesine neden olan bu konunun kaynağı aklın şer'î bildirimden evvel bir hükmünün olup olmadığı meselesidir. Bu noktada Eş'arîler, şer'î ahkâmın tamamını sem'e dayandırdıkları için aklın bu konuda bir payının olmadığını ifade etmişlerdir. Mu'tezile ise teklîfi tümüyle sem'e nispet etmediği için şeriatın vürûdundan önce aklın bazı eylemlere dair hüküm verebileceğini ifade etmiştir. Buna göre şer'î bildirimden önce fiillere dair verilecek hüküm (hazır, ibâha veya tevakkuf) konusunda Mu'tezilî âlimler arasında ihtilaflar meydana gelmiştir.¹ Çoğunlukla usûl eserlerinin sonunda yer verilen hazır ve ibâhaya dair tartışmaların zeminini teşkil eden akıl ile ilgili meselelere ise usûl eserlerinin başındaki mukaddimelerde yer veril-

* Bu tebliğ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Doç. Dr. Nail Okuyucu danışmanlığında devam etmekte olan doktora çalışmamdan faydalanılarak kaleme alınmıştır.

¹ Meselenin Mu'tezile ve Eş'arîler açısından daha ayrıntılı tahlili için bk. Hikmet Şavluk, *Fıkıh-Kelam İlişkisi Bağlamında "İbâha" Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 180-265.

miştir. Özellikle kelâmcı usûl âlimlerinin eserlerinde yer alan mukaddimelerde fıkıh usûlünün esas meselesi olan Kitâp, Sünnet, icma ve kıyas gibi şer'î deliller incelenmeye başlanmadan önce fıkıh ve fıkıh usûlünün tanımlandığı görülür. Söz konusu tanımlardan sonra ilim, delil, nazar, şer'î ahkâm gibi kavramlara yönelik açıklamalara yer verilir. Bu kavramların ele alınması esasında fıkıh ve fıkıh usûlü tanımlarının daha iyi anlaşılması amacına matuftur.² Zira “şer'î ahkâmın bilgisi” olarak tarif edilen *fıkıh* ve “bu hükümlerin nazar yöntemi ile şer'î delillerden elde edilmesi” şeklindeki *fıkıh usûlü* tanımlarının anlaşılması söz konusu tanımların ihtiva ettiği kavramların anlaşılması ile mümkün olmaktadır.³ Âlimler fıkıh ve usûl-i fıkıh tanımlarında yer alan “ilim”⁴ kavramını açıklarken öncelikle ilmi tanımlamışlar sonrasında ise ilmi zarûrî ve iktisâbî şeklinde ikili bir taksimata tabi tutmuşlardır. Akıl ile ilgili meselelerin ele alınması işte ilmin bu taksimatı ile gündeme gelmektedir. Zira mütekaddim dönemde akıl zarûrî bilgilerin bir kısmı olarak görülmüş ve bu şekilde tanımlanmıştır. Dolayısıyla aklın tanımı, mahiyeti ve fonksiyonuna dair meselelerin mütekaddim dönem fıkıh usûlü eserlerinde bilgiye dair tartışmalar bağlamında ele alındığını ifade etmek gerekir. Günümüze ulaşan usûl eserleri içerisinde söz konusu bilgi teorisinin kapsamlı bir şekilde ele alındığı ilk eserin ise Eş'arî âlim Bâkılânî'nin (ö. 403) *et-Takrîb ve'l-İrşâd*'ı olduğu yargın olarak ifade edilir.⁵

² Adem Yığın bilgi teorisine dair kapsamlı çalışmasında usûl eserlerinde bilgiye dair meselelerin ele alınmasındaki hedeflerden birisinin fıkıh usûlü tanımının açıklanması olduğunu ifade eder. Adem Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 63.

³ Fıkha dair çeşitli tanımlar için bk. Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 37.

⁴ Her ne kadar bazı usûlcüler fikhî bilginin zannîliğine işaret ederek tanımda ilim kavramına itiraz etseler de çoğu âlim fikhî “ilim” ile tarif etmeyi tercih etmiştir. Fıkıhın “ilim” kavramı tanımlanmasına bir itiraz olarak bk. Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *Şerhu'l-luma'* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/146. Şirâzî, fıkıhta hem kat'î hem de zannî hükümlerin olmasından hareketle fıkıhın tanımında “ilim” ve “marifet” yerine “idrak” kelimesinin kullanılmasının daha doğru olduğunu ifade eder.

⁵ Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, 63; Davut Eşit, “Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi* 10/19 (2018), 145; Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 44. Usûl eserlerinde bilgi bahislerine yer veren ve bu açıdan sonraki âlimlerin ilim anlayışına etki eden diğer bir isim olarak Kâdî Abdülcebbar'ın ismi de zikredilse de usûl eseri *el-Umed* günümüze ulaşmadığı için bu etkinin boyutu hakkında net bir fikre sahip değiliz.

Bu çalışmanın hedefi usûl ilminde kurucu bir niteliğe sahip olan Bâkılânî'nin *et-Takrîb* eserini merkeze alarak akla dair hususların analizini yapmaktır. Eserde bilgi teorisi kapsamlı bir şekilde ele alınmakta ve bir bilgi türü olarak ifade edilen aklın tanımı ve mahiyetine dair açıklamalar bulunmaktadır. Bununla birlikte dînî ahkâmın bilgisine ulaşmanın üç yoluna dair yapılan ayrıntılı tasnifte aklın fonksiyonuna dikkat çekilmektedir. İşte bu çalışmada akla dair açıklamaların ve söz konusu üçlü tasnifin mefhumuna odaklanılarak meselenin Eş'ari kelâmındaki yeri tespit edilecektir. Bâkılânî'nin akla dair hususları hangi bağlamda ele aldığı, bunların usûl ilmi ile ne şekilde bir bağlantısının bulunduğu, mezkûr tasniften hangi sonuçların elde edildiği çalışmada cevabı aranacak sorulardır. Diğer yandan Bâkılânî'nin bu açıklamalarının sonraki usûl telifatına etkisi ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu etkinin bütün bir usûl literatürü içerisinde takibi mümkün olmadığı için söz konusu meselenin izi diğer mezhepler içerisinde temsil kabiliyeti güçlü olan eserlerde sürülecektir.

Çalışmada ilk olarak usûl ilmi açısından Bâkılânî ve onun *et-Takrîb* eserinin önemi kifayet miktarınca ele alınacaktır. Bâkılânî'nin her ne kadar kelâm ilmi açısından önemini ortaya koyan çalışmalar mevcut ise de usûl ilmindeki konumu ve *et-Takrîb*'in kurucu bir eser olma hüviyeti yeterince vurgulanmış değildir.⁶ Daha sonra mütekaddim dönemde aklın nasıl tanımlandığı ve bilgi ile nasıl bir bağlantısının olduğu ifade edilecektir. Son olarak Bâkılânî'nin dînî bilgiyi elde etmede aklın rolünü ortaya koyduğu üçlü tasnif ele alınarak bu hususların usûl literatürü içerisinde takibi yapılacak ve bu mesele bağlamında Bâkılânî'nin etkisi ortaya konmaya çalışılacaktır. Burada taksimat ile gündeme gelen hususların ayrıntılarının açıklanması hedeflenmemektedir. Zira her birisi için geniş izahların yapılması gerekli olan bu hususlar, sadece söz konusu taksimat ile ilişkisi ve yerinin tayini açısından incelenecektir. Böylece işaret edilen konular söz konusu tasnifin anlaşılmasına matuf olacaktır.

⁶ Bununla birlikte Bâkılânî'nin usûl ilmindeki etkisini ifade eden kısmî çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak şu çalışmalar verilebilir: İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usûlünde el-Bâkılânî'nin el-Gazzâlî'ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metodları Çerçevesinde)* (Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Mehmet Nezir Ceylan, *Bâkılânî'nin Et-Takrîb Ve'l-İrşâdû's- Sağır Adlı Eserinde Emir ve Nehiy* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

1. Bâkılânî ve et-Takrîb Eserinin Fıkıh Usûlü Açısından Önemi

İmâm Eş'arî'nin (ö. 324) önde gelen talebelerinden İbn Mücâhid et-Tâî (370?) ve Ebu'l-Hasen el-Bâhîlî (ö. 370) mezhebin sonradan sistemli hale gelmesinde etkili olan şu üç âlimin yetişmesinde önemli bir rol oynamıştır: İbn Fûrek (ö. 406), İsferyânî (ö. 418) ve Bâkılânî. Her birinin Mu'tezile'ye karşı Eş'arî'nin düşüncelerini savunduğu ve bu konuda eserler kaleme aldıkları bilinmektedir.⁷ Bu âlimler içerisinde Bâkılânî'nin konumu gerek kelâm gerekse usûl ilmi açısından ayrıca vurgulanmaya değerdir. Bâkılânî bir yandan yetiştirdiği âlimlerin Mağrib'e gitmesi ile Eş'arîliğin yayılmasına katkı sağlamış⁸ diğer yandan yazdığı eserler sayesinde birçok kelâm ve usûl âlimini etkilemiştir. Bâkılânî'nin kelâm ilmi açısından değerlendirilmesi bu tebliğin kapsamı dışında olduğu için bu noktadan sonra onun usûlî yönüne dikkat çekilecektir.⁹ Bâkılânî'nin, Eş'arî'nin ikinci nesil talebeleri olan İbn Fûrek ve İsferyânî'den farklılaştığı noktalardan biri usûl ilmindeki konumudur. Zira bu üç âlim arasında Mu'tezileye karşı Eş'arî kelâm anlayışını yansıtan ve usûlün bütün konularını içeren kapsamlı bir eser ortaya koyan Bâkılânî olmuştur. Her ne kadar diğer iki âlimin usûle dair görüşlerine atıf yapıyor ise de onların eserlerinin Bâkılânî kadar sonraki literatüre etkisi olmamıştır.¹⁰

⁷ Bu üç âlimin dönemine kadar Eş'arî'nin görüşlerinin Küllâbîlik içerisinde değerlendirildiği, Eş'arîliğin müstakil bir mezhep olarak anılmasında mezkûr üç âlimin çabalarının bulunduğu dair ifadeler için bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel süreçte Eşarîlik-Maturidîlik ilişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 48.

⁸ Mağrib'de Eş'arîliğin yayılmasında Bâkılânî ve Cüveynî'nin etkisini ortaya koyan bir çalışma olarak bk. Ahmet Çelik, "Mağrib'de Eş'arîliğin Yayılmasında Bâkılânî ve Cüveynî'nin Etkileri", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-*, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018).

⁹ Bâkılânî'nin kelâmî görüşleri için şu çalışmalara bakılabilir: Cağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003); Kamil Güneş, *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bâkılânî ve Kâdî Abdulcebâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

¹⁰ Bununla birlikte fıkıh usûlünde şer'î delillerin asl, ma'akûlu'l asl ve ıstîhâbu'l-hal şeklindeki üçlü tasnifinin İbn Fûrek'e dayandırıldığını ifade etmek gerekir. Muhtasar düzeydeki eserin bu üçlü delil tasnifi üzerinden takibi için bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Asbâhânî İbn Fûrek, *Mukaddime fî nuket min usûlî'l-fıkh (Mecmuu resâil min usûlî'l-fıkh'ın içinde)* (Beyrût: el-Matbaatu'l-Ehliyye, 1906); İbn Fûrek'in bu tasnifinin İmâm Şâfiî'nin beyân teorisine dayandığına dair ifadeler için bk. Davut Eşiş, *IV/X-V/XI. Asırlarda Irak ve Horsa'n'da Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 50-51.

Amelde Mâlikî olmasına rağmen Bâkılânî'nin usûl anlayışını belirleyen amelî mezhebi değil kelâmî mensûbiyeti olmuştur. Bunun için Bâkılânî, *et-Takrîb* eserine kelâm ilminde de tartışılan konulardan bilgi teorisi, mükellef tasavvuru ve hüküm teorisini içeren kapsamlı bir mukaddime ile başlamış ve Eş'arî mezhebi anlayışına uygun olarak konuları ele almıştır. Bu konulardan ilme dair meseleler bu çalışmanın da ilgili olduğu aklın mahiyeti ve fonksiyonuna dair bilgileri ihtiva etmektedir. Başta bu mukaddime olmak üzere usûlün diğer konularına dair pek çok meselede sonraki dönem âlimleri Bâkılânî'nin görüşlerinden bigâne kalamamışlardır. Bunun somut bir örneği olarak akla dair ifadeler ve aklın dînî bilgideki konumuna dair tasnifin sonraki literatürde takibi çalışmanın ilerleyen kısımlarında ele alınacaktır.

Bâkılânî, Eş'arî mezhebi içerisinde önemli yerleri olan ve aynı zamanda usûl ilmi açısından da önemli figürler olan Cüveynî (ö. 478), Gazzâlî (ö. 505) ve Fahreddin er-Râzî'yi (ö. 606) çokça etkilemiş bir isimdir. Sözelimi Eş'arî-Şafîî gelenek içerisinde önemli rolü olan Cüveynî, Bâkılânî'nin kelâm ilmine dair yazdıklarından on iki bin varak ezberlemeden bu ilme dair tek bir kelime dahi konuşmadığını ifade etmiştir.¹¹ Dahası Bâkılânî'nin *et-Takrîb*'i üzerine yapılan tek ihtisar çalışması da yine Cüveynî'ye aittir. Bu nedenle *et-Takrîb*'in günümüze ulaşmayan kısımlarında yer alan konulara dair görüşleri için sıklıkla *et-Telhîs*'e müracaat edilir.¹² Eş'arî-Şafîî çizgisi için bir diğer önemli âlim olan ve Cüveynî'ye de talebelik yapan Gazzâlî de Bâkılânî'den çokça etkilenmiştir.¹³ Böyle olmakla birlikte fıkıh usûlü yazım

¹¹ Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Ta-bakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kâhire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964), 5/85. Ayrıca bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü't-telhîs fî usûli'l-fıkhi*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî-Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 1/34 (Muhakkikin önsözü).

¹² Örneğin Eş'arî mezhebinin oluşum sürecinde bir delil olarak kıyasın mahiyeti ve hücciyetinin incelendiği bir çalışmada konu ile ilgili Bâkılânî'nin görüşleri için *et-Telhîs* referans verilmiştir. Yazarın bunun sebebine dair açıklamaları için bk. Yasemin Yıkar, *Eş'arî Usûlüünün Oluşum Sürecinde Kıyas* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 3; Benzer durum icma ile ilgili yapılan şu çalışmada da görülmektedir: Taha Nas, "İcmâ Teorisi ve Bâkılânî'nin Etkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014).

¹³ Mütেকaddim dönem kelâmcı usûlcülerin delâlet anlayışını dakik bir şekilde tahlil ettiği doktora çalışmasında İltaş, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* eserinin Bâkılânî'nin *et-Takrîb*'inin sistematik bir özeti sayılabileceğini ifade etmektedir. Davut İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 39.

yöntemlerinde fukâha ve mütekellimîn şeklindeki ikili taksimde mütekelimîn yönteminin önde gelen isimlerinden Cüveynî ve Gazzâlî'nin ismi sıklıkla tekrar edildiği halde Bâkılânî'ye neredeyse hiç atıf yapılmamaktadır.¹⁴ Halbuki Cüveynî ve Gazzâlî'nin gerek usûl düşüncelerinin gerekse kelâmî nosyonlarının oluşumunda Bâkılânî önemli bir yere sahiptir. Bâkılânî'nin eserinin mütekellimîn yazım yönteminde zikredilmemesinde İbn Haldûn'un (ö. 808) konu ile ilgili açıklamalarının takip edilmesi büyük oranda etkili olmuştur.¹⁵ Zira İbn Haldûn Mu'tezile mezhebi içerisinde Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415) eserini mütekellimin yazım yöntemi için bir örnek olarak zikrederken, Eş'arî mezhebi için aynı konum ve önemde olan Bâkılânî'ye atıfta bulunmamaktadır.¹⁶ Buna karşılık Zerkeşî (ö. 794), ansiklopedik eserinin başında fıkıh usûlü ilminin önemine ve tarihsel serencamına değinirken Kâdî Abdülcebbar ve Bâkılânî'ye benzer misyonlar yükleyerek tarihi önemlerini şöyle vurgulamaktadır:

“...İmam Şafî'î'den sonra birileri (usûl meselelerini) beyan ettiler, açıkladılar, yaydılar ve şerh ettiler. Sünnet'in kadısı Ebû Bekir b. et-Tayyib ve Mu'tezile'nin kadısı Abdülcebbar gelinceye kadar (bu böyle sürüp gitti). Bu iki âlim ibareleri genişlettiler, işaretleri çözdüler, mücmel olanları beyân ettiler, müşkilleri de çözdüler.”¹⁷

Bu pasajda İmam Şafî'î'den (ö. 204) sonra usûl adına yapılan ameliyede Bâkılânî'ye ve Kâdî Abdülcebbar'a vurgu yapılmış ve bu iki âlimin faaliyetlerinin usûl için yeni bir merhale olduğu izlenimi verilmiştir. Bu yeni merhalenin niteliği esâsında kelâmî anlayışa uygun olarak usûl konularının yeniden ele alınmasıdır. Kâdî Abdülcebbar bunu Mu'tezile için yapmışken Bâkılânî'nin bu yazım tarzını Eş'arîlik ve daha üst paydada Sünnîlik için

¹⁴ Mütekellimîn yazım yönteminin hususiyetlerinin ele alındığı ilgili kısımlarında şu eserlerin hiç birisinde Bâkılânî'ye bir atıf bulunmamaktadır: Abdülvehhab b. İbrâhim Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî* (Cidde: Dârü's-Şürûk, 1984), 446-451; Zeki-yüddîn Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 39; Mehmed Seyyid, *Usûl-i fıkıh :Medhal* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 52-54.

¹⁵ Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 817.

¹⁶ İbn Haldûn'un tasnifinde *et-Takrîb*'in yer almamasının dikkat çekici bir durum olarak ifade etmesi açısından bk. Hacer Yetkin, “Fukahâ Metodu Usûl Yazımının Ortaya Çıkışında Hilâfiyâtın ve Fıkıh Münazaralarının Rolü”, *Kader* 21/1 (2023), 355.

¹⁷ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîtt fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülkadir Abdullah el-'Âni (Kuvveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 1/6.

yaptığı söylenebilir.¹⁸ Nakledilen pasajda Zerkeşî'nin Bâkılânî'yi "Sünnetin kadısı" olarak tavsif etmesi ayrıca dikkat çekici bir durumdur. O Bâkılânî'yi, Eş'arî olarak nitelendirmek yerine daha büyük bir paye olan Sünnete izafe etmekte ve Mu'tezilenin karşısında konumlandırmaktadır. Zerkeşî'nin Bâkılânî'ye bu şekilde işareti *et-Takrîb*'in usûl geleneğindeki takip edilirliliği incelendiğinde haklı bir tespit olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira *et-Takrîb* yalnız Eş'arî usûlcüler tarafından değil Şafîî, Hanbelî ve Mâlikî usûl âlimleri tarafından da takip edilmiş, hemen her meselede kendisine atıfta bulunulmuş ve bir çok yerde isim verilmeden eserinden uzun nakiller yapılmıştır. Bu çalışmanın sonraki kısımlarında ele alınan akla dair meselelerde bu etki somut örnekler üzerinden gösterilecektir. Böyle olmakla birlikte literatürde Bâkılânî'nin kelâmî yönüne çokça atıf yapılsa da usûlcülüğüne ve *et-Takrîb* eserine dolaylı yollardan işaret edilmektedir. Bunda usûl eseri *et-Takrîb*'in uzun bir zaman diliminde kütüphane raflarında kayıp kalması, kısmî olarak bulunan parçalarının tahkikinin geç bir dönemde yayınlanması, görüşleri için *et-Takrîb*'in özeti olarak kabul gören Cüveynî'nin *et-Telhîs*'ine müracaat edilmesi etkili unsurlar olarak ilk akla gelenlerdir. Ancak Bâkılânî'nin *et-Takrîb* eserinin kayıp bölümlerinden bir kısmı son yıllarda tahkikleri yapılarak yayınlanmaya başlanmıştır. İlk olarak 1998 yılında tek nüsha üzerinden Ebû Zenîd tarafından tahkiki yapılan kısım üç cilt olarak daha önce yayınlanmıştı. Bu ciltlerde fıkıh usûlüne dair ayrıntılı bir mukaddime, emir-nehiy, umum-husus, beyân gibi konular yer almaktadır. 2015 yılında "*İmlâu'l-kâdî*" olarak yayınlanan kısım ise bu üç ciltte olmayan Hazr ve İbâha'ya dair bazı bölümleri ihtiva etmektedir.¹⁹ Son olarak yakın zamanda eserin kıyasa dair bir bölümü olan *tercîhu'l-ille* ve *ictihad* bahisleri-

¹⁸ Murteza Bedir fıkıh usûlü-kelâm ilişkisini ele aldığı başlıkta fıkıh usûlünü kelâmı uyumlu kılma çabası için hicrî 4. asrın sonu 5. asrın başına işaret eder. Bu tarihlerde Eş'arî ve Mu'tezilî âlimler kelâmî mezheplerinin prensiplerini usûl ilkeleri ile uyumlu olacak şekilde usûl eserleri kaleme aldığını belirtir. Bedir, sonraki literatürde Kâdî Abdülcebbar ve Bâkılânî'nin "Kâdî" olarak anılmasını ve kendilerine otorite olarak atıfta bulunulmasını onların kelâm ilkelerini sistematik bir şekilde usûl ilmine uyarlamasından kaynaklandığını ifade eder. İlgili ifadeler için bk. Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 22-23.

¹⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd -İmlâu'l-Kâdî-*, thk. Muhammed b. Abdurrezzak b. Ahmed er-Ruveyş (Kuveyt: el-Evkâf ve's-Şûunî'l-İslamiyye, 2015).

ni içeren bir parçası daha yayılandı.²⁰ Böylece Bâkılânî'nin bizzat eserinde ifade ettiği üzere *et-Takrîb*'in günümüzde henüz bulunmayan kısımları şu şekilde sıralanabilir: Kıyas (tercîhu'l-ille kısımları hariç), Hz. Peygamber'in fiilleri, habere dair konular, Sünnet ve icma. Söz konusu eksik kısımları Bâkılânî'nin usûl-i fıkıhın konularının tertibine dair zikrettiği şu pasajdan anlamaktayız. Bâkılânî'ye göre usûl-i fıkıh şu sekiz konuya hasredilmiştir:

1. Kitap ve Sünnette vârit olan hitap. Bâkılânî usûl-i fıkıhın ilk konusu olarak zikrettiği Kitap ve Sünnette vârit olan hitap başlığında şu bahislerin yer aldığını ifade eder: emir-nehiy, husus-umum nâsih-mensûh, mücmel-müfesser, mutlak-mukayyet, lahn-ı hitab-mefhûm ve fehvâsı, kabul edenlere göre delîlu'l-hitab ve beyân mertebeleri. Bâkılânî bu sayılan kısımların her birini müstakil olarak ele alacağını ifade etmektedir.
2. Kitap ve Sünnetteki mücmeli beyân konumunda olan veya ilkten hüküm koyan Hz. Peygamber'in fiillerinin hükümleri. Zira Hz. Peygamber'in fiilleri beyân nevinde olunca hitap gibi olur. Kimi zaman Hz. Peygamber'in beyân nevinden fiillerini bilmek ve bu fiillere şahit olmak Hz. Peygamber'in sözünü işitmekten daha açıklayıcıdır.
3. Haberler, elde edilme yolları ve kısımları
4. Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı haberler, hâber-i vâhidin kabul şartları ve hükümleri.²¹
5. İcma
6. Kıyas
7. Sıfatü'l-müftî ve'l-müsteftî ve taklit²²
8. Hazır ve İbâha

Bâkılânî'nin usûl ilminde kurucu bir âlim olması hususiyeti ve usûl eseri *et-Takrîb*'in bu açıdan öneminin ortaya konması daha geniş çapta yapıla-

²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkıh*, thk. Adnân b. Fehd el-Abiyyât (Havallî: Esfâr li-Neşr Nefisi'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 2022).

²¹ Muhakkikin de belirttiği üzere Cüveynî *et-Telhîs*'te 3 ve 4. başlıkları "haberler, mertebeleri ve ahâd haber" şeklinde tek başlık altında ele almıştır. bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/173.

²² Bâkılânî kimi eserlerde bu üç meselenin ayrı bablar halinde ele alındığını bazen de tek bir babda toplandığını ifade eder. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/311.

cak araştırmaların konusudur.²³ Biz bu tebliğ kapsamında aklın mahiyeti, fonksiyonu ve özellikle dînî hükümlerin elde edilmesindeki rolünü incelemeyi hedefliyoruz. Söz konusu meselelere dair Bâkîllânî'nin görüşleri incelenirken bir diğer taraf olarak Mu'tezile'nin görüşlerine de atıfta bulunulacaktır. Öte yandan sonraki dönemlerde söz konusu meseleye dair Bâkîllânî'nin etkisinin incelenmesi hususunda Cüveynî, Gazzâlî, Ferrâ (ö. 458) İbn Akîl (ö. 513) ve Şirâzî'nin (ö. 476) eserlerine başvurulacaktır. Bu eserlerin seçilme sebebi daha önce de ifade ettiğimiz gibi müelliflerinin kendi mezhepleri içerisinde önemli bir yer işgal etmeleridir. Söz gelimi Ferrâ'nın *el-Udde* eseri Hanbelî mezhebinin ilk usûl eseri sayılmaktadır. Ayrıca bütün bu âlimler Bâkîllânî gibi dönemin ilmî merkezi olan Bağdat'ta bulunmuşlardır.

2. Aklın Mahiyeti, Fonksiyonu ve Sınırları

Çalışmanın girişinde mütekaddim dönem âlimlerinin aklı bir tür ilim olarak kabul ettiklerini ve usûl eserlerinde akla dair meselelerin mukaddimede ele alınmasının fıkıh ve usûl-i fıkıh tanımlarında zikredilen “ilim” kavramı ile gündeme geldiğini belirtmiştik. Usûl ilminin daha iyi anlaşılmasına matuf bu usûl mukaddimelerinde ilme dair hususlar dışında teklîf-mükellef ve şer'î ahkâma dair meseleler de ele alınır.²⁴ Ancak şer'î hükmün bilgisi nasıl elde edilir, hüsün-kubuh bilgisi neye dayanır, mükellefiyet bilgisi ne ile sabit olur şeklindeki farazî soruların tamamında kilit nokta bilginin ne olduğudur.²⁵ Bundan dolayı bu usûl mukaddimelerinde öncelikle kapsamlı bir bilgi teorisine yer verilir. Cevher-araz anlayışına dayalı bir var-

²³ *et-Takrîb*'in usûl ilmindeki konumuna dair genel bir tasvir için bk. Hafsa Kesgin, “Bâkîllânî ve Et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr İsimli Usûl Eseri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020).

²⁴ Mukaddimede ele alınan meselelerin fıkıh ve usûl-i fıkıh tanımları ile bağlantısını açık bir şekilde ifade eden bir âlim olarak İbn Akîl'i örnek verebiliriz. O fıkıhın “şer'î ahkâmın bilgisi” şeklindeki tarifinden hareketle fıkıhın kendisi ile tanımlandığı “ilim” ve “ahkâm” a dair hususların açıklanması gerektiğini ifade eder. Delile dair hususlar ise şer'î ahkâmın üzerine bina edildiği asıllar olması sebebiyle gündeme gelir. İbn Akîl'in ifadeleri için bk. Ebü'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed el-Bağdâdî İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 1/10,28,32.

²⁵ Bâkîllânî'ye göre ilme dair meselelerin ilk olarak ele alınmasının sebebi, ilim dışındaki her şeyin (ma'dum-mevcût, şer'î hüküm-aklî hüküm bilgisi gibi) kendisi ile ilişkili olmasıdır. Bunun için bilgiye konu olan şeylerin (ma'lûmât) anlaşılmasından evvel bilginin ne olduğunun anlaşılması gereklidir. Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/173.

lık anlayışını benimseyen bu dönemin âlimleri ilmi, araz kategorisinde değerlendirdikleri için ilim olarak açıkladıkları aklı da araz olarak ifade etmişlerdir. Burada aklın ilim olarak açıklanmasının yalnızca Eş'arî âlimlere mahsus olmadığını belirtmek gerekir. Mu'tezilî âlimlerin akla yükledikleri fonksiyonlar farklı olsa da onlar da aklı ilim olarak ifade etmektedirler.²⁶ Burada her iki mezhebi akıl konusunda görüş ayrılığına sevk eden şey aklın hangi tür bilgileri kapsadığıdır. Usûlde ele alınan hüsün-kubuh ile hazr ve ibâha konularıyla doğrudan ilgisi olan bu meselenin ayrıntılı olarak ele alınması müstakil çalışmaların konusudur.²⁷ Bizim bu çalışma kapsamında yoğunlaştığımız nokta akla dair meselelerin usûl ilminde nasıl ele alındığı, bu konuda öncü bir rolü bulunan Bâkılânî'nin bu meseleyi nasıl kurguladığı ve kendisinden sonraki te'lifatta Bâkılânî'nin etkisinin ne denli olduğudur.

Bâkılânî ilme dair meseleleri ele alırken öncelikle ilmi, "ma'lûmu olduğu gibi bilmek" (ma'rifetü'l-ma'lûm 'alâ mâ hüve bihi) şeklinde tanımlar. Daha sonra ilmi önce kadîm ve hâdis olarak ayırıp hâdis ilmi de zarûrî ve nazarî şeklinde ikili bir taksime tabi tutar.²⁸ İlmin nazarî/iktisâbî olan kısmı, zarûrî ilimler üzerine bina edildiği için ilk olarak zarûrî ilimleri detaylı şekilde ele almıştır. Buna göre kişide zârûrî bilgilerin oluşması altı yolla olup bunların ilk beşi, duyu organlarımız vasıtasıyla elde ettiklerimizdir. Bu idrak yollarıyla zârûrî ilmin oluşması kendisinde bir kusur bulunmayan akıl sahibi herkes için zorunludur.²⁹ Örneğin gözünde herhangi bir kusur bulunmayan kimsenin gördüğü şey sonucunda kendisinde zarûrî bir bilgi oluşur. Zarûrî bilginin oluşmasının diğer yolu ise nefisteki mübtede' bilgileri olup Bâkılânî'ye göre bu bilgiler şu şekilde sıralanır:

²⁶ İmam Eş'arî'nin aklı "ilim" olarak tarif etmesi hususunda bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l Meşrik, 1987), 31; Kâdî Abdülcebbar'ın aklı "mahsûs bilgiler" olarak ifade etmesi için bk. Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Teklif*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963), 11/379.

²⁷ Konu ile ilgili bir çalışma olarak bk. Hikmet Şavluk, "İslam Hukuk Düşüncesinde Aklilik Şer'ilik Ayırımının Somut Örneği: Şer'i Bildirim Öncesi Eylemlerin Hükmü", *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi = Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities* 3 (2021).

²⁸ Bâkılânî'nin makbul gördüğü diğer ilim tanımları ve Mu'tezile'nin ilim tanımına eleştirisi için bk. Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, 1/178-183.

²⁹ Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, 1/188.

- Kişinin, kendisini ve kendi nefsinde bulunduğu zaman sağlık, hastalık, lezzet, acı, nefret, istek gibi duygulara dair bilgisi,
- İki zıttın bir arada bulunmasının veya bir cismin aynı anda iki ayrı yerde olmasının imkansız olması, malumun mevcûd ve ma'dum olarak ikiye ayrılması gerektiğine dair temel ilkeler,
- Ateşe dokununca yanmanın, vurma sonucunda acının oluşması gibi âdeten mümkün; ölülerin dirilmesi, cansız varlıkların canlıya dönüşmesi ve Dicle nehrinin altına dönüşmesi gibi âdeten imkansız olan şeylere dair bilgilerimiz.
- Peygamberlerin daveti, şeriatlarının bilgisi ve kavimlerini uyarmaları ile ilgili bilgiler; ülkeler, devletler ve olayların bilgisi; Çin, Horosan gibi ülkelerin varlığı gibi tevâtürle gelen haberler mübtede' bilgilerdendir.³⁰

Bâkılânî'nin zarûrî ilimlere dair açıklamalarına detaylı olarak yer vermemizin sebebi aklın mahiyetini açıkladığı kısımlarda zarûrî bilgilerin taksimine atıfta bulunmasıdır. Zira o, zarûrî bilgileri çeşitli açılardan taksim ettikten sonra aklın mahiyetine dair hususları incelemeye başlar.³¹ Bâkılânî öncelikle kendisinden önce yapılmış bir takım akıl tanımlarına yer vererek bu tanımların neden doğru olmadığını izah eder. Buna göre akıl kuvve, tabiat ve basit bir cevher değildir. Akıl cevher olmadığı için arazdır.³² Bununla birlikte aklın ilim arazı dışında başka bir araz olması da mümkün değildir. Akıl bilginin kısımlarından olan nazârî bilgi de olamaz. Çünkü nazârî bilgiye sahip olmayan kimseler de akıllı olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda aklın zârûrî bilgi olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak akıl, zârûrî bilgilerin tamamı da değil bir kısmıdır. Zarûrî ilimlerden olan duyu organlarıyla elde edilen bilgiler aklın kapsamına girmez. Söz gelimi akıl zarûrî ilimlerin tamamı için kullanılan bir şey olursa zarûrî ilim elde etmenin bir yolu olarak görme uzvunu kaybetmesinden dolayı âmâ bir kimsenin akıl sahibi olmaması ve bunun sonucunda mükellef olmaması gerekirdi. Vakıa bunun böyle olmadığıdır. Burada Bâkılânî'nin akıl tanımının akıl sahibi

³⁰ Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, 1/190-196.

³¹ Bâkılânî mübtede' bilgileri, beş duyu organı ve habere ihtiyaç duyup duyması ve kulun kesbinde olup olmamasına göre iki ayrı şekilde tekrar sınıflandırır. Bu taksimler için bk. Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, 1/192-194.

³² Mütেকaddim dönem âlimleri için aklın neden cevher veya ilim dışında bir araz olmayacağına dair açıklamaları için bk. Murat Kaş, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihni Varlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 25.

kimseyi ve dolayısıyla mükellefi tanımlamaya yönelik olduğunu anlıyoruz. Nitekim kendisi eserin ilerleyen kısımlarında da mükellef bahsinde aklın bu hususiyetlerine atıfta bulunmaktadır.³³ Bâkılânî için akıl zarûrî ilimlerin bir kısmı olduğu için hakîki anlamda akılların birbirine üstünlüğü söz konusu değildir. Bu nedenle bir aklın diğerine göre daha kâmil olduğu ifadesi mecâzî olup aklın çok kullanılması veya tecrübenin çokluğu anlamındadır.³⁴

Bâkılânî aklın, akıllı insanlara mahsus olan zârûrî ilimlerin bir kısmı olduğunu ifade eder. Söz konusu kısma da iki zıddın bir arada bulunmaması, malumun mevcûd ve ma'dum şeklinde ikiye ayrılması, ikinin birden büyük olması, akıl sahibi insanlara mahsus olan âdete dayalı bilgiler, mütevâtir haberin gereğine dair bilgiler gibi örnekleri verir. Bu sayılanların hepsi akıllı insanlara has bilgiler olup bu bilgileri elde eden kişi âkil ve mükellef olur. Bâkılânî'nin verdiği örneklerden "zarûrî bilgilerin bir kısmı" olarak ifade ettiği aklın hangi bilgileri içerdiği ve hangilerini dışarda tuttuğu anlaşılmaktadır. Buna göre duyu organları vasıtası ile elde edilen bilgiler ile kişinin kendi nefesine dair (acıma, hastalık, ferahlık gibi) mübtede' bilgiler aklı oluşturan bilgiler değildir. Mübtede' bilgiler kapsamına giren diğer üç sınıf, akli oluşturan bilgiler olup bunları da evvelî bilgi, âdete dayalı bilgi ve tevâtür yoluyla oluşan bilgi şeklindeki üç grupta toplamak mümkündür. Her ne kadar Gazzâlî, *el-Menhûl*'de akli câiz ve müstahîlin bilgisi olarak tanımlayıp Bâkılânî'nin de bu görüşte olduğunu ifade etse de³⁵ yukarıdaki ifadelerinden Bâkılânî'nin aklın kapsamının yalnızca câiz ve müstahîlin bilgisini değil mütevâtirât ve âdete dayalı bilgileri de içerecek şekilde geniş olduğu anlaşılmaktadır.³⁶ Bâkılânî'nin aklın mahiyetine dair ifadeleri bir açıdan da mükellef kimseyi tanımlamaya yöneliktir. Zira teklîfin zeminini akıl oluşturmaktadır. Akıl sahibi olmayan kimsede teklîfe dair diğer gerekli şartlar (bâliğ olmak, bazı yükümlülükler için fiili şartların hazır olması gibi)

³³ Bâkılânî'nin teklîfin zeminini ifade etmek üzere akla ve temyîze işaret etmesi hususunda bk. Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, 1/241.

³⁴ Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, 1/196-197.

³⁵ Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, 1/197-198.

³⁶ Gazzâlî'nin ifadeleri için bk. Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâtî'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1980), 44; Benzer akıl tanımı Cüveynî de Bâkılânî'ye nispet etmektedir. Konu ile ilgili ifadeler için bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûlî'l-fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Doha: Câmiatu Katar, 1978), 1/111.

aranmaz. Bu esasında dönemin akli açıklama biçimidir. Zira Mu'tezilî âlimlerin de akli, mükellefiyetin zemini olarak ele aldıkları ve bu şekilde kurguladıkları görülmektedir.³⁷

Bâkılânî'nin gerek bilgi ve aklın mahiyetine dair ifadeleri gerekse bu meseleleri ele aldığı bağlamın sonraki lüteratürde takip edildiği görülmektedir. Örneğin Mâlîkî usûl âlimi Bâcî'nin (ö. 474), eserine *et-Takrîb*'de olduğu gibi bazı tanımlar ile başladığı ve bunun sebebini de izâh edecek şekilde bir bab başlığı tercih ettiği görülür. Söz konusu başlık "*usûl bilgisinin ihtiyaç duyduğu tanımların beyânı*" şeklinde olup Bâcî, burada usûle dair kavramların tanımına yer verir. İlmin ve aklın tanımında Bâkılânî'nin tanımlarını tercih ettiği görülen Bâcî'nin ilmi zarûrî ve iktisâbî şeklinde tasnif etmesi, zarûrî bilgilerin nelerden oluştuğuna dair ifadeleri Bâkılânî'nin açıklamaları ile benzerdir. Ancak Bâcî, Bâkılânî'den farklı olarak kavramların tanımlarına yer vermekle yetinmiş, bu kavramlar sebebiyle oluşan ihtilafa değinmemiştir.³⁸

Eş'arî-Şafîî çizgisinin önemli âlimlerinden Cüveynî'nin eserleri incelendiğinde *et-Takrîb*'in özeti olması sebebiyle *et-Telhîs*'te ve ilk dönem eserlerinden olan *el-İrşâd*'da aklın Bâkılânî'nin anlatımına uygun olarak açıklandığı görülmektedir.³⁹ Ancak Bâkılânî etkisinin daha az olduğu son dönem eserlerinden olan *el-Burhân*'da Cüveynî, ilim elde etme yolları ve aklın tanımına yönelik açıklamalarda farklı bir tavır sergilemektedir. Cüveynî Bâkılânî'nin akla dair açıklamalarını eleştirerek akli tanımlamanın kolay olmadığını, bu konuda Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243) "ğarîze" şeklindeki akıl tanımının daha makbul olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰ Gazzâlî'ye geldi-

³⁷ Kâdî Abdülcebbâr'ın akli teklîfe dair açıklamalar bağlamında ele aldığına dair bk. Mesut Erzi, *Kâdî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 47.

³⁸ Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İlhâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cubûrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 45-47.

³⁹ Cüveynî'nin *el-İrşâd* eserinde Bâkılânî'yi takip ettiğine dair ifadeler için bk. Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 24; Cüveynî'nin akla dair ifadeleri için bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâtiu'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 21-22.

⁴⁰ Cüveynî'nin akıl ve bilgi edinme yollarına dair görüşlerinin daha geniş açıklaması için şu çalışmalara bakılabilir: Zeliha Uluyurt, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

ğimizde o, *el-Menhûl*'de aklın mahiyetine yönelik açıklamaları ilme dair meselelerden sonra ele almayı tercih etmiş, *el-Mustasfâ*'da ise eserin başındaki mantık mukaddimesinde mezkûr meseleye değinmiştir. Burada usûl eserlerinde alışkın olduğumuz tarzdan farklı olarak aklın tanımına dair hususları ilmin tanımından önce ele almayı tercih etmiştir. Gazzâlî aklın çeşitli tanımlarına yer verirken Bâkılânî'ye atfettiği câiz ve müstahîlin bilgisi şeklindeki tanıma da yer verir.⁴¹ Böylece akıl konusu bağlamında Cüveynî ve Gazzâlî'nin Bâkılânî'ye muhalefetleri açık bir şekilde takip edilebilmektedir. Sonuç olarak her iki âlimin Bâkılânî'nin gerek akıl gerekse bilgi konularındaki görüşlerine yer vermelerinin çoğunlukla bir eleştiri bağlamında olduğunu ifade etmek gerekir.

Diğer bir Şâfiî âlim Şirâzî'ye gelince o da, *Şerhu'l-luma'* eserine ilk olarak fıkıh usûlüne dair kavramların açıklanması ile başlar. İlim kavramını açıkladığı yerlerde Bâkılânî'ye nispet ederek yer verdiği ilim tanımını kendisi de makbul görür.⁴² Devamındaki ilmin taksimatı, zarûrî bilgilerin mahiyeti ve buna yönelik açıklamalar Bâkılânî'nin anlatımı ile paraleldir.⁴³ Şirâzî, Bâkılânî gibi akli zarûrî bilgilerin bir kısmı olarak tarif etmiş ve bu zarûrî bilgilerin nelerden oluştuğuna dair Bâkılânî'ye benzer örnekler vermiştir.⁴⁴ İleride Ferrâ ve İbn Akîl'de göreceğimiz üzere Şirâzî de aklın mahalline yönelik görüşlere yer vermiştir. Ancak bu *et-Takrîb*'de yer almayan bir tartışmadır.

Hanbelî iki âlim Ferrâ ve İbn Akîl'in konu ile ilgili yazdıkları incelendiğinde her iki âlimin de *et-Takrîb*'de olduğu gibi eserlerine bir mukaddime ile başladıkları ve burada ele aldıkları meselelerde Bâkılânî'yi yakından takip ettikleri görülmektedir. Ferrâ, *et-Takrîb*'de yer alan ilim bahislerini kü-

⁴¹ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik, 2019), 71.

⁴² Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *Şerhu'l-luma'*, thk. Abdülmeccid Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/146-147.

⁴³ Şirâzî, *Şerhu'l-luma'*, 1/147-149.

⁴⁴ Şirâzî'nin zarûrî bilgiler için verdiği örneklerden biri olan "el-ilmu bi mûcibu'l-ibâdât" kısmındaki "ibâdât" kelimesinde tahkik hatası olmalıdır. Doğrusu "el-âdât" şeklinde olması gereken bu ifade *et-Takrîb*'de de aynen geçmekte olup, âdete dayalı bilgilerimizin zarûrî bilgilerden olduğunu ifade eder. Burada ibadete yönelik bir açıklama söz konusu olmayıp, Şirâzî devamında Dicle nehrinin altına dönüşmesine dair verilen haberin doğruluğundan emin olunamayacağını ifade etmektedir. Bu ifadelerin geçtiği yer ve *et-Takrîb* ile karşılaştırılması için bk. Şirâzî, *Şerhu'l-luma'*, 1/151; Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/197.

çük değişiklikler yapmak suretiyle aynen aktarmıştır. Ancak Bâkıllânî'nin "ma'rifetü'l-ma'lûm 'alâ mâ hüve bihi" şeklindeki tanımını ve onun ilmin tanımı hususunda Mu'tezile'ye yönelttiği itirazlarını aynen aktardığı halde Bâkıllânî'ye her hangi bir işaretle bulunmamıştır.⁴⁵ Benzer durum Ferrâ'nın ilmin kısımları ve akla dair hususları ele aldığı pasajlar için de geçerlidir. Ferrâ, Bâkıllânî'ye benzer şekilde akli zarûrî bilgilerin bir kısmı olarak tarif ederek yukarıda zikredildiği şekilde akli oluşturan zarûrî bilgiler için benzer örnekler vermiştir. Bununla birlikte Hanbelî ashabından Ebu'l-Hasan et-Temîmî (ö. 371) ve Ebû Muhammed el-Berbehârî'nin aklın mahiyetine dair görüşlerini de ilave etmiştir. *et-Takrîb*'de geçtiği gibi aklın cevher, kuvve veya madde şeklindeki tariflerini eleştiren Ferrâ, burada yine Bâkıllânî'nin açıklamalarına benzer ifadelere yer verir. Ancak yine *et-Takrîb*'e herhangi bir atıf görülmez.⁴⁶ Ferrâ her ne kadar Bâkıllânî gibi akli zarûrî bilgilerin bir kısmı olarak tarif etse de akılların birbiri ile eşit olup olmadığı konusunda Bâkıllânî'den farklı kanaattedir. O, bu konuda ashabına nispet ettiği bir aklın diğerinden daha kâmil olduğu görüşünü savunmaktadır. Aynı zamanda akılların birbirine denk olduğu konusunda ashabının Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılara muhalefet ettiğini ifade etmektedir. İsim vermeden Bâkıllânî'nin akılların birbiri ile eşit olduğu görüşünü de eleştirmektedir.⁴⁷ Ferrâ ve İbn Akîl'de aklın mahalline dair yer alan tartışma *et-Takrîb*'de yer almamaktadır.⁴⁸

İbn Akîl'e geldiğimizde bulunduğu dönem açısından ilme dair ihtilaflar çeşitlendiği için onun meseleyi farklı boyutları ile ele aldığı görülmektedir.⁴⁹ İbn Akîl, isim vermeden Bâkıllânî'nin ilim tanımını da eleştirir.⁵⁰ İlmin kadîm ve hâdis olarak, hâdis ilmin de kendi içinde zarûrî ve kesbî olarak

⁴⁵ Söz konusu kısımları karşılaştırmak için bk. Bâkıllânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, 1/174-179; Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde fî usûlî'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî (Riyâd, 1993), 1/76-79.

⁴⁶ Karşılaştırmak için bk. Ferrâ, *el-Udde*, 1/83-86; Bâkıllânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, 1/195-197.

⁴⁷ Söz konusu açıklamalar ve bu görüşün hadis ve icma ile delillendirilmesi için bk. Ferrâ, *el-Udde*, 1/94-100.

⁴⁸ Söz konusu tartışmanın detayları için bk. Ferrâ, *el-Udde*, 1/89; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 1/27.

⁴⁹ Örneğin *et-Takrîb*'de ilmin tanımlanıp tanımlanamayacağı hususu yer almazken İbn Akîl bu konuya yer vermiştir. Hakîki tanım yapmanın zor olduğu, bunun için bütün tanımların resmî olduğu şeklindeki görüşü müteahhirden bazı muhakkik âlimlere nispet eden İbn Akîl'in bu görüşün sahibi olan hocası Gazzâlî'nin adını zikretmemiştir. Konu ile ilgili ifadeler için bk. İbn Akîl, *el-Vâzih*, 1/13.

⁵⁰ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 1/12-13.

ikiye ayrılması ve bu iki ilim türünün açıklanmasına yönelik ifadeler *et-Takrîb*'de konu ile ilgili kısımlarla benzerdir.⁵¹ Akıl ile ilgili açıklamalara gelince İbn Akîl de Bâkılânî gibi aklı, "zarûrî ilimlerin bir kısmı" olarak ifade etmiştir. Yapılan diğer akıl tanımları, aklın neden ilim arazı olması gerektiği, ilimlerden de neden nazârî değil zarûrî ilimlerden olduğuna dair ifadeleri *et-Takrîb*'deki konu ile ilgili pasajlarla benzerlik arz etmektedir. Aklı oluşturan zarûrî ilimlerin neleri kapsadığına dair İbn Akîl'in ifadeleri yine *et-Takrîb*'deki açıklamalarla örtüşür.⁵² Bununla birlikte İbn Akîl kimi zaman Mu'tezile'nin konuya dair görüşlerini de satır aralarında zikreder.⁵³ Akılların birbiri ile eşit olması konusunda ise İbn Akîl, Ferrâ'dan farklı olarak Bâkılânî'nin görüşüne uygun açıklamalar yapar. Ancak yine de bütün bu anlatımlarda İbn Akîl, Bâkılânî ve *et-Takrîb*'e bir işaretle bulunmamaktadır.⁵⁴

Burada usûl eserlerinin mukaddimesinde ve aklın ilim meselesi kapsamında tarif edilmesi temâyülünün oluşmasında Bâkılânî'nin önemli bir rolü olduğu görülmektedir. Bunu sonraki dönemlerde yazılan eserlerde görmek mümkündür. Yukarıda Mu'tezile düşüncesinde de aklın ilim kapsamında değerlendirildiği ifade edilmişti. Durum böyle iken günümüze ulaşan ilk Mu'tezilî usûl eseri olan Basrî'nin (ö. 436) *el-Mu'temed*'inde akla mahsus bir faslın neden olmadığı sorusu akla gelebilir. Bunun Basrî'nin ilme dair meseleleri usûlden ihraç etmesi ile ilgisinin olması muhtemeldir. Zira Basrî, *el-Mu'temed*'in başında daha önce hocası Kâdî Abdülcebbar'ın

⁵¹ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 1/17-19.

⁵² Karşılaştırmak için bk. İbn Akîl, *el-Vâzih*, 1/24; Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/197.

⁵³ Örneğin bütün bilgilerin zarûrî bilgilere dayandığını belirten İbn Akîl, usûl ilminde bunun karşılığının şöyle olduğunu ifade eder: ictihâd icmaya, icma nübüvve, nübüvvet mucizeye râcîdir. Mucize'nin merdûd olduğu şey konusunda ise ihtilaf bulunmaktadır. Bazıları mucizeyi hikmet sahibinin yalancı bir kimsenin elinde mucizeyi gerçekleştirmeyeceğine dair bilgiye dayandırır. İbn Akîl, *el-Vâzih*, 1/19; Bilindiği üzere dinin bu şekilde temellendirilmesi Mu'tezile'nin yaygın olarak kullandığı bir argümandır. Örneğin Mu'tezile'ye yakınlığıyla bilinen Ca'ferî usûlcü Tûsî (ö. 460), hüsün-kubhun akıl ile bilinmesinin şer'in sıhhati için gerekli olduğunu, aksi durumda mucize getirenden emin olunamayacağını belirtir. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî (Kum: Çitäre, 1417), 1/43; Benzer bir açıklama için bk. Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1964), 2/887.

⁵⁴ Akılların eşit olması ile ilgili kısımları karşılaştırmak için bk. İbn Akîl, *el-Vâzih*, 1/25; Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/197.

eseri *el-Umed'e* şerh yazdığını, burada usûl ilmi ile doğrudan irtibatı olmayan meselelerin yer aldığını, bir şerh olması sebebiyle söz konusu meseleleri ihraç etmeyip ele almak durumunda kaldığını ifade eder.⁵⁵ Basrî'nin kendi eseri *el-Mu'temed'*de dışarda bırakmayı tercih ettiği bu meseleler ilim, delil ve nazar bahisleridir. Görülen o ki Basrî ilme dair meselelere eserinde yer vermediği için ilim bağlamında tartışılan akıl ile ilgili konulara da özel bir başlık açmamıştır. Hocası Kâdî Abdülcebbar'ın da eseri günümüze ulaşmadığı için orada meselelerin nasıl bir tertip ile ele alındığına dair fikir yürütmekten uzağız. Bütün bu bilgiler ışığında mütekellimîn usûl yazıcılığında gerek tertip gerekse usul mesâilinin ele alınması hususunda sonraki döneme etki ettiği ifade edilen Basrî ve Bâkıllânî'den akla dair hususların açıklanmasında *et-Takrîb*'in daha etkili olduğunu söyleyebiliriz.

3. Dînî Bilgi Elde Etmede Aklın Rolü

Aklın tanımında hem Mu'tezilî hem Eş'arî âlimlerin teklîfe dikkat çektiği, yapılan tanımların bir taraftan mükellef kimsenin tanımlanmasına hizmet ettiği yukarıda ifade edilmişti. Bununla birlikte aklın dînî hükümlerdeki fonksiyonu mezhepler arasında derin ayrılıkları ortaya çıkaran bir husustur. Bâkıllânî *et-Takrîb*'de bu konuya dair müstakil bir bab ayırarak aklın hükümlerdeki etkisini izah etmiştir. Buradaki açıklamalar bir yandan Eş'arî mezhebinin görüşlerinin usule yansımaları ifade ederken diğer yandan Mu'tezile'nin görüşlerine itiraz mahiyetindedir.

Bâkıllânî en genel hali ile dînî ahkâma dâir bilgilerimizin elde edilmesinin üç yolu olduğunu belirtmektedir. Bunlar *yalnızca akıl ile bilinenler, yalnızca sem' ile bilinenler* ve *hem akıl hem sem' ile bilinmesi mümkün olanlar* şeklindedir. Burada yalnızca akıl ile bilinen dînî bilgiler hakkında Bâkıllânî şu ifadelerle yer verir:

“Sem' olmaksızın yalnızca akıl ile bilinmesi mümkün olanlar; âlemin hâdis olduğu ve bu âlemin bir muhdisi olduğu, âlemi yaratanın tek bir varlık olduğu ve onun sıfatlarının bulunduğu; resullerin peygamberliğinin ispatı ve yine Tevhid ve Nübüvvet bilgisinin ancak kendisiyle tamamlandığı diğer konulardır. Bu (bilgilerin akıl ile bilinmesinin) delili de sem' dediğimiz, Allah'ın kelâmı, Allah'ın Resûlu olduğu bilinen kimsenin sözü ve sözünde hata olmayacağı haber verilen kimselerin icmasıdır. Sözü Allah sözü, gelen kişinin Allah'ın Resûlü olduğu ve Allah Resûlü'nün doğruluğunu ve sıdkını haber verdiği kimselerin doğruluğu ancak Al-

⁵⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/7-8.

lah'ın bilgisinden sonradır. Çünkü sözüün Allah'ın sözü, Peygamberin Allah'ın Peygamber'i olduğu bilgisi Allah'ın bilgisinin feridir. Tıpkı Zeyd'i bilmeyen kimse- nin bu "Zeyd'in kelâmı veya elçisidir" (şeklindeki) bilgisinin muhâl olması gibi (ki- şinin) Allah'ı bilmeden onun kelâmını ve elçisini bilmesi muhaldır. Öyleyse Al- lah'ın ve Resûlü'nün bilgisi sem'den önce akılla bilinmelidir."⁵⁶

Bu taksimatta yalnızca sem' ile bilinenler mükellefin fiilinin hasen, kabih, helâl, haram, taat, isyân, kurbet, vacip ve nedb şeklindeki hükümleridir. Benzer şekilde yapılan akdin geçerli, temlikin sahih ve yerine getirilen ibâdetin edâen veya kazâen mi olduğuna dair bilgiler de sem' yoluyla bili- nir. Bu ahkâmın tamamının kaynağı yalnızca sem' olup aklın bu alanda bir payı yoktur.⁵⁷ Hem akıl hem de sem' yoluyla bilinmesi mümkün olan hükümlere gelince Bâkılânî bunlara Allah'ın gözle görülmesinin câiz olması, günahkar kimselerin bağışlanması, haber-i vâhid ve kıyas ile amel etmenin sahih ol- ması gibi örnekler verir. Bâkılânî bu tür hükümler konusunda bilgisizliğin Tevhîd ve nübüvvet bilgisine zarar vermediğini ifade eder. Başka bir deyiş- le mükellef kimse bu tür hükümlere dair bilgi sahibi olmaksızın da marife- tullaha ve nübüvvetin bilgisine sahip olabilir.⁵⁸

Bâkılânî'nin kaynağına göre sınıflandırdığı bu üçlü dînî ahkâm bilgisin- den çıkarılacak bir takım önemli sonuçlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki bu tasnif genel anlamda malumata dair bir bilgi tasnifi olmayıp dînî bilgiye da- irdir. Bâkılânî bunu ifade etmek adına her üç sınıfı da "dînî ahkâm" başlığı altında toplamıştır. Onun yalnızca akıl ile bilinenleri ele aldığı kısım dahi marifetullaha ve nübüvvet bilgisine hizmet etmekte ve şer'in vürûdu ile bir- likte mükellefe bilmesi gereken dînî bilginin yolu mahiyetini taşımaktadır. Başka bir ifade ile mahza akıl ile bilinen bilgiler de kendi başına değil sem'i bildirim vâki olunca bir yaratıcıya inanmaya ve gönderdiği elçiyi tasdik et- meye hizmet eder. Dolayısıyla bu taksimin sonradan Gazzâlî'de örneğini gördüğümüz haliyle akla veya nakle dayanan ilimleri ihtiva eden bir tasnif olmadığını ifade etmek gerekir.⁵⁹

⁵⁶ Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, 1/228.

⁵⁷ Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, 1/231.

⁵⁸ Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, 1/231.

⁵⁹ Gazzâlî *Mustasfâ*'nın başında ilimleri sırf aklı, sırf nakli ve akıl ile nakli birleştirenler şeklinde üçlü bir ilimler taksimi yapar. İlimlerin en şerefli dediği üçüncü kısımda fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimlerinin yer aldığını belirtir. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 32.

Bâkıllânî'nin söz konusu tasnifinden çıkarılacak ikinci sonuç, bu tasnifteki dînî ahkâmın her üç kısmının da bilgisinin nazarî yolla elde edilmesidir. Bu üç bilgiden hiçbirisi zarûrî olarak kişide bulunmayıp bu bilgilere delil vasıtası ile ulaşılır. Bilindiği üzere nazar, delil üzerinden işleyen bir faaliyetir. İşte kaynağına göre kullanılan delilin aklî veya sem'î olması bu tasnifi ortaya çıkarmaktadır. Bâkıllânî de bu bâba nazar bahislerinin sonunda yer vererek söz konu dînî ahkâmın nazarî yolla elde edildiğine işaret etmektedir. Cüveynî ise *et-Telhîs*'de bu noktayı hatırlatmak adına söz konusu bilgilerin “nazarî bilgiler” olduğunu açıkça ifade eder.⁶⁰ Bâkıllânî bu tür bilgilerin diğer bilgiler için asıl olduğunu belirtir. Zira dînî ahkâmda akıl ile bilinenler sem'î bilgiden önce gelir.⁶¹ Bu bakımdan Bâkıllânî bu tür bilgilerin akıl yoluyla bilinmesinin zorunlu olduğunu ifade ederek, Allah ve Resûlüne dair bilginin haber ile bilinmesine itiraz eder. Zira muhbirlerin verdiği haberler konusunda insanlar muzdar değillerdir. Ayrıca Tevhîd ve nübüv-vete dair haber getiren bu kimselerin bu bilgiyi elde etme yolu ya nazar ya da başka bir haberdur. Şayet başka bir haber yoluyla bunu öğrendikleri söylenirse o haberin de başka bir haberden elde edilmesi gerekli olur ki bu da teselsüle yol açar. Bu durumda Tevhîd ve nübüv-vete dair bilginin nazarî yol ve aklî deliller vasıtası ile elde edilmesi gerektiği ortaya çıkar.⁶² Birinci grupta yer alan ve kaynağı aklî deliller olan dînî ahkâmın kelâm ilminin alanına girdiğini söylemek mümkündür. Cüveynî de aklî delil vasıtası ile ulaşılan dînî ahkâmın kelâm eserlerinde açıklandığını ifade eder.⁶³ Bilindiği üzere mütekaddim dönem kelâmının varlık anlayışı hudûs teorisine dayanır. Bu teori üzerinden bir yaratıcının varlığı ve onun peygamber göndermesinin mümkün olduğu ispat edilir. Bâkıllânî de burada alemin hâdis olduğunu ve bir muhdisinin olduğunu ifade ederek hudûs teorisinin argümanlarına atıfta bulunur. Meselenin bu kısmı kelâm ilmine râcî olup detaylandırılması bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.⁶⁴

⁶⁰ Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/133.

⁶¹ Bu anlayışın Tûsî ve İbn Hazm gibi kıyas karşıtı âlimlerin de dahil olduğu Eş'arî, Mu'tezilî ve Maturîdî kelâmcıların tamamı için geçerli olduğuna dair bilgiler için bk. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 44-45.

⁶² Bâkıllânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, 1/229-230.

⁶³ Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/134.

⁶⁴ Hudûs teorisi hakkında ayrıntılı bir bilgi için bk. Eşref Altaş, “Hudûs Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/588-610.

Dînî ahkâmın ikinci kısmı da nazarî bir faaliyetin sonucu olarak elde edilen bilgilerden olup burada aklî değil sem'î delil etkilidir. Bâkıllânî hüsün-kubhu da dahil ettiği şer'î ahkâmın yegâne kaynağının sem' olduğunu ifade ederek Eş'arîliğin bu konudaki görüşünü daha sistemli bir şekilde ifade etmiştir. Bu açıdan Eş'arîlik için dînî hüküm ile şer'î hükmün aynı şeyler olmadığı, dînî hükmün şer'î hükmü de içeren daha geniş bir kullanımının olduğu ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı Eş'arîlik için akıl ile bilinen dînî hükümlerden bahsetmek mümkün olsa da bu aklî delil ile ulaşılan bilginin bir vücûbiyet doğurması sem'î bildirime bağlıdır. Bu açıdan salt akıl ile bilinen kısmın teklîf ile ilişkilendirilmesi ancak şer'in vürûduna bağlıdır. Eş'arîlikteki bu anlayış Mu'tezile'nin aklî teklîfe dair görüşlerine bir itiraz mahiyetindedir. Zira Mu'tezile'ye göre hüsün-kubuh bilgisinin de dahil olduğu akıl delili ile bilinen hükümler aynı zamanda beraberinde mükellefiyeti de getirmektedir. Bunu Mu'tezilî âlim Basrî'nin açıklamalarında da görmekteyiz. Basrî, Bâkıllânî'deki gibi benzer bir tasnif ile dînî bilgileri, kaynağı itibariyle üçe ayırmıştır. Ancak onun bu taksiminde Mu'tezile anlayışına uygun olarak hüsün-kubuh bilgisinin bir kısmının yalnızca akıl ile bilindiği ifade edilmektedir. Zira şeriatın sıhhati Allah'ın kabih bir fiili yapmayacak olmasına bağlıdır. Yalnızca şer' ile bilinen kısma namazın vacip olması, hamrı içmenin haram olması gibi sırf taabbüdî fiilleri dahil eden Basrî'nin Bâkıllânî'den temelde ayrıştığı görülür.⁶⁵ Basrî, akıl ile bilinenlere hüsün-kubuh bilgisini dahil etmek suretiyle Bâkıllânî'deki şekliyle bu kısmın muhtevasını genişletmişken, yalnızca şer' ile bilinenleri taabbüdî hükümlere hasretmek suretiyle mezkûr kısmı da daraltmıştır. Dînî bilgilerin kaynağı itibariyle bu şekildeki üçlü taksimi Eş'arî ile Mu'tezile kelâmının hüsün-kubuh anlayışındaki ayrışmanın doğal bir yansımasıdır. Bâkıllânî, hüsün-kubuh bilgisinin de içinde olduğunu belirttiği şer'î ahkâmın tamamının bilgisini sem'e hasretmek suretiyle Eş'arîliğin bu konudaki görüşünü sistematik hale getirmektedir. Söz konusu sınıflandırmanın mahiyeti her ne kadar Bâkıllânî öncesindeki kelâmcıların zihinlerde yer alsa da bu şekilde üçlü bir formülasyon içerisindeki incelikli taksimi Bâkıllânî de görüyoruz. Bâkıllânî'nin dînî ahkâma dair bilgi tasnifinin dayanağının İmam Eş'ârî'nin *ahkâmu'l-ef'âl* ve *ahkâmu'l mevcûdât* şeklindeki ayrımı olduğunu söyleyebiliriz. Eş'arî aklın, mevcudatın hâdis ve kadîm olduğunu ve bunlara bağlı olan

⁶⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/886-889.

sıfatları ve hükümlerini bilebileceğini ancak fiillerin kabih, hasen, vucûb ve nedb şeklindeki hükümlerini ta'yîn ve tafsil edemeyeceğini ifade etmektedir.⁶⁶ Bâkılânî'nin İmam Eş'arî'nin bu görüşleri doğrultusunda sistemli bir dînî bilgi tasnifi inşa ettiği görülmektedir.

Bâkılânî'nin dînî ahkâma dair bu üçlü tasnifinin izlerini sonraki dönemlerde telif edilen usûl eserlerinde takip etmek mümkündür. Cüveynî *et-Telhîs*'te bu tasnife özetle yer vermekte ancak *el-Burhân*'da bazı değişikliklere giderek meseleyi ele almaktadır. Cüveynî dînî bilginin üç yolunu; akıl ile bilinenler, mucize ile bilinenler ve sem'î delil vasıtası ile bilinenler şeklinde bir taksimle ele almıştır.⁶⁷ Cüveynî'nin çağdaşı Şâfîî âlim Şîrâzî ise bu tasnife oldukça farklı bir bağlamda icma bahsinde ve icmanın hangi hükümler için hüccet olacağı kısmında atıfta bulunmaktadır. Şîrâzî, aklî hükümleri iki kısma ayırmaktadır: âlemin hâdis oluşu, sânisinin ve sıfatlarının ispatı, nübüvvetin ispâtı gibi hususlar şer' den önce bilinmesi vacip olanlardır. Şîrâzî, bu tür meselelerde icmanın hüccet olmayacağını ifade eder. Şer' den önce bilinmesi vacip olmayan şeyler ise, ru'yetin cevâzı, müminlerin bağışlanacağı gibi hususlar olup bu konularda icma hüccettir.⁶⁸

Ferrâ ise kesbî bilgileri aklî ve şer'î şeklinde iki kısma ayırıp âlemin hâdis olması, bir muhdisinin bulunması, bu muhdisin sıfatlarının bulunması, elinde mucize gerçekleşen kimsenin sadık olması şeklindeki bilgilerin şer' olmaksızın nazar yoluyla elde edileceğini ifade etmektedir. Şer'î bilgiler ise Kitap, sünnet, icma ve bu üç asıl üzerinden gerçekleşen kıyas ile elde edilmektedir.⁶⁹ Ferrâ, akıl ve sem' ile bilinenler şeklindeki üçüncü kategoriye usûl eserinde yer vermese de aklî bilgi-şer'î bilgi ayırımında Bâkılânî'nin açıklamalarına paralel ifadelerle yer vermektedir. Kelâm ilmine dair ele aldığı *el-Mu'temed* eserinde ise Bâkılânî'nin bu üçlü tasnifini özetle aktardığı görülmür.⁷⁰ Diğer Hanbelî âlim İbn Akîl'e geldiğimizde onun, *et-Takrîb*'deki

⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 32.

⁶⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/146-147; Söz konusu üçlü taksimin Cüveynî açısından ayrıntılı tahlili için bk. Bilal Taşkın-Hikmet Şavluk, "İslam Düşüncesinin Kurucu Disiplinleri Olarak Kelâm ve Fıkıh Usûlünde Aklın Sınırı: Cüveynî Üzerinden Bir İnceleme", *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*, ed. Mehmet Öztürk-Serkan Demir, 2019, 3/465-471.

⁶⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, 1/687-688.

⁶⁹ Ferrâ, *el-Udde*, 1/82.

⁷⁰ Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî Zeydân Haddâd (Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1974), 24-25.

bu üçlü tasnifi neredeyse aynen aktardığı görülmektedir. Ancak İbn Akîl, aklın mahiyetine dair kısımlarda olduğu gibi burada da Bâkıllânî'ye bir işaretle bulunmamaktadır. Sayfalarca nakillerde bulunduğu bu bölümde *et-Takrîb*'in anılmaması dikkat çekici bir durumdur.⁷¹

Sonuç

Fıkıh usûlü eserlerinde akla dair meselelerin fıkıh ilminin tanımı kapsamında ve ilim bahisleri çerçevesinde mukaddimede ele alınması geleneğinin geriye yönelik bir okuma ile Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'i ile başladığı görülmektedir. Söz konusu mukaddimede Bâkıllânî'nin aklın tanımı, mahiyeti ve fonksiyonuna dair açıklamaları müntesip olduğu kelâmî mezhebin sistemli bir ifadesi olarak karşımıza çıkar. Kelâmî arka plana sahip bu hususları usûl ilmi için elverişli hale getiren Bâkıllânî, kendisinden sonraki usûl âlimlerini önemli ölçüde etkilemiştir. Usûle dair görüşleri kimi zaman eleştirilse de (Cüveynî'de olduğu gibi) çoğunlukla hüsnü kabul görmüş, hatta İbn Akîl'de örneği görüldüğü üzere bir konu ile ilgili pasaj neredeyse birebir olarak nakledilmiştir. Bâkıllânî'nin şer'î hükümlerin yegâne kaynağının Sem' olduğunu ifade etmesi ve hüsn-kubha da şer'î hükümler içerisinde yer vermesi görüşlerinin yalnızca Eş'arîlik için değil daha geniş bir payda olan Ehl-i Sünnette de makes bulmasını sağlamıştır. Bunun için yalnızca aynı kelâmî mensubiyetleri bulunan Cüveynî ve Gazzâlî değil Ferrâ ve İbn Akîl gibi Hanbelî; Şîrâzî gibi Şafîî âlimlerinin de *et-Takrîb*'i yakından takip etmelerini sağlamıştır. Bununla birlikte mezkûr âlimlerin çoğunlukla Bâkıllânî'ye ve eserine atıf yapmamaları Bâkıllânî'nin etkisinin gün yüzüne çıkmasını zorlaştırdığı söylenebilir. Bâkıllânî'nin Eş'arî mezhebinin görüşlerini sistemleştirmesi ve bunları usûl ilmine uyarlaması akla dair bu spesifik çalışmada ortaya konmuştur. Usûl ilminin diğer konularını da kapsayacak şekilde daha geniş alanda Bâkıllânî'nin sistemleştirici yönü ve diğer âlimlere etkisi gelecek çalışmalarda incelenmek üzere önümüzde bulunmaktadır.

Kaynakça

- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Altaş, Eşref. "Hudus Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. haz. Ömer Türker. 2/588-610. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

⁷¹ Karşılaştırmak için bk. İbn Akîl, *el-Vâzih*, 1/64-67; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/228-231.

- Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cubûrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*. thk. Adnân b. Fehd el-Abiyyât. Havallî: Esfâr li-Neşr Nefisi'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 2022.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd - İmlâu'l-Kâdî*. thk. Muhammed b. Abdurrezzak b. Ahmed er-Ruveys. Kuveyt: el-Evkâf ve's-Şûuni'l-İslamiyye, 2015.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimaşk: Institut Français de Damas, 1964.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Ve Sünnet: Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Ceylan, Mehmet Nezir. *Bâkılânî'nin Et-Takrîb Ve'l-irşâdü's-Sağîr Adlı Eserinde Emir ve Nehiy*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: Câmiatu Katar, 1978.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Kitâbü't-telhîs fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî ve Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Çelik, Ahmet. "Mağrib'de Eş'arîliğin Yayılmasında Bâkılânî ve Cüveynî'nin Etkileri". V. *Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-*. ed. Mustafa Aykaç-Cengiz Çuhadar-Ahmet Özdemir. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Ebû Süleyman, Abdülvehhab b. İbrâhim. *el-Fikru'l-usûlî*. Cidde: Dârü's-Şürûk, 1984.
- Erzi, Mesut. *Kâdî Abdülcebbar'da Akıl ve Dil*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Eşit, Davut. IV/X-V/XI. Asırlarda Irak ve Horsa'n'da Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Eşit, Davut. "Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi* 10/19 (30 Nisan 2018). <https://doi.org/10.26791/sarkiat.378125>.
- Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la. *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Vedî Zeydân Haddâd. Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1974.
- Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la. *el-Udde fî usuli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî. 5 Cilt. Riyâd, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Hayto. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1980.
- Gazzâlî, Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*. trc. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik, 2019.

- Güneş, Kamil. İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Asbâhânî. *Mukaddime fî nuket min usûli'l-fikh (Mecmuu resâil min Usûli'l-Fikh'in içinde)*. Beyrût: el-Matbaatu'l-Ehliyye, 1906.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî. *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l Meşrik, 1987.
- İbn Haldûn, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- İltaş, Davut. *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Teklîf*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - ve Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye, 1963.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel süreçte Eşarilik-Maturidilik ilişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Karadağ, Çağfer. *Bâkullânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Kaş, Murat. *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihni Varlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kesgin, Hafsa. "Bâkullânî ve Et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağır İsimli Usûl Eseri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020).
- Nas, Taha. "İcmâ Teorisi ve Bâkullânî'nin Etkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014).
- Seyyid, Mehmed. *Usûl-i fikh: Medhal*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Şa'ban, Zekiyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûli'l Fikh)*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Şavluk, Hikmet. *Fıkıh-Kelâm İlişkisi Bağlamında "İbâha" Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Şavluk, Hikmet. "İslam Hukuk Düşüncesinde Aklilik Şer'ilik Ayrımının Somut Örneği: Şer'î Bildirim Öncesi Eylemlerin Hükmü". *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi = Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities*. 3 (2021).
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *Şerhu'l-luma'*. thk. Abdülmecid Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Taşkın, Bilal-Şavluk, Hikmet. "İslam Düşüncesinin Kurucu Disiplinleri Olarak Kelâm ve Fıkıh Usûlünde Aklın Sınırı: Cüveynî Üzerinden Bir İnceleme". *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*. ed. Mehmet Öztürk-Serkan Demir. 3/459-484. 2019.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî. 2 Cilt. Kum: Çitäre, 1417.
- Türçan, Talip. *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

- Uluyurt, Zeliha. *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yetkin, Hacer. "Fukahâ Metodu Usûl Yazımının Ortaya Çıkışında Hilâfiyâtın ve Fıkıh Münazaralarının Rolü". *Kader* 21/1 (2023): 350-377. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1279947>.
- Yığın, Adem. *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Yıkar, Yasemin. *Eş'arî Usûlünün Oluşum Sürecinde Kıyas*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yıldırım, İlyas. *Fıkıh Usûlünde el-Bâkılânî'nin el-Gazzâlî'ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metodları Çerçevesinde)*. Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdülkadir Abdullah el-'Âni. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

KELAM'DA BİLGİ KAYNAKLARINDAN OLAN AKLIN ÖNEMİ VE SINIRI: PEZDEVİ ÖRNEĞİ

Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
sozarslan1@firat.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4881-6987

Giriş

İnsanlık düşünce tarihinde olduğu gibi İslâm düşünce geleneğinde tartışılan konulardan birisi de bilginin kaynakları yahut bilgi edinme yollarının neler olduğu hususunda gerçekleşmiştir. Buradaki İslam düşüncesinden kastımız İslam dininin aslî kaynakları Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'in akıl ile anlaşılmasından oluşan düşünce biçimidir. İslâm düşüncesinin üç saç ayağını oluşturan kelam, felsefe ve tasavvuf alanında genelde varlığı bilip kavramamızı sağlayan bilginin özelde de dini bilginin kaynaklarının nelerden oluştuğu hususunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. İslâm düşüncesini oluşturan bu üç düşünce akımı bilginin kaynaklarını yahut bilgi edinme yollarını genel olarak duyu organları/ Havas-ı Selime/ görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma gibi duyu organlarının verilerine dayanan duyu bilgisi, akıl/ nazar¹/ istidlâl yani aklî düşünce yoluyla elde edilen aklî bilgiler ve haber / haber-i sâdık yani doğru haber olarak üç tane olduğunu kabul etseler de bu düşünce ekollerinden bazıları özellikle mutasavvıflar özelde bunlara ilham, keşf, sezgi, rüyayı sâdık/ doğru rüya gibi başka bil-

¹ Nazarı kelimcılar, "kişinin bilgi veya kuvvetli zanna (zann-ı galibe) ulaşmasını sağlayan düşüncedir" diye tanımlamışlardır. Nazar, doğru (sahih) ve bozuk (fâsid) kısımlarına ayrılır. Doğru nazar, delilin işaret ettiği bir konuyu bilmeye götüren her düşünsel sürecin kendisi olup, bunun dışında kalanlar da bozuk nazardır. Nazar, delilin kurallarının dışına çıkılmasıyla bozuk (fâsid) olabileceği gibi, ilkin doğru bir temel üzere başlamış olmakla birlikte sonradan dış bir ögenin araya girmesiyle de bozuk olabilir". İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l- İrşâd Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*. thk. Esad Temim, (Beyrut: Müessesetü'l- Kitûbi's-Sekâfiyye, 1413/ 1992), 25.

gi edinme kaynakları da ilave etmişler ve felsefe ve kelam bilginlerince bilgi kaynaklarından kabul edilen aklın mutlak bilgi kaynağı olup olmadığı ve sınırının bulunup bulunmadığı meselesini tartışmışlardır. Genelde Kelam İlmi'ne yönelik eleştirileriyle bilinen Mutasavvıfların Kelam İlmi'ne yönelttikleri eleştirilerinden birisi de bilgi kaynaklarına ilişkindir. Onlar duyu organlarıyla elde edilen duyu bilgilerini yanıltıcı bulurken, akıl yürütmeye başka bir deyişle aklın çıkarımında bulunmasıyla yani görünenden hareketle görülmeyene, bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşılmasıyla elde edilen aklı bilgileri ise sınırlı kabul etmektedirler. Mutasavvıflar, haberin başka bir ifadeyle doğru haberin bilgi kaynaklarından biri olduğu hususunda kelimacılarla aynı düşünürken, aklın ve duyuların bilgi kaynağı olması hususunda görüş ayrılığı içerisindeyler. Onlara göre haberle birlikte ilham da bilgi kaynaklarındandır. Zira Allah, sebepsiz olarak insana herhangi bir şeyin bilgisini ilham edebilir. "Allah'ın İslam nuru ile göğsüne genişlik verdiği kimse, kalbi mühürlü nirsuz gibi midir?" (Zümer, 39/22) ayetini delil olarak anarlar.² Bu çalışmamızda kelimacılarca bilgi edinme yollarından birisi olduğu genel kabul gören aklın, eşyayı ve varlığı bilip idrak etmede kesin ve mutlak bilgi kaynağı olup olmadığını, bazı hususları anlayıp idrak etmede bir sınırının bulunup bulunmadığını, aklın nesne ve eşyaları bilmede sınırlılıkları varsa hangi hususlarla ilgili olduğunu Mâtürîdî kelimacılarından Ebu'l-Yusr Pezdevî özelinde tespit etmeye çalışacağız. Aklın bilgi kaynaklarından olduğunu kabul edilmekle birlikte bazı ilahiyat meselelerinin çözümünde ve kavranmasında aklın sınırlı olup habere/ vahye gereksinim duyduğu öngörülmektedir. Çalışmada takip edilen yöntem, kaynak taramasıyla elde edilen verilerin betimleme ve analitik/ çözümlenmeye dayanarak işlenmesine ibarettir.

1. Bilginin Tanımı

Türkçe'de bilgi kelimesi Arapça'da ilim kavramıyla ifade edilmektedir. İlim ve mârife kelimeleri İslam düşüncesinde bilgi karşılığında kullanılır. Bilginin çok farklı biçimlerde tanımları yapılmıştır. Çok yaygın olanı, "özne (bilen) ile nesne (bilinen) arasındaki ilişki" şeklindeki tanımdır. "Doğruluğu ve geçerliliği delillerle ortaya konulmuş olan gerçekliğin ifadesi" , "İdrak olunan şeyin idrak eden benlikte neliğiyle temsil olunması" , "Temellendi-

² Ebû Yusr Muhammed Pezdevî, *Usûlu'd-Din/ Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölçük, (İstanbul: Kayıhan Yay., 1988), 9-10.

rilmiş doğru inanç" tarzında da tanımları yapılmıştır.³ Ehl-i Sünnet kelimcileri ise bilgiyi "bir şeyi olduğu hal üzere idrak etmek", "bilenen bir şeyi olduğu biçim ve durumda bilmek",⁴ "bilinenin olduğu şekilde açıklanması" şeklinde tarif ederlerken, Mu'tezile bilgiyi, "nefsin üzerinde sükûn bulması ve karar vermesiyle bir şeye olduğu gibi itikad etmek" ya da "olaya uygun kesin inanç" biçiminde tanımlamışlardır.⁵ Neticede bilgi, akla ve duyulara konu olan nesnenin tanınması ile elde edilen anlamdır.

2. Bilginin İmkânı

İnsanın eşyayı (varlıkları) kesin olarak bilip bilemeyeceği konusunda bilginin imkânını kabul edenler ve reddedenler olmak üzere iki temel anlayış bulunmaktadır. Bilgiden ve varlığın yani eşyanın var olup olmadığından şüphe duyanlar bilginin imkânını kabul etmeyip reddedenlerdir. Bunlar bilgiye ulaştıran bilgi araçlarının tamamını da kabul etmeyip reddetmişlerdir.⁶ Bu düşüncede olanlar eşyanın hakikatinin başka bir deyişle gerçekliğinin bulunmadığını ve kesin bir bilgiden söz edilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Antik Yunan'da Atina'da İsa'nın doğumundan önce 5. yüzyılda yaşayan içlerinde çeşitli sınıflandırmalara ayrılan ve Sofistler olarak da tanınan bu şüpheciler, eşyanın kesin ve mutlak gerçekliğinin tanılayamayacağını, bilginin her insanın kendi duyumlarından oluştuğunu, bu sebeple izafi ve göreceli olduğunu dile getirmişlerdir. Onlara göre insan için mutlak doğru söz konusu olmayıp, duyumları ile duyduğu şey doğrudur. Söz konusu bu doğru da kişiden kişiye farklılık arz eder yani görecelidir. Bu anlayışlarla Sofistler, insan bilgisinde eşyanın mutlak gerçekliğine kesin olarak ulaşılabilceğini kabul eden dogmatizme karşı çıkmışlardır.⁷

Bilginin imkân dâhilinde olduğunu benimseyenler ise dogmatiklerdir. Bunlar eşyanın gerçekliğinin olduğunu ve bireyin eşya hakkında mutlak ve kesin bir bilgiye ulaşabileceğini belirtmişlerdir. Eşyanın gerçekliğinin bu-

³ Necip Taylan, "Bilgi", *TDVİA*. (Ankara: TDV. Yayınları, 1992), 6/ 157.

⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fî Akaidi Ehlî'l-İslâm*, (Konya: Matbaatü Meşriki'l-İrfan, 1329), 3.

⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 33; Pezdevî, *Usûlü'd-din/ Ehl-i Sünnet Akaidi*, 14; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-din*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: DİB. Yayınları, 1993), 1/ 9-10; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürcânî, *Kitabü't -ta'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/ 1995), 155.

⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/26; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-din*, nşr. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİB. Yay., 1995), 17.

⁷ S. Hayri Bolay, *Felsefi Terimler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), 245-247.

lunduğunu ve bireyin eşya yani varlık hakkında kesin bilgiyi elde edebileceğini dolayısıyla bilginin imkânını kabul edenler, eski Yunan filozoflarından Eflatun ve Aristo başta olmak üzere onların fikirlerini izleyen filozoflardır. Bilginin imkânı ile ilgili bu iki farklı anlayış ilk asırlardan itibaren varlığını devam ettirmiştir. Eski Yunan felsefe ve mantığına ait eserlerin Arapça'ya aktarılmasıyla İslam düşüncesine giren bilgi konusu, Müslüman bilginler özellikle teologlar tarafından araştırılmış, mahiyeti, imkânı, kaynağı ve değeri açılarından iyice irdelenmiş, bilginin mümkün olduğu, sofistlerin aksine eşyanın gerçekliğinin bulunduğu ve insanın varlık ve eşya hakkında kesin bilgiye ulaşabileceği sonucuna varılmıştır.⁸

3. Bilginin Çeşitleri

Bilgi, kadîm (öncesiz, ezeli) ve Hadîs (Sonradan olma) olmak üzere ikiye ayrılır.

3.1. Kadim bilgi: Allah'ın zatıyla birlikte bulunan Allah'ın bilgisidir. Allah'ın bilgisi yaratılmış olanların bilgisinden farklıdır. İlahi bilgi olarak adlandırılan Allah'ın bilgisi nicelik ve nitelik açısından sonradan olan insan bilgisinden tamamen farklıdır ve ondan daha kapsamlıdır. Hiçbir varlık O'nun bildiğinin dışında değildir. *"Allah her şeyi en iyi bilendir"*⁹ ayeti de Allah'ın her şeyi bildiğini ifade etmektedir. Kadim bilgi, "Allah'ın zatı ile kaim, sonsuz sayıda bilinenle ilişkili, Allah'ın hakkında zorunlu ya da kazanılan (kesbî) olmaktan uzak olan ihata hükmünü gerektiren bir sıfattır" şeklinde de tanımlanmıştır.¹⁰

3.2. Hadis bilgi de sonradan meydana gelen bilgi olup insanların bilgisini ifade eder. Zarurî/ Bedihi ve İktisâbî / İstidlâlî olmak üzere iki kısma ayrılır:

3.2.1. Zarurî (Zorunlu) Bilgi ya da İlim:

Tanrı'nın bilen zihninde -kendisinin irade ve çabası olmaksızın- meydana getirdiği bilgidir. Bu bilgiye bedihî (apaçık) bilgi adı da verilir. Zorunlu bilgiyi, düşünmeye ve delil getirmeye gereksinim duymadan ilk anda meydana gelen bilgi olarak tanımlamamız da mümkündür. Bireyin kendi varlığını, zevk, üzüntü, açlık, susuzluk gibi değişik hallerini duyumsayıp kesin bir şekilde bilmesi zorunlu bilgiye örnektir. Bu tür bilgi bütün canlı

⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/20-33.

⁹ el-Enfâl, 8/75.

¹⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 35.

varlıklarda bulunmaktadır.¹¹ Zorunlu bilgiler “bir şey hem sonradan meydana gelmiş, hem öncesiz, ezeli olamaz”, “8 sayısı, 4 ten büyüktür”, “bir şey hakkında neyf/olmama ve isbat/ var olma birleşemez” vb. gibi sağlam önermelerin ifade ettiği anlamlardır. Zorunlu bilgilerin kaynağı da akıldır.¹²

3.2.2. İktisâbî (İradeye Dayalı) Bilgi:

Allah’ın sebeplerine yönelen insanın kendi çaba ve iradesi yoluyla onda meydana getirdiği bilgidir.¹³ İnsanın zorunlu olarak bildiklerine yani delile dayanarak bir başka bilgiye ulaşması eylemidir. Yani görünür şeylere dayanarak görünmeyen şeyler hakkında aklî çıkarımlarda bulunmaktır. Delile dayalı akıl yürütmenin sonucu elde edildiği için bu bilgiye istidlâlî ve nazarî bilgi adı da verilmektedir. Kelamcılar, bu bilgi türünü kullanarak Allah’ın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Bunların hepsi akılı çeşitli düzeylerde kullanmakla elde edilir.¹⁴

4. Bilginin Kaynakları Ya da Bilgi Edinme Yolları

Ehli Sünnet kelamcıları da dâhil kelamcılar insanlar için bilgi edinme yollarını diğer bir ifade ile bilgi edinme kaynaklarını duyular, haber ve akıl olmak üzere üç gruba ayırmıştır.¹⁵

4.1. Duyular/ Duyu Organları

İnsanın nesneleri ve yaratıkları idrak edip bilmesi, görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma şeklindeki beş duyu yoluyla meydana gelir.¹⁶ Bireyin duyu organları sayesinde kazandığı bu ilime duyu bilgisi adı verilir. Ancak duyuların bilgisi, “iç dünyamızda oluşan bütün ruhsal nesneler ve sonradan var olan eşyalar”¹⁷ hususunda geçerli olmakla birlikte onların algılama başka bir ifadeyle idrak edip bilme kabiliyetleri sınırlıdır. Duyu bilgileri, duyu organlarının sağlam olduğu ve her bir duyunun kendine has duyu nesneleriyle ilişkin olduğu takdirde doğrudur ve bağlayıcıdır. Yani göz ile

¹¹ Sâbûnî, *el-Bidaye fi usulî’ d-din*, 16-17.

¹² Gazzalî, Ebû Hamid, *el-Munkızu min-ed-dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, (İstanbul: 1990), 18.

¹³ Sâbûnî, *el-Bidaye fi usulî’ d-Din*, 16-17.

¹⁴ Cüveynî, *Kitâbü’l- irşâd*, 35.

¹⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü’t- tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, (İskenderiyye: Dâru’l-Câmiati’l-Mısıriyye, ts.), 7; Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, 1/ 24; Sabûnî, *el-Bidâye fi usulî’ d-din*, 17; Cüveynî, *Kitâbü’l- irşâd*, 28-29.

¹⁶ Pezdevî, *Usûlu’ d-din*, 9, 10, 13.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitabü’t- Tevhid*, 288; Hanefi Özcan, *Matürîdî’de Bilgi Problemi*, İstanbul: 1993, 48.

yalnızca somut varlıklar görülebilir, işitme organı kulakla sadece sesler işitilebilir. Bunlar birbirinin işlevini yerine getiremezler.

4.2. Haber (Doğru Haber)

Kelamcılara göre bilgi kaynaklarından birisi de haberdur. Ancak her haber kesin bilgi kaynağı olarak kabul edilemez. Çünkü haber, içinde yalan bulunması veya yanlış olması ihtimali bulunan söz manasına gelmektedir.¹⁸ Mâtürîdî de haberi bu şekilde algılamış, bu nedenle, kendisine haber verilen bir kişinin verilen haberin yanlış yahut doğru olduğu kesinleşinceye kadar onu yalanlamaması veya doğrulamaması gerekeceğini belirtmiştir.¹⁹ O zaman kesin bilgiye kaynaklık eden haberler, yalan olasılığı bulunmayan doğru haberlerdir.²⁰

Doğru Haber de kendi arasında iki kısma ayrılırlar.

a-Mütevâtir Haber: Yalan söylemek hususunda birleşmeleri düşünülemez farklı kimselerden çeşitli konularda işitilip duyulan haberdur. Mütevâtir haber zarurî (zorunlu) bilgi ifade eder. Bizden uzak ülkelerin ve eskiden yaşamış hükümdarların varlığını bilişimiz buna örnektir. Sofistler, Sümeniyye ve Berâhime gibi bazı gruplar haberin bilgi kaynağı oluşunu kabul etmemişlerdir.²¹ Mütevâtir haberin bilgi yollarından sayılmaması durumunda bireyin kendi babasını, kardeşini, amcasını ve başka yakınlarını bilmesi mümkün olamazdı.²²

b- Peygamber'in Haberi/ Haberi Rasul: Peygamberin gösterdiği mucize ile doğruluğu tasdik olunmuş haberdur. Peygamberin haberi de - istidlal yolu ile de olsa- kesin bilgi ifade eder.²³

4.3. Akıl/ Nazaru'l-Akl: (Akıl Yürütme)

Bilgi edinme yollarından birisi de akıldır, akıl yürütmedir.²⁴ Arapça bir sözcük olan akıl sözlükte, "bağlamak, engellemek, alıkoymak, menetmek" anlamlarına gelirse de terim olarak "insanı diğer canlılardan ayıran ve sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama kabiliyeti" şeklinde tanımlanmıştır.²⁵ Akıl, felsefeciler ve kelamcılar tarafından çeşitli yönlerine işaret

¹⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/26; Pezdevî, *Usûlu'd-din*, 11.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, v. 476 b.

²⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/26.

²¹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/24.

²² Sabûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, 17.

²³ Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, 17.

²⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/27.

²⁵ Bekir Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 21.

edilerek farklı biçimlerde tarif edilmiştir. Örneğin Mantık, Felsefe ve Kelam Terimleri Sözlüğü kaleme alan Felsefi Kelam dönemi bilginlerinden Eş'arî bilgini Seyfuddin el-Âmidî (ö. 631/1233), felsefecilerin akla verdiği anlamları da göz önünde bulundurarak akla on bir farklı bakışla farklı anlamda kullanıldığını belirtir: 1. Cevherî Akıl: Maddeden ve maddenin bütün bağlantılarından soyutlanmış olan özdür. 2. ve 3. Amelî ve Nazârî Akıl: İnsan nefsinin özellikleri arasında kendilerine değinilen kabiliyet ve yetilerdir. 4. Heyûlani Akıl: İdrak ve anlamaya ulaştıran araçların henüz bulunmadığı durumdaki nazârî güçtür. Bebeklerin geometrik şekilleri anlamaları ile ilgili güçleri buna örnektir. Bu akıl gücüne mutlak/ tesirsiz güç" adı da verilir. 5. Bil-meleke Akıl: İdrake yani anlamaya ulaştıran araçların bulunduğu durumdaki nazârî güçtür ki bu düzeydeki akıl ancak düşünme ve aklı çalıştırma yoluyla idrake ulaştırır. Harfleri ve kalemî bilen, ancak yazmak için düşünmeye ve aklını çalıştırmaya gereksinim duyan çocuğun durumu buna örnektir. 6. Bilfiil Akıl: İdrak edilebilir olan bilgileri düşünmeye ve akıl yürütmeye gereksinim duymadan ortaya çıkarabilen nazârî güçtür. Yazma işlemini tamamlamış olan bireyin durumu buna örnektir. 7. Kutsî Akıl: İdrak edilebilir olan bilgileri, öğretme ve öğrenme olmaksızın elde edilebilen nazârî güçtür. Hz. Peygamber'in durumu buna örnektir. 8. Müstefât Akıl: Bilme ve idrak etme halindeki nazârî güçtür. İnsanın yazma esnasındaki durumu buna örnektir. 9. Tecrübî Akıl: Bazen insanın tecrübeleri yoluyla edindiği bilgiler için akıl kullanılır ki buna tecrübî akıl denir. 10. ve 11. Akıl, fıtratın yani yaratılışın ilk halindeki doğruluk ve insanın tutum ve davranışlarındaki güzelliği ifade etmek için de kullanılmaktadır.²⁶ Felsefeciler aklı, "varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevherdir dolayısıyla ontolojik bir realitedir" diye tarif ederken kelimacılar aklı, "maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren, kavramlar arasında ilişki ve irtibat kurarak mukayese yapabilen ve hükümler çıkarabilen güç" diye tanımlamışlardır. Bu tanıma uygun olarak Ehl-i Sünnet kelamının Mâtürîdî kolunun kurucusu Ebû Mansûr Mâtürîdî de aklı "aynı özellikte olup bir araya gelmesi mümkün olan şeyleri birleştiren ve

²⁶ Seyfuddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-Mübîn fî şerhi me'ânî elfâzî'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*, thk. Hasan Mahmud eş-Şâfîi, (Kahire; Mektebetü'l-Vehbe, 1413/ 1993), 106-108; Seyfuddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-Mübîn fî şerhi me'ânî elfâzî'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn* /Mantık, Felsefe ve Kelam Terimleri Sözlüğü, Çev. Bilal Taşkın-Osman Nuri Demir, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 104-105.

ayrılması mümkün olanları da ayıran şey” olarak tanımlamaktadır.²⁷ Yine Mâtürîdî akli işlevini göz önünde bulundurarak, “yararlı ve zararlı olanı birbirinden ayıran vasıta” diyerek de tanımlamıştır.²⁸ Felsefecilerin ve kelimcilerin söz konusu bu akıl tanımlamalarından anlaşıldığına göre akıl, varlığın bilinmesine, eşyada bilginin meydana gelmesine vasıta olan bir araçtan ibarettir. Kelamcımız Pezdevî de akli, insanda bilginin meydana gelmesinde bir araç olarak görür ve bu düşüncesini şöyle ifade eder: “Görülen şeylerde gözün, işitilenlerde kulağın, koklananlarda burunun, tadılanlarda ağız ve dilin, dokunulanlarda elin bilginin meydana gelişinde alet olması gibi akıl da eşyada bilginin meydana gelişine bir araçtır.”²⁹ Kelamcılar, kelâmî meseleleri ele alırken ve İslam hukukuyla ilgili problemleri çözüme kavuştururken akla, akılla delil getirmeye, içtihad ve kıyasa başvururlar. Bilindiği gibi akıl, yararlı ve zararlı olanı birbirinden ayırmaya yarayan bir yetenektir. Bundan ötürü akıl, bilinmesi mümkün olan şeyleri tasnif ederek bunlardan makul sonuçlar çıkaran ve kişiye karşılaştırma gücü veren bir araç olmaktadır. Bu sebeple akıl, kelimciler tarafından duyu organları ve doğru haber gibi eşyaların bilinip tanınmasında bir araç olarak değerlendirilmiştir. Örneğin Pezdevî, aklın durumu, tanımı, mahiyeti ve işlevi ile ilgili ayrıntılı bilgiler verir. Allah, insanların eşyayı bilmeleri için akli araç olarak yaratmıştır. Mu’tezile’ye göre akıl, araz iken, ona göre akıl, parlak, latif bir cisimdir. Göz ve kulak gibi bilgi aracıdır.³⁰ Aklın yeri beyin olup, etkisi kalptedir. Kalb; gözün, güneşin ve eşyanın ışığıyla algılayıcı olması gibi aklın nuruyla nesne ve eşyaları idrak eder. Nur ne ölçüde azalır ya da zayıflarsa algılama da o ölçüde azalır ya da zayıflar. Işık yok olursa algılama da yok olur.³¹ Aklın araz olduğunu benimseyenler aklın araz olduğunu şu tarzda açıklamışlardır: Ahmet’e aklından dolayı akıllıdır denir. Mehmet’e ilminden dolayı bilgin, bir yere oturduğundan ötürü oturan dendiği ve bunlar da araz olduğu gibi akıl da arazdır.³²

Kelamcıların bilgi anlayışında akıl, dini bilginin kaynağı olduğu gibi genel bilginin ve ahlaki bilginin de kaynağıdır.³³ Yine kelimcilere göre akıl,

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t- tevhid*, 5.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t- tevhid*, 136.

²⁹ Pezdevî, *Usûlu’-d-din/ Ehl-i Sünnet Akaidi*, 297.

³⁰ Pezdevî, *Usûli’-d-din*, 132.

³¹ Pezdevî, *Usûlu’-d-din/ Ehl-i Sünnet Akaidi*, 297-298.

³² Pezdevî, *Usûlu’-d-din*, 297-298.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t- tevhid*, 4; Özcan, *Matürîdî’de Bilgi Problemi*, 70.

kendi başına bağımsız bir bilgi kaynağı olduğu gibi diğer bilgi kaynaklarının sağladığı bilgilerin doğruluğunu kontrol eden bir konuma sahiptir.³⁴

Akıl yoluyla elde edilen bilgi de iki kısma ayrılır:

1. *Zaruri ilim/ bedihi (apaçık) bilgi*; düşünmeye ihtiyaç duymadan ilk başta meydana gelen bilgidir. Bütünün kendi parçasından büyük, parçanın bütünden küçük olduğunu bilişimiz, bireyin kendi nefsini bilmesi, algılanabilen şeyleri bilme bu tür bilgiye örnek olarak verilebilir.³⁵

2. *İstidlâlî ilim*; düşünme türlerinden birine ihtiyaç gösteren bilgidir. Duman görüldüğünde buna neden olan ateşin varlığına kanaat getirişimiz bu tür bilgiye örnek oluşturur.³⁶

Mâtürîdî kalamcısı Pezdevî, haberle bilgi meydana geldiği gibi akılla yani akıl yürütmeye de bilginin oluştuğunu şu örnekle açıklamaktadır: “ Benim gittiğime dair bir haberle sen döndüğün zaman, senin için haberle bilgi meydana gelir. Akıl yürütmenin zaruret yoluyla ilim sebebi olması da bunun gibidir. Örneğin, bina olmayan boş bir yerden geçtiniz. Sonra oradan tekrar geçtiğinizde orada bir bina olduğunu gördünüz. O zaman zorunlu olarak binayı yapan hakkında istidlalde bulunursunuz. Bunu, binayı yapanı görmediğiniz halde ve birisi de size haber vermediği halde yaparsınız. Yine birbirinden ayrı iki şey görülür. Bunlar daha sonra birbirleriyle birleşmiş olarak görüldüğünde, bunların birleşmesi/ ictima, gözle görülmediği ve herhangi bir birey bundan haber vermediği halde bilinir. Birleşmiş iki şeyin daha sonra ayrılması da, gözle ayrılmaları görülmemiş olsa da, onların ayrılmış oldukları/ iftirak zorunlu olarak bilinir”.³⁷

İslam düşünde tarihinde aklın bilgi kaynaklarından sayılmaması gerektiği belirten Bâtınîler, Rafiziler, Tanrıyı insana benzeten Müşebbihe gibi gruplar da eksik olmamıştır. Bunlar görüşlerine gerekçe olarak akılların verdiği yargıların birbirini nakzetmesini göstermişler buna delil olarak da akıl sahibi bireylerin fikir ve görüş ayrılığına düştüklerini belirtmişlerdir.³⁸

Söz konusu gruplar akılların verdiği hükümlerin birbiriyle çeliştiğini söylese de aslında akılların verdiği hükümler birbiriyle çelişmez. Akıl sa-

³⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't- tevhid*, 138; Hüseyin Atay, *Cehaletin Tahsili*, (Ankara: 2004), 208 vd.

³⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l- irşâd*, 35; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/27; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, 17.

³⁶ Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, 17.

³⁷ Pezdevî, *Usulu'd-din/ Ehl-i Sünnet Akaidi*, 10-11.

³⁸ Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, 17-18.

hiplerinin fikir ayrılığına düşmesinin sebebi, akıllarının ilmî düşünce düzeyine ulaşamaması veya kendilerinin ilmi düşünce şartlarını bütünüyle yerine getirmemesi sebebiyledir. Akla sahip bireylerin Allah'ı bilmeleri gereklidir, söz konusu bireylerin Allah'ı bilmemeleri mazur görülemez.³⁹

5. Aklın Sınırlı Oluşu

Kelamcılar, aklın zorunlu ve kesin bilgi ifade eden bilgi kaynaklarından olduğunu kabul etseler de bazı ilahiyat meselelerinin çözümünde aklın sınırlı ve yetersiz olduğunu kabul etmişlerdir. Onlar, aklın kavramakta yetersiz kaldığı, anlamaya güç yetiremediği meselelerin çözümünde bir Müslüman için en doğru yolun yahut tutumun dini metinlerin açıklamalarını kabul etmek gerektiğini vurgulamışlardır. Gazâlî de *Tehafütü'l-Felâsife* isimli eserinde Filozofların görüşlerini eleştirirken ilahiyat meselelerinin çözümünde aklın yetersizliğine işaret ederek bu meselelerin çözümünde haberin nakli başka bir ifade ile dini açıklamaları kabul etmenin gerekli olduğunu belirtmiştir.

Ehli Sünnet kelamcıları aklın bilgi edinmede gücü ve etkinliğinin mutlak olmayıp sınırlı olduğunu bazı konuları açıklarken ifade etmişlerdir. Örneğin bu konulardan birisini de nübüvvetin ispatı ve peygamber göndermenin başka bir ifade ile nübüvvetin aklen mümkün olup olmaması hususu oluşturur.

İnsanlık düşünce tarihinde aklın neyin iyi neyin kötü veya neyin güzel neyin çirkin olduğunu bileceğinden hareketle Allah'ın insanlığa peygamber göndermesine gerek olmadığını ileri sürenler olmuştur.⁴⁰ Bunların bir kısmı İslam'ın içinden Ebu Bekir Râzî, İbnü'r-Râvendî gibi düşünürlerken diğerleri İslam'ın dışından Sümeniyye⁴¹ ve Berahime⁴² isimyle bilinen Hintli inanç gruplarından olan düşünürlerdir. Bunlara göre şayet Allah'ın elçisi aklın kabul edeceği şeyleri getiriyorsa akıl bunlara gereksinim duymadığından

³⁹ Sabûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, 18.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't- tevhid*, 176.

⁴¹ Hind düşünürlerinden olan Sümeniyye, elçiler gönderme aklen mümkün değildir diyerek bütün peygamberleri inkâr etmiştir. Bunlardan bazıları yalnızca Hz. Âdem'in, bazıları da sadece Hz. İbrahim'in risâletini kabul ederek diğer elçileri kabul etmemişlerdir. Bk. Pezdevî, *Usûlu'd-din/ Ehl-i Sünnet Akaidi*, 129.

⁴² Hindistan filozoflarından Berham'ın arkadaşlarına verilen isim ya da Berham ismini verdikleri bir puta taban Hindistanlı bir gruba verilen isim. Bk. Kemalettin İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, (e1- Müsayere ve İbn Kutluboğa'nın Haşiyesi ile birlikte), (bulak: 1317/1899), 87.

peygambere ihtiyaç yoktur. Bu durumda Allah'ın peygamber göndermesi faydasız ve anlamsız bir iş olur ki, böyle bir durum da hikmetli olan Tanrı'ya yakışmaz. Yok eğer elçi, aklın iyi gördüğünü kötü, ya da kötü gördüğünü iyi bulmak gibi aklın kabul etmeyeceği şeyler getiriyorsa, bu da kabul edilemez. Zira bütün insanlar aklın da Allah'ın bir delili olduğunu kabul etmişlerdir. Allah'ın delilleri ise birbirleriyle çelişik olamazlar. Öyle ise aklın kabul etmeyip mümkün görmediği peygamberlik geçersizdir ve anlamsızdır. Öyle görünüyor ki bu düşünürler akli gerçeğe ulaştırıcı tek bilgi kaynağı olarak kabul ettiklerinden Allah'ın insanlığa elçi göndermesini gereksiz ve imkânsız görmüşlerdir.⁴³

Aklın her şeyi bilebileceği düşüncesinden yola çıkarak peygamber göndermeyi kabul etmeyenlerin bu yaklaşımları doğru ve yerinde bir görüş olarak kabul edilemez. Nitekim Sünnî kelâmcılar, Berâhime ve benzerlerinin aklın kabul etmediği hususların geçersizliğine dayanarak elçiliği imkânsız görmelerine, elçi ve resullerin aklın bilgisine güç yetiremeyeceği şeyleri getirdiklerini söyleyerek karşılıklıta bulunmuşlardır. Yani onlara göre akıl bilgi kaynaklarındandır ama aklın bilgisine güç yetiremediği hususlar bulunmaktadır. Bu sebeple Allah, insanların akıllarının güç yetiremeyip eksik kaldığı alanlarda, kusur ve noksanlıklarını gidermek amacıyla onlara peygamberler göndermiştir. Allah'ın insanlara elçi göndermesinin amacı, insanların dünya ve ahiret hayatındaki yarar ve çıkarları ile ilişkin olan, ancak neliğini kavramaya akıl ve düşüncelerinin yeterli olmadığı illet ve eksiklikleri ortadan kaldırmaktır. Yine onlara göre akıl, zorunlu (gerekli) ile imkânsız (muhal) şeyler hususunda doğrudan bir yargıya ulaşabilirse de olurlu (mümkün) olan şeyler hususunda olumlu ya da olumsuz bir yargıya ulaşamaz. Bundan ötürü Allah'ın elçi göndermesine insanlar açısından gereksinim vardır.⁴⁴

⁴³ Pezdevî, *Usûlu'd-din*, 130; Cüveynî, *Kitabü'l-irşâd*, 256, 257; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, 45, dipnot 2; Kemal İbn Hümam, *Müsâyere*, (Şerhleri Şerhu'l-Musâyere ve Musamerâ bi Şerhi'l-Musayera ile birlikte) (İstanbul: 1979), 187- 188; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 187, 188; Benzer ifadeler için bk. Kâdî Abdülcabbar, Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 563-564.

⁴⁴ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 256- 257; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Temhid fi Usûli'd-din*, thk. Abdulhay Kâbil, (Kahire: Daru's-sekâfe lin-neşri ve't-tevzi, 1407 / 1987), 42; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, 45-46; Sadeddin Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, (Kelam İlmi ve İslam Akaidi içinde orijinal metin, Haz. Süleyman Uludağ,) (İstanbul: 1992), 61.

Kelamcılar, özellikle Mâtürîdî, insan aklının bilgi elde edebilme gücü ve alanının sınırlı oluşunu, kâinattaki varlığı ve her şeyi bütün yön ve ayrıntılarıyla kavrayıp bilemeyeceğine, var oluşu itibarıyla sonradan yaratılmış olmasına, dışardan kendisine bazı arızaların isabet etmesi ve müdahalelerin yapılmasına ya da ele alıp çözümüne çabaladığı konuların pek kapalı ve karışık olmasıyla açıklamışlardır.⁴⁵ Yine dünyevî meşguliyetlerin akılları sarması, insan yapısına yerleştirilen çeşitli sıkıntılar, kederler, acı ve elemeler, nefsanî arzuların hâkimiyeti, dünyevî emel, lezzet ve zevklerin çokluğu aklın sağlıklı çalışmasını engelleyip sınırlayan faktörlerdendir.⁴⁶

6. Aklın Anlamaya Güç Yetiremediği Bazı Dinî Olgular

Kelamcılar aklın bilgi kaynağı olduğu, ancak bazı sınırlılıklarının bulunduğu dolayısıyla insanların aklın yanında peygambere de gereksinimi olduğunu kanıtlamak için bazı örnekler verirler. Örneğin İbn Hümam, insan aklının doktor olmadan kendi başına hastaya yararlı ilaçları seçip ayıramayacağı söyler. Çünkü hasta olan insan aklının hastalığına hangi bitkilerden seçilerek yapılan ilacın faydalı olacağını tecrübe ederek bilecek bir zamanı yoktur. Ona göre akıl doktorsuz kendisine yararlı olan ilacı bilemeyeceği gibi ahirette kurtuluşuna neden olacak davranışları da tam olarak bilemez. Bu sebeple insanların elçi ve resullere ihtiyaçları doktorlara olan gereksinimleri gibidir.⁴⁷ Yine o, aklın bazı şeyleri anlayıp bazı şeyleri de anlamaktan aciz olduğundan yani var olan her şeyi anlayamadığından hareket ederek, anlamaya güç yetiremediği hususlarda elçiye gereksinim duyulacağını ifade eder. Ona göre, aklın anlamaya güç yetiremediği dini olgulardan bazıları şunlardır: Bedensel dirilişin nasıl gerçekleşeceği, Allah'ın görülmesinin nasıl olacağı, Şevval ayının birinci yani Ramazan Bayramı'nın ilk günü, Zilhicce ayının onuncu yani Kurban Bayramı'nın birinci gününde oruç tutmanın doğru olmadığını veyahut çirkin olduğunu, Ramazan ayından sonraki Şevval ayında oruç tutmanın iyi ve güzel olduğunu akıl anlamaktan uzaktır.⁴⁸ Pezdevî de aklın anlamaktan aciz kaldığı başka bir ifade ile anlamaya güç yetiremediği dini olgulara şunları ekler: Akıl, ibadetlerin nasıl olacağını ve miktarını bilemeyeceği gibi zülüm ve kötülüklere yönelik hangi cezaların verileceğini de bilemez. Haksız ve zalimleri adaletsiz eylemlerde

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 183.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitabü't- tevhid*, 182-183.

⁴⁷ İbn Hümam, *Müsâyere*, 188; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 188.

⁴⁸ İbn Hümam, *Müsâyere*, 189; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 189

bulunmaktan uzaklaştırma ve insanları bunlardan koruma hususunda da bir şey yapamaz. Bu nedenle insanları idare edip onlara yol gösteren bir rehber ihtiyaç söz konusudur.⁴⁹ Aklın idrakten aciz kaldığı bunlar ve daha birçok muhtemel sorunları son elçi Hz. Muhammed açıklığa kavuşturmuş-tur.⁵⁰

Kelamcılar arasında aklın bilgi kaynaklarından biri olduğu kabul edildiği halde onun bir şeyi gerekli kılıp- kılmayacağı konusunda farklı düşünceler ortaya çıkmıştır.⁵¹ Aklın vahiyden önce olduğu, ilahi vahiy gelmeden önce Allah'a iman edilmesinin gerekliliğine işaret eden bazı Kur'an ayetlerine dayanarak⁵² aklın bir şeyi gerekli kılacağını kabul edenler Mu'tezile bilginleri⁵³, Ebu Hanife⁵⁴, Ebu Mansur Matürîdî ve Semerkant bilginleri iken bir takım Kur'an ayetlerine⁵⁵ dayanarak aklın bir şeyi gerekli (vacip) kılmayacağını ileri sürenler ise başta Ebu Hasan el-Eş'arî olmak üzere Eş'arîler ve Buharalı bilginlerdir. Bunlar kendilerine ilahi vahiy ulaşmayan

⁴⁹ Pezdevî, *Usûlî'd-dîn / Ehl-i Sünnet Akaidi*, 131.

⁵⁰ İbn Hümmam, *Müsbâyere*, 189; İbn Ebû Şerîf, *el-Müsbâyere*, 189

⁵¹ Bk. Pezdevî, *Usûlî'd-dîn / Ehl-i Sünnet Akaidi*, 298-299.

⁵² "Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?" (Fussilet 41/ 53); "Bu insanlar devenin nasıl yaratıldığını düşünmezler mi?" (Gaşiye, 88/ 17); "Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah'ın yarattığı her şeyi ve ecellerinin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı? Bundan sonra hangi söze inanacaklar?" (A'raf 7/ 185) Bk. Pezdevî, *Usûlî'd-dîn*, 301;

⁵³ Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. İbrahim Medkur, Taha Hüseyin ve dğr., (Kahire: 1962- 65), 12/ 123-126.

⁵⁴ Ebu Hanife bu konuda "Kâinattaki varlık işaretlerini (âyetlerini) gören birey için Yaratıcıyı tanımamada özürlü kabul edilmez" demek suretiyle aklın kendisine vahiy ulaşmasa da Allah'ın varlığını bilmesi gerekeceğini belirtmiştir. Mâtürîdî düşünceye mensup Nureddin es-Sâbûnî de insan akıllarının yaratılıştan farklı olduğunu söylemekle birlikte akıl adıyla anılacak kadar bir anlama gücüne sahip olan bireyin Yaratıcısını bilmesi gerektiğini, bu kişinin Yaratıcısını bilmemekte özürlü sayılmayacağını vurgular. Bk. Pezdevî, *Usûlî'd-dîn / Ehl-i Sünnet Akaidi*, 299; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûlî'd-dîn*, 18.

⁵⁵ "Eğer biz, Bundan (Kur'an'dan) önce onları azapla helak etseydik, muhakkak ki şöyle diyeceklerdi: Ya Rabbi! bize bir peygamber gönderseydin de, şu aşağılığa ve rüsvaylığa düşmeden önce ayetlerine uysaydık!" (Ta Hâ, 20/134) ; "...Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz". (İsrâ 17/15); "Neredeyse cehennem öfkesinden çatlayacak! Her ne zaman oraya bir topluluk atılsa, onun bekçileri onlara: Size, (bu azap ile) korkutucu bir peygamber gelmemiş miydi? diye sorarlar. Onlar şöyle cevap verirler: Evet, doğrusu bize, (bu azap ile) korkutan bir peygamber gelmişti; fakat biz (onu) yalan saymış ve: Allah'ın bir şey gönderdiği yok; siz olsa olsa büyük bir sapıklık içindesiniz! demiştik." (Mülk, 67/8-9). Bk. Pezdevî, *Usûlî'd-dîn / Ehl-i Sünnet Akaidi*, 301-302.

akıllı bireylerin Allah'ı tanıyıp kabul etme zorunda olmadıklarını, Allah'ı tanıyıp iman zorunluluğunun ancak kendilerine ilahi vahiy geldikten sonra gerekli olacağını belirtmişlerdir.⁵⁶

Genelde Mâtürîdî düşüncenin takipçisi olan Ebu'l-Yusr Pezdevî, aklın bir şeyi gerekli kılıp- olmayacağı tartışmasında Eş'arî anlayışa yaklaşmıştır. O bu yaklaşımını desteklemek maksadıyla İmamı Azâm'ın "aklın elçi gönderilmeden önce Allah'a iman edip kabul etmesi gerekir" biçimindeki fikriyle elçi geldikten sonraki durumu kasetmiş olabileceğini söyler. Pezdevî bu yaklaşımı daha kuvvetlendirmek için olacak, insanın hayat uğraşları ve boş işlerle meşguliyeti nedeniyle Allah'ın ayet ve varlıkları üzerinde düşünemeyeceğini ancak bir elçinin çağrısından sonra düşünebileceğini vurgular. O bu görüşlerine ilaveten insanın duyulardan gizli olan her şey konusunda da - buna Allah da dâhildir- insan bir davetçinin çağrı ve ikazından sonra ancak deliller hakkında düşünmeye vakit bulabileceğini belirtir.⁵⁷ Pezdevî, ifade ettiğimiz bu yaklaşımıyla aklın bilgi edinmede ve bir şeyi gerekli kılmada sınırlı bir unsur olduğunu kanaatindedir.

Sonuç

İslam medeniyetinin gelişip yayılmasında Müslümanların kabul ettikleri İslam dininin insanın huzur ve güvenliğini esas alan ilkelerini adaletli bir şekilde uygulamaları etkili olsa da bu dini kuralları aklın süzgecinden geçirip bütün zamanlarda insanın istifadesine sunması da daha çok etkili olmuştur.

Müslüman kelimciler, duyu verileri ve doğru haberi (yani ilahi vahyi) bilgi kaynaklarından kabul ettikleri gibi aklı yani aklî düşünceyle elde edilen bilgiyi de bilgi kaynakları arasına katarak İslam dininin bütün zamanlarda yaşayan insanların gereksinimlerini karşılayacak bir din olmasına zemin hazırlamışlardır. Kelamcılar insan aklını, eşyayı ve bütün çeşitleriyle varlığı bilmede önemli bir araç olarak görseler de bilgisine güç yetiremeyeceği hususlar bulunduğundan hareketle sınırlı bir bilgi kaynağı olduğunu, bilgisine güç yetiremeyeceği hususlarda da ilahi vahye ve peygamberin bildirdiklerine gereksinimi olduğunu belirtmişlerdir.

Bu tebliğde kendisini konu edindiğimiz Hanefî-Mâtürîdî kelam ekolüne genelde bağlı Pezdevî'nin bilgi anlayışında aklın işleviyle ilişkin düşüncesi-

⁵⁶ Pezdevî, *Usûli'd-din*, 299-301.

⁵⁷ Pezdevî, *Usûli'd-Din*, 302-304.

ni özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz: Pezdevî, akla çok önemli bir işlev atfetmekle birlikte, duyu organları ve haberin olduğu gibi aklın da bilgi elde edebilme gücü ve alanının mutlak olmayıp sınırlı olduğunu düşünmektedir. Fakat ona göre aklın bilgi elde etmede sınırlı oluşu, onun bilgi kaynağı olmasına bir engel teşkil etmemektedir. Yani akıl insanı bilgiye ulaştıran önemli araçlardan biridir fakat sınırlılıkları vardır. Kelamcılar, insan aklının bilgi elde etmede sınırlı oluşunu, kâinattaki varlığı ve her şeyi bütün yön ve ayrıntılarıyla kavrayıp bilemeyeceğine, var oluşu itibarıyla onun sonradan yaratmış olmasına, dışardan kendisine bazı müdahalelerin yapılmasına ya da ele alıp çözümüne gayet ettiği sorunların pek karmaşık ve karışık olmasıyla açıklamışlardır.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-Mübîn fî şerhi me'ânî elfâzî'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*. thk. Hasan Mahmud eş-Şâfîi, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1413/ 1993.
- Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-Mübîn fî şerhi me'ânî elfâzî'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn / Mantık, Felsefe ve Kelam Terimleri Sözlüğü*. Çev. Bilal Taşkın- Osman Nuri Demir, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Atay, Hüseyin. *Cehaletin Tahsili*. Ankara: 2004.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefî Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Kitabü't -ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/ 1995.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l- İrşâd Kavâtü'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*. thk. Esad Temim, Beyrut: Müessesetü'l- Kitûbi's-Sekâfiyye, 1413/ 1992.
- Gazzalî, Ebû Hamid, *el-Munkızu min-ed-dalâl*. çev. Hilmi Güngör, İstanbul: 1990.
- İbn Ebû Şerif, Kemalettin. *el-Müsâmere*. (e1-Müsâyere ve İbn Kutluboğa'nın Haşiyesi ile birlikte), Bulak: 1317/1899.
- İbn Hümam, Kemal. *Müsâyere*. (Şerhleri Şerhu'l- Musâyere ve Musamerâ bi Şerhi'l- Musâyere ile birlikte) İstanbul: 1979.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed. *el-Muğnî fî ebvabî't-tevhid ve'l-adl*. nşr. İbrahim Medkur ve dğr. Kahire: 1962- 65.
- Kâdî Abdülcabbar, Ahmed. *Şerhu Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü'l- Vehbe, 1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabü't- tevhid*. thk. Fethullah Huleyf, (İskenderiyye: Dâru'l-Câmiati'l-Misriyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, NO: 40.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Bahrü'l-Kelâm fî Akaidi Ehli'l-İslâm*, Konya: Matbaatü Meşriki'l-İrfan, 1329.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-din*. thk. Hüseyin Atay, Ankara: DİB. Yayınları, 1993.

Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Temhid fi Usûli'd-din*. thk. Abdulhay Kâbil, (Kahire: Daru's-sekâfe lin-neşri ve't-tevzi, 1407/ 1987.

Özcan, Hanefi. *Matürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: 1993.

Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed. *Usulu'd-Din/ Ehl-i Sünnet Akaidi*. Çev. Şerafettin Gölçük, İstanbul: Kayihan Yayınları, 1988.

Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fi usûli'd-din*. nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB.Yay., 1995.

Taftazânî, Sadeddin. *Şerhu'l-Akaid*, (Kelam İlmi ve İslam Akaidi içinde orijinal metin, Haz. Süleyman Uludağ,) İstanbul: 1992.

Taylan, Necip. "Bilgi", *TDVİA*. Ankara: TDV. Yayınları, 1992, 6/ 157-158.

Topaloğlu, Bekir İ. Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

MEDİNE'DE YENİ TOPLUM İNŞASI: KUR'AN'IN İLKE VE DÜZENLEMELERİNİN ÖNCÜ ROLÜ

Dr. Öğr. Üyesi Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir/Türkiye
haticemervecaliskan@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0877-7757

Giriş

Hz. Muhammed, 610 yılında Kur'an'ın dünyaya nüzulü ile insanları kendisine inanmaya çağırmıştır. Başta gizli olarak sürdürülen tebliğ, süreç içerisinde herkese duyurulmaya başlanmıştır. Bu çağrıya müşriklerin ilk tepkisi -ona inanalar daha çok fakir ve güçsüz kişilerden oluştuğu için- alay etmek, dalga geçmek şeklinde olmuştur. Ancak zamanla inananlar güç kazandığı için müşriklerin tavırları şiddete başvurmak şeklinde değişmiştir. Daha sonra inanlara, onlarla sosyal, ekonomik çeşitli ilişkilerin kesilmesi demek olan boykot uygulamışlardır. Mekke dönemi yaklaşık on üç yıl mücadeleye geçmiş ve yaşanan bu olayların sonucunda Müslümanlar Mekke'den Medine'ye göç etmek zorunda kalmışlardır.¹ Medine döneminde İslâm'ı hem yaymak hem de güçlendirmek gerekmiştir. Bu sebeple Hz. Muhammed Arap Yarımadasının çeşitli bölgelerine elçiler ve İran, Mısır, Bizans gibi hükümdarlara mektuplar göndermiştir.² Daha sonra burada Medine sözleşmesi imzalanmıştır. Bu sözleşme hem yeni bir toplumun temellerinin atılması hem de farklı inanışlarda olan insanların bir arada yaşamaları için bir düzenleme getirmiştir. Zira Medine'de müşrik, Yahudi, Hristiyan, Müslüman gibi çeşitli inanışlar birlikte yaşamaya başlamıştır.

¹ el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ* (Kahire: Dâru Cemiyeti'l-Cihâdî'l-İslâmi, 1358), 1/183; Ahmet b. Yahya b. Câbir Belâzürî, *Kitâbü cümeli min ensâbü'l-eşrâf*, ed. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996), 11/31; İbn Hişam, *Siret-i ibn-i Hişam -İslâm Tarihi-*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 447-451.

² Nafiz Danışman, "Hicret", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 1/1 (1962), 7-8.

Çalışmanın konusu Medine döneminde farklı inanışlara sahip insanların birlikte yaşadığı bu topluma Kur'an'ın getirdiği ilke ve düzenlemelerdir. Söz konusu dönemde Müslümanlar varlıklarını gösterebilmişlerdir. Ayrıca göçün neticesinde burada yeni bir toplumun temelleri de atılmıştır. Dolayısıyla çalışmanın kapsamı toplumun siyasi ve sosyal açılardan nasıl düzenlendiğini anlamak adına Medine dönemi ile sınırlı tutulmuştur. Diğer taraftan göç kolay bir eylem değildir. İnsanların; yaşadıkları evi, çalıştıkları işi, alıştıkları düzeni bırakıp bilmedikleri bir ortamda yeni bir hayat kurmaları gerekecektir. Yeniden bir düzen kurmak, psikolojik, ekonomik, sosyal sıkıntıları da beraberinde getirecektir. Diğer taraftan göç alan taraf için de mesele zordur. Çünkü göç; farklı kültür, din, yaşayış, alışkanlık gibi etkenleri beraberinde getirmektedir. Burada uyum sağlanana kadar farklı durumların birbiri ile çatışması söz konusu olacaktır. İşte Mekke'den Medine'ye hicret yaklaşık olarak böyle bir tabloyu göstermektedir. Zira zaman zaman sosyo-ekonomik, dini ya da siyasi çeşitli nedenlerle iki grup arasında anlaşmazlıklar olabilmektedir. Çalışmanın amacı bu tarz sorunların yaşandığı bölgede Kur'an'ın getirdiği düzenlemelerin neler olduğunu, yaşanabilir bir toplum anlayışı için nasıl ilkeler ortaya koyduğunu anlamaya çalışmaktır. Kur'an'ın inzalından bugüne kadar onun ne dediğini anlamak hem Müslümanların hem de farklı dinlere ya da inanışa sahip insanların isteği olmuştur. Bunun için çeşitli ilimler geliştirilmiş, araştırmalar yapılmış ve yapılmaktadır. Her ne kadar inanalar çeşitli sıkıntılara maruz kalmış olsa da Hz. Muhammed etrafında ciddi sayıda insan toplanmış ve onlar kendisine inanmıştır. Bu da aslında Kur'an'ın söyleminin gücünü ve etkisini göstermektedir. Bu etki sadece o zamanla sınırlı kalmamış, bugüne kadar büyüyerek gelmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın bu etkiyi sürdürürken nasıl bir üsluba sahip olduğunu, topluma düzen getiren, Müslümanların uyması gereken ilkelerde neleri önceliğini ortaya koymak, Kur'an'ı daha iyi anlamak adına önemlidir.

Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılacak ve özellikle bu yöntemin söylem ve doküman analizi tekniklerinden yararlanılacaktır. Bunu yaparken öncelikle Medine döneminin sosyal, siyasi, ekonomik durumu kısaca anlatılacaktır. Bu Mekke'den Medine'ye göçten sonra nasıl bir toplum ile karşılaşıldığını görmek adına gereklidir. Ayrıca Müslümanların toplum yapısında kendilerini göstermelerinin bir anlamda sebebi olan Medine sözleşmesinden de burada bahsedilecektir. Böylelikle toplum yapısı özet bir şekilde ortaya konmuş olacaktır. Daha sonra Kur'an'ın getirdiği ilke ve dü-

zenlemelerin neler olduğu anlaşılmaya çalışılacaktır. Bunun için daha çok toplumsal düzenlemeler içeren âyetler belirlenecektir. İnceleme için başta tefsir kitaplarına olmak üzere, İslâm Tarihi, sosyoloji gibi farklı kaynaklara da müracaat edilecektir. Böylelikle âyetlerin arka planında gerçekleşen olaylar, durumlar tespit edilmeye ve anlaşılmaya çalışılacaktır.

1. Medine Dönemi Toplumsal Yapı

Göç siyasi problemler, ırk, din gibi ayrımcılıklar ya da ekonomik sebepler nedeniyle yapılan toplumsal bir hareketliliklerdir. Göçün neticesinde kültürün yayılması meydana gelir ve karşılıklı etkileşimle yeni fikirler, yani anlayışlar ortaya çıkar. Kültür; hem araçlar, binalar gibi fiziksel unsurları hem de zihniyet, değerler, inanç, ahlak gibi maddi olmayan unsurları barındırır. Tüm bunlar iki toplum arasında iç içe geçmeye çalışarak beraberinde değişimi meydana getirir.³ Değişim toplum yapısında da farklılaşmalar meydana getirir. Burada uyum sağlamak hem bireysel huzur hem de toplumsal düzen için önemlidir. Bu sebeple Mekke'den Medine'ye hicret iki taraf için de değişimdir ve yeni düzene uyumu gerektirir. Bu da bir arada yaşaması demektir ve bu kültür geliştikçe toplumda ayrılıklar, ötekileştirmeler azalacak, sosyal hayat şiddetin azaldığı, sevginin olduğu şekilde daha yaşanır hale gelecektir.⁴

Hiz. Muhammed Allah'tan aldığı vahyi insanlara açıktan anlatmaya başladığı zaman süreç içerisinde psikolojik, fiziksel ve sosyal baskılara maruz kalmış ve durum sonunda Mekke'den Medine'ye göç edilmeyi mecbur bırakmıştır. Göçün ilk zamanların halkın yaşamayı sürdürebilmesi için gerekli ihtiyaçlar, Medine'nin kendi iç karışıklıkları gibi çeşitli sorunlar hicretin yarattığı zorluklardandır.⁵ Kureyşlilerin Müslümanlara karşı söz konusu davranışları göçün sosyal, ekonomik ve psikolojik sebeplerinden olmuştur. Araplar için soyları, kabileleri oldukça önemli unsurlardandır. Onların kim-

³ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 180-182; Mehmet Zencirkıran, *Sosyoloji* (Bursa: Dora Yayıncılık, 2019), 60.

⁴ Hüseyin Yılmaz, "Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 255; Nuh Arslantaş, "Cemaatten Ümmete Medine'de Yahudilerle Bir Arada Yaşama Tecrübesi (Nebevi Uygulama)" (Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku" Sempozyumu (17-19 Nisan 2015), İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları/, 2016), 169.

⁵ Hakkı Dursun Yıldız, "Hicret ve İslâm Tarihindeki Ehemmiyeti", *Kubbealtı Akademik Mecmûası* 1 (1981), 15-16.

liği gibidir. Onların göç etmesi, sahip oldukları bu imtiyazlardan vazgeçmesi demektir ve bir anlamda fedakârlık örneğidir.⁶

Medine, hafif meyilli bir ovada kurulmuş, toprakları tarıma ve hayvancılığa uygun bir özellik göstermektedir. Bu nedenle halk ticaretten ziyade tarıma yönelmiştir. Bu zamanlarda Arapların yanı sıra Yahudiler de bu topraklarda yaşamaktaydılar. Romalıların baskılarından kaçıp buraya göç eden Yahudiler daha çok ticaret ile uğraşmaktaydı. Araplar ürün alamadıkları dönemde Yahudiler'den borç almak durumunda kaldıkları için zaman zaman ekonomik olarak oldukça kötü bir duruma düşebilmişlerdir. Diğer taraftan Evs ve Hazrec kabileleri arasında çıkan çatışma halkı perişan duruma düşürmüştür. Bu sebeple bir kurtarıcı lider beklemektedirler. Hz. Muhammed'in buraya geleceği haberi de bu sebeple olumlu karşılanmış ve bu halk, ona tabi olmak istediklerini söylemişlerdir. Yine bu iki Yahudi kabilesi arasında birlik olmadığı gibi, şehirde bir devlet teşkilat yapısı da yoktur. Bunun üzerine Hz. Muhammed çeşitli başkanlarla görüşmüş ve bunun neticesinde şehir devleti teşkilatlandırılması hususunda fikir birliğine varılmıştır.⁷ Zira Medine'de İslâm, hicretten önce Hz. Muhammed'in hac yapmak için Mekke'ye gelen Evs ve Hazrec kabileleriyle gerçekleştiği akabe biatlarının sonrasında yayılmaya başlamıştır.⁸ Kureyşliler önceleri çok umursamasa da Medine'de İslâm'ın giderek güçlenmesinden rahatsız olmuşlardır.

Mekke'den Medine'ye göçün akabinde, Bedir savaşından önce Medine'de yaşayan Yahudiler, müşrikler ve onlara yeni katılan Müslümanlar arasında "Medine sözleşmesi" ya da "Medine Vesikası" olarak isimlendirilen bir antlaşma imzalanmıştır. Bu antlaşma etnik, dini ve siyasi yönden farklı tercihlere sahip grupların Medine'de bir arada yaşaması için düzenlenmiş bir belgedir. Antlaşmada Hz. Muhammed'in karar veren son kişi olması onun devlet başkanı olarak sayıldığını göstermektedir. Vesikada savaş ve toplumla ilgili bazı düzenlemeler mevcuttur.⁹ Zira maddeler yorumlandığında kabilecilik anlayışından yeni bir ümmet fikrine, yardımlaş-

⁶ Hayrani Altıntaş, "Hicret'in Psikolojik Amilleri", *Diyanet İlmi Dergi* [Diyanet Dergisi] Hicret Özel Sayısı (1981), 117-118.

⁷ Midhat Sertoğlu, "Hicret Olayının İktisadî Sebepleri", *Hayat Tarih Mecmuası* 2/11 (1974), 11-12; Yıldız, "Hicret ve İslâm Tarihindeki Ehemmiyeti", 15-17.

⁸ Mustafa Özkan, "Medine Vesikası", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), EK-2/212-213.

⁹ İbn Hişam, *Sîret-i İbn-i Hişam -İslâm Tarihi-*; Özkan, "Medine Vesikası", EK-2/212-215.

maya, aykırılık çıkarmamaya, dinin özgürce yaşanmasına olanak tanındığı görülmektedir. Ancak yine de süreç içerisinde bazı kabileler tarafından antlaşma bozulmuştur.¹⁰ Bu başlık altında bu vesikadan bahsedilmesinin nedeni söz konusu antlaşmaya göre yeni bir toplumun temellerinin atılması ve Hz. Muhammed'in başkan kabul edilmesidir. Böylece onun siyasi özelliği belirgin hale gelmiştir. Kabile merkezli bir yapıdan inanç merkezli bir yapıya dönüşüm sağlanmıştır. Ümmet birliği ile bir araya gelen bu toplumla ilahin mesajın pratikte yansımaları söz konusu olacaktır.¹¹ Dolayısıyla bir taraftan âyetlerin inzali devam etmiş ve âyetler, bu yeni toplumsal yapının oluşumuna etki etmiştir.

İslâm toplumun getirdiği bazı unsurlar Medine'de de kabul edilen kültürel özellik göstermektedir. Özellikle Medine'deki Araplar için Yahudiler ile birlikte yaşamlarının bir getirisi olarak ahiret, peygamberin gelişi gibi konular onlara yabancı değildir. Hac, Kabe'nin kutsal kabul edilmesi, şeref, kıyas, mehir gibi konular bunlar arasında sayılabilir. İslâm ile bunlar tamamen reddedilmeden İslâm'ın bazı temel akideleriyle çatışmayacak biçimde düzeltme yoluna gidilmiş, bir değişim meydana gelmiştir. Dolayısıyla burada Medenîyetin inşası başlamıştır. Söz konusu değişim din, siyaset, ekonomi gibi pek çok alanda kendini göstermiştir. Vahiy devam ettikçe hem ibadetler hem de onların sosyal hayattaki etkisine ilişkin düzenlemeler yapılmıştır.¹²

2. Kur'an'ın Getirdiği İlke ve Düzenlemeler

Kur'an Medine döneminde gerek siyasi gerekse sosyal açıdan toplum için birtakım düzenlemelerde bulunmuştur. Ancak öncesinde hicret etmek suretiyle maddi-manevi olarak fedakarlıklarda bulunanlardan âyetlerde övgüyle anılmıştır. Bu da bir anlamda Kur'an'ın insanlara sağladığı bir motivasyon örneği olarak gösterilebilir. Örneğin; *"Müminler o kimselerdir ki, Allah'ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda"*

¹⁰ Nagihan Kocadağ, Hz. Peygamber Döneminde İslâm ve Diğerleri Medine Vesikası'nın Sosyolojik Analizi (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 13-15, 19.

¹¹ Mehmet Azimli, "Hicret Sonrasında Medine'de Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2008), 355-356.

¹² Mustafa Safa, "Hicret Sonrası Medine'de Sosyal ve Dini Hayat", *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/17 (2015), 395; Fatih Açık, "Hicret Sonrası İlk İslâm Medeniyetinin İnşa Sürecinde Toplumsal Kurumların Yapısı", *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 52 (2015), 304.

bu onların imanlarını arttırır. Onlar yalnızca rablerine güvenirler. Namazlarını özenle kılarlar, kendilerine verdiğimiz şeylerden bir kısmını Allah yolunda harcarlar. Gerçek müminler işte onlardır. Rableri katında onlar için yüksek mevkiler, bağışlanma ve değerli rızık vardır. Nitekim müminlerden bir kısmı isteksiz oldukları halde rabbini seni, doğru bir kararla evinden savaşa çıkarmıştı.”¹³, “Onlardan önce bu yurda yerleşmiş ve gönülden inanmış olanlar, kendilerine göç edip gelenleri severler, onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar; ihtiyaç içinde olsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin bencilliğinden korunmayı başarırsa işte kurtuluşa erecekler onlardır. Bunların ardından gelenler de “Ey rabbimiz” derler, “Bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde iman edenlere karşı kötü bir düşünce ve duyguya yer bırakma. Rabbimiz! Kuşkusuz sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin.””¹⁴ Yine “Seni yurdundan çıkaran beldenden daha güçlü nice beldeler var ki, biz onların halklarını helâk ettik; onlara yardım edecek kimse de yoktu.”¹⁵ âyetleri Hz. Muhammed’in göç etmek zorunda kaldığında Mekke’ye bakarak üzüldüğünü, mecbur olmasa burarlardan ayrılmayacağını söylemesi üzerine hem onu hem inananları teselli etmek için inmiştir.¹⁶ Diğer taraftan bu doğrultuda sadece hicret edenler değil, onlara kucak açanlar da övülmüştür. Örneğin; “İman edip de hicret edenler, Allah yolunda cihad edenlerle onları bağırklarına basanlar ve yardım edenler var ya işte gerçek müminler onlardır; bağışlanma onlar için, büyük lütuf onlar içindir. Daha sonra iman edenler, hicret edip sizinle cihad edenler, işte bunlar da sizdendir. Aralarında rahim bağı bulunanlar Allah’ın hükmüne göre birbirlerine daha yakındır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.”¹⁷

Sonuç olarak Kur’an’da hicret edenlerin yaşadıkları sıkıntılar karşısında sabredip Allah’a güvenmeleri, doğru davranışlarda bulunarak Allah’ın onlara çizdiği yol üzerine davranmaları söylenmiştir.¹⁸ Böylelikle insanın tarihin akışını değiştirme ya da yöne verme noktasındaki motivasyonuna ve gücüne vurgu yapılmaktadır. Kur’an bu hususta sadece bireysel olarak insanı inşa etme değil aynı zamanda müminlerin bu davranışlarının yarataca-

¹³ el-Enfâl 8/1-5. Ayrıca bk. el-Bakara 2/218.

¹⁴ El-Haşr 59/9-10

¹⁵ Muhammed 47/13.

¹⁶ Ebû Abdullah Muhammed Ahmed b. Ebî Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’an*, thk. Abdullah Bin Abdulmuhsin Türkî (Beyrut: Al-Resalah, 2006), 19/259.

¹⁷ el-Enfâl 8/74-75.

¹⁸ Ahmet Sait Sıcak, “Başa Çıkma Stratejileri Açısından Kur’an’da Hicret Realitesi”, *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 59.

ğı toplumsal etkiye de işaret etmektedir. Bu sayede toplumda kişilerin birlikte hareket etmesiyle bir davranış biçimi ortaya çıkacak ve bu da değişimi başlatan, toplumu bir yönde değiştiren etki yaratacaktır.¹⁹ Kur'an'ın gerek bireysel davranış modellemesinde gerekse bunların toplumsal etkileri noktasında değişimi sosyal ve siyasal yönden iki başlık altında ele alınabilir. Zira Medine sözleşmesinin neticesinde Hz. Muhammed'in tanınması siyasal birtakım düzenlemeleri gerektirdiği gibi, bir arada yaşama bilinci de sosyal düzenlemeleri gerektirmektedir.

2.1. Siyasi Yönden Yapılan Düzenlemeler

Bu başlık altında Kur'an'dan hareketle toplum için siyasi yönden yapılan bazı düzenlemelere yer verilecektir. Medine sözleşmesinin neticesinde Hz. Muhammed bir lider olarak tanınmıştır. Ayrıca bu düzenleme bazı sözleri de içermektedir. Ancak müşriklerin Yahudileri ya da toplumdaki diğer grupları kışkırtmaları, münafıkların belirli imtiyazlar için yaptığı ortalığı karıştırıcı hareketleri bu sözlerin çiğnenmesine ve kuralların ihlaline neden olmuştur.

Kur'an'da savaşları konu edinen sûreler bulunmaktadır. Örneğin Ahzâb sûresi Hendek Savaşı'nı anlatmaktadır. Farklı grupların bir araya gelerek Medine'ye saldırımları üzerine Müslümanlar, Hendek kazarak onlarla mücadeleye etmişlerdir. Düşman Medine'ye saldırdığı için söz konusu olmuştur.²⁰ Tevbe sûresi de antlaşmayı bozan müşrikleri vurgulayarak başlamaktadır.²¹ Bunlar ahirette ağır cezalar ile tehdit edilmiştir. Ancak yine de bu davranıştan vazgeçerek tövbe etmeleri, zekatlarını vermeleri bağışlanmaları başlarına gelecek kötü sonuçlardan kurtulmaları için kendilerine bir şans verilmiştir. Bu da Kur'an söylemindeki inceliği göstermektedir.²² Öte yandan Mümtetine sûresinde de Müslümanlar aleyhine casusluk yapan bir kadın ile ilgili olarak inmiştir. ²³ Bunlar antlaşmalarını bozarak Müslümanlar için hatta toplum için bir tehdit oluşturmuşlardır. Bu davranışlarından

¹⁹ Erdoğan Pazarbaşı, "Toplumsal Değişimin Kur'anî Çerçevesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 400-401.

²⁰ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Tefsîru es-Semerkandî*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413), 3/35-36.

²¹ et-Tevbe 9/1-6; el-Fetih 48/9-10.

²² Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981), 15/234.

²³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 20/395-397.

ötürü kendileriyle savaşılmasıyla ilgili hükümler âyetlerde yer almıştır. Kur'an'ın bu hususta tutumuna şu âyetler örnek gösterilebilir; “Size karşı savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın, fakat aşırılığa sapmayın; Allah aşırılığa sapanları sevmez. Onları yakaladığınız yerde öldürün; sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Harâm civarında onlar sizinle savaşmadıkça siz de orada onlarla savaşmayın. Şâyet sizinle savaşmaya kalkışarlarsa o zaman onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir! Eğer onlar vazgeçerlerse, artık Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir. Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın; fakat vazgeçerlerse, artık zalimlerden başkasına saldırmak yoktur.”²⁴

Bakara sûresinin ilk âyetlerinde müşrikler ve münafıklar hakkında uyarılarda bulunulmuş devamında Allah'ın İsrailoğullarından aldığı söz hatırlatılmıştır. Kur'an'ın Tevrat'ı onaylayan bir kitap olduğu ve bu gerçeği bile bile çıkar ve inat için gerçeği gizlememeleri Hz. Musa'nın kıssasına yer verilerek onlara hatırlatılmaktadır.²⁵ Henüz Yahudiler ile Müslümanlar arasında bir anlaşmazlığın olmadığı dönemde bu hatırlatılmaların yapılması sürecin ılımlı bir şekilde yönetildiğini göstermektedir. Ancak sonrasında Yahudiler antlaşmayı bozma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Enfâl sûresinde de bu durum “Eğer bir topluluğun antlaşmayı bozacağından endişe edersen antlaşmayı derhal sona erdirdiğini onlara açıkça bildir. Allah ahdini bozanları asla sevmez.”²⁶ şeklinde yer almıştır. Allah antlaşmayı bozanlara karşı kendisinin de sert bir şekilde karşılık vermesini ve bunlardan uzaklaşmasını emretmiştir.²⁷ Müslümanların Bedir gazvesindeki başarılarından sonra Yahudi bir kabile olan Benî Kaynukâ bu zaferden rahatsız olmuş ve Müslüman bir kadının benî Kaynuka mahallesinde tecavüze uğramasıyla çıkan olaylardan sonra antlaşma bozulmuştur.²⁸ Uhud savaşından sonra da başka bir Yahudi kabilesi olan Benî Nadîr, müşrikler ile birlikte hareket ederek Hz. Muham-

²⁴ el-Bakara 2/190-193.

²⁵ el-Bakara 2/40-47.

²⁶ el-Enfâl 8/58.

²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/189.

²⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dirâsetü Arabiyye ve'l-İlmiyye, 2001), c. 11/238-239; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/50-53; Casim Avcı, “Kaynukâ' (Benî Kaynukâ'”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/88; Farhana Binti Ideris - Öznur Özdemir, “Understanding Muslim - Jewish Relationship in Medina during the Era of Prophet Muhammad”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* / 11-Hz. Muhammed (sas) Özel Sayısı 11 (2021), 94.

med'i öldürme teşebbüsünde bulunmuştur. Haşr sûresinde ganimetler ile ilgili anlatılan mesele bununla ilgilidir.²⁹ Bu şekilde zaman geçtikçe kuralı bozmaları ya da saldırıda bulunmaları nedeniyle savaş emri verilmiştir. Âyetle bu durum şöyle yer almaktadır: *“Kendileri nasıl inkâr etmişlerse sizin de öyle inkâr etmenizi, böylece onlara eşit ve benzer hale gelmenizi isterler. (İman edip) Allah yolunda hicret edinceye kadar onlardan dostlar edinmeyin. Eğer yüz çevirirlerse onları yakalayın, bulduğunuz yerde öldürün; hiçbirini dost ve yardımcı edinmeyin. Ancak kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumla ilişki içinde olanlar yahut sizinle de kendi kavimleri ile de savaşmayı içlerine sindiremeyip size sığınanlar müstesna. Allah dileseydi onları başınıza belâ ederdi de sizinle mutlaka savaşarlardı. Artık onlar sizi bırakıp bir tarafa çekilirler de sizinle savaşmazlar ve size barış teklif ederlerse Allah size, onların aleyhine bir yola girme hakkı vermemiştir. Bunlardan başka hem sizin hem de kendi topluluklarının karşısında güvende olmak isteyen kimseleri de bulacaksınız. Bunlar ne zaman fitneye yönlendirilseler hemen dönüp ona dalarlar; bu sebeple sizden uzak durmaz, size barışçı davranmaz ve yakanızdan ellerini çekmezlerse onları hemen yakalayın, ele geçirdiğiniz yerde öldürün. İşte onlar hakkında size apaçık bir yetki vermiş olduk.”*³⁰

Yaşanan tüm bu durumların neticesinde Müslümanların savaşta ve sonrasında nasıl davranmaları gerektiği âyetlerde yer almaya başlamıştır. Örneğin Enfâl sûresinin temel konusu ganimet nedeniyle Hz. Peygamber'in ordusunda çıkan kargaşa ve çatışmadır. Hem bir kargaşanın çıkması hem de savaşmaktan kaçınanların bulunması sebebiyle³¹ âyetlerde konuyla ilgili düzenlemelere yer verilmiştir.³² Bu duruma örnek olarak şu âyet gösterilebilir; *“Ey Müminler! İnkâr edenlerle savaşta karşı karşıya gelince onlara arkanızı dönüp kaçmayın. Kim savaş için yer değiştirmek veya başka bir birliğe katılmak amacıyla olmaksızın savaş sırasında düşmana arkasını dönüp kaçarsa Allah'ın öfkesine uğramış olur, onun varacağı yer cehennemdir, ne kötü bir son!”*³³ Dolayısıyla âyetlerde savaşın neticesinde ganimet paylaşımı, kısas, diyet gibi konular gündeme gelmiş ve bu husularda Kur'an belirli düzenlemelerde bulunmuştur. Örneğin *“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı.*

²⁹ Binti Ideris-Özdemir, “Understanding Muslim-Jewish Relationship in Medina during the Era of Prophet Muhammad”, 95; Nadir Özkuyumcu, “Nadîr (Benî Nadîr)”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/275-276.

³⁰ en-Nisâ 4/89-91.

³¹ Muhammed 47/20-21; el-Fetih 48/15.

³² Muhammed Âbid Câbirî, *Siyer Eşliğinde Kur'an'ı Anlamak-Fehmü'l Kur'an-Nüzul Sıra-sına Göre Tefsir*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 3/144.

³³ el-Enfâl 8/15-16.

*Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır.”*³⁴ Bunun yanı sıra savaşın neticesinde yanlışlıkla birinin öldürülmesiyle ilgili hükümlere de yer verilmiştir. “Yanlışlıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir; ancak ölünün ailesi diyeti bağışlarsa o başka. Öldürülen, mümin olmakla birlikte size düşman olan bir topluluktan ise mümin bir köle âzat etmek lâzımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine teslim edilecek bir diyet vermek ve mümin bir köleyi âzat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay peş peşe oruç tutması lâzımdır.”³⁵

Burada bir başka vurgu aynı zamanda siyasi bir lider olan Hz. Muhammed’in talimatlarına uymakla ilgilidir. Bu konuda âyetlerde “Allah’a ve peygambere itaat ediniz...”³⁶ cümlesine yer verilmektedir. Örneğin; “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi iştirmektedir, her şeyi görmektedir. Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeli.”³⁷ âyetinde hem Hz. Peygamberin söylediklerine hem de Müslüman olmayanlar için de yapılan antlaşmalara uymanın gerekliliği vurgulanmıştır. Siyasi liderlere uymanın da bu kapsamda olduğu, anlaşmazlıkların Hz. Muhammed’e götürülerek çözümlenmesi gerektiği de söylenmiştir.³⁸ Savaş ve onun neticesinde meydana gelen tüm bu siyasi meseleler toplumda huzuru sağlamaya, kargaşayı önlemeye yönelik atılmış adımlardandır. Nitekim her ne kadar siyasi bir düzenleme içiriyor olsa da infak vurguları, barışa teşvik, köleniz özgürlüğüne kavuşturulması, emanetin ehline verilip adaletle hükme-

³⁴ el-Bakara 2/178.

³⁵ en-Nisâ 92.

³⁶ Âl-i İmrân 3/32; el-Enfâl 8/20; el-Ahzâb 33/70-71; Muhammed 47/33.

³⁷ en-Nisâ 4/58-59.

³⁸ İbn Beşir el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 1/236-237; Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 7/179-181; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Hisar Yayinevi, 2011), 2/570-571.

dilmenin vurgulanması, fitne ve bozgunculuk gibi davranışların eleştirilmesi Kur'an'ın ahlaki bir toplum oluşturmaya verdiği önemi göstermektedir. Bu da Kur'an'ın koyduğu siyasi ilkelerin ahlaki bir modelleme ile yerleştirildiğini ortaya koymaktadır.

2.2. Sosyal Yönden Yapılan Düzenlemeler

Mekke döneminde daha küçük gruplar varken, Medine dönemi ile toplumun büyüdüğü görülmektedir. Mekke'de bariz bir şekilde bulunan ırk, asabiyet öncülüğündeki bu gruplar artık yerini inanç birlikteliğine bırakmıştır.³⁹ Dolayısıyla Kur'an'ın toplumun değişimindeki vurgusu ahlaki ve dini içeriğe de sahiptir.⁴⁰ İnsanlar diğer insanlar ile birlikte yaşamaktadırlar. Birinin yaptığı iyi ya da kötü davranış diğerlerini de etkilemektedir. Bu nedenle Kur'an'da Müslümanların sadece içsel olarak motivasyonu ve ibadeti değil aynı zamanda topluma dönük yönlerinde ilişkin vurgular da yapılmıştır. Bu başlık altında bildirinin konusu dikkate alınarak kişilerin ibadet gibi içsel yönleri değil topluma dönük davranışlarındaki Kur'an söylemi dikkate alınacaktır.

Bahsi geçen davranışların Kur'an'da iki şekilde yer aldığı görülmektedir. Biri toplumda olmaması gereken, toplumları yok eden davranışların sıralanması şeklindedir. Örneğin; *"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."*, *"Yahudiler "Allah'ın eli bağlanmış!" dediler. Asıl kendi elleri bağlanmış ve söyledikleri yüzünden lânetlenmişlerdir. Aksine O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir. Rabbinden sana indirilen, onlardan birçoğunun azgınlığını ve inkârcılığını kuşkusuz arttıracaktır. Onların arasına kıyamete kadar sürecek düşmanlığı ve kini saldık. Ne zaman savaş ateşini tutuşturmuşlarsa Allah onu söndürmüştür. Onlar yeryüzünde bozgunculuk için çaba harcarlar; Allah ise bozguncuları sevmez."*⁴¹ âyetleri bu duruma örnek gösterilebilir. Söz konusu ikinci âyette Yahudiler'in zekâtın farz kılınması ya da Allah onlara nimet verdikten sonra infak etmemeleri nedeniyle nimeti elinden çekmeleri üzerine Allah'ı fakirlik ve cimrilik ile nitelemelerinden bahsedilmektedir.⁴² Her iki durumda da top-

³⁹ Faruk Tuncer, "Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Grup İfade Eden Kelimelerin Nüzul Sürecindeki Değişimleri", *EKEV Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler*- 16/53 (2012), 21.

⁴⁰ Mustafa Şentürk, "Kur'an'da Toplumsal Değişme Olgusu -Disiplinlerarası Bir Giriş Denemesi-", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2014), 41.

⁴¹ el-Bakara 2/27; el-Mâide 5/64.

⁴² Semerkandî, *Tefsîru es-Semerkandî*, 1/447-448; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/43-44.

lumsal düzen için infakın önemi vurgulanmakta ve çeşitli gerekçelerle evrenin düzenini bozanlar eleştirilmektedir. Nitekim infak bu bağlamda çokça vurgulanan, tavsiye edilen kalıcı olması hedeflenene bir davranış olarak âyetlerde yer almaktadır. Örneğin; *“(Ey müminler!) İşte siz Allah yolunda har-cama yapmaya çağrılıyorsunuz, fakat içinizden bir kısmı cimrilik ediyor. Halbuki cimrilik eden ancak kendine karşı cimrilik etmiş olur; zira Allah zengindir, siz ise yoksulsunuz. Eğer hak çağrısına sırtınızı dönerseniz Allah sizin yerinize başka bir topluluk getirir; sonra onlar sizin gibi olmazlar”*⁴³ âyeti Müslümanları benzer davranışları yapmama noktasında uyarmaktadır. Cömertlik yerleştirilmesi gereken özelliklerdendir. Ayrıca harcamanın kişinin sevdiği şeylerden ve isteyerek yapılması, malın gösteriş yapmak için verilmemesi öğütlenmiş böylece bencillikten uzaklaşacağı söylenmiştir.⁴⁴ Bunun yanı sıra haksız ticarete bulunmak, içki içmek, kumar oynamak gibi toplumun zararına olacak davranışlar eleştirilen konular arasındadır.⁴⁵ Kur’an’da toplumların helak olmasının sebeplerinin de isyan etmek, davranışlarda aşırıya kaçmak, kan dökmek, zulmetmek, insanları yurtlarından çıkarıp düşmanca davranmak, toplumda fitne çıkarmak gibi davranışlarda bulunmak olduğu söylenmiştir.⁴⁶ Yine toplumsal düzen ile alakalı bir başka örnek âyet de; *“Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın.”*⁴⁷ Bu âyetin Mustalikoğullarından zekât almaya giden Velid b. Ukbe hakkında indiği belirtilmiştir. Bu görev için gittiğinde onların kendisine doğru geldiklerini sanarak korkup geri dönmüş ve zekât vermediklerini, kendisini ölüm ile tehdit ettiklerini söylemiştir. Daha sonra olayın aslı anlaşıncı bu âyet inmiştir. Bu âyet ile Hz. Muhammed’e, bilmeyerek, istemeden bir kişiye kötülük yapılmasının önüne geçmek için haberin iyice araştırılması emredilmiştir. Zira böyle bir kişinin getirdiği habere göre davranmak toplumu zarara uğratacaktır.⁴⁸

Kur’an’ın sosyal hayatın düzeni için örnek davranış modellemesi yapmaktadır. Burada iyi ahlak için; doğru işler yapmak, selama daha iyisiyle

⁴³ Muhammed 47/38.

⁴⁴ el-Bakara 2/265-268; 271-274; Âl-i İmrân 3/92; en-Nisâ 4/36-39; el-Hadîd 57/7, 23-24; es-Saf 61/11-12; et-Tegâbün 64/16-17.

⁴⁵ el-Bakara 2/219; en-Nisâ 4/29-32.

⁴⁶ el-Bakara 2/61, 84-86; Âl-i İmrân 3/137; el-Enfâl 8/25.

⁴⁷ el-Hucurât 49/6.

⁴⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/259-260; Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 21/349-352; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’an*, 5/3338-3339.

karşılık vermek, affedici olmak, kavgalı olanların arasını düzeltmek, insanlarla alay etmemek⁴⁹ gibi pek çok davranışın yerleştirilmeye çalışıldığı görülecektir. Bunların yanı sıra adaletle hükmetmek, herhangi bir davranışta adil olmak Kur'an'da çokça vurgulanan konulardan bir diğeridir. Kur'an'da adalet zaafılardan, menfaat ve imtiyazdan uzak olmak şeklinde ifade edilmektedir. Müslümanın başkasına duyduğu kızgınlık ya da nefret onu haksızlık yapmaya kesinlikle itmemelidir. Böyle bir adalet anlayışı ile hem toplum hem de insanlık için sosyal bir düzen meydana gelecektir.⁵⁰ Köklerinde kabilecilik anlayışının olduğu Araplar için bu düzen, söz konusu yapıyı ortadan kaldırmaya yöneliktir. Öte yandan savaşın, çekişmelerin olduğu Medine döneminde kişisel hırsların, öfkenin mevcudiyeti varken bunların kenara bırakılmasının istenmesi de toplumda bir arada, huzur ortamında yaşanabilmesi içindir. Örneğin Kur'an'da *"Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz. Allah adaletli olanları elbette sever. Allah ancak, din konusunda sizinle savaşmış, sizi yurtlarınızdan çıkarmış ve çıkarılmanıza yardım etmiş olanlarla dostluk kurmanızı yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte bunlar kendilerine yazık etmişlerdir."*⁵¹ buyrulmaktadır. Âyetle antlaşmayı bozma, casusluk yapma gibi bir tarafı zor durumda bırakan zorbalık, savaş gibi durumlar dışında herhangi bir din, ırk farkı gözetmeden herkese adaletli davranmak önerilmektedir. Toplumda ilişkiler bu esas üzerine kurulmalıdır.⁵² Bu noktada rüşvet vermek, yetimlerin mallarında haksız tasarrufta bulunmak eleştirilmiş akraba, tanıdık bile olsa adaletli davranmak, anlaşmazlıkları adil bir şekilde çözmek emredilmiştir.⁵³

Kimi âyetlerde iyi davranış İsrailoğulları üzerinden anlatılmıştır. Örneğin; *"Bir zamanlar biz İsrâiloğulları'ndan, "Yalnız Allah'a kulluk edeceksiniz; ana babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz. İnsanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekâtı verin" diyerek söz almıştık. Sonra, içinizden küçük bir kesim dışında, sözünüzden döndünüz; hâlâ da sırt çevirmektesiniz."*⁵⁴ Aynı sûrenin daha sonraki âyetlerinde *"Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah'a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve pey-*

⁴⁹ Âl-i İmrân 3/57; en-Nisâ 4/86, 149, el-Hucurât 49/9-11.

⁵⁰ İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim'in Öngördüğü Adâlet Esasları", *Diyanet İlmî Dergi* 29/2 (1993), 20.

⁵¹ el-Mümtehine 60/8-9.

⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 22/574.

⁵³ el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/1-2; 135; el-Mâide 5/42, 49; el-Hucurât 49/9.

⁵⁴ el-Bakara 2/83.

gamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir. Böyleleri anlaşıma yaptıklarında sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır ve işte takvâ sahipleri bunlardır.”⁵⁵ buyrularak yardım etmenin ve ihtiyacı olana vermenin, sözünde durmanın önemi vurgulanmıştır. Bir başka âyetle; “Ey iman edenler! Aranızda gizli konuştuğunuz zaman, günah işleme, haksızlık etme ve peygambere karşı gelme hususunda fısıldaşmayın; iyilik ve takvâ hakkında konuşun ve huzurunda toplanacağınız Allah’a saygısızlık etmekten sakının.”⁵⁶ buyrulmaktadır. Âyet ile ilgili olarak bu tarz yaklaşımın Müslümanlara yakışmayacağından hareketle bu kişilerin münafıkları olduğu şeklinde yorumlar bulunmaktadır. Başka bir yoruma göre böyle bir tavır Yahudi ve münafıkların davranışlarıdır. Müslümanlar kınanan bu davranışın zikredilmesiyle uyarılmış ve onlara doğru davranışın öğretimi yapılmıştır.⁵⁷ Olması ve olmaması gereken davranışların sırlanmasının yanı sıra miras, yemin gibi sosyal hayatı etkileyen başka konularda da düzenlemelerin âyetler aracılığı ile yapıldığı görülmektedir.⁵⁸ Tüm bunlardan hareketle Kur’an’ın doğru davranışları yerleştirmeye çalıştığı, kötü davranışa karşı ise kendini korumanın haricinde iyi muamele ile onları bertaraf etmeyi öğütlediği görülmektedir.

Sonuç

Göç; din, siyaset, ekonomi gibi pek çok sebeple yapılmakta ve sonucunda karşılıklı etkileşim ile yeni anlayışlar ortaya çıkmaktadır. Müslümanların Mekke’den Medine’ye yaptıkları hicret de bir göçtür ve müşriklerin eziyetleri sebebiyle yapılmıştır. Kabile ve soy bağlarının oldukça önemli olduğu toplumda yetişen bu insanlar için göç, maddi manevi pek çok sıkıntıyı beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Kur’an’da onlar zaman zaman teselli edilmiş ve yaptıkları fedakârlık övülmüştür. Medine’ye yapılan göçün ardından Müslümanlar, müşrikler ve Yahudiler arasında “Medine Sözleşmesi” imzalanmış ve bununla Hz. Muhammed devlet başkanı sayılmıştır. Farklı etnik ve dini grupların yaşadığı bölge için bu antlaşma toplumsal bir takım düzenlemeleri taşıdığı için önemlidir.

⁵⁵ el-Bakara 2/177.

⁵⁶ el-Mücâdele 58/9.

⁵⁷ Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, 1998), 3/448; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998), 6/63; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 29/368.

⁵⁸ el-Bakara 2/180-182; 224; el-Mâide 5/89; et-Tahrîm 66/2.

Bu süreç içerisinde Kur'an hem bireysel açıdan insanı inşa etme hem de insanlar arasındaki bazı düzenlemeler ile ideal bir toplumun temellerini atmıştır. Burada Kur'an'ın siyasi ve sosyal açıdan vurguladığı meseleler bulunmaktadır. Siyasi açıdan yapılan düzenlemeler veya müdahaleler genelde müşriklerin, münafıkların bir araya gelerek ortalığı karıştıran, casusluk yaparak Müslümanların aleyhine hareket eden davranışları sonucunda yapılmıştır. Söz konusu davranışlar bu sözlerin çiğnenmesine ya da kuralların ihlaline neden olmuştur. Daha sonra Yahudi bazı kabileler de benzer şekilde davranmıştır. Bu doğrultuda Kur'an'da sadece bunların ahirette karşılaşacağı akıbetten bahsedilmemiş aynı zamanda barış istemeleri durumunda affedilmelerine ilişkin açık bir kapı da bırakılmıştır. Antlaşmayı bozmak, bir grubun arkasından iş çevirmek toplumun düzenini bozan, kaos yaratan eylemlerdendir. Kur'an'ın bunlara karşı sert tutumu ancak buna rağmen pişmanlık duyanlara karşı affediciliği vurgulaması toplum inşasındaki yapıcı tavrını ortaya koymaktadır. Diğer taraftan savaşın neticesinde ganimet paylaşımı, kısas, diyet gibi konular gündeme gelmiş ve bu konuda Kur'an belirli düzenlemelerde bulunmuştur. Hem savaş hem de sonrasında ortaya çıkan bu tarz konular genelde Hz. Muhammed itaat âyetleri üzerinden anlatılmıştır. Çünkü toplumun huzuru ya da karmaşanın önüne geçilmesi o toplumun liderine uymaktan geçmektedir. Ayrıca söz konusu meselelerde yapılan ahlak vurgusu Kur'an'ın toplum inşasındaki siyasi ilkeleri ahlak temelli bir yaklaşımla ortaya koyduğunu göstermektedir. Diğer taraftan toplumun farklı kesimlerine seslenen Kur'an, anlaşılır bir dil kullanarak adalet, iyilik, infak, doğruluk gibi ilkeleri topluma yerleştirmeye çalışmıştır. Ayrıca bozgunculuk, zulüm, açgözlülük gibi davranışları eleştiren bir söylem ile bir arada yaşamının ahlaki sınırlarını çizmiştir. Birinin iyi veya kötü herhangi bir davranışı toplumu ve toplumdaki kişileri etkilemektedir. Bu nedenle Müslümanların sadece hem içsel motivasyonu hem de topluma dönük yönlerindeki vurgular da âyetler özelinde yapılmıştır. Kur'an'ın getirdiği bu ilkeler aslında -inanışları, düşünceleri birbirinden farklı da olsa- insanların bir arada yaşamalarına imkân veren Medenî bir düzenlemedir. Böylelikle o, üslubu ve temel ilkeleri ile yeni bir toplum inşasına rehberlik etmiştir.

Kaynakça

Açık, Fatih. "Hicret Sonrası İlk İslâm Medeniyetinin İnşa Sürecinde Toplumsal Kurumların Yapısı". *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 52 (2015).

- Altıntaş, Hayrani. "Hicret'in Psikolojik Amilleri". *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]* Hicret Özel Sayısı (1981).
- Arslantaş, Nuh. "Cemaatten Ümmete Medine'de Yahudilerle Bir Arada Yaşama Tecrübesi (Nebevi Uygulama)". İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları /, 2016.
- Avcı, Casim. "Kaynukâ' (Benî Kaynukâ')". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Azimli, Mehmet. "Hicret Sonrasında Medine'de Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülahazalar". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2008).
- Belâzürî, Ahmet b. Yahya b. Câbir. *Kitâbü cümeli min ensâbü'l-eşrâf*. ed. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Beyrut: Dârülfikr, 1996.
- Binti Ideris, Farhana - Özdemir, Öznur. "Understanding Muslim - Jewish Relationship in Medina during the Era of Prophet Muhammad". *Siyer Araştırmaları Dergisi / 11-Hz. Muhammed (sas) Özel Sayısı* 11 (2021).
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Siyer Eşliğinde Kur'an'ı Anlamak-Fehmü'l Kur'an-Nüzul Strasına Göre Tefsir*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kur'an-ı Kerim'in Öngördüğü Adâlet Esasları". *Diyanet İlmi Dergi* 29/2 (1993).
- Danışman, Nafiz. "Hicret". *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 1/1 (1962).
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Yayıncılık, 2019.
- İbn Hişam. *Siret-i ibn-i Hişam -İslâm Tarihi-*. çev. Hasan Ege. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbn Sa'd, el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakatü'l-kübrâ*. Kahire: Dâru Cemiyeti'l-Cihâdî'l-İslâmî, 1358.
- Kocadağ, Nagihan. *Hz. Peygamber Döneminde İslâm ve Diğerleri Medine Vesikası'nın Sosyolojik Analizi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed Ahmed b. Ebî. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Abdullah Bin Abdulmuhsin Türkî. Beyrut: Al-Resalah, 2006.
- Mukâtil b. Süleymân, İbn Beşir el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım., 2003.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, 1998.
- Özkan, Mustafa. "Medine Vesikası". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. EK-2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Özkuyumcu, Nadir. "Nadîr (Benî Nadîr)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Pazarbaşı, Erdoğan. "Toplumsal Değişimin Kur'anî Çerçevesi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000).
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddin. *Mefâtihi'l-gayb*. 32 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1. Basım., 1981.
- Safa, Mustafa. "Hicret Sonrası Medine'de Sosyal ve Dini Hayat". *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/17 (2015).
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru es-Semerkindî*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.

- Sertoğlu, Midhat. “Hicret Olayının İktisadî Sebepleri”. *Hayat Tarih Mecmuası* 2/11 (1974).
- Sıcak, Ahmet Sait. “Başa Çıkma Stratejileri Açısından Kur’ân’da Hicret Realitesi”. *AN-TAKİİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018).
- Şentürk, Mustafa. “Kur’ân’da Toplumsal Değişme Olgusu -Disiplinlerarası Bir Giriş Denemesi-”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2014).
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. 25 Cilt. Kahirre: Dirâsetü Arabiyye ve’l-İlmiyye, 1. Basım., 2001.
- Tuncer, Faruk. “Kur’an-ı Kerim’de Sosyal Grup İfade Eden Kelimelerin Nüzul Sürecindeki Değişimleri”. *EKEV Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler* - 16/53 (2012).
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Hicret ve İslâm Târihindeki Ehemmiyeti”. *Kubbealtı Akademi Mecmûası* 1 (1981).
- Yılmaz, Hüseyin. “Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021).
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Keşşâf*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998.
- Zencirkıran, Mehmet. *Sosyoloji*. Bursa: Dora Yayıncılık, 2019.

KUR'AN PERSPEKTİFİNDE İMAN VE SÂLİH AMELİN EŞLİK ETMEDİĞİ BİR MEDENİYET TASAVVURUNUN ELEŞTİRİSİ

Doç. Dr. Mehmet YAŞAR

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Çanakkale/Türkiye
mehmetyasar1985@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3520-5973

Giriş

Kur'an kıssalarında Allah'a iman etmemeleri ve bu imanın bir göstergesi olan sâlih amellerden uzak durmaları sebebiyle geçmiş ümmetlerin; yaşadıkları çelişkilere, zulümlere, haksızlıklara, zorbalıklara kısacası insanlığın kabul edemeyeceği birçok kötülüğe sebebiyet verdikleri anlatılmaktadır. Bu kavimlerin bazıları güçlü ordular kurmuş, sağlam kaleler inşa etmişlerdi. Kur'an'ın değindiği bu kavimlerin bazıları ise eğitimde ileri bir seviyedeydiler. Buna rağmen Kur'an bunları eleştirmektedir. Zira sahip oldukları medeniyet, onları câhiliyye düşüncesinden kurtaramamıştır. Örneğin Fırvun, sahip olduğu tüm gücünü insanlığın hayrına değil, insanları korkutmak için bir zulüm aracı olarak kullanıyordu.¹ Semûd kavmi, bolluğun hâkim olduğu yerde yaşıyor ve dağlardan evler yontuyordu. Ancak sahip oldukları bu rahat ve güçlü yaşam onları Allah'a isyandan alıkoymamıştır.² Buna benzer Kur'an'da birçok kıssa zikredilebilir. Bu örneklerin ortak noktası, Allah'a imanın eşlik etmediği medeniyetin sağlam temeller üzerine inşa edilemeyeceği gerçeğidir. Kur'an iman ve sâlih amelin eşlik ettiği kıssalara da yer vermektedir. Hz. Dâvûd ve Süleymân kıssaları bunun en güzel örneklerindendir. Sahip oldukları güçle, İslam medeniyetinin olumlu etkisini her tarafa yaymışlardır.³ Benzer şekilde Hz. Peygamber'in Medine'de

¹ Bu konuda bk. Kur'an Yolu (Erişim 5 Temmuz 2023), el-Bakara 2/49.

² eş-Şuarâ 26/146-150.

³ el-Enbiyâ 21/81-82; en-Neml 27/15-44.

inşa ettiği İslam medeniyetinin olumlu etkileri bunun en bariz misallerindendir. İslam tasavvurunun eşlik ettiği bir yönetim de mevcut güç ve haki-miyetin Allah'ın rızası çerçevesinde şekillenmesi kaçınılmazdır. Çünkü her işin bir hedefi ve amacı mevcuttur. Dolayısıyla ilâhî iradenin etkin olduğu bir medeniyet tasavvuru, Allah'a iman ve sâlih amelin eşlik etmediği bir medeniyet anlayışından farklılıklar barındırmaktadır. Bu çalışma, bu iki farklı medeniyet tasavvurunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Kur'an'da İman ve Sâlih Amel Birlikteliği

Kur'an'ın merkezini oluşturan ve üzerinde en çok durulan konuların başında iman yani tevhid düşüncesi gelmektedir. Tevhid, İslam medeniyetine yön veren en önemli konuların başında gelmektedir.⁴ İman, sözlük anlamıyla tasdik etmeyi ifade etse de⁵, özü itibarıyla imanın gerekliliklerinin yerine getirilmesini yani Allah'ın tek ilâh olarak kabul edilmesi ve şirk koşulmaması anlamına gelmektedir. Bu yönüyle iman şirkin zıddıdır. Şirk düşüncesinde birçok ilâhın varlığı mümkünken iman ise ulûhiyeti Allah'a has kılmaktadır.⁶ Kur'an'a bakıldığında Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v) değin gönderilen tüm elçilerin, Allah'ın dinine davette, imânî düşünceyi merkeze koydukları apaçık görülmektedir. Bu bağlamda gönderilen elçilerin kavimleriyle olan davet faaliyetlerinin ana eksen, tevhid etrafında şekillenmiştir. Bu gayeye matuf olarak da Allah'a iman tüm kullar tarafından benimsenmesi için ciddi bir mücadele ve çaba gösterilmiştir. Kur'an buna dair geçmiş ümmetlerden birçok sahneye yer vermektedir. Tevhid düşüncesinin yerleşmesi gayreti neticesinde birçok insan hidâyete ermiştir. Birçokları da bu davete icabet etmeyerek tevhid düşüncesinin karşısında yer almıştır. Yine bazı kavimler de kendilerini imana davet eden elçilere çeşitli eziyetleri reva görmüştür.⁷ Zira Kur'an'ın davet ettiği iman düşüncesi, özünde bir itiraz ve değişimi ifade etmektedir. Bu sebeple de bir kişinin 'iman ettim' demesi, Kur'an açısından tek başına yeterli değildir. Bilakis bu iddianın bir değişimle desteklenmesi gerekmektedir. Zira imanın özünde her türlü şirk düşüncesinin bertaraf edilmesi ve hayatın tümüyle

⁴ Bayram Ali Çetinkaya, "Medîne, Medeniyet ve İslâm Medeniyeti -Medîne'den Medeniyete-", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/22 (2010), 22.

⁵ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kurân*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Şam: Dârul-Kalem, 1412/1991), 92.

⁶ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-Münîr* (Şam: Daru'l-Fikr, 1991), 29/158.

⁷ Âl-i İmrân 3/146.

ubûdiyyet düşüncesi etrafında şekillenmesi vardır. Bu da sözlü anlamda imanın yeterli olamayacağını bir göstergesidir. Nitekim gönderilen elçiler, insanları imana davet ederken kavli anlamdaki imanın yeterli olamayacağı bilinciyle hareket etmişlerdir. Çünkü imanın birey ve toplum üzerinde ciddi değişimleri gerektirdiğini çok iyi biliyorlardı. Davet edilen insanlar da imanın hayatlarında ne gibi değişimleri zorunlu kıldığının bilincindeydi. Bu sebeple de bu değişimi istemeyenler, fiilî ve kavli itirazlarda, yer yer de açık saldırılarda bulunmuşlardır. Çünkü davet edilen topluluklar, *“Kavmi ise, “Ey Şuayb! Atalarımızın taptığı şeylerden yahut mallarımız hususunda dilediğimizi yapmaktan vazgeçmemizi sana ibadetin (dinin) mi emrediyor? Oysa sen uyumlu ve akıllı birisin!” dediler.”*⁸ âyetinin de ifade ettiği üzere imanın ciddi sorumlulukları ve değişimi gerektirdiğinin bilincindeydi. Kişinin “iman ettim”, demesinin tek başına yeterli olmaması, ayrıca imanın gerekliliklerinin hayatın tüm alanlarında somutlaştırılmasının talep edilmesi, imanın ne denli ciddi bir çaba ve gayreti gerektirdiğinin bir kanıtıdır. Bu sebeple de Kur’an’ın insanları İslam’a davet ederken birçok yerde imanı başka bir eylemle beraber zikrettiği görülmektedir.⁹

Kur’an’ın imanla beraber gerçekleşmesini talep ettiği başka bir ifadeyle insanda tezahür etmesini istediği en büyük eylem sâlih ameldir. Kur’an’ın birçok âyetinde iman edenlerin vasıflarından biri olarak sâlih amele atıfta bulunmaktadır.¹⁰ Hatta imanın neredeyse tamamlayıcısı ve kanıtı mahiyetinde zikredildiği görülmektedir. Zira Kur’an, müminlerden imanlarını, fiilî alana aktararak amelle yaygınlaştırmalarını istemektedir. Bu durumda bâtinî bir yönü olan iman, sâlih amelle zâhirî bir boyut kazanmakta ve böylelikle sâlih amelle somut bir faydaya bürünmektedir. Bu çalışma, amelin imandan bir cüz olup olmadığı tartışmasına girmeyi hedeflememektedir. Bu İslam alimlerinin uzunca üzerinde tartıştığı bir konudur. Burada üzerinde durulan konu, iman açısından sâlih amelin ne denli önemli olduğudur. Ayrıca bir hedef ve gayeyi ilke edinmiş bilinçli bir Müslümanlığın ne denli gerekli olduğudur.¹¹ Çünkü Kur’an, insanlardan sakınmalarını istediği ve

⁸ Hûd 11/87.

⁹ el-Bakara 2/82; 2/277; en-Nisâ 4/57.

¹⁰ el-Asr 103/3.

¹¹ Bu konuda bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âhmedî, 1990), 2/77.

yapmalarını talep ettiği bazı sorumluluklar yüklemiştir. Mümin, bu sorumluluklar çerçevesinde hayatını düzene koymaktadır.¹²

Kur'an Allah'a gerçekten iman etmiş toplulukların hayatlarındaki fiilî değişime dair birçok sahne sunmaktadır. Hz. İbrahim ve oğlu, Allah'a iman etmelerinin bir gereği olarak sâlih amellerde bulunmuş ve bunu şu şekilde dile getirmişlerdir: *"İbrâhim İsmâil'le birlikte o evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyordu: "Ey rabbimiz! Bizden bunu kabul buyur; şüphesiz sen işitensin, bilensin."*¹³ Hz. İbrahim'in kavmiyle olan tevhid mücadelesinin her bir sahnesi çarpıcıdır. Zikredilen âyetle de dikkati çeken nokta, imanın onları sâlih amele yönlendirmesidir. Bu da Kâbe'nin inşa edilmesidir. Bu durumda sâlih amel, sevap kazanmaya vesile olacak kişinin bizzat kendisine veya başkalarına hayır olarak dönen her güzel işi ifade etmektedir.¹⁴ Müminlerin en önemli vasıfları; farz ve sünnet ibadetlerini de kapsayacak şekilde şartlara ve durumlara göre en faydalı olanı yapmalarıdır. Bunun en önemli yansımaları ise kötü eylemlerin her türlüşünden uzaklaşmaktır. Başka bir ifadeyle iman faydalı eylemleri gerekli kılarken; şirk ise kötü eylemleri yaygınlaştırmaktadır. Gerçek bir müminin bilinçli bir şekilde (kimi zaman sadır olan hata yahut günahlar hariç) kötülüğü yaygınlaştırması mümkün değildir. Aynı şekilde şirkin hâkim olduğu bir düşüncenin de imanın gerekli gördüğü eylemleri yaygınlaştırması beklenemez. Elbette şirk düşüncesinin hâkim olduğu medeniyetlerde zâhirî anlamda etkileyici bazı durumlarla karşılaşılabilir. Ancak bunun Kur'an açısından ciddi anlamda eleştirildiği görülmektedir.

2. Tevhid Düşüncesinin Yok Sayıldığı Bir Medeniyet Tasavvuru

Kur'an'da zikredilen kıssaların birçoğunda maddî ve mânevî bir çürümüşlük eleştirisi dikkat çekmektedir. Bu yozlaşma ve fesadın temelinde ise tevhidî düşüncenin yok sayılması sebep gösterilmektedir. Bu öylesine bir tahribat ki sadece insanı değil, insanın yaşadığı doğaya da zarar verdiği birçok âyetle ortaya konmaktadır. Bazı kavimlerin görkemli yapılar imar etmelerinin bu çürümüşlüğe engel olmadığı da âyetlerde açıkça vurgulanmaktadır. Kur'an bazı kavimlerin, güç ve kuvvete sahip olduklarını, bazılarının etkileyici saraylar, güçlü ve görkemli yapılar ve mimari eserler inşa ettikle-

¹² Ali Cuma, *el-Kâmin fi'l-Hadaret'l-İslâmiyye* (Kahire: el- Vâbilü's-Sayyib, 2006). 29.

¹³ el-Bakara 2/127.

¹⁴ Muhammed Mütevelli eş-Şa'râvî, *Tefsîru eş-Şa'râvî* (b.y.: Metabiu Ahbari'l-Yevm, 1997), 15/9399.

rini aktarmaktadır. Örneğin Kur'an Semûd kavminin sahip olduğu medeniyete dair şu bilgileri aktarmaktadır: *"Siz burada, bahçelerin, pınarların içinde; ekinlerin, meyveleri uç vermiş hurma ağaçlarının arasında güven içinde bırakılacağınızı ve dağlardan ustaca evler oyup yapmaya devam edebileceğinizi mi sanıyorsunuz? Artık Allah'tan korkun ve bana itaat edin."*¹⁵ Hz. Sâlih'in diliyle de sahip oldukları nimetler şu şekilde zikredilmektedir: *"Düşünün ki Allah Âd kavminden sonra yerlerine sizi getirdi ve yeryüzünde sizi yerleştirdi. O'nun düzlüklerinde saraylar yapıyorsunuz, dağlarında evler kuruyorsunuz. Artık Allah'ın nimetlerini hatırlayın da yeryüzünde fesatçılar olarak karışıklık çıkarmayın."*¹⁶; *"O sizi yerden var etti ve size orayı mâmur hale getirme görevi verdi."*¹⁷ Bu âyetler grubuna bakıldığında Samûd kavminin bolluk içerisinde yaşamasının yanı sıra kuvvet sahibi oldukları ve ciddi bir zenginliğe ulaştıkları anlaşılmaktadır. Öyle ki saraylar yapabiliyor, dağlarda evler yontuyorlardı. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de büyük sarayların inşa edilmesi, dağlarda büyük yapıların ve yolların inşa edilmesi zâhirî anlamda medeniyetin bir tezahürüdür. Nitekim âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla onlar bu evlerde kendilerini güven içerisinde hissediyorlardı. Kur'an onların yeryüzünde yapılar inşa etmelerini ve güçlerini bu yönde kullanmalarını eleştirmemektedir. Ancak Kur'an onların bu yaşam biçimlerinin ruhsuz olduğuna dikkati çekmektedir. Zira onlar bu nimetlerin sahibi olan Allah'ı unutmuş ve Allah'ın lütfuyla ulaştıkları bu maddî zenginliğe, kendi güçleriyle sahip oldukları yanılışına kapılmışlardır. Ayrıca âyetin, *"Yeryüzünde fesatçılar olarak karışıklık çıkarmayın."* ifadesiyle onları "bozgunculuk" ile vasıflandırması, sahip oldukları o görkemli nimetleri insanların faydasına değil, bozgunculuk için kullandıklarını göstermektedir.¹⁸ Bu bağlamda âyetin Âd kavmine atıfta bulunması da anlamlıdır. Zira Âd kavmi sahip oldukları nimetlerin gerçek sahibine iman etmedikleri için helak olmuşlardır. Ciddi bir güce sahip olmaları onları şükrün bir göstergesi olarak Allah'a yakınlaştırmasını gerektirirken onlar ise büyüklük taslamayı tercih etmişlerdir. *"Anılan Âd kavmi, yeryüzünde haksız yere büyüklük tasladılar ve "Bizden daha güçlü kim var?" dediler. Onları yaratan Allah'ın kendilerinden daha güçlü olduğunu düşünmezler miydi?*

¹⁵ eş-Suarâ 26/146-150.

¹⁶ el-A'râf 7/74.

¹⁷ Hûd 11/61.

¹⁸ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.) 10/5392.

Onlar, âyetlerimizi de inatla inkâr ediyorlardı.”¹⁹ âyetteki “Bizden daha güçlü kim var?” ifadesi çok çarpıcıdır. Bu söz, onların maddî gücü ve zenginliği her şeyin önünde tuttıklarını, mânevî öğretilere hiçbir değer atfetmediklerini çarpıcı bir şekilde resmetmektedir. Medeniyet tasavvurunu sadece maddiyat üzerine kuran bu yaklaşımın hayata anlam katması ve yeryüzünde dengeli bir yaşam biçimini takip etmesi beklenemez. Benzer şekilde Semûd kavminin de helak olmaması için nimetin sahibine iman etmelerinin bir zorunluluk arz ettiği apaçık bir şekilde ortaya konmaktadır. Ancak onlar hakikatten yüz çevirmiş ve kibirli bir tutum benimsemişlerdir. “Kavminin ileri gelenlerinden büyüklük taslayanlar, içlerinden zayıf gördükleri kesimden inananlara dediler ki: “Siz Sâlih’in, rabbi tarafından gönderildiğine gerçekten inanıyor musunuz?” Onlar da “Şüphesiz biz onunla ne gönderilmişse ona inanırız” dediler.”²⁰ Onların sahip oldukları medeniyet, enaniyet üzerine kuruludur. Çünkü onların ulaştıkları gücü belli bir azınlık grup için kullandıkları, müminleri küçümsedikleri âyetlerden açıkça anlaşılmaktadır. Oysaki iman etmiş olsalardı bu iman, onların sahip oldukları medeniyete anlam katacak ve yararlı, faydalı hale dönüştürecekti. Ancak onlar her ne kadar zâhirî anlamda dünya zenginliğine sahip olsalar da mâneviyatın buna anlam ve mana katmaması, o ihtisamlı maddî zenginliğin, zararlı ve faydasız bir surete dönüşmesine yol açmıştır. Bu sebeple de Kur’an birçok kavmin, “Yeryüzünde gezip de kendilerinden öncekilerin sonu ne olmuş görmezler mi? Onlar kendilerinden çok daha kudretliydi-ler; toprağı iyice işlemişler, yeryüzünü bunların imar ettiğinden daha fazla imar etmişlerdi. Onlara da peygamberleri nice açık kanıtlar getirmişti. Şu hâlde Allah onlara asla zulmetmiş değildir, asıl onlar kendilerine zulmetmişlerdir.”²¹ bu âyetin ifadesiyle, Allah’a iman etmemeleri sebebiyle, sahip oldukları görkemli yapıların kendilerine bir fayda vermediğini ortaya koymaktadır.

3. İslam Medeniyetinin Üzerine İnşa Edildiği İlkeler

İslam medeniyetinin en temel özelliği, gücünü, kuvvetini Kur’an ve sünnetten²² yani ilâhî iradedden almasıdır. Bu sebeple de İslam medeniyetinin en önemli özelliği ilâhî buyruklardan beslenmesidir. Zira Müslümanların me-

¹⁹ el-Fussilet 41/15.

²⁰ el-A’râf 7/75.

²¹ er-Rûm 30/9.

²² İslam medeniyetinin temel kaynaklarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kasım Şulul, “İbn Haldun’a Göre İslâm Medeniyeti”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Endülüs ve Felsefenin İsrakîli(leşme)ği*, Proje ed. Bayram Ali Çetinkaya 7. Cilt ed. Eyüp Bekir Yazıcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 868-869.

deniyet tasavvurunu, ilâhî emir ve yasaklar şekillendirmektedir.²³ Bu minvalde Müslümanlar, dünya ve içindekilere yaklaşılmaktadırlar. Başka bir ifadeyle İslam'ın güzel gördüğü her şey, Müslümanların medeniyet tasavvurlarında da güzeldir. İslam'ın kötü olarak değerlendirdiği her şey de Müslümanların medeniyet tasavvurlarında olumsuz bir yere sahiptir. Bu açıdan bakıldığında İslam'ın, insanların maslahatı için gerekli gördüğü her güzel şey, Müslümanların medeniyet tasavvurlarında vazgeçilmez bir özellik taşımaktadır. Bu bağlamda Müslümanların hayata bakışlarını şekillendiren ve medeniyet tasavvurlarını oluşturan temel ilkeler ve onları diğerlerinden ayıran özellikler mevcuttur.²⁴ Bu ilkelerin her biri, Müslümanların hayatlarını tanzim eden ve kilit role sahip öğretilerdir müteşekkildir.

İslam medeniyetine yön veren en büyük etkenlerin başında insanın, nereden gelip nereye gittiğini sorgulaması gelmektedir. İslam, insana sadece insan olduğu için değer vermekte, bu hayatta başıboş olmadığını sürekli hatırlatarak bu kâinatta bir sorumluluk bilinci ve hedefiyle yaşamına devam etmesini istemektedir. Bu sebeple de bir medeniyetin inşasında insanın hangi amaç ve hedeften hareketle yaşamına devam edeceği ve dahası hayata kattıklarını hangi düşünce üzerine şekillendireceği temel konuların başında gelmektedir. Asli vazifesi, yaşamının tamamını, “*De ki: “Benim namazım, (her türlü) ibadetim, hayatım ve ölümüm, hepsi âlemlerin rabbi olan Allah içindir.”*”²⁵ ilkesi üzerine kuran biriyle, hayattaki gayesi yeryüzünü ifsat edip bozgunculuk çıkarma üzerine olan birinin medeniyet tasavvurlarının bir olmasının düşünülemeyeceği açıktır. Bu sebeple de İslam düşüncesinde hayatının anlamının bilincinde olan bir insanın, kendisine ve topluma katacakları son derece önemlidir. Bunun bilincinde olmayan insanların ise hem kendilerine hem de topluma ciddi anlamda zarar vermesi kaçınılmazdır. Kur'an kendilerini unutan, bir gaye ve hedef içerisinde olmayan insanların başıboş hallerini şu şekilde aktarmaktadır: “*Allah'ı unutan, bu yüzden Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar gerçek-*

²³ Ayrıntılı bilgi için bk. İmadüddin Halil, *el-Madhal İla'l-Hadareti'l-İslamiyye* (Beyrut: d-Dârü'l-Arabiyye li'l-Ulûm, 2005), 138.

²⁴ İslam medeniyetinin temel özellikleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yasin Yılmaz, “İslâm Medeniyetinin Ortaya Çıkışı, Temel Özellikleri ve Gerilemesiyle İlgili Bir Değerlendirme”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/22 (2021), 599-602.

²⁵ el-En'âm 6/162.

ten yoldan çıkmışlardır."²⁶ Varlığını imanla anlamlı kılmayan bir insanın, yaşantısı boyunca topluma, insanlığa bir katkı sunamayacağı açıktır. Zira kendi hayatını tevhidle anlamlı kılmayan bir insanın medeniyete bir şey katamayacağı gibi zâhirî anlamda katkı gibi görünen bazı şeylerin de anlamsız olacağı muhakkaktır. Bu bağlamda Kur'an gerçek anlamda imanın eşlik etmediği kişilerin amellerini, "O kimsenin misali, üzerinde toprak bulunan düzgün ve yalçın bir kayadır; kayanın üzerine şiddetli bir yağmur yağmış, onu çıplak halde bırakmıştır." ²⁷ şeklinde değerlendirmektedir. Zira iman, amelin derecesini ve etkisini arttırmaktadır. Bu bağlamda insanın bu amaç ve gaye etrafında hareket etmesinin kendisine ve dünyaya sunduğu katkıyla; bu amaç ve hedeften uzak bir hayatın katkısı bir olamayacaktır. Örneğin câhiliyye dönemine ilişkin nâzil olan âyetlere bakıldığında, insanın başıboş kaldığında ne denli günahlara daldığı ve sahte ilahlar etrafında bocaladığı apaçık anlaşılmaktadır. Kızların diri diri gömülmesi, putların her tarafı çepeçevre doldurması, asabiyetin hüküm sürdüğü bir ortamın en temel sebeplerinden biri, insanın ulûhiyyet düşüncesiyle şekillenmeyen bir amaç ve hedeften yoksun olmasından dolayıdır.

İslam medeniyetinde bir gaye ve amaç mevcuttur. Bu gaye ve amaç yüzünde Allah'ın çizdiği istikamet üzerine bir yaşam sürmektir. Bu sebeple de yapılan her amelin bir anlamı söz konusudur. "Ameller niyetlere göredir."²⁸ diyen Hz. Peygamber, aslında Müslümanların eylemlerinin bir sonucu ve hedefi olduğuna işaret etmiştir. Bu bilinçte olan ve Kur'an'ın kendisine öngördüğü şekilde bir yaşam biçimini benimseyen bir Müslümanın her eylemi anlamlı bir boyut kazanarak kendisine ve topluma olumlu bir yansımaya dönüşebilmektedir. Bu amaç ve gaye insanı hatalardan koruduğu gibi aşırıya kaçmasına da fırsat vermemektedir. Tarih Kur'an'ın öngördüğü amaç ve hedeflerden uzak insanların kendilerine ve topluma ne denli zararları dokunduğunu ortaya koymaktadır. Bir amaç ve hedeften yoksun oldukları için geçmişte ve günümüzde insanlara, ekinlere, hayvanlara, çocuklara her türlü eziyeti reva gören birçok insan topluluklarını zikretmek mümkündür.

İslam düşüncesinde dünya ve içindekiler ilâhî iradenin geçici bir zaman için insanlığa sunmuş olduğu bir alanı oluşturmaktadır. Bu bağlamda Al-

²⁶ el-Haşr 59/19.

²⁷ el-Bakara 2/264.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Bed'ü'l-vahy", 1.

lah'ın yaratmış olduğu gökyüzü ve yeryüzündeki her şeyin bir anlamı mevcuttur. Dünyadaki mevcûdatın bir kısmı, insanların tefekkür, tedebbür etmelerine vesile olup²⁹ maneviyatlarının gelişimine katkı sunarken bir kısmı da insanların işlerini kolaylaştırmakta, hayatlarını idame ettirmelerine vesile olmaktadır. Bu bağlamda bir Müslüman Allah'ın kendisine sunmuş olduğu bu imkanlardan en iyi şekilde yararlanıp bunları Allah'a karşı daha güzel amelde bulunmaya vesile kılma gayesi içerisinde. Bu sebeple de dünya ve içindekileri Allah'ın razı olmadığı bir şehvet ve tutkuya dönüştürmek yerine onları Allah yolunda kullanmanın amacı içerisinde. Bu bağlamda Müslümanlar, *"Bir Müslüman bir ağaç diker veya ekin eker ve ondan kuş, insan ve hayvan yerse bu ona sadaka olur."*³⁰ bilinciyle hareket ederler. Hz. Süleyman'ın sahip olduğu gücü ve kuvveti bir olan Allah'ın rızası için kullanma gayreti içerisinde olması, dünya ve içindekilere hangi amaç ve gayeyle yaklaşılmaması gerektiğinin en büyük örneklerindendir. Onun bir vakit *"Bir gün akşama doğru alımlı, soylu koşu atları önüne getirildiğinde, "Ben malı (atları), rabbimi hatırlattığı için sevdim" dedi. Derken (güneş batınca) onlar karanlığın perdesiyle gizlendi."*³¹ at sevgisinden ötürü namazın vaktini geçirmesi ve bundan dolayı üzümlü pişmanlık dilemesi³² dünyada insana sunulan olanakların, asıl amaç dışında kullanılmaması gerektiğinin en çarpıcı sahneleri arasında zikredilebilir.

Buna mukabil Âd, Semûd kavimleri, dünyada sahip oldukları güzellikleri gerçek amaç ve gaye edinmeleri, Allah'ın kendilerine lütfetmiş olduğu nimetleri şükürün sebebi olarak görmemelerine yol açmıştır. Bundan dolayı da ciddi bir fesadın yaygınlaşmasına sebep olmuşlardır. Oysaki sahip olduğu şeyleri Allah'ın kendisine sunduğu bir nimet olarak algılayan biri, bencil olması, sahip olduklarını başkalarından gizlemesi, paylaşmaması düşünilemeyeceğinden dolayı nimetin toplum içerisinde yaygınlaşmasına vesile

²⁹ el-Bakara 2/164; Yâsîn 36/33-44.

³⁰ Buhârî, "Hars ve'l-müzâra'a", 1.

³¹ es-Sâd 38/31-32.

³² Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an tevîli âyi'l-Kurân*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000/1420), 21/195-201; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, nşr. Abdürrezzâk Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 7/90-95; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kelbî İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ül ümi't-tenzîl*, nşr. Abdullah Halidî (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416), 2/208.

olmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye hicret ettiğinde muhacirlerin yokluk içerisinde olmalarının bir soruna dönüşmemesi için Müslümanlar arasında kardeşlik müessesesini kurmuştur.³³ Ensar sahip oldukları dünya nimetlerini kardeşleriyle paylaşmışlardır. Şüphesiz ki bu medeniyetin temelini oluşturmaktadır. Zira bireysel bir çabayla bir medeniyetin inşa edilmesi mümkün değildir. Bilakis yardımlaşma ve dayanışmanın varlığıyla sağlam bir medeniyetten bahsedilebilir.³⁴ Ayrıca bir kişinin sahip olduklarını karşılık beklemeden başkasıyla paylaşması son derece yüce bir davranıştır.³⁵ Oysaki Semûd kavmi Hz. Sâlih'ten istedikleri mucize gerçekleştiğinde ve Allah Teâlâ, kendilerine bir deve gönderip ona zarar verilmemesini hükmettiğinde *"Semûd'a da kardeşleri Sâlih'i (gönderdik). Onlara, "Ey kavmim" dedi, "Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. Size rabbinizden açık bir delil gelmiştir. O da, size bir işaret olarak Allah'ın şu devesidir. Onu bırakın, Allah'ın toprağında otlasın. Ona kötülük etmeyin; sonra sizi elem verici bir azap yakalar."*³⁶ bu topluluk buna razı olmamış ve Allah'ın göndermiş olduğu deveyi boğazlayarak³⁷ toplum içerisinde fesat çıkarmışlardır. Bu sebeple de İslam bolluğun, güzelliğin tüm insanlara yaygınlaştırılmasını ve herkesin ondan nasiplenmesini önemli görmektedir.

İslam medeniyetinde tüm insanların hak ve hukukları önemsenmektedir. Bu nasiplenme sadece iman edenlerle sınırlı değildir. Hz. Peygamber'in hayatına bakıldığında Müslümanların iman etmemiş topluluklara karşı da sorumluluklarının bilinciyle hareket ettikleri ve zayıf insanlara yardım ettikleri açıkça görülmektedir. Zira İslam'ın, sadece müminlerin değil, tüm insanların ihtiyaçlarını düşünen bir yapısı söz konusudur. Elbette İslam'ın müminlere yüklediği bazı sorumluluklardan ve ayrıcalıklardan bahsetmek mümkündür. Ancak bu durum diğer insanların dışlanmasına, baskı altına alınmasına müsamaha gösterilmesi demek değildir. Bu bağlamda İslam birçok açıdan iman etmeyenlere karşı ciddi ilkeler ortaya koymuştur. Bunların

³³ Buhârî, "Menâkibü'l-ensar", 3.

³⁴ Bu konuda bk. Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldun, *Dîvânü'l-mübtedâi ve'l-haber fî târihi'l- Arab ve'l-Berber ve men âsârahum min zevi's-ş-şe'ni'l-ekber*, thk. Halil Şahade (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 1/54; Hüseyin Mûnis, *el-Hadare* (Kuveyt: Âlemü'l-Marife, 1998), 71.

³⁵ Bu konuda bk. Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayatü Muhammed sallallâhü aleyhi ve sellem* (b.y.: y.y., 1431), 152.

³⁶ el-A'râf 7/73.

³⁷ el-A'râf 7/75.

başında insanların din hürriyetini “*Dinde zorlama yoktur.*”³⁸ ilkesiyle teminat altına alması gelmektedir. Sağlam temeller üzerine inşa edilmiş bir medeniyet tasavvurundan bahsedebilmek için insanların inanç hürriyetlerinin teminat altına alınması olmazsa olmazların başında gelmektedir. Dini baskının söz konusu olduğu bir ortamda sağlıklı diyalog ve anlayışın hâkim olması düşünülemeyeceği gibi insanların kendilerini güvende hissetmeleri de mümkün değildir. Bu sebeple de İslam, gayri müslimlerle birlikte yaşama kültürünü oluşturma noktasında ciddi ilke ve kaideler ortaya koymuştur.³⁹ İslam medeniyeti pratik anlamda gayri müslimlerle nasıl beraber yaşanılabileceğini çok güzel bir şekilde asırlarca göstermiştir. Hz. Peygamber’in Medine toplumuyla imzaladığı Medine vesîkası⁴⁰ ve müşriklerle imzaladığı Hudeybiye Antlaşması⁴¹ bunun en önemli örnekleri arasında gelmektedir. Bunun yanı sıra İslâm kilise ve havralarının yakılmasını, yıkılmasını doğru görmemiş, bunların korunmasını talep etmiştir.⁴²

Oysaki tarihte ve günümüzde buna saygı duymayan ve insanları dini düşüncelerinden dolayı baskı altına alan birçok hadise mevcuttur. Kur’an din hürriyetine saygı göstermeyen toplulukları açıkça eleştirmiş ve bunu büyük bir zulüm olarak değerlendirmiştir. “*Allah’ın mescidlerinde O’nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zâlim kim olabilir? Aslında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir. Böyleleri için dünyada rezillik var, âhirette de onlar için büyük azap vardır.*”⁴³ bu âyet, tarihin bir döneminde dini düşüncelerinden dolayı zulme uğramış ibadethaneleri yıkılmış bir topluluktan bahsetmektedir.⁴⁴ Kur’an bunu büyük bir fesat olarak aktarmaktadır. Ebrehe’nin Kâbe saldırısı da bu bağlamda değer-

³⁸ el- Bakara 2/256.

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Vesile Şimşek, “İslam Medeniyetinin Temelleri ve Tarihi Gelişim Süreci”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/45 (2020), 282.

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şelebî (Kahire: Mektebetü Mustafa el- Babî el-Halebî, 1955), 2/106.

⁴¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/321-322.

⁴² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Minhâcü’l-ţâlibîn ve umdetü’l müftin fi’l-fıkh*, thk. Kasım Ahmed İvad (b.y.: Daru’l-Fikr, 2005), 314.

⁴³ el-Bakara 2/114.

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/523; Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. Ömer Kureşî İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419), 1/388.

lendirilebilir. Ebrehe'nin saldırısı, ticari kaygıların da mevcut olduğu bir felâket olmasının yanı sıra din hürriyetine de açık bir saldırı girişimi olarak tarihte yer etmiştir.⁴⁵ Günümüzde de bazı devletler ve gruplar arasında devam eden savaşlarda ibadethanelerin saygınlığının ayaklar altına alındığı birçok hadise mevcuttur. Oysaki sağlam bir medeniyet tasavvurunda din hürriyeti son derece önemlidir. Bu bağlamda Kur'an, birçok kavmin peygamberlerin davetine izin vermediklerini, insanları onlardan uzaklaştırmak için çeşitli hile ve oyunlara başvurduklarını aktarmaktadır.⁴⁶ Oysaki bu kavimlerden bazıları güç ve kuvvetin yanı sıra görsel anlamda kurdukları medeniyet noktasında iyi bir konumdaydılar. Ancak sahip oldukları medeniyet tasavvuru, onların kendi düşünceleriyle çelişen fikirlere müsamaha göstermelerine imkân sağlamamıştır.⁴⁷ Bilakis bu dışlayıcı tavırları, geride büyük zulüm ve acıların yaşanmasına sebebiyet vermiştir.

İslam'ın medeniyet anlayışını ortaya koyan en önemli ilkelerden biri de Müslümanların her yönüyle Allah'ın ulûhiyyetini kabullenmelerinin bir zorunluluk olmasıdır. Bu durum Müslümanların maddî ve mânevî anlamda hayatlarını daha anlamlı hale getirmektedir. Zira bir Müslümanın hayatının, dini öğretilerden kopuk bir şekilde ele alınması düşünülemez. Bir Müslüman dinin öğretilerinden hareketle yaşamını biçimlendirmektedir. Bu yönüyle İslam medeniyeti, insanı düşünmeye davet ederken bir yandan da Müslümanlardan ilmin desteklediklerini göz önünde bulundurmalarını talep etmektedir. Bu açıdan bakıldığında İslam medeniyeti, Batı medeniyetinden farklılaşmaktadır. Çünkü Batı medeniyetinin devleti ve kiliseyi birbirinden ayırması ve her birinin diğerini inkâr etmesi, hayatın tamamını Allah'a adayan İslam medeniyeti düşüncesiyle temelde çelişmektedir.⁴⁸ Batı medeniyetinin dine karşı bu katı düşüncesi, onların medeniyet tasavvurlarının ruhtan ve bir amaçtan yoksun bir şekilde bencillik, maddî menfaatler üzerine kurulmasına sebebiyet vermiştir. Bu yaklaşım ahlâkî ilkelerin, maneviyatın önemsenmediği, değer biçilmediği ve gücünü sadece maddiyattan alan bir tasavvurun hâkim olmasına yol açmıştır. Esasen bu durum, Kur'an'ın geçmiş ümmetlerin halleriyle ilgili aktarmış olduğu birçok benzerliği yansıtmaktadır. Maddiyatın ön planda olduğu ama maneviyata bir

⁴⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 24/608-611.

⁴⁶ Bu konuda örnek âyetler için bk. el-A'râf 7/88; el-Kasas 28/20.

⁴⁷ el-Bakara 2/170; et-Tûr 52/30, 33.

⁴⁸ Heykel, *Hayatü Muhammed*, 323.

değer atfedilmediği bu bakış açısı, maddî yönün güçlü ama maneviyatın etki etmediği eksik bir medeniyetin oluşmasına hizmet etmiştir. Bunun beraberinde hayırda yarışmanın yerini, karşı tarafı alt etme, daha çok zengin olma duygusu almıştır. Bu durum mutluluk yerine kaosun hâkim olduğu ve hayvancıl dürtülerin egemen olduğu bir durum ortaya çıkarmıştır.⁴⁹ Oysaki İslam medeniyeti gücünü ilâhî emir ve yasaklara uymaktan almaktadır. Bu bağlamda güçlünün haklı olduğu bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. İslam'da güç ve maddî zenginliğin bir zümrenin üstünlüğü için kullanılmasına müsaade edilmemektedir. Maddî zenginlik, mânevî zenginliğin de eşlik etmesiyle anlam kazanmaktadır. Bunun en güzel örneklerinden biri Kârûn'un kıssasıdır. Kârûn sahip olduğu maddî gücü başkalarını küçümseme ve kendi menfaatlerini önceleme üzerine kurduğundan dolayı Kur'an Kârûn'u en ağır şekilde eleştirmiştir.⁵⁰ Oysaki buna mukabil Hz. Süleymân'a kendisine günümüzde dahi ulaşılması mümkün olmayan bir hükümdarlık bahşedilmesine rağmen kibirlenmemiş, kendisine lütfedilen nimeti Allah'ın rızası ve gayesi yolunda kullanmıştır.⁵¹ Öyle ki dönemin kâdın hükümdarını İslam'a davet ederek İslam tasavvurunun eşlik etmediği bir medeniyetin anlamsızlığını göstermiştir.⁵² Zira İslam medeniyetinde sahip olunan zenginlik, Allah yolunda kullanma gayesi üzerine kuruludur. Bu bağlamda zekât ve infak gibi ibadetlerin yaygınlaştırılması son derece önemsenmiştir.

İslam medeniyetinin en önemli özelliklerinden biri de bütüncül bir bakış açısına haiz olmasıdır. Bu bütüncül bakış dünya ve içindeki her şeye bir mâna katmaktadır. Bu bakış açısı insanın hayata parçacı yaklaşmasını engellemektedir. Bu medeniyet tasavvurunda dünya ve içindeki her şeyin insan hayatında bir karşılığı ve dokunuşu söz konusudur. Bu yaklaşımda, "vasat ümmet" misyonu ön plandadır. Bu düşüncede olan bir Müslüman, başta kendi nefsi olmak üzere tüm insanlara ve canlılara karşı bir sorumluluk bilinciyle hareket etmektedir. Bunu yaparken de her şeye hakkettiği değeri vermenin gayreti içerisinde. Örneğin maddî güce odaklandığı gibi mânevî yöne de yoğunlaşmaktadır. Doğaya zarar vermekten kaçındığı gibi canlıların yaşamına da katkı sunmaktadır. Bu yönüyle İslam dengeli ve faydalı bir yaşamı ön plana çıkarmaktadır. Rivayetlere göre her gece teheccüd

⁴⁹ Heykel, *Hayatü Muhammed*, 323.

⁵⁰ el-Kasas 28/78-82.

⁵¹ es-Sebe' 34/12-14.

⁵² en-Neml 27/41-44.

namazı kılacağını ve her gün oruç tutacağını söyleyen bazı sahâbilerin sözleri Hz. Hz. Peygamber'i kızdırmış bunun üzerine, "*Fakat ben, oruç tutarım ve iftar ederim. (Bazı geceler) namaz kılarım, bazen de uyurum. Kadınlarla evlenirim. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.*"⁵³ diyerek orta yolun takip edilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Zira Müslüman "*Allah'ın sana verdiğiinden âhiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutma!*"⁵⁴ âyetinin de ifadesiyle dengeli bir çizgiyi ihmal etmemekle görevlendirilmiştir. Dolayısıyla Müslüman dini konularda itidalin gözetildiği, adalet ve hukukun ihmal edilmediği, maddî ve mânevî öğretileri içine alan vasat bir bakış açısına sahip olmalıdır.⁵⁵ Bu bağlamda Müslüman, tek bir alana yönelmekle bir denge ve itidal halini oluşturmaktadır. Bu denge halini ve düzeni oluşturan şüphesiz ki tevhiddir. Tevhid, insanın düşünce dünyasındaki düzeni sağladığı gibi yaşamındaki dağınıklığa da mâni olmaktadır.⁵⁶ Oysaki tasavvurlarını İslam'dan almayanların kurdukları medeniyetin; maddî ve mânevî zenginliği yansıtması, doğayı ve canlıları korumayı amaç edinmesi düşünülemez. Cahiliyye müşrikleri Kâbe'yi ziyaret eden hacıların yemek, su gibi ihtiyaçlarını karşıyorlardı.⁵⁷ Ancak bu güzel faziletlerinin yanında Kâbe'yi ziyaret edenleri çıplak tavaf etmeye zorluyorlardı.⁵⁸ Bu çelişkinin temel sebebi câhiliyye düşüncesinin ilke ve öğretilerini İslam düşüncesinden almamasıyla açıklanabilir. Bu ruhtan koysun olmaları Kureyşliler'in sadece çıkar ilişkisi üzerine kurulu ve maddiyatın öncelendiği bir yaşamı benimsemelerine yol açmıştır.⁵⁹

Üzerinde durulması gereken belki de en önemli konulardan bir diğeri de İslam medeniyetinin aktif olması ve durağanlığa karşı olmasıdır. İslam düşüncesinde ruhbanlığa yer yoktur. Kur'an sürekli bir hareket ve eylem içerisinde olmayı emretmektedir.⁶⁰ Bu bağlamda Müslümanlar toplum içerisinde kötülüğü, fesadı ve kaosu bertaraf edip güveni tesis etmek için büyük bir sorumlulukla mesul tutulmuşlardır. Örneğin Kur'an toplumun sağlam temeller

⁵³ Buhârî, "Nikâh", 1.

⁵⁴ el-Kasas 28/77.

⁵⁵ Muhammed İmâre, *fi fihri'l-hadâreti'l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü's-Şurûk ed-Devliyye, 2007), 21-22.

⁵⁶ İsmâil Râcî el-Fârûkî, *et-Tevhid cevherü'l-hadâreti'l-İslâmiyye* (Ürdün: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1977), 19.

⁵⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/115.

⁵⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/187.

⁵⁹ Bu konuda bk. Alî Hasenî el-Harbutlî, *el-Hadâretü'l-İslâmiyye* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1119), 10.

⁶⁰ Bu konuda bk. el-İnşirâh 94/7-8.

üzerine tesis edilmesi için iyiliği emredip kötülüğü nehyetmeyi sürekli ve aktif bir eylem olarak görmektedir.⁶¹ Bu bağlamda İslam, Müslümanlardan topluma zarar veren birçok kötülüğe karşı sürekli bir karşı çıkış hali içerisinde olmalarını istemiştir. Ayrıca insanı önceleyen ve eşitliği amaç edinen ilkeler ortaya koymuş, mutluluğun genelleşmesi için tüm araçları yerinde kullanmayı tavsiye etmiştir. Bunun yanı sıra adaletin tesisini son derece önemsemiştir. Kur'an'ın birçok âyeti, adaletin yeryüzünün dengede kalmasındaki rolüne değinmekte ve insanlar arasında kaosun, zulmün, fesadın engellenmesinde adaletin kritik öneme sahip olduğu belirtilmektedir.⁶² Bu bağlamda gönderilen elçiler de adalet ilkesine temas etmiştir. Özellikle İslam'a davette zulmün bertaraf edilmesinin mücadelesi içerisinde olmuşlardır. Elçiler insanları İslam'a davet ederken bir yandan da zulme uğrayan mazlumları kurtarmanın gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu bazen nasihat boyutunda gerçekleşmiş kimi zaman ise adaletin tesisi için güç ve kuvvete başvurulmuştur. Nitekim Kur'an, Zülkarneyn olayını bu bağlamda aktarmaktadır. Ye'cûc ve Me'cûc'ün zulümlerine karşı Zülkarneyn fiilî bir mücadelede bulunmuş ve onların zulüm ve fitnelerinden korumak için halkla beraber Ye'cûc ve Me'cûc arasına bir sed yapmıştır. *"Bana, demir kütleleri getirin."* Nihayet (vadiyi demirle doldurup) iki dağın arasını aynı seviyeye getirince, *"Ateşi körükleyin!"* dedi. Artık onu kor haline getirdiği vakit, *"Getirin bana, üzerine bir miktar erimiş bakır dökeyim"* dedi.⁶³ esasen bu zulmün bir şekilde engellenmesi halidir.

Tüm bunlarla beraber İslam, toplumun huzurunu önemseydiği gibi bireylerin de her alanda ilerlemesinin önünü açmıştır. İslam tarihine bakıldığında Müslümanların resimde, büyük yapıların inşasında, şiirde, tıpta, felsefede ve değişik alanlarda çok ileri bir seviyeyi yakaladıkları görülmektedir. Ayrıca düzen kurmada, siyasette önderlik etmede, ahlâkî ilkelere bağlılıkta, hayat kalitesini arttırmakta, insan hayatına değer vermede, diğer dinlere müsamaha göstermede, ilmî araştırmalarda topluma yön vermiştir.⁶⁴ Bunların etkileri günümüze kadar devam etmektedir.⁶⁵

⁶¹ Bu konuda bk. Âl-i İmrân 3/104.

⁶² Âl-i İmrân 3/18; en-Nisâ 4/58; en-Nahl 16/90.

⁶³ el-Kehf 18/96.

⁶⁴ Will Durant, *Kıssatü'l-Hadare*, çev. Fuad Endarus (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1988), 13/269; 13/382; Abdülhüseyn Mehdîrrahim, *Tarihu Hadareti'l-Arabiyyeti ve'l İslamiyye* (Trablus: el-Câmiâtü'l-Meftûha, 1994), 30-39.

⁶⁵ Muhammed b. Süveylim, *es-Siyretü'n-nebeviyye alâ dav'i'l-Kur'an ve's-Sünne* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1427), 1/106.

Sonuç

İslam'ın Medeniyet tasavvurunun, beşeriyetin medeniyet tasavvurundan farklılaşan yönleri mevcuttur. Bu çalışmada İslam'ın medeniyet tasavvuru- nu oluşturan ilâhî öğretiler üzerinde duruldu. Bu bağlamda iman ve ona eş- lik eden sâlih amelin bir medeniyetin inşasında ne denli önemli olduğu ör- nekler üzerinden ele alındı. Kur'an'da zikredilen birçok kıssada iman ve sâlih amelin eşlik etmediği medeniyetlerin eleştirildiği dikkati çekmektedir. Bu bağlamda görkemli yapılar inşa etmelerine rağmen birçok medeniyetin mânevî anlamda çok geri kaldığı, sahip oldukları gücü ve zenginliği kötü yönde kullanmaları sebebiyle sağlam temeller üzerine kurulu bir medeniyet tasavvuruna sahip olamadıkları Kur'an perspektifinden hareketle ortaya konmuştur. Ayrıca bu çalışmada İslam medeniyetinin, sadece maddî güç ve zenginliği öncelemediği, bilakis ilâhî emir ve yasaklara uymayı hayatî dere- cede önemseyen bir şekilde irdelenmiştir. Bu bağlamda İslam düşüncesinde gücünü, hayat felsefesini dinin emirlerinden almayan bir medeniyetin topluma ve insanlığa yol gösterici olmasının mümkün olmadığı vurgulanmıştır.

Kaynakça

- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzîl*. nşr. Abdürrezzâk Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr.b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Cuma, Ali. *el-Kâmin fî'l-hadareti'l-İslâmiyye*. Kahire: el-Vâbilü's-Sayyib, 2006.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Medîne, Medeniyet ve İslâm Medeniyeti -Medîne'den Medeni- yete-". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/22 (2010), 5-50.
- Durant, Will. *Kıssatü'l-Hadare*. çev. Fuad Endarus. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1988.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Zehretü't-tefâsîr*. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Fârûkî, İsmâil Râcî. *et-Tevhîd cevherü'l-hadareti'l-İslâmiyye*. Ürdün: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1977.
- Halil, İmadüddin. *el-Madhal İla'l-hadareti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 2005.
- Harbutlî, Alî Hasenî. *el-Hadaretü'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hayatü Muhammed sallallâhü aleyhi ve sellem*. b.y.: y.y., 1431.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kelbî. *et-Teshîl li-ulûmî't- tenzîl*. nşr. Abdullah Halidî. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed. *Dîvânü'l-mübtedâi ve'l-haber fî târihi'l- Arab ve'l-Berber ve men âsârahum min zevî's-şe'ni'l-ekber*. thk. Halil Şahade. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfi-rî. *es-Sîretü'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafîz eş-Şelebî. Kahire: Mektebetü Mustafa el- Babî el-Halebî, 1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer Kureşî. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İmâre, Muhammed. *Fi fikhî'l-hadâreti'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü's-Şurûk ed-Devliyye, 2007.
- Kur'ân Yolu. Erişim 5 Temmuz 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Mehdirrahim, Abdülhüseyn. *Tarihu hadareti'l-Arabiyyeti ve'l islamiyye*. Trablus: el-Câmiâtü'l-meftûha, 1994.
- Mûnis, Hüseyin *el-Hadare*. Kuveyt: Âlemü'l-Marife, 1998.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Minhâcü't-tâlibîn ve umdetü'l müftin fi'l-fikh*. thk. Kasım Ahmed Ivad. b.y.: Daru'l-Fikr, 2005.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Davûdî. Şam: Dârul-Kalem, 1412/1991.
- Rızâ, Reşîd. *Tefsîrû'l-Menâr*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 1990.
- Süveylim, Muhammed. *es-Siyretü'n-nebeviyye alâ dâvi'l-Kur'an ve's-Sünne*. Dımaşk: Dârul-Kalem, 1427.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsiru eş-Şa'râvî*. b.y.: Metabiu Ahbari'l-Yevm, 1997.
- Şimşek, Vesile. "İslam Medeniyetinin Temelleri ve Tarihi Gelişim Süreci". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/45 (2020), 280-290.
- Şulul, Kasım. "İbn Haldun'a Göre İslâm Medeniyeti". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Endülü's ve Felsefenin İsrakili(leşme)ği*. Proje ed. Bayram Ali Çetinkaya 7. Cilt ed. Eyüp Bekir Yazıcı. 864-900. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000/1420.
- Yılmaz, Yasin. "İslâm Medeniyetinin Ortaya Çıkışı, Temel Özellikleri ve Gerilemesiyle İlgili Bir Değerlendirme". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/22 (2021), 591-612.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîrû'l-Münir*. Şam: Daru'l-Fikr, 1991.

THOUGHTS UPON THE RATIONALITY OF ISLAM AND THE CONTRIBUTIONS OF MUSLIMS TO CIVILIZATION IN THE AGE OF ENLIGHTENMENT IN EUROPE

Dr. Şenol ÇAKMAK

Fırat University, School of Foreign Languages, Elazığ/Türkiye
sencak@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-8263-1804

Introduction

During the Middle Ages, the theological confrontation of Christians with Islam has been marked by the assumptions that Islam is a heresy, paganism, or devil's work, and the Islamic faith is contrary to reason. The prophet of Islam has been declared by Christian polemicists a deceiver, impostor and false prophet. The expression "pseudo-prophet" first put forward by the Eastern Church Father John of Damascus in his treatise against Islam has been used as the standard description for the Prophet of Islam in numberless works written by Christian authors for polemical purposes against Islam.¹ Just as it was in the work of John of Damascus, the European view of Islam throughout the Middle Ages was based on biblical and theological constructs. Not only the main modes of formulating the knowledge European Christians had about Muslims but also the reasons to develop an official discourse on Islam were supplied by theology, missionary evangelism and mythology.² Thus, a completely derogatory image was constructed about Muslims by displaying them as pagan idolaters, heretics and sensual barbarians.

However, Islam had spread in a very short time from the Arabian Peninsula until the shores of Atlantic on the west and the borders of China on the

¹ Hartmut Bobzin, *Der Koran: eine Einführung* (München: Beck, 2007), 11.

² Richard C. Martin, "Islamic Studies: History of the Field", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1995), II/326.

east, and the Muslims achieved to develop a civilization beyond its contemporaries combining the knowledge they gained from the lands they conquered with the zeal and enthusiasm they had from the Islamic faith and Qur'an. A crucial factor in the development of Islamic civilization was undoubtedly the importance given to reason in Islam. This has not only ensured that the Islamic faith had solid foundations, but also allowed Muslims to develop a civilization and culture that set an example to the whole world. Even the Christian theologians who were opposing the impact of Islamic culture on Christians in conquered lands showed admiration for the scientific and cultural achievements of the Muslims such as the case in Muslim Andalusia. We can see this clearly in the famous lamentation of the Christian polemicist Paul Alvarus of Cordova in the 9th century in his *Indiculus Luminosus*:

"The Christians love to read the poems and romances of the Arabs; they study the Arab theologians and philosophers, not to refute them but to form a correct and elegant Arabic. Where is the layman who now reads the Latin Commentaries on the Holy scriptures, or who studies the Gospels, prophets or apostles? Alas! All talented young Christians read and study with enthusiasm the Arab books; they gather immense libraries at great expense; they despise the Christian literature as unworthy of attention. They have forgotten their language. For everyone who can write a letter in Latin to a friend, there are a thousand who can express themselves in Arabic with elegance, and write better poems in this language than the Arabs themselves."³

Muslims have not only contributed to development of civilization and various sciences, but they also served as a bridge for the transfer of knowledge remaining from the civilizations in conquered lands. To put a finer point on it, the tradition of Greek philosophical and scientific thought was first transferred into European languages through the translations of the works of Muslim philosophers such as al-Kindi, al-Farabi, Avicenna, and others, made in Toledo during Muslim sovereignty in Andalusia into Latin.⁴ It is known that during the reign of Emperor Frederic II, there were close ties between the ruling Hohenstaufen dynasty and Arab Muslims in

³ Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge - Massachusetts: Harvard University Press, 1962), 21.

⁴ Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, 53.

Sicily. His court in Palermo was a center of Arabic scholarship.⁵ It is also known that he had had many Christian and Jewish translators translate the works of prominent Muslim scholars from Arabic into Latin.⁶

Throughout the Middle Ages, the original impetus in writings about Islam and Muslims sprang from prevailing motives such as learning from the classical heritage that has been preserved in Arabic translations and mounting an informed Christian polemic against Islam.⁷ The treatments of Islam by theologians were generally products of a polemical project planned for promoting Christianity and refuting Islam. European clerics, monks, and scholars such as Peter the Venerable, Robert of Ketton, Hermann of Dalma-ta, Ricoldo da Monte Croce, Mark of Toledo, Ramon Marti, Roger Bacon, and Ramon Llull, all studied, made translations and descriptions of Islam from the perspective of medieval scholasticism and denounced it.⁸ Thus, a distorted image of Islam and Muslims was constructed by European intellectuals. However, they were aware of the intellectual and scientific achievements of the Muslims, and that could not be ignored. In fact, that distorted image was constructed to a large extent for the purpose of providing a response to the cultural superiority the Muslims had then, especially in al-Andalus.⁹ The reflection of this can easily be seen in the works of the prominent figures of the time. For instance, the most dominant theme in Roger Bacon's writings was the necessity for Latins to absorb the intellectual achievements of the Muslim world.¹⁰ Ramon Llull firmly believed that they needed to study the languages and habits of the people in countries

⁵ Silvia Horsch, *Rationalität und Toleranz: Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam* (Würzburg: Ergon Verlag, 2004), 9.

⁶ For more information, see: Bernard Lewis, *The Arabs in History* (London: Hutchinson's University Library, 1954), 120.

⁷ Richard C. Martin, "Islam and Religious Studies: An Introductory Essay", *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Oxford: Oneworld Publications, 2003), 11.

⁸ Daniel J. Vitkus, "Representations of Islam in Sixteenth and Seventeenth Century Europe", *Western Views of Islam in Medieval and Early-Modern Europe* (New York, NY: St. Martin's Press, 1999), 208.

⁹ W. Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions* (London - New York: Routledge, 1991), 88; Vitkus, "Representations of Islam in Sixteenth and Seventeenth Century Europe", 210.

¹⁰ Amanda Power, "Roger Bacon", *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 4 (1200-1350)*, ed. David Thomas - Alex Mallett (Leiden: Boston: Brill, 2012), 463.

surrounding Europe, to maintain missions in order to convert them into Christianity.¹¹ As it became clear that the conversion of Muslims could never be accomplished on a large scale, these motives began to fade, and with Renaissance came new reasons such as the increased travel to oriental lands for economic interests and the intellectual curiosity about alien cultures together with the revival of interest in classical philology which, then, became a paradigm to understand other cultures.¹²

With the emergence of the Ottomans as the strongest Muslim state extending into the eastern part of Europe, Europeans started to perceive the Ottoman Turks as the biggest threat. As Europeans started to gain accomplishments in and beyond Europe and the military threat of Ottoman Turks receded into the background, they started to show more interest in the pleasant sides of the Orient. Towards the beginning of the Age of Enlightenment, which saw a great leap forward in the development of rational thinking and civilization in Europe, there started a romantic-exotic image of the Orient. However, for the first time, a genuine scientific interest in Islam also arose in the Enlightenment. This was favored by the increasing detachment from the theological patterns of interpretation that prevailed in the Middle Ages and the time of Reformation in the course of secularization.¹³

The Enlightenment saw the development of a new concept of religion at the broadest sense. As an important aspect of this understanding, Christians in Europe began to be recognized other religions as not simply heresies or aberrations of Christianity. As an important result of the changing understanding of religion in this period, a new interest awakened in the life of the Prophet Muhammad and his prophetic mission. By the end of the eighteenth century, some European scholars saw in the Prophet Muhammad a preacher of a more natural and rational religion than Christianity, while some others who conceived the Prophet Muhammad as a person with sensual and political extremism claimed that he was an example of divine grace in helping Christians avoid such mistakes they supposed he had made.¹⁴ For the French historian and philosopher Voltaire the Prophet Muhammad

¹¹ Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, 72.

¹² Martin, "Islam and Religious Studies: An Introductory Essay", 11.

¹³ Horsch, *Rationalität und Toleranz*, 12.

¹⁴ Martin, "Islamic Studies: History of the Field", II/328.

was “a sublime and bold charlatan” and the Qur’an, although it gave laws that were good for its time and place, was “an incoherent and ridiculous declamation”.¹⁵ Napoleon had the opportunity to see the Islamic society at first hand in Egypt and criticized Voltaire for prostituting the character of the Prophet Muhammad and making a great man who had changed the face of the world act like a vile criminal. According to Napoleon, there were many legendary narrations in the biographies about him, but one thing was certain: the conquest of the world in a short time. It was not easy to explain this success in terms of fanaticism or fortuitous circumstances. He was saying there must be “something we ignore” behind the Prophet Muhammed’s success.¹⁶ It was all because of the fact that behind the spread of Islam to very wide geographies in a short time, they thought there should be an extraordinary success that required more and a deeper explanation. Thus, this explanation was put into words in this era with views seeking this success either in the character of the Prophet Muhammad with political orientation or identifying the Islamic faith with natural religion. European scholars and philosophers of the Enlightenment such as Henry Stubbe (1632-1676), Henri de Boulainvilliers (1658-1722), George Sale (1697-1736), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Edward Gibbon (1737-1794), and Johann Gottfried Herder (1744-1803) remarked and pointed out the Islamic faith to be in harmony with the principles of reason, and some of them drew attention to the contributions of Muslims to civilization in appreciation.

This paper aims to examine the thoughts and approaches of these philosophers and orientalist in the age of Enlightenment who identified Islam with natural religion and appreciated the contributions of Muslims to the development of civilization. Our research is limited to the works of the related authors and secondary sources that reveal their thoughts and approaches. The works reflecting the thoughts of the related authors will be examined with the descriptive method and the reasons behind their approaches will be tried to be determined.

¹⁵ M. de Voltaire, *An Essay on Universal History, the Manners, and Spirit of Nations: From the Reign of Charlemaign to the Age of Lewis XIV.*, tr. Mr. Nugent (London: J. Nourse, 1759), 43-45; Albert Hourani, *Europe and the Middle East* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980), 28.

¹⁶ Hourani, *Europe and the Middle East*, 30.

1. Appreciation of the Rationality of Islamic Faith and Its Identification with Natural Religion

As is known, natural theology and natural religion are two phenomena used by philosophers while discussing topics such as the existence of a deity, the nature of God's existence, his attributes and knowledge of him based on the use of reason. The term natural religion can be traced back up to Ancient Greek philosophers such as Aristotle who outlined its basic tenets. However, in this study we will focus on the interpretation and use of this phenomenon with regard to the religion of Islam by some scholars, philosophers, and orientalist writers of the period known as the Age of Enlightenment in Europe. The Age of Enlightenment, which is also described as the Age of Reason, was the period comprising the 17th and 18th centuries in Europe, especially in the western part, where the pursuit of knowledge, human happiness as well as ideals ranging from natural law, religious tolerance to liberty and progress were tried to be obtained by means of reason and the evidence of the senses. The intellectual and philosophical movement having occurred in this period had global influences and effects. It would be useful to look at how natural religion was defined by some European scholars of the era. The German writer and philosopher Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) was, beyond doubt, one of the most prominent figures and representatives of the Enlightenment era whose theoretical writings and plays are considered to have influenced the German literature enormously. Lessing defined natural religion in his treatise "On the origin of revealed religion":

"To recognize one God, to try to form the worthiest ideas of him, to take account of these worthiest ideas in all our actions and thoughts" was for Lessing "the most comprehensive definition of all natural religion." He also said, "Every human being, in proportion to his powers, is disposed and committed to this natural religion".¹⁷

"To recognize one God" and "try to form the worthiest ideas of him" were seen as the essence of natural religion. This was the term used with natural theology synonymously by many other intellectuals. The title of a book first published in 1803 by William Paley, "Natural Theology: Or, Evi-

¹⁷ Gotthold Ephraim Lessing, *Lessing: Philosophical and Theological Writings*, tr. H. B. Nisbet (New York: Cambridge University Press, 2005), 35.

dences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature”¹⁸, was manifesting the same mental effort Lessing articulated as natural religion. What was meant by natural religion or natural theology was referring to the same principle constituting the core of the Islamic faith called the belief of tawhid.

In his writings, Lessing indicated the harmony of reason and Islamic revelation as natural religion. Pointing out that what came out of the Qur’an was “the most distinguished natural religion”, he argued that almost all the main points in Prophet Muhammad’s teaching were the same as natural religion.¹⁹ The idea that Islam’s belief of tawhid reflects a rational understanding of natural religion was carried to a further dimension by Lessing.

Lessing expressed his views on Islam for the first time in 1754, in his writing *Rettung des Hieronymus Cardanus*. Cardanus, a Renaissance polymath, had published a book in 1550 in which he had an idolater, a Jew, a Christian and a Muslim arguing about the true religion. In this book, Cardanus showed the Christian won in the end of the argument, which was something Lessing did not like at all. Therefore, he accused Cardanus of not dealing honestly with other religions, especially Islam. The relationship between Islam and natural religion occupied an important place in Lessing’s descriptions, and he appreciated Islam as a rational and natural religion of revelation.²⁰

According to Lessing, “out of the religion of nature, which was not capable of universal and uniform practice, it was necessary to construct a positive religion, just as a positive law had been constructed, for the same reason, out of the law of nature. This positive religion received its sanction from the authority of its founder, who claimed that its conventional elements came just as certainly from God –albeit through the founder’s mediation – as its essential elements did through the immediate evidence of each individual’s reason.”²¹ With these words, Lessing implied that the religions including Islam emerged this way. He described Islam among positive and

¹⁸ See William Paley, *Natural Theology: Or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

¹⁹ Zahim Mohammed Muslim, *Lessing und der Islam: Eine Studie zu Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam* (Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophischen Fakultät II, Doctoral Dissertation, 2010), 56-57; Horsch, *Rationalität und Toleranz*, 41.

²⁰ Muslim, *Lessing und der Islam*, 8.

²¹ Lessing, *Philosophical and Theological Writings*, 35.

revealed religions although there was an ambiguity in his words related to Islam since he did not clearly differentiate between these terms. For him “all positive and revealed religions” were “equally true and equally false” and “the best revealed or positive religion” was that which contained “the fewest conventional additions to natural religion”, and imposed “the fewest limitations on the good effects of natural religion”.²²

Some philosophers added other elements such as the immortality of the souls to what natural religion comprised. The German polymath, who was active as a mathematician, philosopher, diplomat and scientist, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) was one of them. Leibniz thought that Islam spread in a great part of the world because it was a form of natural theology. That theology was carried by the followers of Muhammad among many races in Asia and Africa, and abolished heathen superstitions that were contrary to the true doctrine of the unity of God and the immortality of souls.²³

In Leibniz's opinion, it was Jesus who converted natural religion into law, and gained for it the authority of a public dogma. He alone, thought Leibniz, did that which so many philosophers had endeavored in vain to do; and through the Christians, having the upper hand in the Roman Empire the religion of the wise men became that of the nations. Leibniz, then, related Islam with natural religion when he said:

“Later also Mahomet showed no divergence from the great dogmas of natural theology: his followers spread them abroad even among the most remote races of Asia and of Africa, whither Christianity had not been carried; and they abolished in many countries heathen superstitions which were contrary to the true doctrine of the unity of God and the immortality of souls.”²⁴

For Leibniz, one truth could not contradict another, and the light of reason was not a less valuable gift of God than that of revelation. However, he was proposing this idea in order to be able to prove the rationality of the articles of faith laid down by the Prophets Moses and Jesus. He was not seeing the faith conveyed by the Prophet Muhammad equal to and as worthy of belief as Christianity. For he said:

²² Lessing, *Philosophical and Theological Writings*, 36.

²³ Hourani, *Europe and the Middle East*, 28-29.

²⁴ Freiherr von Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy*, ed. Austin Farrer, tr. E. M. Hugard (BiblioBazaar, 2007), 53.

“Also, it is a matter of no difficulty among theologians who are expert in their profession, that the motives of credibility justify, once for all, the authority of Holy Scripture before the tribunal of reason, so that reason in consequence gives way before it, as before a new light, and sacrifices thereto all its probabilities. It is more of less as if a new president sent by the prince must show his letters patent in the assembly where he is afterwards to preside. That is the tendency of sundry good books that we have on the truth of religion, such as those of Augustinus Steuchus, of Du Plessis-Mornay or of Grotius: for the true religion must needs have marks that the false religions have not, else would Zoroaster, Brahma, Somonacodom and Mahomet be as worthy of belief as Moses and Jesus Christ”.²⁵

In the Enlightenment, the interest shown in Islam and the history of Muslims was not limited to specialists of the area. European scholars from different branches did not refrain from devoting a part in their works to Islam. One of them was Edmund Gibbon (1737-1794) who devoted a chapter on the Prophet Muhammad and the early stages Islam in his *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Gibbon’s work has been considered by some researchers as one of the first examples of the descriptive approach with regard to the information it provided about Islam and the Prophet Muhammad.²⁶ Gibbon chose to rely on recent explorations of European scholarship and traveler accounts instead of paying heed to the derogatory biographies written by Medieval Christian authors. Thus, he presented the Prophet Muhammad in Meccan period as a genius who conceived an admirably pure form of monotheism and achieved success and military power in Medina. He spoke of him positively overall, crediting him for his spiritual and leadership qualities, yet did not acknowledge him as a true prophet.²⁷

Like Leibniz, Gibbon, too, thought that the Islamic faith was created by the Prophet Muhammad in line with the principles of reason. His words about the rationality of Islamic faith and description of the way Muslims perceive the Islamic faith were remarkable:

“The creed of Mahomet is free from suspicion or ambiguity; and the Koran is a glorious testimony to the unity of God. The prophet of Mecca reject-

²⁵ Leibniz, *Theodicy*, 93.

²⁶ Fred McGraw Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton, N.J: Darwin Press, Incorporated, 1999), 6.

²⁷ Martin, “Islamic Studies: History of the Field”, II/329.

ed the worship of idols and men, of stars and planets, on the rational principle that whatever rises must set, that whatever is born must die, that whatever is corruptible must decay and perish. In the author of the universe, his rational enthusiasm confessed and adored and infinite and eternal being, without form or place, without issue or similitude, present to, our most secret thoughts, existing by the necessity of his own nature, and deriving from himself all moral and intellectual perfection. These sublime truths, thus announced in the language of the prophet, are firmly held by his disciples, and defined with metaphysical precision by the interpreters of the Koran."²⁸

Gibbon displayed a polemic style behind his method to describe Islam and the Prophet Muhammad, for he implied that Muhammad declared himself a prophet and made it part of his doctrine to match his belief in God. He was of the opinion that the Prophet Muhammad was deceived because of his conceptions about God and lost his philosophy to the idea that he was a Prophet.²⁹

Gibbon was describing the first article of the Islamic faith, which also constitutes the first part of kalimat at-tawhid, as being "an eternal truth", yet he declined to credit the Prophet of Islam with the rank of a true prophet and assumed his being the apostle of God to be a fiction fabricated by him:

"The faith which under the name of Islam, he preached to his family and nation is compounded of an eternal truth, and a necessary fiction. That there is only one God, and that Mahomet is the apostle of God."³⁰

It is quite probable that the Prophet Muhammad, being seen as a wise legislator who established a system of religion necessary for public welfare and virtue with his extraordinary abilities, had also an effect on the interpretation of Islam as natural religion. Among the writers who represented this idea are counted the English physician and scholar Henry Stubbe (1632-1676) and the French writer and historian Henry Boulainvilliers (1658-1722). Stubbe stated his opinion about the teachings of Islam in his work titled *An*

²⁸ Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire Vol-V*, ed. J. B. Bury (London: Methuen and Co. Ltd., 1929), 5/361-362.

²⁹ Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire Vol-V*, 5/400-401; Hourani, *Europe and the Middle East*, 30-31.

³⁰ Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire Vol-V*, 5/360.

Account of the Rise and Progress of Mahometanism, which remained in manuscript form until beginning of the twentieth century. He declared his opinion that the teachings of Islam were rational and in conformity with the laws seen in the nature while saying, “the doctrine of Mahomet doth exactly agree with the Law of Nature”³¹. He described the Prophet Muhammad as “the Wisest Legislator” and criticized Christians for making false accusations against him.³² He praised the Prophet Muhammad for guiding Muslims to the use of reason: “This great Prophet would not suffer his Moslem to employ anything but Reason in their Debates.”³³ After giving information about the teachings of Islam, he concluded that they were in conformity with reason and common sense:

“This is the sume of Mahometan Religion, on the one hand not clogging Men’s Faith with the necessity of believing a number of abstruse Notions which they cannot comprehend, and which are often contrary to the dictates of Reason and common sense; nor on the other hand loading them with the performance of many troublesome, expensive, and superstitious Ceremonies, yet enjoyning a due observance of Religious Worship, as the surest Method to keep Men in the bounds of their Duty both to God and Man.”³⁴

The French writer Boulainvilliers had prepared a work about the life of the Prophet Muhammad with the title *La vie de Mahomet* that was published in 1730 posthumously. In this work, he displayed Islam as a religion whose teachings are in conformity with reason and the Prophet Muhammad as a divine instrument through which the knowledge of the unity of God was spread.³⁵ He described the Prophet Muhammad’s mission and the conformity of his teachings with reason in the following way:

“He began with thanksgivings to the Eternal Being, in that having resolved to employ him in his service, and to vouchsafe to men a new revelation thro’ his ministry, he had laid no other charge upon him than to declare such things, as were so conformable to reason, that his greatest enemies had not been able to refuse him a testimony of ‘approbation.’”³⁶

³¹ Henry Stubbe, *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism*, ed. Hafız Mahmud Khan Shairani (London: Luzac & Co, 1911), 172.

³² Stubbe, *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism*, 151.

³³ Stubbe, *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism*, 178.

³⁴ Stubbe, *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism*, 166.

³⁵ Horsch, *Rationalität und Toleranz*, 19.

³⁶ Henri de Boulainvilliers, *The Life of Mahomet* (London: W. Hinchliffe, 1731), 314.

According to Boulainvilliers, the Prophet Muhammad “was neither coarse nor barbarous and he conducted his enterprize with all the art, all the delicacy, all the resolution, intrepidity, and extensive views, that Alexander or Caesar had been capable of, in his circumstances” but still he accused the Prophet of Islam of being an impostor.³⁷

Albert Hourani suggests that the feeling Boulainvilliers had for Islam may even have been more favorable than these statements imply. In spite of a prudent profession of faith in the Christian revelation, Boulainvilliers’ attitude to religion was probably, Hourani says, that of a philosophical deist. For him, human reason alone was capable of discerning what is true or false, in the doctrinal as in the moral sphere, and the true function of religion was to satisfy the heart and to prevent the aberrations of human curiosity. Seen in this light Islam had much to admire, because of its simple, clear and rational nature.³⁸

Boulainvilliers pointed out that Prophet Abraham was seen by Muslim Arabs as the first restorer of simple and natural religion, and the Prophet Muhammad was sent to re-establish the pure worship of God preached by him.³⁹

He thought the Prophet Muhammad developed his teachings solely based on reason:

“With just reason then did Mahomet, following the example of all the prophets, condemn the worship of the stars; not as a perfect prevarication relating to the corruption of the will; but as an abuse of the common notion, and universal idea of the divinity: since the order of natural things is nothing else than the execution of the will of the omnipotent. A will, neither mutable, nor occasional, but determined by an eternal decree, to which the motion of the first movers is as subject as the last of the things that are moved. This is one of the arguments employ’d by Mahomet to confound entirely the whole idea of association, of a concurrence of power, of foreign efficacy; as absolutely inconsistent with the notion that must be conceived of a being, supposed to be infinite, and supremely perfect.”⁴⁰

A similar attitude was shown by George Sale, an English lawyer who learned Arabic from Syrian Christians and translated the Qur’an into Eng-

³⁷ Boulainvilliers, *The Life of Mahomet*, 244.

³⁸ Hourani, *Europe and the Middle East*, 29-30.

³⁹ Boulainvilliers, *The Life of Mahomet*, 30-31.

⁴⁰ Boulainvilliers, *The Life of Mahomet*, 143-144.

lish in 1734. His translation is considered to be the first reliable translation of the Qur'an into a western language. His text was then translated into German in 1746 and known by Lessing as well, who was one of the pioneers of the Enlightenment.⁴¹

George Sale included a long foreword (the preliminary discourse) in his translation wherein he gave information and made evaluations about the Islamic faith, the Prophet Muhammad and Muslims. He opposed some misconceptions and accusations against Islam in there. He differentiated himself from the general opinion of many Christian writers who accused the Prophet Muhammad of having introduced his own religion with the ambition and desire of satisfying his sensuality. On the contrary, he used some plausible expressions such as "His original design of bringing the pagan Arabs to the knowledge of the true God was certainly noble, and highly to be commended; for I cannot possibly subscribe to the assertion of a late learned writer, that he made that nation exchange their idolatry for another religion altogether as bad."⁴²

He also pointed out that the Prophet Muhammad and Muslims believed and had true notions about God:

"That both Mohammed and those among his followers who are reckoned orthodox had and continue to have just and true notions of God and his attributes (always excepting their obstinate and impious rejecting of the Trinity) appears so plain from the Koran itself and all the Mohammedan divines that it would be loss of time to refute those who suppose the God of Mohammed to be different from the true God, and only a fictitious deity of idol of his own creation."⁴³

Sale also stated that the greatest teaching of the Qur'an was the unity of God. He said, "The great doctrine then of the Koran is the unity of God; to restore which point Mohammed pretended was the chief end of his mission; it being laid down by him as a fundamental truth."⁴⁴ Sale thought that the Prophet Muhammad gave the Arabs the best religion he could when com-

⁴¹ Horsch, *Rationalität und Toleranz*, 14.

⁴² George Sale, *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed: Translated into English Immediately from the Original Arabic; with Explanatory Notes, Taken from the Most Approved Commentators, to Which Is Prefixed a Preliminary Discourse* (Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1870), 28.

⁴³ Sale, *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed*, 51.

⁴⁴ Sale, *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed*, 45.

pared to the pagan law givers, yet with his assertion that this religion was not coming from heaven he stayed in the same line with Christian clerics of the Middle Ages who accused him of imposture and pretending to be a prophet.⁴⁵

Johann Gottfried Herder (1744-1803) was one of the philosophers who on the one hand appreciating the rationality of the belief of tawhid in Islam and on the other hand made critical remarks on the Prophet, Arabs and the Quran. He described the Prophet Muhammed within the context of his emergence on the stage of history as “a special blend of nation, tribe, time and all that the environment can bestow, merchant, prophet, orator, poet, hero, and lawman, all in the Arabic style”.⁴⁶

According to Herder, “there was no need to accuse him of dishonesty [later accusation] of his obsession with the prophetic profession.” In Herder’s opinion, hatred of the horrors of idolatry, which the Prophet of Islam saw in his tribe and believed to be found in Christianity, created a high enthusiasm for the teaching of one God. Along with monotheism, serving God with cleanliness, prayer, and good deeds formed the basis of his prophetic profession. However, he thought that the corrupt traditions of the Jews and Christians, the poetic thinking of his nation, the dialect of his tribe and his personal talents played a role in these teachings of Islam.⁴⁷

A similar idea was put forward by Joseph White, a professor of Arabic at Oxford, at a lecture in 1784. He considered Islam to be a purely natural religion, supported by borrowings from the Jewish and Christian scriptures. According to him, Islam’s success could be explained in natural terms. The reasons behind its success, for him, should be sought in the corruption of the Christian church of the times on the one side, and the character of the Prophet on the other. Still counting the prophet Muhammad as an impostor White rejected the depiction of him by Christian authors as the “monster of ignorance and vice”. He rather described him as “an extraordinary character [of] splendid talents and profound artifice...endowed with a greatness of

⁴⁵ Sale, *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed*, III-IV.

⁴⁶ Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit mit Kants Rezensionen der “Ideen” und seiner Abhandlung: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Berlin: Deutsche Bibliothek, 1914), 273.

⁴⁷ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 274.

mind which could brave the storms of adversity [by]... the sheer force of a bold and fertile genius.”⁴⁸

Though the examples given here do not reflect the majority of the ideas about Islam in the age of Enlightenment, yet they may be regarded as precursors of an approach going towards evaluating Islam with less prejudices and more logical terms, and understanding its full conformity with the human nature.

2. Thoughts upon Muslims and their Contribution to the Development of Sciences and Civilization

Among the European intellectuals of the Enlightenment examined in this paper, there were those who praised Muslim Arabs for having praiseworthy qualities and mentioned their contributions to development of sciences and civilization. Boulainvilliers alluded to the solitude of Arabs for maintaining the belief in one true God:

“I gladly now return to the praise of the solitude of the Arabians, which, not permitting them to know all the irregular imaginations of other nations, has exempted them both from their crimes, and numberless superstitions. It has preserved among them the natural notion of the true GOD for a length of ages; and that with little adulteration; and if we extend this reflection to the examination of the principle of those errors into which they have fallen upon this head, we shall find them much more excusable than the rest of the Gentiles.”⁴⁹

Lessing and Herder showed great interest in reading about the history of Muslim Arabs. Lessing said:

“Since the fall of the Roman Empire, probably no single people’s history deserves more to be well known “as the history of the Arab Muslims, both in regard to the great people who rose up among them, and “perhaps made the most marvelous changes in the most considerable part of the World, and in regard to the arts and changes.”⁵⁰

⁴⁸ See Joseph White, *Sermons Preached Before the University of Oxford, in the Year 1784, at the Lecture Founded by the Rev. John Bampton, M.A.* (Oxford: D. Prince and J. Cooke, 1784), 158 ff; Albert Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 12.

⁴⁹ Boulainvilliers, *The Life of Mahomet*, 139.

⁵⁰ Muslim, *Lessing und der Islam*, 27; Horsch, *Rationalität und Toleranz*, 21.

He was particularly interested in history of Muslim Caliphs, Harun al-Rashid and al-Ma'mun, in whose times the Islamic culture and the natural sciences flourished extraordinarily. He stated that the relationship between the caliph and subjects was arranged on the basis of the Koranic regulations. The Arabs were not a barbaric people:

"The beginning of such an important epoch for the human mind, which suddenly began to be enlightened among uncivilized warlike peoples, so that in a short time it had as many scholars as heroes, can only be read with great pleasure"⁵¹

Lessing was aware that Muslims were seen as barbarians, and by providing information about their history he wanted to show this prejudice was not justified.

Herder indicated that Islam and the Arabic language exerted a great influence on the people living in three parts of the world. Remarking that the language of the Quran put other dialects of Arabs in the shade and became the flag of the Arabic world supremacy, he pointed out that various sciences flourished in this lovely language.⁵²

While Herder sincerely appreciated the contributions of Muslim Arabs to development of sciences and civilization and admitted that they mastered Europe with the sciences they developed, he did not refrain from vilifying them when he had his last word on this issue:

"Finally, the most decisive merits of the Arabs concern Mathematics, chemistry, and pharmaceutics, in which sciences they became the teachers of Europe with their own reproductions. Astronomy was applied to geography; them made maps and gave statistical surveys of many countries long before it was thought of in Europe. Through astronomy, they determined the calculation of time and used the knowledge of the course of the stars in navigation; many artificial words of that science are Arabic, and the name of this people is written under the stars with more peasant characters than could ever have happened on earth. Countless are the books of their mathematical, especially astronomical industriousness. We received the times of our arithmetic, the figures, from the Arabs; algebra and chemistry take their names from them. What Aristotle was to them in philosophy, Euclides and

⁵¹ Muslim, *Lessing und der Islam*, 26; Horsch, *Rationalität und Toleranz*, 27.

⁵² Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 275-276.

Ptolemy in Mathematics, Galenus and Dioscorides were in the art of medicine, although it cannot be denied that behind the Arabs, were not only preservers, propagators, and multipliers, but also here and there falsifiers of the most indispensable sciences of our race.”⁵³

Conclusion

Among the intellectuals of the Enlightenment period in Europe, there were writers who, on the one hand, evaluated the Islamic faith in terms of its conformity with human nature and identified it with natural religion, but on the other hand uttered critical words about the Prophet Muhammad and Muslims. We realize that those who adopted that idea did not acknowledge the prophet of Islam to be a true prophet who received revelation from God. However, they defended the idea that the religion and belief conveyed by him spread and adopted easily among nations because they were in accordance with reason, pre-existing natural religious teachings and human nature.

We can make the inference that those intellectuals identifying Islam with natural religion, most of whom were philosophers, were of the opinion that the spread of Islam in a large part of the world in a very short period of time and the civilization developed by Muslims could not have emerged because of a false and superstitious belief. Therefore, they reached the conclusion that it was because the Islamic belief system and teachings had the characteristics of natural religion, and that the belief of tawhid, which constitutes the basis of the Islamic faith, complied with the rational inferences and principles that it paved the way for Islam to spread so quickly and widely. Notwithstanding its reductive interpretation, it is possible to consider this approach as a remarkable progress in terms of the attitudes and approaches towards understanding and defining Islam correctly after the libelous theological-polemic approach that continued throughout the Middle Ages. In this respect, the Age of Enlightenment can be regarded as a transition period in terms of defining and getting to know Islam more closely.

Bibliography

- Bobzin, Hartmut. *Der Koran: eine Einführung*. München: Beck, 2007.
Boulainvilliers, Henri de. *The Life of Mahomet*. London: W. Hinchliffe, 1731.

⁵³ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 279.

- Donner, Fred McGraw. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton, N.J: Darwin Press, Incorporated, Second Printing., 1999.
- Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire Vol-V*. ed. J. B. Bury. 7 Cilt. London: Methuen and Co. Ltd., Second Edition, 1929.
- Herder, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit mit Kants Rezensionen der "Ideen" und seiner Abhandlung: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Berlin: Deutsche Bibliothek, 1914.
- Horsch, Silvia. *Rationalität und Toleranz: Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam*. Würzburg: Ergon Verlag, 2004.
- Hourani, Albert. *Europe and the Middle East*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980.
- Hourani, Albert. *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Leibniz, Freiherr von Gottfried Wilhelm. *Theodicy*. ed. Austin Farrer. Trans. E. M. Hug-gard. BiblioBazaar, 2007.
- Lessing, Gotthold Ephraim. *Philosophical and Theological Writings*. Trans. H.B. Nisbet. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. London: Hutchinson's University Library, 1954.
- Martin, Richard C. "Islam and Religious Studies: An Introductory Essay". *Approaches to Islam in Religious Studies*. ed. Richard C. Martin. Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Martin, Richard C. "Islamic Studies: History of the Field". *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. ed. John L. Esposito. II/325-331. New York: Oxford University Press, 1995.
- Muslim, Zahim Mohammed. *Lessing und der Islam: Eine Studie zu Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam*. Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophischen Fakultät II, Doctoral Dissertation, 2010.
- Paley, William. *Natural Theology: Or, Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Power, Amanda. "Roger Bacon". *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 4 (1200-1350)*. ed. David Thomas - Alex Mallett. 457-470. Leiden : Boston: Brill, 2012.
- Sale, George. *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed: Translated into English Immediately from the Original Arabic; with Explanatory Notes, Taken from the Most Approved Commentators, to Which Is Prefixed a Preliminary Discourse*. Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., Fifth Edition, 1870.
- Southern, Richard W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge - Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
- Stubbe, Henry. *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism*. ed. Hafiz Mahmud Khan Shairani. London: Luzac & Co, 1911.
- Vitkus, Daniel J. "Representations of Islam in Sixteenth and Seventeenth Century Europe". *Western Views of Islam in Medieval and Early-Modern Europe*. 207-230. New York, NY: St. Martin's Press, 1999.

- Voltaire, M. de. *An Essay on Universal History, the Manners, and Spirit of Nations: From the Reign of Charlemaign to the Age of Lewis XIV.* Trans. Mr. Nugent. London: J. Nourse, 1759.
- Watt, W. Montgomery. *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions.* London - New York: Routledge, 1991.
- White, Joseph. *Sermons Preached Before the University of Oxford, in the Year 1784, at the Lecture Founded by the Rev. John Bampton, M.A.* Oxford: D. Prince and J. Cooke, 1784.

VI. BÖLÜM

MEDENİYETİN SİYASAL TEMELLERİ

دور القرآن والسنة والعقل في تكوين الحكم الشرعي

الدكتور علي محسن زيد المساوي / Öğr. Gör. Ali Mohsen Zaid AL-MASAWA

جامعة أتاتورك، أرزروم/ تركيا

Atatürk University: Erzurum, /Turkey

orcid.org/0000-0002-7159-0787 ali.mohsen@grv.atauni.edu.tr

المقدمة

النزاع الفكري في قضية العلاقة بين القرآن والسنة (النقل) وبين العقل، هو نزاعٌ في التاريخ القديم، وتجدد في الوقت المعاصر، فعندما أفاق المسلمون من غفلتهم الحضارية، وانصدموا بواقع حضاري غربي جديد، ارتكز على العقل، وترك تعاليم الكنيسة المتمثل في دين النصرانية، فجاء الذين انصدموا بذلك الواقع، وأرادوا أن يُطَبِّقُوا نُسخَتَهُ على واقع مجتمعاتهم، فكان سببا في إعادة النزاع الفكري في علاقة العقل بالوحي (القرآن والسنة)، ووظيفة كل منهما في معرفة الحكم الشرعي، ومن قوة شد وجذب النقاش في هذا الموضوع تكوَّنت صورةٌ خاطئة عند القارئ مغاڑها: وجودُ تصادمٍ بين العقل وبين القرآن والسنة، وهنا يأتي هذا البحث بغرض بيان الدور التكاملي بين القرآن والسنة والعقل، وتصحيح الصورة الخاطئة التي نشأت في ذهن القارئ، وبيان مجال إعمال كلٍّ من القرآن والسنة والعقل، وكذلك بيان دور كل واحد منها في بناء الحضارة الإسلامية.

وسيُعتمد البحث على الجمع بين مصادر متنوعة في أصول الفقه، ومصادر أخرى في القضايا الفكرية، فمن تلك المصادر: ١ - مصادر (المتكلمين): ومعظمهم من الشافعية وتمتاز كتبهم بتحقيق القواعد تحقيقا منطقيا، وتقرر الأصول بما أثبتته البرهان العقلي والنقلي، مثل كتاب (البرهان للجويني والمستصفي للغزالي والمعتمد لأبي حسين البصري المعتزلي)، ومن المصادر: ٢ - مصادر الحنفية: حيث تمتاز بطريقتهم بأخذ القواعد الأصولية من الفروع والأحكام، ومن أهم مصادرهم: (الأصول للكرخي وتأسيس النظر وتكوين الأدلة للدبوسي وتهديد الفصول للأصول للسرخسي)، ومن المصادر أيضا: ٣ - مصادر المتأخرين: الذين جمعوا بين طريقة الشافعية والحنفية مثل: نهاية الوصول إلى علم الأصول المعروف بـ "بديع النظام الجامع بين كتاب البزْدَوِي والإحكام" للساعاتي، والموافقات للشاطبي، و من المصادر: ٤ - المصادر المعاصرة: مثل مراجعات في الفكر الإسلامي، لعبد المجيد النجار، وغيره.

-مشكلة الدراسة:

تكونت صورة خاطئة عند المتابع للنزاع في مسألة العقل و النقل، فكان مفاد تلك الصورة في ذهن المتابع بأن الدين يحنثنا على عدم استخدام عقولنا في الدين (النقل) وأنه يجب التسليم لكل ما جاء به وعدم مناقشته، أو بمعنى آخر أنتجت قناعة بأن العقل والمنطق يتعارض مع كثير من قضايا الدين، وبالتالي فإن القارئ المعاصر يستنتج بأن الدين (النقل) يعارض المنطق والعقل، أو في أقل أحواله إن أحسن القارئ الظن يستنتج بأن هناك أمور في الدين لا بد أن يحاكمها العقل فيقبل من الدين ما وافق العقل ويرفض ما خالفه، وهذه القناعة كان لابد من دراستها والنظر في حيثياتها، لكي نعرف حدود كل من العقل والدين، وهل الدين (النقل) والعقل يدرك كل المجالات أم أن هناك حقل يمكنه الانطلاق فيه وحقل لا يمكنه الخوض فيه، وما هو المجال الممكن له الانطلاق فيه، والمجال الذي لا يمكنه الخوض فيه، ولذلك تأتي هذه الدراسة لتبيين ذلك وتقييمه.

-أهمية الدراسة:

تنبع أهمية هذه الدراسة من جهتين الجهة الأولى: أنها تناقش قضية أصولية قديمة وفي نفس الوقت معاصرة أي أن لها احتياج في الواقع المعاصر، والجهة الثانية: أنها تتكلم عن إصدار الأحكام الشرعية التي تخص المهتمين بالعلم الشرعي أولاً وبالمسلمين عموماً.

-محددات الدراسة:

تدور الدراسة حول مسألة العقل والنقل، وتحاول عرض الأدلة العقلية من خلال نصوص القرآن أو السنة، كأمثلة لبيان دور العقل والنقل في إصدار الأحكام الشرعية، وبيان مجال عمل كل من العقل والنقل.

-منهجية الدراسة:

وسأتي هذا البحث بمنهجية الاستقراء والتحليل الجامع بين علم أصول الفقه وعلم الكلام، وذلك بتتبع الشواهد التي نصّت أو أشارت إلى علاقة العقل مع النقل (القرآن والسنة)، فمن خلال النصوص في الوحيين التي كان للعقل دور فيها أو من خلال تعامل علماء الإسلام مع العقل تتكون المادة التي سيعمل البحث على تحليلها، وبيان دور العقل ووظيفته الطبيعية التي وجد من أجلها.

-مصطلحات الدراسة:

النقل، العقل، القرآن، السنة، الحكم الشرعي، الشارع.

1- المبحث الأول: تحديد مصطلحات البحث والتطور التاريخي لموضوع القرآن والسنة (النقل) والعقل:

١.١. المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلحات.

نقصد بالمصطلحات هنا هي مصطلح القرآن والسنة والعقل، وهي في المعاجم كالتالي:

1.1.1. القرآن:

ويقصد به في اللغة معنى الجمع لأنه يجمع السور بعضها إلى بعض¹.

2.1.1. السنة:

ويقصد بها لغة الوجهة والطريقة يقال مشى على سُنَّه إي على طريقته².

3.1.1. العقل:

وأما العقل فقد أطلق في اللغة على معاني كثيرة أهمها الإدراك والعلم، والفهم، والمنع والحبس، والحصن³.

٢.١. المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي وسيكون كالآتي.

1.٢.١. القرآن:

هو كَلَامُ الله المُنَزَّل للإعجاز بآية منه المتعبد بتلاوته⁴.

2.٢.١. السنة:

عرَّفَ السنة بعضُ الأصوليين فقالوا: السنة هي ما صَدَرَ عن النبي صلى الله عليه وسلم من قولٍ أو فعلٍ أو إقرار⁵، وهذا التعريف في الحقيقة هو تعريف عام قد يدخل فيه ما فعله النبي من باب التشريع وما كان فعلاً جبلياً أيضاً، والأفضل أن يضاف إلى تعريف السنة قيد "بقصد التشريع"؛ ولذلك قد تنبه بعض علماء المذاهب الأربعة فأضافوا إلى تعريف السنة ما يفيد تقييد معنى السنة بغرض الاقتداء والاتباع⁶.

3.٢.١. العقل:

اختلفَ اختلافاً واسعاً في تحديد معنى العقل ولعل كثرة الاختلاف ترجع إلى أن لفظ "العقل" هو اسم مشترك، والمشترك لا يوجد حدَّ جامع له⁷، إلا أن أقرب تلخيص لمعاني العقل ما ذكره الحارث المحاسبي من أنها ترجع إلى ثلاثة أمور: الأول يرجع إلى معنى العقل، والثاني والثالث اسمان وهما فعل صادر عن العقل، فأما الذي يرجع إلى معنى العقل فَهُوَ غَرِيزَةٌ وَضَعَهَا اللهُ سبحانه في أكثر خَلْقِهِ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِفَعَالِهِ في القلب والجوارح، لَا يَقْدُرُ أَحَدٌ أَنْ يَصِفَهُ في نَفْسِهِ

1 لسان العرب، لابن منظور، 1/128، الصحاح، للجوهري، 65//1.

2 انظر: لسان العرب، لابن منظور، 226/13.

3 انظر: العين، للخليل بن أحمد، 1/159، وجمهرة اللغة، لابن دريد، 2/939، والصحاح، للجوهري، 5/1771، ومقاييس اللغة، لابن فارس، 70/4، ولسان العرب، لابن منظور، 11/458، والقاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص: 1034.

4 البحر المحيط للزركشي، 2/170.

5 انظر: تمهيد الفصول في الأصول، للسرخسي، 1/113، والإحكام في أصول الأحكام، للأمدى، 1/169، وتقريب الوصول إلى علم الأصول، لابن جزى، ص: 177، وشرح الكوكب المنير، لابن النجار، 2/166.

6 الفصول في الأصول، للجصاص أحمد بن علي أبو بكر الرازي، 3/235، ورسالة العكبري في أصول الفقه، للعكبري، ص: 26، الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، 1/257، الحدود، للباهي، ص: 113.

7 معيار العلم للغزالي، ص: 286.

وَلَا فِي غَيْرِهِ بَعْدُ أَفْعَالُهُ، وَأَمَّا الثَّانِي فَهُوَ الْفَهْم لِإِصَابَةِ الْمَعْنَى وَهُوَ الْبَيَانُ لِكُلِّ مَا شُيْعَ مِنَ الدُّنْيَا وَالَّذِينَ أَوْ مَسَّ أَوْ ذَاقَ أَوْ شَمَّ فَسَمَاهُ الْخَلْقَ عَقْلًا وَسَمَوْا فَاعْلَهُ عَاقِلًا، وَأَمَّا الثَّالِثُ: فَهُوَ الْبَصِيرَةُ وَالْمَعْرِفَةُ بِتَعْظِيمِ قَدْرِ الْأَشْيَاءِ النَّافِعَةِ وَالضَّارَّةِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ⁸.

١.٢.٤. الحكم الشرعي:

يعرف جمهور الأصوليون الحكم الشرعي بأنه: " خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد على سبيل الطلب أو التخيير أو الوضع"⁹، وقد أشار بعض الأصوليون إلى إضافة لفظ "مدلول" إلى التعريف لكي يقتصر على الحكم وحتى لا يدخل الدليل في التعريف¹⁰، فإن الخطاب هو الدليل، وأما الحكم فهو مدلول الخطاب المستفاد من الخطاب نفسه، إلا أنني رجحت عدم إضافة لفظ "المدلول" وإبقاء التعريف على تعريف جمهور الأصوليين لأن بحثنا قد يكون في الدليل وفي المدلول (الحكم) أيضاً.

١.٣.١. المطلب الثالث: عرض تاريخي لنشوء وتطور مصطلح (العقل والنقل).

نشأ مصطلح العقل والنقل في صُورِهِ الْأَوَّلَى على شكل أسئلة أو اعتراضات عند سماع نصوص القرآن والسنة النبوية، حيث بدأت منذ عهد النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فمن ذلك:

1 - اعتراض المشركين على حكم حرمة أكل الميتة: عندما قالوا - معترضين على المسلمين تحريمهم الميتة - : " ما قتلوا - أي المسلمين - أكلوا، وما قَتَلَ اللهُ لم يأكلوا "¹¹، يقصدون بالذي قتل الله الميتة، فأَنزَلَ اللهُ قوله تعالى: {ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه}¹².

2 - شبهة نصارى نجران: احتج نصارى نجران على الصحابي المغيرة بن شعبة عندما بعثه النبي إليهم حيث يقول المغيرة: فسألوني فقالوا: أَرَأَيْتُمْ شَيْئًا تَقْرَؤُونَهُ - أي في القرآن - {يا أخت هارون}¹³ وبين موسى وعيسى ما قد علمتم من السنن؟ قال: فلم أدر ما أجيبهم به!، فلما قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ذكرت ذلك له، فقال: (ألا أخبرتهم أنهم كانوا يسمون بأنبيائهم والصالحين)¹⁴.

⁸ مائية العقل للهارث الحاسبي، ص: 201 - 204.

⁹ بديع النظام = نهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي، 1/ 138، 139؛ ونهاية السؤل للأسنوي، ص: 16؛ والردود والنقود للباربي، 1/ 348، والبحر المحيط للزركشي، 1/ 156.

¹⁰ انظر: شرح تنقيح الفصول للقراي، ص: 67، ونهاية السؤل للأسنوي، ص: 18.

¹¹ أخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين، برقم (7573)، 4/ 260.

¹² سورة الأنعام، من الآية: 121.

¹³ سورة مريم، من الآية: 28.

¹⁴ أخرجه مسلم في صحيحه، برقم (2135)، 3/ 1685، والنسائي في السنن الكبرى، برقم (11253)، 10/ 167.

فوجه اعتراض المشركين هو أن إزهاق روح الحيوان عند الذبح تكون من فعل الإنسان، وأما خروج روحها بالموت فيكون من فعل الله؛ لأن الإمامة فعل الله، فكيف يكون ما قتله (أي ذبحه) الإنسان يباح أكله، وما قتله (أي أماته) الله لا يباح أكله، وهذا الاعتراض كان في العهد المكي على ما يظهر من الروايات ومن السورة والآية المكية، وأما اعتراض نصارى نجران فقد كان في العهد المدني ووجه اعتراضهم أن الآية في قوله تعالى: {يا أخت هارون} تُثبت أن مريم أم عيسى عليهما السلام هي أخت هارون أخو كلیم الله موسى عليهما السلام، والمعلوم أن بين موسى وعيسى سنوات طوال، ولذلك قال الصحابي فلم أدر ما أجيبهم به¹⁵.

ولعل من أوائل مصطلحات و تسميات الأدلة العقلية في زمن النبي صلى الله عليه وسلم هي تسمية (الاجتهاد) أو (الرأي)، ففي حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه عندما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن قاضياً سأله النبي صلى الله عليه وسلم فقال: (كيف تقضي إذا عُرِضَ لك قضاء؟)، قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟، قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يُرضي رسول الله)¹⁶، فاجتهاد أو رأي معاذ هو في حال عدم وجود النقل (القرآن والسنة) وذلك بإعمال الرأي (العقل) للنظر في النقل (القرآن والسنة)، كما بين بعض العلماء بأن الاجتهاد في حديث معاذ هو إلحاق المسكوت بالمنطوق أو ما يسمى بالقياس¹⁷.

15 إلا أن النبي قد أجاب عن اعتراضهم وبَيَّنَّ صلى الله عليه وسلم أن الناس في زمن عيسى كانوا يسمون أبناءهم بأسماء الصالحين الذين كانوا قبلهم في زمن موسى كليم الله فهارون أخو مريم في الآية التي اعترضوا بها ليس هو هارون الذي في زمن كلیم الله موسى، وأما جواب المشركين في اعتراضهم من تحريم أكل الميتة فجوابه في الآية التي نزلت بسبب اعتراضهم حيث وصفت الآية أكل الميتة بالفسيق، وحذر القرآن المؤمنين من الميل إلى قول المشركين لأن العمل بقولهم هو شرك، حيث قال سبحانه وتعالى: {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ}، وهذا الاعتراض من المشركين ومن نصارى نجران نشأ من تمسك العقل بمقدمة خاطئة عند المشركين وهي: أن الذبح يكون ناتجاً عن فعل الإنسان، والموت نتج عن فعل الله، فينشأ عند ذكر هذه المقدمة اعتراض عقلي على الحكم بحل ما فعله الإنسان وتحريم ما فعله الله، ولو تأملنا في تمسك المشركين بالمقدمة التي ذكروها وهي تسمية الذبح والإمامة (قتلا) سنجد أنها مقدمة خاطئة نتج عنها اعتراض خاطئ إذ أن تسمية الذبح والإمامة قتلا مغالطة جدلية، لا تصح فالقتل قد يكون بإراقة الدم وقد يكون بغيره، مثل ضرب الحيوان على رأسه ضربة مميتة، وأما الذبح لا يكون إلا بإراقة الدم وهو العلة في التحليل، ولذلك إذا أدرك المسلم الميتة وبها روح، فذبحها وهي في حال إخراج الروح فحينها يحل أكل لحمها؛ لأن الذبح حدث والحيوان فيه حياة والحياة سبب لإراقة الدم، أما الميتة وإن ذبحت لا تريق دمها، أضف إلى أن هناك حكمة أخرى لم تعرف إلا في الوقت المعاصر وهي أن الذبح يكون سبباً في إخراج أكبر قدر من دم الذبيحة، إذ أن الدم فيه بكتيريا كثيرة فيتصفى الجسم من البكتيريا، بينما الموت أو القتل لا تُخرج هذه البكتيريا لأنه ليس فيها إراقة دم، وهذا لم يكن عقل الفرد في زمن نزول الوحي يستوعبه حينها؛ ولذلك اكتفى القرآن بوصفه بأنه فسق وهذا كافي للامتناع عن أكل الميتة لمن كان عنده إيمان بما جاء من عند الله. انظر: مقالة بحثية بعنوان "ذبح الحيوان قبل موته ضماناً لطهارة لحمه من الجراثيم والميكروبات" للدكتور جون هونوفر لارسن أستاذ قسم البكتريا في مستشفى غيس هوسبيتال - المستشفى الرسمي - في كوبنهاجن على موقع المنتدى العلمي للإعجاز في القرآن والسنة في الرابط: <https://2u.pw/5Q6kh8U>.

16 أخرجه أبو داود في السنن، برقم (3592)، 303/3. الحديث إسناداً غير متصل إلا أنه مشهورٌ تناقله بين الفقهاء وسبب عدم اتصاله الجهالة في الراوي الحارث بن عون وفي شيوخه إلا أن الحافظ ابن حجر أقر بقبول الحديث. انظر: التلخيص الحبير، ابن حجر العسقلاني، 446/4.

17 المسالك في شرح موطأ الإمام مالك لابن العربي، 244/6، والمغاتيح شرح المصابيح للمظهري 341/4.

وأما بعد زمن النبي صلى الله عليه وسلم أي في عهد الصحابة فقد ظهر تطورٌ في تسمية الأدلة العقلية فقد جاء عن الفاروق عمر رضي الله عنه في رسالته إلى أبي موسى الأشعري: "الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في الكتاب أو السنة، اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلك فاعمد إلى أحبها عند الله وأشبهها بالحق فيما ترى"¹⁸، وجاء عن الإمام علي رضي الله عنه قوله: "لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسخ على ظاهر خفيه"¹⁹، ففي رسالة عمر رضي الله عنه إعمال العقل في المسائل التي لم ترد فيها نصوص الكتاب والسنة (النقل) حيث أوصى أبا موسى الأشعري عند القضاء بين الناس بأن يتأمل بعقله؛ ولذلك قال له مؤكداً "الفهم الفهم" وقد أمره بأن ينظر في أوجه الشبه في الذي جاء به الكتاب والسنة (النقل) وفي الذي لم يأت فيه نقل، فأمره أن يلحق الأمثال والأشباه وأن يقيسها، والقياس هنا هو إعمال للعقل في المنقول، وأما علي بن أبي طالب رضي الله عنه فبيّن بأن الرأي وهو هنا بمعنى العقل ليس له مجال عمل فيما فيه نقل من صاحب الشريعة، ولولا أنه رأى النبي يمسخ أعلى النعل لكان مسخ أسفل النعل أول؛ لأن المنطق والعقل يقول بأن الذي يحتاج إلى مسح وتطهير أسفل الخف لا أعلاه، وهو رضي الله عنه في نفس الوقت يشير هنا إلى إعمال الرأي (العقل) فيما لم يوجد نقل من صاحب الشريعة.

وفي آخر عهد الصحابة ظهرت الفِرْقَةُ مثل القدرية وأول من قال بالقدر هو معبد الجهني كما روى ذلك يحيى بن يعمر، حيث قال: "كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني، فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجين - أو معتمرين - فقلنا: لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر، فؤفق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخلاً المسجد، فاكتنفته أنا وصاحبي أحداً عن يمينه، والآخر عن شماله، فظننت أن صاحبي سيكلّم الكلام إليّ، فقلت: أبا عبد الرحمن إنه قد ظهر قِبَلَنَا ناسٌ يقرءون القرآن، ويتفقرون²⁰ العلم، وذكر من شأهم، وأنهم يزعمون أن لا قدر، وأن الأمر أُتِفَّ، قال: «فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم، وأنهم براء مني»، والذي يخلف به عبد الله بن عمر «لو أن لأحدهم مثل أخٍ ذهباً، فأنفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر»²¹.

العراق نقطة البداية لنشوء النقاش بين العقل والنقل في الفكر الإسلامي:

الملاحظ أن الذين بدأوا بالتساؤل أو الافتراض العقلي هم من بلاد العراق ففي زمن الفارق رضي الله عنه ظهر صُبيغ²²، الذي ضربه لإحدائه أسئلة في القرآن وكان يثير بتلك الأسئلة الشكَّ في القرآن ويتبع متشابه القرآن، و صُبيغ

18 السنن للدارقطني 368/5.

19 أخرجه أبو داود في السنن، برقم (162)، 42/1.

20 يتفقرون العلم: أي يطلبونه ويتبعون أثره ويبحثون عن أسرار العلم ويستخرجون غوامضه. انظر: كشف المشكل لآين الجوزي، 130/1، الكوكب الوهاج للّهزي، 24/2.

21 أخرجه مسلم في صحيحه، برقم (8)، 36/1.

22 ذكر الدارمي قصة صبيغ في سننه فقال: (أن صبيغا العراقي جعل يسأل عن أشياء من القرآن في أجناد المسلمين حتى قدم مصر، فبعث به عمرو بن العاص رضي الله عنه إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فلما أتاه الرسول بالكتاب فقرأه فقال: أين الرجل؟ فقال: في الرجل، قال عمر: «أبصر أن

كان من أهل البصرة، وكذلك معبد الجهني من البصرة، أي من العراق بل إن مفرد "عراقي" أُطلق منذ زمن الصحابة على من يضع افتراضات أو تساؤلات قد تكون ليس فيها عائد علم على السائل، كما وقع لهؤلاء من قبله حيث قال: "سألت ابن عمر عن النبيذ فقلت: يا أبا عبد الرحمن هذا الشراب ما تقول فيه؟ قال: «كلُّ مُسكرٍ حرامٌ» قال: قلت: فإن شربْتُ من الخمر فلم أَشْكُرْ فقال: «أف أف وما بال الخمر وغضب» قال: فتركته حتى انبسط ... فقلت: يا أبا عبد الرحمن إنك بقيَّة من قد عرفت وقد يأتي الراكب فيسألك عن الشيء فيأخذ بذنب الكلمة يضرب بها في الآفاق يقول: قال ابن عمر: «كذا وكذا» قال: «أعراقي أنت؟» قلت: لا قال: «فمن أنت؟» قلت: من أهل اليمن، قال: «أما الخمر فحرام لا سبيل إليها، وأما ما سواها من الأشربة فكل مسكر حرام»²³.

فعندما وضع همام بن منبه افتراضاً في عدم إسكار الخمر لشاربه تأقَّف ابن عمر من هذا الافتراض، وسأله هل هو من العراق، ولعل وجود هذه النزعة عند أهل العراق وهي نزعة إحداث الافتراضات أو التساؤلات العقلية في أحكام القرآن والسنة (النقل) سببها أن العراق يوجد فيها تنوع ثقافي في الديانات والثقافات، وكذلك وجود كتب من الثقافات والحضارات الأخرى، فمعبد الجهني أخذ فكرة القدرة من رجل نصراني في البصرة²⁴، وصُيغ جاء بعض الروايات بأنه كانت لديه كتب²⁵، ولعلها من كتب فلاسفة الحضارات السابقة التي انتشرت وترجمت في زمن المأمون.

وفي زمن التابعين نجد سعيد بن المسيب يسأل ربيعة الرأي هل هو عراقي أم لا عندما اعترض على حكم دية أصابع المرأة في حال قُطِعَ منها أربعة أصابع، حيث سأل ربيعة سعيداً كم في إصبع المرأة؟ قال: عشر قال: كم في اثنتين؟ قال: عشرون قال: كم في ثلاث؟ قال: ثلاثون قال: كم في أربع؟ قال: عشرون قال ربيعة: حين عَظُمَ جرحُها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟ قال: أعراقي أنت؟ قال ربيعة: عالم مثبِت، أو جاهل متعلم؟ قال: يا ابن أخي إنما السنة²⁶.

وهذا الإمام مالك يجيب الخليفة المهدي العباسي عند ما قال له يا أبا عبد الله ضع لي كتاباً أحمل الأمة عليه، فقال الإمام مالك له يا أمير المؤمنين أما هذا السقع وأشار إلى المغرب فقد كفيته وأما الشام ففيهم الرجل الذي

يكون ذهب فتصيبك مني به العقوبة الموجعة»، فأثابه به، فقال عمر: «تسأل محدثة»، فأرسل عمر إلى رطائب من جريد، " فضربه بها حتى ترك ظهره دبرة، ثم تركه حتى برأ، ثم تركه حتى برأ، فدعا به ليعود له، قال: فقال صبيغ: إن كنت تريد قتلي، فاقتلي قتلاً جليلاً، وإن كنت تريد أن تداويني، فقد والله برأت، فأذن له إلى أرضه، وكتب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن لا يجالس أحد من المسلمين، فاشتد ذلك على الرجل، فكتب أبو موسى إلى عمر: أن قد حسنت توبته، فكتب عمر: أن ائذن للناس بمجالسته). أخرجه الدارمي في سننه، برقم (150)، 1/ 254، قال ابن حجر العسقلاني: " أخرجه ابن الأثير من وجه آخر عن يزيد بن خصيفة، عن الثائب بن يزيد، عن عمر بسند صحيح، وفيه: فلم يزل صبيغ وضعباً في قومه بعد أن كان سيداً فيهم. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، 3/ 371.

23 أخرجه عبد الرزاق الصنعاني في مصنفه، برقم (17008)، 9/ 222.

24 انظر: تهذيب الكمال للمزي، 245/ 28 - 246.

25 انظر: الشريعة للأجري، 1/ 483، والإبانة الكبرى لابن بطة، 1/ 414، و شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لللالكائي، 4/ 702.

26 أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، برقم (16311)، 8/ 168.

علمته يعني الأوزاعي وأما أهل العراق فهم أهل العراق²⁷، وفي رواية ذكرها ابن عبد البر يقول الإمام مالك: "إن أهل العراق لا يرضون علمنا".²⁸ وهذا التوصيف من الإمام مالك لأهل العراق يتضح من خلاله شهرة أهل العراق بثقافتهم الخاصة وتنوعهم الخاص، وأنهم لا يقبلون على أن يُحملوا على مذهب واحد، لاختلاف مشاربهم، وبسبب هذا التنوع الثقافي عند أهل العراق جعلهم يقبلون وجود مذهبين في وقت واحد وهما المذهب الحنفي والمذهب الحنبلي، بل إن المالكية حاولوا أن يجد لهم موطاً قدم فيها وذلك أن القاضي عبد الوهاب المالكي عندما لم يجد له وجهة بين العراقيين أنشد قائلاً:

بغداد دار لأهل المال طيبة... وللمغالييس دار الضنك والضيق

ظلت حيران أمشي في أزقتها... كأنني مصحف في بيت زنديق²⁹.

وأخيراً فإن نشوء مصطلح العقل والنقل بدايته في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن الصحابة رضوان الله عليهم حيث كانت البداية عبارة عن تساؤلات وافتراضات عقلية أمام نصوص وأحكام القرآن والسنة (النقل)، ثم في زمن التابعين وتابعيهم ظهور مدرستين مدرسة الفقه الافتراضي وهي بالكوفة ويترأسها الإمام أبو حنيفة، ومدرسة الحديث وهي في المدينة ومكة ومن رؤسائها الثوري ومالك وغيرها³⁰، وقد وُصِفَت مدرسة الفقه الافتراضي بـ (الأرايين)³¹، وذلك لكثرة افتراضهم بقولهم رأيت لو كان كذا، وإلى جانب تبلور مصطلح العقل والنقل في زمن التابعين في الجانب الفقهي فإنه تزامن تبلوره مع التيارات الفكرية التي سبقت المدارس الفقهية في ذلك النقاش، فالقدرية والمعتزلة هي من قَبِل المدارس الفقهية، وقد عاش رؤساء هذه الفرق معبد الجهنى وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم في آخر عهد الصحابة وقبل ظهور المذاهب الأربعة³²، وفي هذه المرحلة أقصد مرحلة الصحابة والتابعين لم يكن لمصطلح العقل أمام القرآن والسنة مذكورا وإنما كان مصطلح الرأي ومصطلح الاجتهاد والقياس هو المذكور، وقد بدأ (مصطلح العقل والنقل) يذكر بعد عصر التابعين ومن أوائل من ذكر مفرد العقل أبو الحسن الأشعري وأبو المنصور المائريدي إلا

27 الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لابن عبد البر، ص: 40.

28 ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض، 2/ 72.

29 وفيات الأعيان لابن خلكان، 3/ 221.

30 انظر: تاريخ التشريع الإسلامي للقطان، ص: 289.

31 هذا المصطلح (الأرايين) وصف به أصحاب الإمام أبي حنيفة. انظر: موسوعة الفقه الإسلامي لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص: 32. وفي الحقيقة أن الإمام أبا حنيفة قد واجه بمذهبه المنهجية الافتراضي كثيرا من الاحتجاجات التي كان يحتاجها المجتمع المسلم بعد أن التقى في فتوحاته بثقافات متنوعة وعادات متعددة لشعوب كثيرة دعت الحاجة إلى اتخاذ هذه المنهجية الفقهية وبسبب تغير الزمان فمضى في منهج الفقه القُرْضي، فاستفاد المسلمون فيما بعد من تلك المسائل بعد أن عابوا منهجيتها. انظر: مقالتي بعنوان "الفقه المقاصدي عند الإمام أبي حنيفة في مسألة الخروج على الحاكم (دراسة أصولية تحليلية)" في مجلة أسياذ التابع لمؤتمر: (ASEAD 11. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu). ص: 526، على الرابط الآتي: <https://2u.pw/1qcyh2>.

32 الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى، ص: 14 - 15، والكامل في التاريخ لابن الأثير، 3/ 283، 484.

أُتِمَّا لم يستعملا مفرد (النقل) في مقابل (العقل) وإنما استعملا مفرد (السمع أو الخبر)³³، وفي فترتهما احتدم الصراع في قضية التحسين والتقبيح العقلي ثم ظهر مصطلح العقل والنقل في كتب من جاء بعدهما مثل صحيح ابن حبان³⁴، والمعتمد لأبي الحسين المعتزلي³⁵، والفصول في الأصول للجصاص³⁶.

وبعد أن عرضنا التطور الدلالي لمصطلح (العقل والنقل) تجدر الإشارة إلى معنى الدليل النقلي والدليل العقلي حيث يمكننا تعريفه في السياق الآتي:

أولاً: **الدليل النقلي (السمعي):** هو ما نُقل من الشارع وثبت به الوحي وهو: الكتاب، والسنة، أو ثبت بالإجماع، أو ثبت بقول الصحابي، وشرع من قبلنا لمن أخذ بهما.

ثانياً: **الدليل العقلي:** وهو الذي يرجع إلى النظر والرأي والاجتهاد، وهو: القياس، والمصالح، والاستحسان، والاستصحاب، والعرف، والاستقراء، وسد الذرائع، وغيرها من بقية الأدلة التي هي إعمالٌ للعقل وليس فيها نقل³⁷. والدليل من حيث هو إما أن يكون عقلي بجميع مقدماته، أو نقلي بجميعها كذلك، أو مركب منهما، والأول هو الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع أصلاً، والثاني هو الدليل النقلي المحض وهذا لا يتصور وجوده؛ لأنَّ صدقَ المُخبر لا بد منه، وصدق المخبر يعرف من خلال المعجزة الدالة على صدقه، أو النظر في أحواله وهذا لا يكون إلا بإعمال العقل، فالدليل النقلي لا يثبت إلا بالعقل، ولو أريد إثباته بالنقل فقط دار أو تسلسل، والثالث -يعني المركب منهما- هو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة، فانحصر الدليل في قسمين: العقلي المحض، والمركب من العقلي والنقلي (السمعي)، فهذا هو التحقيق كما ذكر الإيجي³⁸.

2- المبحث الثاني: دور العقل والنقل (القرآن والسنة) في باب العقيدة والكلام.

توطئة: وقبل الخوض في هذا المبحث والذي بعده سأعرج على مسألة تبني على سؤال وهو: هل يستقل العقل بإصدار الحكم الشرعي دون الرجوع للقرآن والسنة (النقل) أم لا يستقل؟

والجواب هو أنه لم يقل أحد من الفرق الإسلامية بأن العقل يستقل بإصدار الحكم الشرعي من أمر أو نهي أو إيجاب أو تحريم دون الرجوع لكلام الشارع، وهنا قد نجد من يقول أو قد يُفهم من كلامه بأن المعتزلة يقولون باستقلالية العقل في إصدار وتثبيت الأحكام الشرعية، وهذا كلام غير دقيق، والتحقيق هو: أنهم قرروا في كتبهم بأن العقل لا

33 مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، ص: 197، 274، والتوحيد لأبي المنصور الماتريدي، ص: 4.

34 انظر: صحيح ابن حبان، 228/9.

35 انظر: المعتمد لأبي الحسين المعتزلي، 65/2.

36 انظر: الفصول في الأصول للجصاص، 151/1، 152 - 296/2.

37 انظر: الموافقات للشاطبي، 227/3، والشامل في حدود وتعريفات مصطلحات علم أصول الفقه لعبد الكريم النملة، 130/1.

38 انظر: المواقف للإيجي، 1/ 203 - 205.

يستقل بإصدار الأحكام الشرعية³⁹، ولعل السبب في الفهم الخاطئ لمذهب المعتزلة أنهم يقررون بأن العقل يكشف قُبْح الشيء أو حُسْنُهُ قبل ورود حكم الشرع، وهذا القول غاية ما فيه أنهم يقولون بأن العقل مجرد كاشف أو معرف بالحكم الشرعي، فَفَهْمٌ مَنْ فَهْمٍ خطأً أن المعتزلة يثبتون الحكم الشرعي بالعقل وحده، ومما يوضح هذا الفهم الخاطئ أن المعتزلة يجوزون أن يأتي الدليل السمعي (النقلي) في بعض الأحكام خلاف ما تصوره العقل في التصور الكلي لا التفصيلي⁴⁰؛ لأن العقل لا مجال له في التفصيل من الحل والحرمة، ولذلك العقل عند المعتزلة الذي يكشف عن للحكم هو مقدم على النقل في تصور الحكم لا في تشريع الحكم ابتداءً، وقد نبّه العلامة ابن نظام الدين الأنصاري على هذا الخطأ فقال: "لا حكم إلا من الله تعالى بإجماع الأمة، لا كما كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا، وعند المعتزلة الحاكم العقل فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد يدّعي الإسلام بل إنما يقولون: إن العقلَ معرفٌ لبعض الأحكام الإلهية سواءً ورد به الشرع أم لا"⁴¹.

ومن ثمّة الخلاف في هذه المسألة أن (أهل الفترة)⁴² الذين لم يأثم رسولاً من عند الله إن لم يؤمنوا فهم عند المعتزلة ومن وافقهم كالرازي يقولون بأن الله يعذبهم⁴³، وأما الأشاعرة ومن وافقهم كابن حزم قالوا بأنهم ناجين ولا يعذبون⁴⁴، ومذهب ثالث ذهب أصحابه إلى أن حجة العقل قائمة على أهل الفترة في فساد ما هم عليه من الكفر والمعاصي، وعلى استحقاقهم للذم، وأما تعذيبهم في الآخرة فهذا مشروط بمجيء الرسول أو بلوغ الرسالة. ومن ذهب إلى هذا القول متأخرو الماتريدية⁴⁵، والكمال بن الهمام⁴⁶، وابن نظام الدين الأنصاري⁴⁷.

١.٢. المطلب الأول: الدليل العقلي في قياس الغائب على الشاهد لإثبات البعث والنشور:

وسمي بقياس التمثيل، وهو إلحاق أحد الشيئين بالآخر لوجود أمر مشترك بينهما، وهو القياس المعروف الذي يتكلم عنه الأصوليون والفقهاء، وأما تسميته عند المتكلمين والمنطقيين فهو قياس الشمول وهو القياس المنطقي، وهما - قياس التمثيل وقياس الشمول - متلازمان ويشملهما اسم القياس العقلي، ومآل القياسين واحد وإنما الاختلاف في ترتيب مقدمات الدليل وفي الصياغة⁴⁸.

39 انظر: المغني للقاضي عبد الجبار 117/15 - 118.

40 المغني للقاضي عبد الجبار 118/15.

41 انظر: فوائح الرحوت لابن نظام الدين الأنصاري، 25/1. وانظر: الإجماع في شرح المنهاج للسبكي، 34/1.

42 أهل الفترة هم قوم كانوا في زمن لم يُبعث إليهم رسول، أو من جاؤا في فترة اندثرت معالم هدى نبي زمانهم ولم يدركوا النبي الذي بعده. انظر: الأساس في السنة لسعيد حوى، 100/1.

43 تشنيف المسامع للزركشي، 145/1، ومفتاح الغيب للرازي، 312/20 - 313.

44 العواصم والقواصم لابن الوزير، 255/7، الفصل في الملل لابن حزم، 74/3.

45 فوائح الرحوت لابن نظام الدين الأنصاري، 25/1 - 26.

46 المسابرة للكمال بن الهمام، ص: 100.

47 فوائح الرحوت لابن نظام الدين الأنصاري، 28/1.

48 انظر: درة تعارض العقل والنقل لابن تيمية، 125/6. اختلف أهل الكلام والمنطقيين في القول بقياس الغائب على الشاهد فمنهم من قبله ومن هم رفضه والتحقيق فيه كما يقول ابن تيمية: " لا ريب أن قياس الغائب على الشاهد يكون تارة حقاً، وتارة باطلاً، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ فإنهم

وقد استعمل القرآن قياس الغائب على الشاهد في مواطن منها: إثبات البعث والنشور بما يراه الناس في الكون من الظواهر والآيات المشاهدة، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا نِّفَالًا سَفْتَاهُ لِنَبْلُدْ مِنِّي فَأُنْزِلُنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرِجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (57) {49، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (39) {50، فالآيتان الكريمتان تقيس ما يشاهده الناس من ظاهر إنزال المطر وإنبات الأرض بعد أن كانت ميتة على الغائب وهو البعث بعد الموت، فهنا دليل عقلي على إمكانية تحويل الميت إلى حي بالدعوة للتفكير في إحياء الأرض الميتة بالمطر فيكون هنا دليل عقلي على إمكانية إحياء الموتى كما أشارت الآية في آخرها { إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ }.

2.2. المطلب الثاني: قياس الخلف أو ما يسمى بدليل التمانع في إثبات الوجدانية لله:

وَحُدُّهُ: إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، أو لازم نقيضه المستلزم لإبطال النقيض، وإبطال النقيض يدل على ثبوت نقيضه، وثبوت النقيض يستلزم نفي نقيضه⁵¹، ومثال ذلك إثبات الوجدانية لله في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾⁵²، فالآية الكريمة تخاطب العقول بأنه لو تم افتراض وجود آلهة غير الله لحدث الفساد في الكون المنظور وذلك بتنازع الإرادتين ولكننا عندما رأينا الكون منتظم غير فاسد علمنا أنه ليس هناك إلا إله واحد، وعلمنا بطلان تعدد الآلهة بدليل المشاهد المحسوس لوجود نقيض الفساد وهو الانتظام⁵³.

3.2. المطلب الثالث: دليل القياس الأولي في إبطال تأليه النصارى لعيسى عليه السلام:

وهو القياس الذي يكون فيه الفرع أولى بالحكم من الأصل المقيس عليه، وقد عده بعض العلماء أنه من الأدلة اللفظية، ورجح بعضهم أن قياس الأولى دلالة عقلية⁵⁴، فقد استدلل القرآن بقياس الأولى في احتجاجه على النصارى

متفقون على أن الإنسان ليس له أن يجعل كل ما لم يحسه مماثلاً لما أحسه؛ إذ من الموجودات أمور كثيرة لم يحسها، ولم يحس ما يماثلها من كل وجه، بل من الأمور الغائبة عن حسه ما لا يعلمه أو ما يعلمه بالخبر بحسب ما يمكن تعريفه به، كما أن منها ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما شهده، وهذا هو المعقول، كما أن الأول هو المسموع، والمحسوس ابتداء هو ما يحسه بظاهره أو باطنه، وهذا بين. القسم الثاني: وهو أنهم متفقون على أن من الأمور الغائبة عن حسه ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما شهده، كما يعلم ما يغيب عنه من أفراد آدميين والبهايم والحيوب والثمار وأفراد الأطعمة والأشربة واللباس ونحو ذلك، فإمّا يسميه الفقهاء ونحوهم جنسا واحدا، أو هو ما له اسم جامع يجمع أنواعا يميز بينها بالصفات؛ كالخنطة، والتمر، والإنسان، والفرس، وهو الذي يسميه المنطقيون النوع، وما هو أخص من ذلك، وإن كان قد يسمى أيضا جنسا أو صنفا أو نوعا؛ كالعربي، والعبري، والفارسي، والرومي، والتمر البرني والمعلقي، ونحو ذلك، لا ريب أن الإنسان لم يحس جميع أعيانه وأفراده، وإنما يعلم غالبها بالقياس على شاهدها، فهذا أصل متفق عليه بين العقلاء" انظر: بيان تلبس الجهمية لابن تيمية، 329/2.

49 سورة الأعراف، الآية: 57.

50 سورة فصلت، الآية: 39.

51 الإشارات لابن سينا، 453/1، ومعيار العلم للغزالي، ص: 158، والجديد في الحكمة لابن كمونة، ص: 189، والكليات لأبي البقاء، ص: 715.

52 سورة الأنبياء، الآية: 22.

53 التوحيد للماتريدي، ص: 20، الفصول في الأصول للجصاص، 377/3، المستصفى للغزالي، ص: 163، الانتصار للعمراني، 330/2.

54 المعتمد لأبي الحسين المعتزلي، 255/2، والتمهيد للكلوذاني، 17/4، والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، 27/3.

الذين جعلوا عيسى عليه السلام إلهاً وذلك في قوله تعالى: { إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (59) الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ (60) }⁵⁵، ووجه دلالة قياس الأولى في الآية أن الخلق من غير أب إذا كان مسوِّعاً لاتخاذ عيسى إلهاً أو ابن إله، فالأولى أن يكون آدم إلهاً أو ابن إله، وأنتم لا تقولون به فأنتم متناقضون، ويلزم من ذلك ألا يكون عيسى إلهاً ولا ابناً للإله.

4.2. المطلب الرابع: إبطال النتيجة بإبطال إحدى المقدمتين في نفي نسبة الولد لله سبحانه:

المعروف عند المنطقيين أن النتيجة لا تكون إلا عن مقدمتين⁵⁶، وقد ادَّعى الكفار نتيجة على الله ولم تحصل مقدمتها، فقالوا بأن الله ولد وهذه نتيجة باطلة لأن مقدمتها غير موجودة ولذلك يقول الله سبحانه وتعالى { وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ (100) بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (101) }⁵⁷، فنفي الله في الآية التولد عنه لامتناع التولد من شيء واحد وأن التولد إنما يكون بين اثنين وهو سبحانه لا صاحبة له وأيضاً فإنه خلق كل شيء وخلقِهِ لكل شيء يناقض أن يتولد عنه شيء، وهو بكل شيء عليم وعلمه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلاً بإرادته فان الشعور فارق بين الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبع فيمتنع مع كونه عالماً أن يكون كالأمر الطبيعية التي يتولد عنها الأشياء بلا شعور كالحر والبارد فلا يجوز إضافة الولد إليه بوجه من الوجه⁵⁸.

5.2. المطلب الخامس: الدليل العقلي (المنطقي) في نفي قول الطبايعين وإثبات اليوم الآخر:

وقد جاء القرآن بأكثر من آية في هذا المساق إلا أن من أكثر الآيات التفاتاً إلى الدليل العقلي (المنطقي) هي التي في بداية سورة الرعد حيث يقول تعالى من الآية الثانية: { اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (2) وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (3) وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مَّتَجَاوِرَاتٍ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرُوعٌ وَخَيْلٌ صُنُوفٌ وَغَيْرُ صُنُوفٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِصِلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (4) وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذَا كُنَّا تُرَابًا أَلْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (5) }⁵⁹، فالله سبحانه وتعالى يذكر في الآية الثانية تسخير الشمس والقمر وذكر أنه يفصل الآيات بغرض حصول اليقين ببقائه سبحانه، ثم فصل في ذكر هذه الآيات في الآية الثالثة فدعانا إلى التفكير في الجبال والأنهار وخلقها لكل

55 سورة آل عمران، الآية: 59 - 60.

56 دره تعارض العقل والنقل لابن تيمية، 371/7.

57 سورة الأنعام، الآية: 100 - 101.

58 الرد على المنطقيين لابن تيمية، ص: 219.

59 سورة الرعد، الآية: 2 - 5.

الثمرات من زوجين اثنين وغشيان الليل للنهار، ثم في الآية الرابعة تعمق في التأمل في إحدى الآيات التي في الآية الثالثة وهي الثمرات وذلك في سياق إيراد الأدلة العقلية لحصول اليقين بقاء الله، فأمرنا بالنظر إلى قطع الأرض المتجاورات وكيف ينزل عليها ماء واحدا فتنبت الأزواج المختلفة المتباينة في اللون والشكل والرائحة والطعم والمنفعة، مع أن اللقاح واحد والأم (الأرض) واحدة فكيف كانت هذه الأجنة (الثمرات) المختلفة مودعة في بطن هذه الأم (الأرض) الواحدة وكيف كان حملها من لقاح واحد، ولولا أن هذا من أعظم آياته لما بُنِيَ عليه عباده وهداهم إلى التفكير فيه بقوله { إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ } إنه صنع الله الذي اتقن كل شيء لا إله إلا هو⁶⁰.

وفي الآية رد على أهل الطبائع الذين يقولون بأن الطبيعة هي الخالق⁶¹، فأدحض مقالته، وأبان عن فسادها بأن هذا (لو كان) من طبع التربة والماء والهواء - لجاءت الطعوم متساوية متفقة، ولم يترك للملحد تأمله شبهة، وآخر الآية دليل على أن العقل يدرك بذلك بطلان قول أهل الطبائع⁶².

3- المبحث الثالث: دور العقل والنقل (القرآن والسنة) في باب الفقه وأصوله:

في هذا المبحث توجد نماذج كثيرة على ترابط الأدلة العقلية والنقلية بعضها ببعض، خصوصا عندما نعرف أن كثيرا من الأصوليين عندما صنفوا أدلة الأحكام قسموها إلى أدلة سمعية (نقلية) وإلى أدلة عقلية، ومن أهم المسائل التي خاض فيها الأصوليون في هذا الشأن هي مسألة تخصيص العقل، وذلك هل العقل يخص نصوص النقل أم لا يخصها وهي أول مطلب في هذا المبحث.

1.3. المطلب الأول: تخصيص العقل للحكم الشرعي:

جاءت نصوص القرآن والسنة (النقل) ما يفيد من ظاهر لفظها العموم لكن العقل يفهم منها الخصوص، فهل العقل هو الذي خصص هذا اللفظ العام أو أن المتكلم تكلم باللفظ العام وهو يريد بعض أفراد ابتداء، ولم يكن هناك دخول للمخصوص أصلاً.

فجمهور الأصوليين يرون أن العقل مخصص⁶³، وينسبون الخلاف في أصل المسألة لقوم وقد وصف غير واحد من العلماء الخلاف بالشذوذ⁶⁴، بل قال الجصاص أنه لا فرق بين التخصيص بالعقل والتخصيص بالقرآن والسنة⁶⁵.

60 مفتاح دار السعادة لابن القيم 200/1.

61 وقد نسب ابن حزم هذا القول إلى الجاحظ. انظر: الفصل في الملل لابن حزم، 35/3.

62 الفصول في الأصول للجصاص، 378/3، إثار الحق لابن الوزير، ص: 49.

63 انظر: قواطع الأدلة للسمعاني، 183/1، بديع النظام لابن الساعاتي 470/2، المختصر لابن اللحام 122، إجابة السائل للأمير الصنعاني، ص: 332، إرشاد الفحول 382/1.

64 ومن وصف الخلاف بالشذوذ أبو الثناء الأصفهاني، والسبكي، والكمال ابن الهمام. انظر: بيان المختصر لأبي الثناء الأصفهاني، 307/2، و حاشية

القطار على جمع الجوامع للقطار، 60/2، والتقرير والتحجير لابن أمير الحاج ٢٤٣/١.

65 الفصول في الأصول للجصاص، 147/1.

والخلاف في المسألة خلاف لفظي كما ذكر جماعة من المحققين منهم والجويني⁶⁶، والرازي⁶⁷، والأمير الصنعاني⁶⁸، والشوكاني⁶⁹، ومثلوا لتخصيص العقل بقوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} ⁷⁰، فقال الجويني: "فظاهر اسم النَّاسِ مُحْمُولٌ عَلَى الْعُقَلَاءِ وَالْجَانِينِ، وَعَلِمْنَا بِالْعَقْلِ حَمْلَهُ عَلَى الْعُقَلَاءِ دُونَ الْجَانِينِ"⁷¹، وكذلك قال بمثل قوله الغزالي⁷²، وابن قدامة المقدسي⁷³، والأمدي⁷⁴.

3. 2. المطلب الثاني: أسلوب السر والتقسيم لرد دعوى تحريم الأنعام:

ويطلق عليه المنطقيون الشرطي المنفصل⁷⁵، وحَّدَه: أن يبحث الناظر عن المعاني في الأصل ويتبناها واحدا واحدا ويُبَيِّن خروج أحادها عن الصلاح للتعليل به إلا واحدا يرضاه⁷⁶.

وقد مثل السيوطي له بقوله تعالى: {تَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ الذَّكْرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نَبُئُونِي بِعِلْمٍ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ (143) وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ الذَّكْرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا يُضِلُّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (144)}⁷⁷.

فهاتان الآيتان تقيم الحجة على الكفار من خلال الدليل العقلي (السر والتقسيم) وذلك أن الكفار لما ادعوا تحريم ذكور الأنعام تارة وتحريم إناثها تارة أخرى ردَّ تعالى ذلك عليهم بطريق السر والتقسيم فقال: إن الخلق لله، فقد خلق من كل زوج مما ذُكِر ذكرا وأنثى فمن أين جاء تحريم ما ادعيتموه؟ أي ما علته؟ فهو لا يخلو إما أن يكون من جهة الذكورة أو الأنوثة أو اشتمال الرحم لهما أو أنه لا يدري ما علته وهو التعبدى بأنه قد أُخِذَ ذلك عن الله تعالى والأخذ عن الله تعالى إما بوحى وإرسال رسول، أو سماع كلامه ومشاهدة تلقي ذلك عنه، وهو معنى قوله: {أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا} فهذه وجوه التحريم لا تخرج عن واحد منها وبهذا تم تقسيم العلل والآن سيأتي السر لتلك العلل المذكورة، فالأول يلزم عليه أن يكون جميع الذكور حراما، والثاني يلزم عليه أن يكون جميع الإناث حراما، والثالث يلزم

66 انظر: البرهان للجويني، 149/1.

67 انظر: المحصول للرازي، 73/3.

68 انظر: إجابة السائل لابن الأمير الصنعاني، ص: 332.

69 انظر: إرشاد الفحول للشوكاني، 384/1.

70 سورة آل عمران، من الآية: 97.

71 التلخيص للجويني، 102/2.

72 انظر: المستصفى للغزالي، ص: 245.

73 انظر: روضة الناظر لابن قدامة، 61/2.

74 انظر: الإحكام في أصول الأحكام للأمدي، 314/2.

75 المستصفى للغزالي، ص: 34.

76 قواطع الأدلة في الأصول للسمعاني، 2/159، وانظر: بدیع النظام لابن الساعاتي، 2/617.

77 سورة الأنعام، الآية: 143، 144.

عليه تحريم الصنفين معا، فبطل ما فعلوه من تحريم بعض في حالة وبعض في حالة لأن العلة على ما ذكر تقتضي إطلاق التحريم والأخذ عن الله بلا واسطة باطل لأنهم لم يدعوه، وبواسطة رسول كذلك باطل لأنه لم يأت إليهم رسول قبل النبي صلى الله عليه وسلم، وإذا بطل جميع ذلك ثبت أن ما قالوه افتراء على الله وضلال؛ ولذلك ختم الله الآية بقوله: {فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} وهذا من أحسن الأجوبة عليهم⁷⁸.

3.3. المطلب الثالث: ترجيح دليل التجربة (تجارب الأمم) على أخبار الناس في مسألة الغيلة:

الغيلة: والمراد بها مجامعة الرجل امرأته وهي ترضع، كما قاله مالك، وقيل هي أن ترضع المرأة وهي حامل⁷⁹. وقد جاء في هذا المعنى - أقصد معنى الجماع المرضع أو إرضاع الحامل لولدها - أحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر فيها أنه كان يَهْمُ أن ينهى عن الغيلة فمن ذلك: (لقد هممت أن أنهي عن الغيلة، حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك، فلا يضر أولادهم)⁸⁰، ومن ذلك أن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: إني أعزل عن امرأتي، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لم تفعل ذلك؟) فقال الرجل: أشفق على ولدها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لو كان ذلك ضارا ضرَّ فارسَ والروم)⁸¹.

ففي الحديث الأول هم النبي أن ينهى عن إتيان الرجل لامرأته المرضع على المعنى الأول، وسبب هذا الهم هي الثقافة العربية في تلك الفترة إذ كانت العرب وأطبائها يقولون بأن إتيان الرجل للمرأة يعود بالضرر على الولد الذي يُرضع، وهذا الهم هو من اجتهاد النبي دون أن ينزل عليه شيء من الوحي⁸².

والنبي هنا ترك نهي أمته بناء على اجتهاده بأنه قارن بين أخبار الناس وأقوال أطباء زمانه، وبين الواقع المجرب (دليل التجربة) في الأمم الأخرى أمة فارس والروم، فوجد صلى الله عليه وسلم - وهو أعلم المجتهدين وأفضلهم في اجتهاده - أنَّ تجربة أمتي فارس والروم أولى بالأخذ والاعتبار من أخبار الناس في زمانه، لأن بني آدم خلقهم الله على فطرة واحدة فما يجري على ملة يجري على الأخرى، ولذلك رجح صلى الله عليه وسلم الأخذ بتجربة فارس والروم على أخبار قومه، وهذا الترجيح هو إعمال للعقل في القياس والترجيح هنا دون وحي، وأما الحديث الثاني هو إنكاره على الصحابي العزل عن امرأته مخافة أن يصيب الأولاد شيئا، وعمل الصحابي هنا هو بناء على ثقافة البيئة العربية، فأنكر عليه النبي مستدلا بتجربة أمة فارس وأمة الروم.

78 الاتفاق للسيوطي، 63/4 - 64.

79 سبل السلام للأمير الصنعاني، 213/2.

80 أخرجه مسلم في صحيحه، برقم (1442)، 1066/2.

81 أخرجه مسلم في صحيحه، برقم (1443)، 1067/2.

82 انظر: المنتقى شرح الموطأ للباي، 156/4.

تعقيب:

وبسبب هذه المنهجية المتوازنة بين خطاب الإيمان والضمير وخطاب العقل، نشأ المسلم متوازناً في تفكيره وتصرفاته متميزاً بذلك عن غيره، فالأسئلة التي شغلت عقول البشر في القديم وفي الحديث، لم تعد تَرِد على عقل المسلم وهذه الأسئلة هي: من أين جئنا؟ ولماذا جئنا؟ وإلى أين المصير؟⁸³، فقد جاءت نصوص أدرك بها المسلم بداية نشأته فعرف من أين جاء ومن الذي جاء به وعرف الزمن الذي وجد فيه والغاية التي وجد من أجلها.

وما مر من سرد للأدلة العقلية والعقلية في المبحثين الأخيرين كان الجيل الأول من الصحابة يدرك قوة الحجج التي في القرآن الكريم لأنه نزل على لغتهم فهم أفهم الناس له، ومما يوضح لنا هذه الحالة عند الجيل الأول على سبيل المثال موقف جبر بن مطعم رضي الله عنه عند نزول قوله تعالى: {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ} (35) أَمْ خُلِقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ (36) {⁸⁴، فالأيتين الكريمتين تحاطب الملحدتين بأن هناك ثلاث احتمالات، الأول: أنهم قد خُلِقُوا من غير شيء، أي بدون خالق، والثاني: أنهم قد خُلِقُوا هم أنفسهم، والثالث: أنه قد خَلَقَهُم خالقٌ غير أنفسهم.

فلاحتمال الأول باطل لأن العدم لا يخلق شيء باتفاق العقلاء، والاحتمال الثاني باطل لأنهم لو كانوا خالقين لما اختاروا أن يكونوا مخلوقين ويحملوا صفت المخلوق وهم يحملون صفت الخالق، ثم أن الموجود لا يحتاج إلى إيجاد، فلم يبقى إلا الاحتمال الثالث وهو أنه قد خلقهم خالق من غير أنفسهم، وبهذا دُحِضَ قَوْلُ الملحدتين؛ ولذلك من قوة هذه الحجة قال جبر بن مطعم لما سمع هذه الآيات: "كاد قلبي يطير"⁸⁵. أي كاد قلبي يطير من الفرح بقوة الدليل العقلي أو المنطقي في الآيتين الكريمتين.

4- المبحث الرابع: مجال إعمال العقل في الإسلام:

من خلال ما سبق تبين العلاقة بين الأدلة العقلية والعقلية في تكوين الحكم الشرعي، إلا أن توضيح الصورة في أسباب النزاع بين العلماء يكون جزءاً مهماً لوصول القارئ والباحث إلى حكم في المسألة، حيث أن الحكم على شيء فرع عن تصوره؛ ولذلك هذا المبحث يأتي لإكمال تلك الصورة عند المهتم بمسألة هذه الدراسة، وذلك من خلال معرفة مجال العقل الذي يعمل فيه بحكم أن العقل هي إحدى المدركات التي يدرك بها الإنسان الأشياء من حوله، فكما أن السمع والبصر وبقية الحواس لها مجال تعمل فيه، ولا يمكن للبصر أن يأخذ دور السمع بكل جوانبه، فكذلك العقل له مجال يعمل فيه ولا يمكن أن يأخذ مجال غيره، ولذلك سيكون هذا المبحث من خلال ثلاثة مطالب وهي كالآتي:

83 انظر: أصول الدعوة لعبد الكريم زيدان، ص: 11.

84 سورة الطور، الآية: 35، 36.

85 أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (4854)، 140/6.

١.٤. المطلب الأول: مكانة العقل في شريعة الإسلام:

لم تُعَنَّوْهُمُ لِمَكَانَةِ الْقُرْآنِ والسنة في الإسلام لأن الإسلام نفسه لا يُعرف إلا بهما فهما في غنى عن التوضيح، لكنَّ تَبْيِينَ مكانة العقل في القرآن والسنة هي التي تحتاج إلى بيانٍ، وهو أيضاً من أغراض هذه الدراسة، ومكانته في الحقيقة واضحة من خلال البحثين السابقين، إلا أن تنوع البيان هو أحد الأساليب المستفاد من أساليب القرآن، ولكي لا يَحِلُّ السامعُ أو القارئ من إتيان الأدلة على جهة واحدة، وإزالة بقايا الشبه التي قد تعلق في الأذهان، ولزيادة القناعة والإيمان بالفكرة، وهو المطلوب هنا، فالعقل في شريعة الإسلام له مكانة سامية وهذه المكانة مظاهر في التشريع الإسلامي منها:

أ - أنَّ العقل هو أحد الكليات الخمس التي يجب حفظها في شريعة الإسلام (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) والتي هي أساس جلب المنافع ودفع المفاسد عن العباد⁸⁶.

ب - أن العقل هو مناط التكليف وإذا فُقدَ يرتفع التكليف عن العبد، كما جاء في الحديث الشريف عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل"⁸⁷.

ج - وجود عبادات في شريعة الإسلام لا تتم إلا بالعقل مثل عبادة التفكير، حيث جاء الوعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم لمن قرأ قوله تعالى: { إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ } (190)، ولم يتفكر فيها، كما ورد في صحيح ابن حبان⁸⁸.

د - أن القرآن جعل من أسباب الضلال ومن أسباب دخول النار هو تعطيل العقل عن التفكير والتدبر كما في قوله تعالى: { إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الَّذِينَ لَا يَعْقلُونَ (22) }⁹⁰، وفي قوله تعالى: { وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (10) }⁹¹. والقرآن مليء بمثل هذا، وفي هذا قال عباس محمود العقاد: "والقرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة ولا مقتضبة في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله، أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه"⁹².

86 المستصفى للغزالي، ص: 174.

87 أخرجه الدارمي في سننه، برقم (2342)، 3/ 1477.

88 سورة آل عمران، الآية: 190.

89 انظر: صحيح ابن حبان، رقم الحديث (620)، 2/ 387.

90 سورة الأنفال، الآية: 22.

91 سورة الملك، الآية: 10.

92 التفكير فريضة إسلامية للعقاد، ص: 3.

- هـ — للعقل مكانة عند علماء المسلمين انعكست من مكانته في القرآن والسنة فمن ذلك:
- أَلْفَ ابن أبي الدنيا أبو بكر عبد الله بن محمد (ت: 281 هـ) كتابا بعنوان "العقل وفضله".
- نقل السمعاني (ت: 489 هـ) عن بعض العلماء أنه قال: "العقل أُمُّ العلم"⁹³.
- وقال القرطبي (ت: 671 هـ): "وأصل المصالح العقل، كما أنَّ أصلَ المفاسد ذهابه"⁹⁴.

2.4. المطلب الثاني: حقل المشاهدة ودور العقل فيه:

المشاهدة في اللغة تعني المعاينة⁹⁵، والمقصود به العالم المرئي الذي يُرى بالعين سواء المقدور على إدراكه ولمسه مثل الشجر والحجر والإنسان أو غير المقدور عليه مثل الشمس وسائر الكواكب، فهذا الحقل هو المجال الأوسع الذي تُعمل شريعة الإسلام العقل فيه، فمن ذلك الحث على إعمال العقل في عبادة التفكير مثل ما مرَّ معنا آنفاً في قوله تعالى: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (190)}⁹⁶، ومثل إعمال العقل في استخراج الأحكام الفقهية بقياس أحكام المسكوت عنه على المنطوق به، وستضرب على ذلك مثال جاء به القرآن والسنة وهو كالاتي:

- سبب نزول قوله تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (189)}⁹⁷.

فقد جاء في سبب نزول هذه الآية أنَّ معاذ سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، إن اليهود تغشانا ويكثرون مسألتنا عن الأهلة، فما بال الهلال يبدو دقيقاً ثم يزيد حتى يستوي ويستدير، ثم ينتقص حتى يعود كما كان؟ فأُنزل الله هذه الآية⁹⁸. وقيل: إن سبب نزولها سؤال قوم من المسلمين النبي صلى الله عليه وسلم عن الهلال وما سبب حِجَاقِهِ وَكَمَالِهِ ومخالفته لحال الشمس، قاله ابن عباس وقتادة والربيع وغيرهم⁹⁹.

فقد تعامل الوحي مع أسئلة الناس بالجواب المناسب لكل سؤال وقد يزيد في إفادة السائل عما لم يسأل عنه كما في سؤال الصحابة هنا للنبي عن القمر وسبب تغير حجمه، فنزل الوحي وأجابهم بما يفيدهم وهي أن هذه الأهلة (القمر ومراحله) هي مواقيت يعني للتوقيت وحساب الزمان من أجل منافع الناس مثل تحديد زمن العقود، وكذلك من

93 قواطع الأدلة للسمعاني، 27/1.

94 الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 287/6.

95 الصحاح للجوهري، 494/2.

96 سورة آل عمران، الآية: 190.

97 سورة البقرة، الآية: 189.

98 انظر: أسباب النزول للواحدي، ص: 53 - 54، وقد ذكر محقق الكتاب الحميدان أن لحديث معاذ سنداً عن قتادة مرسلاً وأن سنده صحيح وقد أورد شواهد تقوي صحة الحديث. وأخرجه أيضاً أبو نعيم عن معاذ بحديث مسند. انظر: معرفة الصحابة لأبي نعيم، 1/ 493.

99 انظر: أسباب النزول للواحدي، ص: 53 - 54، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 341/2.

أجل العبادة كالحج إلى هنا كان الجواب لسؤال الصحابة كافياً إلا أن الوحي (النقل) زاد في الإجابة تبين مسألة متعلقة بالحج فقد كان الأنصار إذا حجوا فرجعوا، لم يدخلوا بيوتهم من قِبَل أبوابها، ولكن من ظهورها، فجاء رجل من الأنصار، فدخل من قِبَل بابه، فكأنه غَيَّرَ بذلك، فنزلت: {وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها، ولكن البر من اتقى، وأتوا البيوت من أبوابها} كما جاء ذلك في البخاري¹⁰⁰.

والملاحظ أن الآية الكريمة لم تجب عن أصل السبب الذي سأله الصحابة في تَغْيِيرِ حجم القمر إذ أن الذي يظهر من السؤال أن الصحابة سألوا عن الشيء الذي يكون سبباً في تَغْيِيرِ حجم القمر وليس عن فائدة التَغْيِيرِ لحجم القمر، فالآية الكريمة تبين بأن الغاية والفائدة من ذلك التغيير هي أن يكون مواقيت للناس وكذلك مواقيت للحج، بينما السؤال عن الشيء الذي غَيَّرَ حجم القمر، ومما يرجح أن هذا الذي يظهر من ظاهر السؤال أن الناس عموماً وجميع الأمم تستخدم الليل والنهار مواقيت لهم منذ قرون عديدة، لكن القرآن هنا استخدم أسلوب الحكيم¹⁰¹، لينبّه الصحابة على السؤال الصحيح، ولعل الإجابة في جانب آخر قد يكون فيه سبب آخر إلى جانب التنبيه إلى السؤال الصحيح، وهو أن عقول الناس في ذلك الزمن لم يكن لها أن تُدرك أو تفهم حقيقة الأمر أو أن إدراكهم لحقيقة الأمر في ذلك الزمن لم يكن يفيدهم بقدر ما أفادهم من استخدام الأهلة للمواقيت والحساب.

أمثلة هذا الحقل كثيرة فمن ذلك أبواب الأقيسة، والتعارض والترجيح، والمصالح المرسلة، وغيرها من أبواب الأدلة العقلية في الشريعة الإسلامية فهي مسائل جُلُّها في حقل المشاهدات، وهي مسائل إعمال العقل فيها تكاد لا تحصر لأنها متجددة بتجدد الزمان وتغير المصالح والمنافع، وما تم ضربه من مثال إنما هو في تجاوب النقل لأسئلة العقل كما تجاوب القرآن لسؤال الصحابة عن الذي يجعل القمر يتغير في حجمه.

2.4. المطلب الثالث: حقل الغيب ودور العقل فيه:

الغيب في اللغة هو كل ما استتر عنك¹⁰²، وكل مكان لا يُدْرَى ما فيه فهو غيب¹⁰³، فهذا الحقل في حقيقة الأمر لا يوجد للعقل فيه عمل إلا ما نقله النقل، بل إن هذا الحقل لا يستطيع إدراكه أو معرفته أي حاسة من حواس الإدراك الخمس ولا العقل يمكنه ذلك، فإذا طرق الباب طارق فإن السمع لا يستطيع أن يعرف من هو الطارق لأن الطارق غيبٌ مستتر وراء الباب، فلا السمع ولا البصر ولا أي حاسة تستطيع التعرف على شخصية الطارق المستتر خلف الباب حتى العقل لا يدرك ذلك.

100 أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (1803)، 3/8.

101 أسلوب الحكيم هو: تلقى المخاطب بغير ما يترقبه إما بترك سُؤله: والاجابة عن سؤال لم يسأله، وإما بحمل كلام المتكلم على غير ما كان يقصد ويريد، تنبيهاً على أنه كان ينبغي له أن يسأل سؤالاً آخر. جواهر البلاغة للهاشمي، ص: 319. وانظر: إرشاد الساري للقسطلاني، 109/3.

102 جبهة اللغة لابن دريد، 371/1.

103 تهذيب اللغة للأزهري، 182/8.

فالوجود كله عند كل مدرك يكون منحصرًا في مداركه لا يتعداها، فالأصم ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات، وكذلك الأعمى أيضا يسقط عنده صنف المرئيات، والخصر في هذا الوجود مجهول والوجود أوسع نطاقًا من ذلك والله من ورائهم محيط، فانهم إدراكك ومدرجاتك في الخصر واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فالشارع أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك لأنه من طوره فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك، وليس هذا قدح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن ترن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال¹⁰⁴، ولنضرب مثالا لذلك وليكن عن الروح التي تسري في أجسادنا لكن إدراك حقيقتها وكنهها وصفاتها مجهولة:

- سبب نزول قوله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} (85)¹⁰⁵.

قبل ذكر سبب النزول نخر محل الشاهد في الآية هنا فقد حدث خلاف بين العلماء المقصود بالروح في الآية هل هي أرواح بني آدم أم هي الروح التي في قوله تعالى: {يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا} (38)¹⁰⁶، وقد قال ابن بطال أنها أرواح بني آدم¹⁰⁷، ورجح هذا القول بن حجر فقال: "بل الرّاجح الأوّل فقد أخرج الطبري من طريق العوفي عن بن عباس في هذه القصة أنهم قالوا عن الروح وكيف يُعَذَّبُ الرُّوحُ الَّذِي فِي الْجَسَدِ وَإِنَّمَا الرُّوحُ مِنَ اللَّهِ فَنَزَلَتِ الْآيَةُ"¹⁰⁸.

وأما سبب النزول فقد جاء عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: (بيننا أنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في حرث، وهو متكئ على عسيب، إذ مر اليهود، فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروح، فقال: ما رأيكم إليه؟ وقال بعضهم: لا يستقبلكم بشيء تكرهونه، فقالوا: سلوه، فسألوه عن الروح، فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئاً، فعلمت أنه يوحى إليه، فقمت مقامي فلما نزل الوحي، قال: " {ويسألونك عن الروح، قل: الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً} "¹⁰⁹.

ففي هذا الموقف من سبب النزول مثال لرجوع العقل إلى النقل (القرآن والسنة)، فعلى الرغم من أن الروح تسري في أجسادنا إلا أن العقل يقف حيرنا في سعيه لمعرفة حقيقتها، ولأن الروح من عالم الغيب الذي لا تستطيع الحواس

104 تاريخ ابن خلدون لابن خلدون، 583/1، وانظر: آداب ومناقب الشافعي لابن أبي حاتم، ص: 207، ومشكاة الأنوار للغزالي، ص: 77.

105 سورة الإسراء، الآية: 85.

106 سورة النبأ، الآية: 38.

107 انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال، 10/ 477.

108 فتح الباري لابن حجر العسقلاني، 8/ 403.

109 أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (4721)، 6/ 87، ومسلم في صحيحه، برقم (2794)، 4/ 2152.

الخمس ولا العقل إدراك حقيقتها فمن الطبيعي أن يبحث عن حقيقتها من خلال النقل، إلا أننا نجد القرآن هنا لم يفصل في الجواب وإنما أجمل في الجواب بقوله تعالى: {قل الروح من أمر ربي}، بل قال بعض المفسرين بأن الجواب هنا معناه "أي لا علم لي فيه"¹¹⁰، مع أن العادة في الإجابة على تساؤلات السائلين في القرآن يكون بالبيان والتوضيح كما في كثير من الآيات¹¹¹، إلا أنه في مثالنا هنا في السؤال عن الروح أجمل في الجواب ولعل السبب في الإجمال هو أنه لَمَّا لم يكن بنا حاجة إلى معرفة ذلك¹¹²، ولعل أن العقول لم تكن تستطيع إدراك وفهم حقيقة الروح فكان الإضراب عن الجواب بالإجمال فيه مصلحة لنا ويكفيها أن نؤمن بأنها من أمر ربي¹¹³.

وفي نهاية هذا البحث يمكن تقرير عبارة "ما عرف الله إلا بالعقل ولا أطيع إلا بالعلم"¹¹⁴، فبالعقل يتأمل الإنسان المخلوقات ويعترف به على وجود الله سبحانه وتعالى كما قال الأعرابي الذي سأله الأصمعي كيف عرفت الله فقال: "البرة تدل على البعير، والروث يدل على الحمير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وأبحر ذات أمواج ألا يدل ذلك على اللطيف الخبير"¹¹⁵، وهذا ما يقتضيه المنطق أن الإنسان يتأمل في الموجودات فيحصل بذلك التأمل إلى معرفة من أوجدها ومعرفة صفاته، إلا أن التفصيل في صفات الله جل في علاه أو معرفة كيفية عبادته ليس للعقل القدرة على معرفتها إلا عن طريق الخبر، فالإنسان قد يتأمل في الكواكب والنجوم ونظامها الدقيق في الحركة فيعرف أن الذي خلقها عنده صفة العلم وصفة الحكمة، لكن معرفة تفصيل صفة العلم لا يدركها العقل، فمثلاً تفصيل صفة العلم لله في قوله تعالى: {وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (59)}¹¹⁶، فكلمة ورقة فيها من العموم ما فيها فتخيل أن جميع أوراق الأشجار في الكرة الأرضية حال سقوطها يعلم الله بها وعلمه بسقوط تلك الورقة يكون مسبقاً للسقوط وهو ما يدل عليه آخر الآية {إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ} فهذا التفصيل بأن الله يعلم ذلك لا يمكن أن يدركه العقل أو يتخيله مجرداً عن النقل.

والإسلام عندما حَثَّ على أعمال العقل، إنما حثه على استعماله في الذي يستطيع النظر فيه، وأما ما لا يستطيع إدراكه، فلم يحثه على الخوض فيه: كالتفكير في ذات الله تعالى، أو التفكير في حقيقة صفاته حل في علاه، والخوض في القضاء والقدر؛ قال العلامة الألوسي في روح المعاني: "وما لا يحكم العقل بإمكانه ثبوتاً أو انتفاءً، لا يلزم أن يكون من

110 انظر: بحر العلوم للسمرقندي، 282/2.

111 انظر: تفسير الماتريدي لأبي منصور الماتريدي، 106، 105/7.

112 انظر: الواضح في أصول الفقه لأبي الوفاء ابن عقيل، 99/4.

113 انظر: نزهة الأعين لابن الجوزي، ص: 110، والواضح في أصول الفقه لأبي الوفاء ابن عقيل، 99/4.

114 رسالة المسترشدين للحارث الحاسبي، ص: 98، 99.

115 المجالس الوعظية للسفيري، 461/1.

116 سورة الأنعام، الآية: 59.

المتنعات، لجواز مكانه الخافي من العقل؛ فينبغي أن يُحتمل كل ما عُلم أن الشرع نطق به على هذا القسم؛ لئلا يلزم كذبه وإبطال قطع العقل بصدقه. فالحق أن النقل يفيده القطع في العقلية أيضاً¹¹⁷.

الخاتمة

- هناك علاقة بين العقل وبين الخمس الحواس (السمع والبصر واللمس والذوق والرائحة) وهي أن العقل يدرك الفرق بين صفات محسوسات السمع أو البصر أو محسوساتهما مجتمعة، وقد يفرق بين صفات المحسوسات لأكثر من حاسة، ويميز بين صدقها وكذبها وضارها ونافعها، وهذا التمييز يأتي من خلال تجربة سابقة، أو قياس على مشابه له، فالحواس الخمس هي عملية إدخال معلومات والعقل هو من يقوم بقياس تلك المعلومات من حيث صدقها وكذبها أو من حيث جودتها أو من حيث انتسابها أو غير ذلك، فالعلاقة بين العقل والحواس علاقة تكامل للوصول إلى المعرفة.

- لم يكن خطاب الله أو خطاب رسول الله للكفار خطاباً دينياً بحثاً عند الحوار والمناقشة بل كان الخطاب خطاباً عقلياً منطقياً وهي كثيرة وقد أورد البحث بعضاً منه وما لم يذكر في هذا البحث فهو كثير جداً كقوله تعالى: {يَأْمُرُ الْكِتَابَ لِمُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ} [آل عمران: 65].

- لم تنل نصوص القرآن والسنة حظهما من الدراسة والبحث في أسلوب الرد على المخالفين، فهي مليئة بأساليب وحجج متنوعة تحتاج إلى تأمل ودراسة للاستفادة منها في الرد على شبه المشككين والملحدين.

- بمنهجية الاستدلال العقلي والمنطقي تكونت عند الأمة الأمية (أمة الإسلام) العقلية التي أرادها الإسلام في المسلم، فأصبح المسلم فرداً متفاعلاً مع هذا الوجود، فهو وبقية المخلوقات في نظام منظم وضعه الخالق سبحانه وتعالى، وهو يدرك بداية نشأته، والغاية التي وجد من أجلها؛ فلم تعد عنده علامات استفهام في وجوده بهذا الكون ومصيره، فأصبح بذلك لبنة واعية متفاعلة في سلسلة نظام بدیع بناه الخالق سبحانه وتعالى، وغَيَّرَتْ المنهجية في طريقة تفكير المسلم ابتداءً من النظر في نفسه مروراً ببقية الأمم والمخلوقات الحية من جنسيه، وانتهاءً بالجمادات والأجرام السماوية.

- القول بأن المعتزلة يقولون بأن العقل مستقل بإصدار الأحكام الشرعية غير صحيح، وغاية ما في الأمر عند المعتزلة أنهم يقولون بأن العقل كاشف للحكم لا مُشَرِّع له.

المصادر والمراجع

- ابن أبي حاتم عبد الرحمن بن محمد الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003م.
- ابن الأثير علي بن أبي الكرم محمد أبو الحسن، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1417هـ - 1997م.
- ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي أبو الفرج، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي البواب، دار الوطن - الرياض.
- ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي أبو الفرج، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد الراضي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1404هـ - 1984م.
- ابن السعائي أحمد بن علي مظفر الدين، بديع النظام = نهاية الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: سعد السلمي، جامعة أم القرى، 1405 هـ - 1985م.
- ابن العربي محمد بن عبد الله أبو بكر، المسالك في شرح موطأ مالك، تحقيق: محمد الشليماني وعائشة الشليماني، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007م.
- ابن اللحام علي بن محمد البعلي، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد مظهر بقا، جامعة الملك عبد العزيز - مكة المكرمة.
- ابن النجار محمد بن أحمد الفتوح أبو البقاء، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة: الثانية 1418هـ - 1997.
- ابن الوزير محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1415 هـ - 1994م.
- ابن الوزير محمد بن إبراهيم، إنبأ الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الثانية، 1987م.
- ابن أمير الحاج محمد بن محمد بن محمد، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1403هـ - 1983م.
- ابن بطال علي بن خلف أبو الحسن، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الطبعة: الثانية، 1423هـ - 2003م.
- ابن بطة عبيد الله بن محمد المغيرة، الإبانة الكبرى لابن بطة، تحقيق: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد النصر، وحمد التويجري، دار الراجعية للنشر والتوزيع - الرياض.
- ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، بيان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة: الأولى، 1426هـ.
- ابن جزي محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م.
- ابن حبان محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم البستي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان = صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988م.
- ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1419هـ. 1989م.
- ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.
- ابن حزم علي بن أحمد أبو محمد الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي - القاهرة.
- ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد أبو زيد، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر = تاريخ ابن خلدون، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م.
- ابن خلكان أحمد بن محمد بن إبراهيم أبو العباس وفيات الأعيان وأنبأ أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت.

- ابن دريد محمد بن الحسن أبوبكر الأزدی، جهرة اللغة، تحقيق: رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الأولى، 1987م.
- ابن سينا الحسين بن عبد الله بن الحسن أبو علي، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف - القاهرة، الطبعة: الثالثة.
- ابن عبد البر يوسف بن عبد الله أبو عمر، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ابن فارس أحمد القزويني الرازي أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
- ابن قدامة عبد الله بن أحمد المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1423هـ - 2002م.
- ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ابن كمونة سعيد بن منصور، الجديد في الحكمة، تحقيق: حميد الكبيسي، مطبعة جامعة بغداد، 1403هـ - 1982م.
- ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414هـ.
- ابن نظام الدين عبد العلي محمد اللكنوي الأنصاري، فوائح الرحمت بشرح مسلم الثبوت، تحقيق: عبد الله عمر، دار الكتب العلمية، 1423هـ - 2002م.
- أبو الثناء الأصفهاني محمود بن عبد الرحم، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني - السعودية، الطبعة: الأولى، 1406هـ - 1986م.
- أبو الحسين المعتزلي محمد بن علي الطيب البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل المسيس، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1403هـ.
- أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادی الطفري، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 1999م.
- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة: الأولى 1419هـ - 1998م.
- الأجري محمد بن الحسين بن عبد الله أبو بكر، الشريعة، تحقيق: عبد الله بن عمر الدميحي، دار الوطن - الرياض، الطبعة: الثانية، 1420هـ - 1999م.
- الأزهري محمد بن أحمد بن الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.
- الأسنوي عبد الرحيم بن الحسن أبو محمد، غاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1420هـ - 1999م.
- الأشعري علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتز، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، الطبعة: الثالثة، 1400هـ - 1980م.
- الألوسي محمود بن عبد الله شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1415هـ.
- الأمدي علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي أبو الحسن، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان.
- الأمير الصنعاني محمد بن إسماعيل، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الأمل، تحقيق: حسين السباغي، وحسن الأهدل، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1986م.
- الأمير الصنعاني محمد بن إسماعيل، سبل السلام، دار الحديث.
- الإيجي عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجليل - بيروت، الطبعة: الأولى، 1997م.
- البايرتي محمد بن محمود بن أحمد، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: ضيف الله العمري وترحيب الدوسري، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة: الأولى، 1426هـ - 2005م.
- الباجي سليمان بن خلف بن سعد أبو الوليد الأندلسي، الحدود في الأصول، تحقيق: محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م.
- الباجي سليمان بن خلف بن سعد أبو الوليد الأندلسي، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، الطبعة: الأولى، 1332هـ (تم صورتها دار الكتاب الإسلامي، القاهرة - الطبعة: الثانية).

- البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- الجصاص أحمد بن علي أبو بكر، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية 1414هـ - 1994م.
- الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة 1407هـ - 1987م.
- الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1418هـ - 1997م.
- الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف إمام الحرمين، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله النبال، وبشير العمري، دار البشائر الإسلامية - بيروت.
- الحارث بن أسد المحاسبي أبو عبد الله، رسالة المسترشدين، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية، 1391هـ - 1971م.
- الحارث بن أسد المحاسبي أبو عبد الله، مائة العقل ومعناه واختلاف الناس فيه = فهم القرآن ومعانيه، تحقيق: حسين القوتلي، دار الكندي، دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثانية، 1398هـ..
- الحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله أبو عبد الله، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1990م.
- الخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر، الفقيه والمتفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل الغزالي، دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة: الثانية، 1421هـ..
- الدارقطني علي بن عمر بن أحمد أبو الحسن، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2004م.
- الدارمي عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل أبو محمد، سنن الدارمي = مسند الدارمي، تحقيق: حسين الداراني، دار المعني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1412هـ - 2000م.
- الرازي محمد بن عمر بن الحسن الملقب بفخر الدين، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420هـ.
- الرازي محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الملقب بفخر الدين، المحصول، تحقيق: الدكتور طه العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1418هـ - 1997م.
- الرجاجي الحسين بن علي بن طلحة رُفَعُ الثَّقَابِ عَنْ تَنْقِيحِ الثَّهَابِ، تحقيق: أحمد السراج، وعبد الرحمن الجبرين، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2004م.
- الزركشي محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحييط في أصول الفقه، دار الكتي، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م.
- الزركشي محمد بن عبد الله بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، الطبعة: الأولى، 1418هـ - 1998م.
- السبكي علي بن عبد الكافي تقي الدين وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإتهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية - بيروت، 1416هـ - 1995م.
- السرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، تمهيد الفصول في الأصول، دار المعرفة - بيروت.
- سعيد حوى، الأساس في السنة وفقهها - العقائد الإسلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة: الثانية، 1412هـ - 1992م.
- السفيري محمد بن عمر بن أحمد، المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية صلى الله عليه وسلم من صحيح الإمام البخاري، تحقيق: أحمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2004م.
- السمرقندي نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الليث، بحر العلوم = تفسير السمرقندي، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، وعبد المجيد النوي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.

السبعاني منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ - 1999م.

السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: 1394هـ - 1974م.

عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1977م.

عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، مؤسسة الرسالة، الطبعة: التاسعة، 1421هـ - 2001م.

عبد الكريم علي محمد النملة، الشامل في حدود وتعريفات مصطلحات علم أصول الفقه، مكتبة الرشد - ناشرون - الرياض، الطبعة: الأولى، 1430هـ - 2009م.

العتار حسن بن محمد بن محمود، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية.

العقاد عباس محمود، التفكير فريضة إسلامية، نخبة مصر للطباعة والنشر والتوزيع - مصر، الطبعة: السادسة، 2007م.

العكبري الحسن بن شهاب بن الحسن أبو علي، رسالة العكبري في أصول الفقه، تحقيق: بدر السبيعي، لطائف لنشر الكتب والرسائل العلمية-الكويت، وأروقة للدراسات والنشر، الأردن - عمان، الطبعة: الأولى، 1438هـ - 2017م.

العمرائي يحيى بن أبي الخير بن سالم أبو الحسين اليمني، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشعر، تحقيق: سعود الخلف، أضواء السلف - الرياض، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م.

الغزالي محمد بن محمد أبو حامد، المستصفى، تحقيق: محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.

الغزالي محمد بن محمد أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961م.

الغزالي محمد بن محمد الطوسي أبو حامد، مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة.

الفرايدي خليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

الفيروزآبادي محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426هـ - 2005م.

القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي أبو الحسن، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق: محمود محمد قاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965م.

القاضي عياض بن موسى اليحصبي أبو الفضل، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: مجموعة محققين، مطبعة فضالة الحمدية - المغرب، الطبعة: الأولى.

القرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964م.

القسطلاني أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري = شرح القسطلاني، المطبعة الكبرى الأميرية - مصر، الطبعة: السابعة، 1323هـ.

القطان مناع بن خليل، تاريخ التشريع الإسلامي، مكتبة وهبة، الطبعة: الخامسة 1422هـ - 2001م.

الكلؤذاني محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عشمشة (الجزء 1 - 2) ومحمد بن علي بن إبراهيم (الجزء 3 - 4)، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، الطبعة: الأولى، 1406هـ - 1985م.

الكمال بن الهمام، المسبغة في علم الكلام والعقائد والتوحيد المنجية في الآخرة، تحقيق: محيي الدين محمد عبد الحميد، المطبعة المحمودية التجارية - مصر، الطبعة: الأولى.

اللالكائي هبة الله بن الحسن بن منصور أبو القاسم، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد الغامدي، دار طيبة - السعودية، الطبعة: الثامنة، 1423هـ / 2003م.

الماتريدي محمد بن محمد بن محمود أبو منصور، التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية - الإسكندرية.

الماتريدي محمد بن محمد بن محمود أبو منصور، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1426هـ - 2005م.

المزي يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف أبو الحجاج، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1400هـ - 1980م.

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

المظهري الحسين بن محمود بن الحسن الكوفي الضريُّ الشَّيرازيُّ، المفاتيح في شرح المصابيح، تحقيق: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، دار النوادر، وهو من إصدارات إدارة الثقافة الإسلامية - وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الأولى، 1433 هـ - 2012م.

موقع المنتدى العلمي للإعجاز في القرآن والسنة في الرابط: <https://2u.pw/5Q6kh8U>.

الهاشمي أحمد بن إبراهيم بن مصطفى، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، تحقيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت.

الحرزي محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي، الكوكب الوقَّاح والروض البهَّاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق: لجنة من العلماء برئاسة هاشم محمد علي مهدي، دار المنهاج - دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009م.

الواحدي علي بن أحمد بن محمد أبو الحسن، أسباب نزول القرآن، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح - الدمام، الطبعة: الثانية، 1412 هـ - 1992م.

Wael B. Hallaq'ın İmkânsız Devlet Adlı Eseri Bağlamında İslâm Devleti'nin İmkânsızlığının Anlamı -Medeniyetler Arası Bir Analiz-

Dr. Bilge KILIÇ

MEB

bilgetes@hotmail.com

Giriş

Batı Avrupa merkezinde meydana gelen ve dünyayı etkisi altına alan modern proje, bilim ve teknikteki başarısıyla ve bunun insan yaşamını kolaylaştırıcı sonuçlarıyla öne çıkmıştır. Ancak bu proje bilim, ekonomi ve hukuk gibi alanları ahlâktan soyutlayarak, ahlâkı ikincil konuma indirgemıştır. Doğal çevrenin yok edilmesinden, sosyal çözülmeye kadar birçok problem sebebiyet veren bu durum eleştiri konusu olmuştur. Alasdair Macintyre, Charles Taylor ve Charles Larmore gibi düşünürler modern projenin bu açmazlarını görerek eleştiri yazıları kaleme almışlardır. Hallaq da bu çizgide yazılar yazmıştır. Eleştiri noktasında bu düşünürlerle aynı tarafta duran Hallaq, sunduğu çözüm önerileriyle onlardan ayrılır. Modernitenin çıkmazlarının çözümünü o, modern öncesi İslâm geleneğinde arar. Bu çözüm önerisinin bir parçası olarak öncelikle *Sharî'a: Theory, Practice, Transformations* [*Şeriat: Teori, Pratik ve Dönüşümler*] isimli eserini telif eder.¹ Ancak

¹ Wael b. Hallaq, *Sharî'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University, 2012). Şeriat'ın etimolojisi ve istilâhî tanımı için geniş bk.: Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn* (Mektebetü'l-Hilâl), 252-255; Ebû Mansûr Muhammed el-Ezherî, *ez-Zâhir fî Çarîbi Elfâzı's-Şâfiî*, thk. M. Abdulhamîd es-Sa'denî (b.y.: Dâru't-Talâ'i, ts.), 277-278; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga* (Beyrût: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 2001/1421), 1/270-273; İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-

bu eserinde eserin planı ve yapısı gereği modern devlet ve onun şeriatle uyumsuzluğunu ortaya koyacak bütüncül bir perspektif sunma imkânı bulamaz.² Bu sebeple Hallaq, hem ampirik özü hem de teorik yönü itibarıyla *Sharia* adlı eserinin devlete dair bölümünün genişletilmiş halini *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* isimli eserinde sunmak ister. *Sharî'a* adlı eserini tamamlayan bu çalışmada, modern projenin en önemli aktörü olan ulus-devlet olgusuna odaklanır. “Devlet” ve “İslâmî” ifadelerinin mahiyet bakımından zıtlık teşkil ettiğini, dolayısıyla bu iki tasavvurun bir araya gelmesinin imkânsız olduğunu ileri sürer. Eser boyunca Hallaq, modern devlet ile modern dönem öncesi müslümanların kurduğu sosyo-politik düzenlerde somut olarak tezahür ettiğini düşündüğü İslâmî yönetim arasında karşılaştırmalar yapar. Tarihsel bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkan gerek senkronik gerekse de diyakronik varyantlara sahip iki fenomenin karşılaştırılmasının doğurduğu metodolojik problemin de farkındadır. Bu problemi Hallaq, paradigmatik bir yaklaşımla aşmaya çalışır.³ Devlet ve şeriat bu paradigmanın tanımlayıcı iki öğesidir. Herhangi bir

ilm li'l-melâyin, 1990), 3/1236; İbn Fâris, *Mücmelü'l-luga*, thk. Abdülmuhsin Sultân (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1986/1406), 526; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn, (Dâru'l-fikr, Kahire 1399/1979), 3/262; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye* (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1426/2005), 66; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-azam* (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2000/1421), 1/269-371; Ebu'l-Kâsım ez-Zamahşerî, *Esâsü'l-Belâga'*, thk. M. Bâsil Uyûnu's-sûd, (Beyrût: Dâru'l-mektebi'l-ilmiyye, 1419/1998), 1/503; Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî Garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, (1383/1963), 2/460; Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî *Muhtârü's-Sihâh* (Mektebetü Lübnân, 1986), 141; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sadır, 8/175-179; Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, (Beyrût: Mektebetü'l-lübnân, 1996), 1018-1019; Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), xxi-xxii.

² Wael b. Hallaq söz konusu eserinden sonra *What is Sharî'a?* adında bir makale kaleme almıştır. Bu makale şeriatin temel özelliklerine ve bu çerçevede hukuki ve kültürel sistemi incelemenin anlamına ilişkin genel bir bakış açısı sunmaktadır. Bir başka ifadeyle şeriatin tüm söylemsel alanı üzerine bir tür post hoc tefekkürü yansıtmaktadır. Bk. Wael b. Hallaq, *Ahlâkî Yönetimsellik -Şeriat, Anayasa ve Ulus Devlet-* (İstanbul: Pınar Yay., 2023), 9-61.

³ Wael b. Hallaq, İsrail'in Nasıra şehrinde 1995 yılında doğdu. Washington Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. McGill Üniversitesi İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nde çalışmaya başlayan Hallaq, 2005 yılında yine aynı üniversitede İslâm hukuku profesörü oldu. İslâm hukuku çalışmalarıyla öne çıktı. Pek çok kitabı Japonca, İbranice, Türkçe, Arapça başta olmak üzere farklı dillere tercüme edildi. Tercüme edilen eserlerinden biri tebliğimize konu ettiğimiz *The Impossible State: Islam, Politics, and Moder-*

modern devlet tanımına göre İslâmî devlet ifadesi hem imkânsız hem de çelişkilidir tezini Hallaq ağırlıklı olarak bu iki kavram üzerinden ortaya koymaya çalışır.

1. Devlet ve Şeriat

Hem soyut hem de somut pratik karşılığı olan devlet, tarihi bir tecrübenin ürünüdür. Bu tarihi tecrübe yönetimin bir paradigması olarak Avrupa'da ortaya çıkmış daha sonra Euro-Amerika tarafından ileri düzeylere çıkarılmış ardından da sömürge ve dünyanın geri kalan bölgelerine transfer edilmiştir.⁴ Devletin tarihsel kökeni mahiyetinin ayrılmaz parçasıdır. Bu özelliği dikkate almadan devleti yeterince anlayamayız. Hallaq, devletin diğer bir ifadeyle modern devletin sahip olmaksızın ortaya çıkamayacağı ve anlaşılamayacağı beş biçim özellik tespit eder. Birincisi devletin kendine özgü tarihselliğidir. Hallaq devleti tarihsel bir olgu olarak görür. Bu bakımdan modern devlet bir oluş sürecini temsil eder. Tamamen Avrupa kökenlidir. Carl Schmitt'in '*devlet sadece Batı'da mümkündür*' önermesi de bunu açıkça destekler. Dolayısıyla devlet Batı'daki politik ve kültürel düzenlemenin açılımıdır. Bu gerek coğrafi gerekse insanî anlamda tanımlanan Avrupa'nın, devleti ilk kez yarattığı ve sonrasında geliştirdiği anlamına gelir. Öyle ki Euro-Amerika paradigmatik devletin mekânı olmayı günümüze

nity's Moral Predicament isimli eseridir. Bu eseri Türkçe'ye *İmkânsız Devlet -Modern Çağda Bir İslâm Devleti Niçin Mümkün Değildir?* ismiyle tercüme edilmiştir. Arapça, Endonezce, Urduca gibi dillere de çevrilen söz konusu eser basımından kısa bir süre sonra Arap dünyasında tartışmalara konu olmuştur. İsminden dolayı eser politika ile ilişkilendirilmiştir. Bu kapsamda eserde müslümanların çıkışsız olduğunu, kendi yönetimleriyle kendi dünyalarını organize edemeyeceklerini, devlet olma/örgütlenme konusunda cesaretlerini kıldığını ifade eden söylemlerin olduğu ileri sürülmüştür. Ancak eser politikaya temas etse de temelde etik ve ahlak felsefesiyle ilişkilidir. Wael b. Hallaq, *İmkânsız Devlet* (İstanbul: Babil Kitap, 2022), 9-11; John L. Esposito, İbrahim Kalın, *The 500 most influential Muslims* (2009), 98; Wael b. Hallaq, "The Impossible State: İslâm, Politics, and Modernity's Moral Predicament", tanıtın Murat Sarıtaş, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 34 (2015), 187-188. Hallaq'ın İslâm hukukuna ilişkin yazdığı eserde şeriatı çeşitli vesilelerle işler. Geniş bk. Wael b. Hallaq, *Authority Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University, 2004); Wael b. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Hampshire: Variorum Reprints, 1995); Wael b. Hallaq, *Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University, 2007). Hallaq'ın tezine eleştirel bir yaklaşım için bk. Mohamad Anas Sarmunı, "Wael b. Hallaq, İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslâm Devleti Niçin Mümkün Değildir?", Babil Kitap, Çevirmen: Aziz Hikmet, 1. Baskı, 2019, 316 s.", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (Ekim 2019), 515-521.

⁴ Hallaq, *İmkânsız Devlet* 258-259.

değin muhafaza etti. İkincisi egemenlik ve metafiziktir. Hallaq'a göre modern devlet tarihsel bir vaka ve kökene sahip olduğu kadar sonradan inşa edilmiş bir tüzel yapıya sahiptir. Egemenlik devletin ayırt edici ve biçim özelliklerindendir. Dolayısıyla egemenlik de köken itibarıyla Avrupalı'dır ve ulus devletinin iradesiyle de ilişkilidir. Üçüncüsü yasama, hukuk ve şiddettir. Yasa, yönetme pratiğinde egemenliğin en paradigmatic tecellisidir. Egemenlik nasıl ki devletin temellerinden biri ise yasa koyma da aynı temelden gelen bir diğer temeldir. Dolayısıyla bu olmadan devletin devlet olduğu anlaşılamaz. Egemenlik ile yasa arasındaki en dikkat çekici ilişki, devletin yasa üzerindeki tasarruf iddiasıdır. Devlet kendi kendinin amacıdır, kendi mutlak oluşumu aracılığıyla sadece kendini ve kendi metafiziğini bilir. Bu kapsamda şiddetin sınırlarını sadece kendisi tayin eder. Yine aynı şekilde iradesini ihlal edenlere karşı uygulanacak şiddetin biçimini ve seviyesini kendi ölçüleri belirler. Dördüncüsü bürokratik çarktır. Bütün bürokratik bölümler yüksek birleştirici yönetim birimleri tarafından denetlenir. Bu birimler rekabet özelliğine sahip çok sayıda bürokratik bölümü kendi hegemonyasında toplamaya meyillidir. Bürokrasi geliştikçe birleşik organizasyonel kuralların kapsamına girer. Böylelikle yönetsel hiyerarşik yapıyı oluşturur. Bir piramit misali yukarıdan aşağı doğru bir oluşum gösterir. Üstteki alttakine hükmeder ve yönetir. Dolayısıyla bürokrasi yöntemin aracı ve modern devletteki idare, kontrol, şiddet ve yönetimin organize halidir. Beşinci sosyal düzende ortaya çıkan kültürel hegemonik katılımdır. Bu beş vasıf hem metodolojik hem de teorik olarak birbirlerine bağlıdırlar. Hallaq'a göre bu beş biçimsel özelliği olmadan hiçbir paradigmatic devlet varlığını idame edemez. Biri diğerinden çıkabilir, onu etkileyebilir hatta onun sonucu da olabilir. Bu kapsamda birinde gerçekleşen değişiklik diğerinde de gerçekleşir. Aralarında yapısal ve organik bir bağ vardır.⁵ Piramite benzeyen devletin bu yapısında üst-alt arasında etkileşimsel bir ilişki söz konusudur. Bu da yatay hareketlilikten ziyade yukarıdan aşağıya doğru dikey yönde bir hareketliliğin/etkileşimin varlığını gösterir.

Hallaq'ın sınırlarını çizdiği devletin İslâm medeniyetiyle bir ilişkisi yoktur. Çünkü devlet Batı'nın kendi doğasından teşekkül etmiştir. İslâm medeniyeti, devlet yönetiminin aksine şeriatle yönetilmiştir. Bu itibarla İslâm'ın yönetim biçimi şeriatıdır. Şeriat, örfî hukuk ve yerel örfî pratiklerle başa çı-

⁵ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 54-76.

kan gerek toplumu gerekse de yönetimi düzenleyen en üst ahlakî ve yasal bir konuma sahiptir. Paradigmatik bir hukuk olan şerîat toplum ve toplumu yöneten hanedanlarca yüksek ve genel normların merkezi olarak görülüyordu. Ancak 19. yüzyıldan itibaren şerîatın sosyo-ekonomik ve politik sistemi kolonyalist Avrupa'nın elinde yapısal olarak parçalandı. İçi boşaltılan şerîat modern devlet karşısında rolünü kaybetti. İslâm medeniyetinde böylece şerîate belli başlı hükümleri elde etmede yani dar bir ölçekte ihtiyaç duyuldu. Oysaki bugün müslümanlar ve entelektüeller modern devleti kanımsayarak onu dogal bir gerçeklik olarak kabul ederler. Öyleki modern devletin kendi tarihlerinin büyük bir kısmında verili olduğunu hatta Kur'an tarafından da onayladığını ileri sürerler. Bu kapsamda modern devletin İslâmî şerîatin uygulamasıyla bir çelişki doğurmadığını söylerler. Çünkü İslâm en yüksek otoriteyi teşkil etmektedir. Araçlarıyla, düzenlemeleriyle, yasalarıyla ve sistemleriyle modern devlet İslâm'ın dokunulmaz prensipleri ve temel ilkeleri ile çelişmiyorsa ondan gelişmek/ilerlemek adına istifade edilebilir. Ancak Hallaq buna katılmaz. Ona göre modern müslümanlar iki olguyu bağdaştırma güçlüğü ile karşı karşıyadır. Birincisi devletin inkâr edilemeyen/yadsınamayan ontolojik gerçekliği ve varlığıdır. İkincisi şerîat yönetiminin bir biçimini oluşturma zorunluluğunun deontolojik gerçekliğidir.⁶ Dolayısıyla Hallaq bu teze antitez getirir ve herhangi bir modern İslâmî devlet kavramsallaştırmasının tabiatı gereği kendisiyle çelişeceğini ifade eder. Onun eserindeki tezinin özü budur. Devlet, İslâm medeniyetinde anlamlı değildir çünkü devlet kurum, kuruluş, mahiyeti ve içeriğiyle Batı ürünüdür. Böylelikle modern bir oluşum olan devletin islâmîliğinden söz edilemez.

Hallaq, İslâmî devlet yerine İslâmî yönetim tamlamasını kullanmayı yeğler. Bunu 'modern devlet altında ve modern devlet içinde yaşamak' ile 'modern öncesi şerîat altında ve modern öncesi şerîat içinde yaşamak' arasında niteliksel bir ayrım için yapar. Bu iki fenomen anlamlı bir karşılaştırma yapmasında temel bir işleve sahiptir. Böylece yapılan karşılaştırma makul bir girişimin sistemsel ve paralel özelliklerini tanıma imkânı sağlar. Dolayısıyla Hallaq'ın tezini anlamada bu ayrımın farkında olmak son derece önemlidir.⁷ Tezini Hallaq 'paradigmatik İslâmî yönetim' ve 'paradigmatik

⁶ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 13-24. Ayrıca devlet için bk. Wael b. Hallaq, *Makâlâtun fi'l-fıkıh* (Beyrût: el-mektebetü'r-reisî, 2014), 187-205.

⁷ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 31.

modern devlet' perspektifiyle açıklar. Modern herhangi bir yönetim biçimi İslâm tarihinde hiç görülmemiştir. Bu varsayımını açık bir şekilde belirten Hallaq, modern İslâmî devlet kavramını hariçte tutar. Çünkü modern devletin soy kütüğü Avrupa'ya dayanır. Dolayısıyla coğrafi, sistematik ve epistemik soy kütüğü nedeniyle modern devlet İslâmî olamaz. Müslümanların günümüzde yasadıkları politik, yasal ve kültürel mücadeleleri kendi asılları ile modern dünya arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanır. Batı medeniyeti özellikle Euro-America kendi ürettiği tarihsel bir sürecin içinde konforlu bir şimdiki yaşıyor. Ayrıca Batı aydınlanmanın, sanayi ve teknolojik devrimlerin, modern bilimin, milliyetçiliğin, kapitalizmin, American-Fransız kurucu geleneğinin, organik biçimde ve içeriden geliştirilmiş birçok ürünün özellikleriyle oluşturulmuş bir çağda yaşıyor. Yürürlükte Batı medeniyeti dışında bir tarih söz konusu değilmiş gibi dünyanın geri kalanı bunu takip etme baskısını hissetmektedir. Tarihin daha önceki kısımlarında Yunan demokrasisi ve Magna Carta gibi oluşumlar Batı medeniyetinin gelişimine tabi kılınmış haldedir. Genellikle hümanizm terimiyle tanımlanan modernite tarih ve organik varoluşlarını yitirmiş medeniyetlere pek de adil olmayan bir duruş sergilemektedir.⁸

Hallaq, 'paradigmatik İslâmî yönetim'in çerçevesini şeriatle çizer. Şeriat bu paradigmanın tanımlayıcı unsurudur. Ahlaki bir hukuk tarafından temsil edilen ve oluşturulan şeriat bu bakımdan önemlidir. Çünkü modern projeye karşılık şeriat ahlaki kaynak konumundadır. Şeriat içinde hukuki olan ahlaki olanın bir aracıdır ancak bunun tersi söz konusu değildir. Burada Hallaq, genel ahlaki normların diğer bir ifadeyle ahlaki tümellerin sabitlenmiş olduğu yani değiştirilemeyeceği bu kapsamda ikincil konumda olan yasal normların zamanın ve mekânın talepleriyle uygun olarak düzenlenebileceğini ima eder. Ona göre ahlaki tümellerin talepleri ile hayat ve yasayla

⁸ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 24-27. Modernite ve modernitenin problemleri/krizleri konusunda geniş bk. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, translated by Catherine Porter (Cambridge: Harvard University Press, 1993); Wael b. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University, 1997), 207-254; Hallaq, *Ahlâkî Yönetimsellik -Hukukî Otoriteye Karşı Devlet Gücü: Modern İslâm'ın Yasal Krizleri-*, 125-146; Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1994); Ahmet Demirhan, *Modernlik* (İstanbul: İnsan Yay., 2004); Abraham Tsehay Jemberie, Pardeep Kumar "The Concept of Modernity: A Brief Review", *International Journal of Research and Analytical Reviews*, 6/1 (2019), 111-114.

düzenlenmiş eylemler arasında sabit/değişmez bir diyalektik vardır. Bu açıdan olması gereken olanı sürekli düzenler.⁹ Öte taraftan şeriat şimdilerde kurumsal olarak ölmüştür. İslâmî sözleşme, ticari anlaşmalar ceza yasası, usûle ve esasa ilişkin birçok hukuki müeyyide Batılı yasa ve mahkemelerle, modern yasal pratiklerle değiştirilmiştir. Buna karşın İslâm'ın kaideleri ve bunların cari hükümleri geçerliliğini koruyabilmiştir. Dolayısıyla şeriat hafızası/bilinci ahlaki bir kaynak olarak varlığını sürdürmektedir. Diğer bir ifadeyle şeriat, psikolojik ve ruhsal yönüyle örtük bir şekilde hafızada saklanmaktadır.¹⁰ Modern dünyada bir denklik aranacaksa bu en az Batı medeniyetine denk düşer. Moderniteye inancını yetirmiş müslüman özne için şeriat, ahlaki bir alan bulmayı amaçlayan geri kazanım projesidir. İslâmî ahlaki kaynakların geri kazandırılması modernite kadar modern bir projedir. Modern olarak da postmoderndir.¹¹ Sonuç olarak Hallaq'a göre oluşum itibarıyla şeriat İslâmî, devlet ise Batılı'dır. Bunlar tabiatları/aidiyetleri bakımından birbirinden çok farklıdır. Çünkü oluştukları kültürel zemin aynı değildir. Böyle bir gerçeklik karşısında İslâm'da bir devletin varlığından söz edilemez.

2. Modern Devlet ve İslâmî Yönetim

Hallaq, İslâmî yönetimde şeriatı merkeze alarak konuşmamız gerektiğini savunur. Ona göre şeriatle kendimizi anlayıp çözümleyebiliriz. Şeriatın ana kaynaklarından olan Kur'an ve sünnetin bugün anlaşılması gerekiyor. Özellikle de Kur'an'ın. Çünkü Kur'an her şeyin kaynağıdır. Sünnet ise Kur'an'ı yorumlamada önemli bir konuma sahiptir. Hz. Peygamber'in Kur'an'la gelişmesi düşünülemez. Hz. Peygamber'in sünneti, Tanrı'nın ilâhî kelâmı olan Kur'an aracılığıyla gerçekleşmesini arzu ettiği hususların açık bir şekilde sergilenmiş halidir. Yani Hz. Peygamber'in sünneti yazılı olan kelâmın uygulamalı formudur.¹² Bu sebeple burada asıl paradigma Kur'an'dır. Kur'an

⁹ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 36-37

¹⁰ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 41-42.

¹¹ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 42.

¹² Hallaq, sünneti Kur'an'ın muhtevasıyla paralel görür. Burada belirleyici olanın Kur'an olduğu kanaatindedir. Wail'in ifade ettiklerinin yanı sıra sünnet konusunda farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Sünnet için geniş bk. İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, 2/409; Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifat*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Dâru'd-diyân) 161-162; Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve Mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî* (Dâru'l-varâk), 65; Abdülfettah Ebû Gudde, *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve Beyânu medluliha's-şer'i* (Kâhire: Dâru's-selâm, 1441/2020), 7-20; Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b.

temelli paradigma dikkate alındığında tek bir hususa işaret ettiği görülür ki o da her şeyi harekete geçiren ve nihai güç olan ahlaklı insandır. Müslümanların Kur'ân'ın kendilerinden istediği şeyleri yansıttıkları en iyi girişim de şeriatıdır. Şeriat, İslâm'ın en merkezi etkinlik alanı oluşturan paradigmadır.¹³ Dolayısıyla Müslümanların sahip olduğu temel Batı'daki devlette değil aksine şeriattedir. Hallağ, modern devlet ile İslâmî yönetim arasında şeriat merkezli karşılaştırmalar yapar. Herhangi bir modern devlet tanımına göre İslâmî devlet ifadesi hem imkânsız hem de çelişkilidir tezini hukuki, ekonomik ve politik karşılaştırmalarla ortaya koymaya çalışır.

2.1. Hukuki Açıdan Mukayese

Hukukun üstünlüğü konusunda Hallağ, İslâm'ın Batı'ya nispetle ileri düzeyde olduğunu ileri sürer. Ona göre hukukun üstünlüğü ilkesini İslâm medeniyeti, Batı medeniyetinden tabiatı gereği daha doğru gerçekleştirmiştir.¹⁴ İslâm'da yasama, yürütme ve yargı kuvvetleri tabii bir ayrılığa sahiptir. Bu tabii ayrılığı İslâm Batı'ya nispetle yetkin bir şekilde tecessüm ettirmiştir. Dolayısıyla modern devletten açık ara öndedir. İslâmî yönetim aynı şekilde adil ve demokratik yönetimin olumlu ifadesidir. Hallağ, modern Avrupa'da yükselen olan (dir) ve olması gereken (meli) ayırımından diğer bir ifadeyle hukuki olan ile politik olanın yükselişinden söz eder. Bu iki ol-

Abdillatîf ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, çev. Ahmed Naim (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1976), 8; Subhî es-Sâlih, *Ulumü'l-hadis ve Mustalahuhu* (Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1984), 6; Muhammed Matar ez-Zehrânî, *Tedvinü's-sünneti'n-nebeviyye* (Riyâd: Dâru'l-minhâc, 1426), 13-15; Mennâ' el-Kattan, *Hadis İlmine Giriş*, çev. Nurullah Agitoğlu (İstanbul: Nida Yay., 2015), 19-21; Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1980), 399-403; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2015), 1-9; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1992), 367-369; Ahmet Keleş, *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri* (Ankara: Fecr Yay., 2017), 46-47; Ahmet Keleş, *Sünnet Yeni Bir Usûl Denemesi* (İstanbul: İnsan Yay., 2015), 17-21; Mehmet Emin Özafşar, *Hadis İlmine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay., 2009), 30-34; M. Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1998), 32-42; Muhammed Yusuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1999), 53-58; M. Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı (Yeni Zamanlar Yay., 2004), 48; İbrahim Bayraktar, *Hadis Kaynakları Üzerine Araştırmalar* (Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yay., 2001), 25-28; Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013), 225.

¹³ F. Betül Güney Altıntaş, "Wael b. Hallağ ile İslâm Hukuku ve İslâmî İlimler Üzerine Bir Söyleşi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18 (2011), 146-147.

¹⁴ Hallağ, *İmkânsız Devlet*, 136.

gu ona göre İslâmî yönetim paradigmasıyla uyumlu değildir. Çünkü hukukta olan ve olması gereken arasındaki ayrım herhangi bir İslâmî yönetim biçiminde geçerli değildir. Kur'ân'da dahil İslâm geleneğinde olan ile olması gereken tek ve aynı şeydir. Batı'da görülen bu ayrım İslâm medeniyetinde ne şerîatte ne de Kur'ân'da var olmuştur. Kur'ân'da ve onun üzerine inşa edilen şerîatte hukuki olan ahlaki, ahlaki olan hukukidir. Kur'ân'da etik merkeze alınmıştır. Paradigmatik modern hukuk pozitif bir hukuk olup egemen iradenin buyruğundadır. İslâmî hukuk aksine pozitif bir hukuk değildir. Doğası gereği çoğulcu, ahlaki olan için ilke temelli atomik kurallardan oluşur. Müslümanların pozitif hukuku benimsemeleri demek politik bir iradeden müteşekkil bir yasayı ahlaki standartlarını değiştirmiş insanların yaptığı yasayı benimsemek anlamına gelir.¹⁵ Bu itibarla Hallaq'a göre İslâmî yönetimin paradigmatik modern devlete üstünlüğü dikkate alındığında onun muadilinden yani moderniteden öğreneceği şeyler aslında çok azdır.¹⁶ Çünkü modern devlet homojen bir tüzelliğe sahip olmayan, birbirine meydan okuyan ve birbirleriyle mücadele halinde olan muhtelif gruplardan müteşekkil heterojen bir yapıya sahiptir. O, yasanın politikaya gömülü olduğu bir konumu teşkil eder. Hukuk burada tarihsel boşluğun içinde işlerlik gösterememiş ayrıca toplumdaki ideolojik tartışmalardan sıyrılarak varlığını idame ettirememiştir. Hallaq burada modern devletin hem yapısal hem de içsel bütünlüğünü farklı açılardan ele alır. Ona göre şayet yasa egemen gücün/iradenin her alandaki tezahürüyse yasal erkin etkinliği devleti oluşturan tüm birimleri kapsar. Eğer normatif düzenleyici olarak yasa devletin birimlerini hem yatay hem de dikey olarak istila ederse bu etapta onu somutlaştıran kurumlar arasındaki ilişki sorgulanmalıdır.¹⁷

İslâmî yönetim ile modern devletin hukuki zeminini bu şekilde belirleyen Hallaq, İslâm medeniyetinde İslâmî bir devletin hiçbir zaman vücuda gelmediğini savunur. Çünkü devlet modern bir kavramdır. Modern, özgün bir fenomen ve özel bir niteliktir. Bu bakımdan İslâmî devletin var olduğunu savunmak hem anakronik hem de yanlış anlama gibi problemlere sebep olur. Bu yanlış anlaşılma modern devletle İslâmî yönetim arasındaki yapısal ve niteliksel farklılıkların hatalı anlaşılması sonucu oluşur. Oysaki İslâmî yönetim modern devletin kurucu unsurlarından farklı yasal, politik ve me-

¹⁵ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 136, 148, 150.

¹⁶ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 136.

¹⁷ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 78-80.

tafizik temeller üzerine kuruludur. Örneğin, modern devlette ulus varken İslâm medeniyetinde bunun yerine ümmet vardır. Ümmetin hem somut hem de soyut yönü mevcuttur. Her iki açıdan da ümmet ahlaki ilkelerle yönetilir. Modern devletin iradesi yasa aracılığıyla temsil edilir. Müslümanlar ise tarının egemen iradesine sahiptir. Tanrı'nın idaresi şerîattır. Şerîat özde ahlaki bir yasa/kanundur. İslâmî bir yasa olan şerîat hermenötik, teorik, pratik, eğitim ve kurumsal bir yapıya sahiptir. Bununla birlikte şerîat, insanlık aleminin bütün çeşitliliğini doğrudan veya iyi bir şekilde sınırlarını tayin etmiş bir yetki ile düzenlemeye sahiptir. Modern devlet, kendi dini kurumlarını yasal iradesine bağlı kılarak yönetip düzenler. Şerîat doğrudan veya yetki devriyle tüm seküler yapıya sahip kurumları yönetip düzenler. Seküler yapıdaki kurumlar şerîatın egemenliğinde işlerlik gösterir. Dolayısıyla sosyal, ekonomik, politik kurumlar, yargı ve yürütme kuvvetleri de dahil olmak üzere şerîatın egemenliği altındadır. Öte yandan şerîat yasama kuvvetinin mükemmel örneğidir. Modern devletin aksine şerîat İslâm medeniyetinde rakipsizdir ve yasamanın yegâne kaynağıdır. İslâm medeniyetinde yargı denetlemesi söz konusu değildir. Yargı yasamaya doğrudan bir katkı sunamaz. İslâm medeniyeti çoğulcu bir hukuka sahiptir. Çünkü o yerel adetleri sadece kabullenip ciddiye almakla kalmaz aynı zamanda bir veya bir bütün halindeki olgulara dair bir dizi görüş önerir. Bu çoğulculuk olgusu İslâm hukukuna üç temel özellik katar. Birincisi çeşitli toplum ve bilgilerin yönetiminde büyük bir esneklik ve uyum yetkisi sağlar. İkincisi değişime karşı yeni gelişmelere uyum imkânı veren içsel hukuki form kazandırır. Üçüncüsü zaman ve mekân üzerinde sonsuz çeşitlilikteki toplumsal çıkar ve kaygıları yansıtır. Dolayısıyla İslâm, bir devletin ya da dikte eden bir yöneticinin güdümünde olmayı değil sosyal ve ekonomik bir ilişkiyi ahlaki bir zeminde düzenleyen şerîat hukukunu uygulamayı amaçlar. Modern devletin egemen iradesi kendi yasal iradesini, diğer bir ifadeyle devletin hukukunu temsil eder. Kendi hukuku olmayan hiçbir modern devletten söz edilemez. Bu modern devletin kendi hukukunun yaratıcısı olduğu anlamına gelir. İslâm medeniyetinde ise müslüman yöneticiler kendi yasası ile doğal olarak yöneten bir egemenliğe sahip değildir. Onlar aksine yaratıcısı olmadığı bir şerîati uygulama sorumluluğuna sahiptir. Böylelikle şerîat İslâm medeniyetinin hâkim olduğu sınırlara uzanan ortak bir yasa görevini ifade eder. Şerîat ayrıca yönetimden sorumlu olan kişiden dünyevi ilişkileri yö-

netmeyi ve dünyayı peygambere bırakmayı talep eder. Bu durum ümmetin çıkarlarının devamı demektir.¹⁸

Şeriate evrensel bir misyon yükleyen Hallaq, dünya medeniyeti olarak İslâm kimliğinin tanımını ortaya koymaya çalışır. Ona göre tarihin dışında ne İslâm ne de İslâmî, ahlaki, hukuki bir kültür var olabilir. Çünkü İslâm'ın ahlaki hukuki kimliğinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan şey tarihin bizzat kendisidir. Bununla beraber müslümanlık şeriatle tanımlanan etik ile bağlantılıdır. Nitekim İslâm'ın kimliğini ortaya koyan da aynı etiktir. Modern müslüman kimliğinin tanımladığı şekliyle yaşadığı tarihten ve ona si-rayet eden etikten soyutlanabileceği iddia edilemez. Bunu iddia etmek Euro-America'nın vatandaşlarının tarihsel kökenleri, sosyo-ekonomik, politik tarihleri, aydınlanma ve onun değerleri olmaksızın şu an sahip olduğu kişiler olduğunu iddia etmekle eş değerdir. Modern devlet ve onun vatandaşları tarihsel şartlarla oluşmuş bir fenomenin çıktısıdır. Bugünün müslüman kimliği şeriatın merkezi değerleri ile tarihsel olarak belirlenmiş ahlaki, hukuki bir etiğe bağlıdır. Şeriat Tanrı'nın egemenliğinin anlatımıdır. Kelime-i tevhîd ifadesi bunun en belirgin ifadesidir. Bu ifade Tanrı'nın mutlak egemen olduğu temel bilgiyi, dini, söylemsel pratiği özetler. Özetle Hallaq'a göre modern şeriat, modern devletten daha ileri bir hukuk üstünlüğüne sahiptir. Müslümanların modern devlet sisteminin kuvvetler ayrılığını benimsemeyi yeğlemeleri sahip oldukları imkândan daha azına tamah etmeleri demektir. Modern devlet kendi devamlılığı ve çıkarı için çalışan devletin egemenliğini ve gücünü simgeler. Şeriat ise bunun aksine bir yöneticiye veya politik güç biçimine hizmet etmez. Çünkü bu amaç için tasarlanmamıştır. Şeriatın hukuki yapısı canın, dinin, aklın, neslin ve malın korunması olarak beş temel ilkeden oluşur.¹⁹ Halka, kitlelere, yoksullara, mazlumlara ve tüccarlara bir güçlük yaratmayanlara hizmet eder. O, sadece derinlemesine demokratik olma vasfına sahip değil aynı zamanda modern devlet ve hukukun anlamlandıramayacağı kadar insancıdır. Paradigmatik şer'i yapıların John Bordley Rawls'un ifadesiyle 'iyi düzenlenmiş toplum' olarak adlandırılan hususu sağladığını düşünür.²⁰ Hukuk ve kültür itibarıyla şeriat ahlaki topluluk içinde şekillenen bir tabandan azalan bir hızla yukarı doğru

¹⁸ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 78-129.

¹⁹ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 245.

²⁰ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 96-133.

ilerleyerek yönetimin işleyiş tarzını çeşitli düzey ve biçimlerde etkilemiştir. Şeriat temelli hukukçular ait oldukları toplum ve kültürün içinden çıkmıştır. Hukuk onların böyle olmalarını gerektiriyordu. Tatbik edildiği sosyal kademedен oluşması şeriatın en çarpıcı özelliklerinden biridir. Modern ulus devletin hukuku, şeriatın aksine merkezden aşağı doğru dayatma istikame-tindedir. Ulus devletin hukuku önce devlet aygıtının güçlü iktidarları tara-fından oluşturulur ardından toplumsal düzenin bireylerine tatbik edilir. Şeriatte ise hukuki ve kültürel normlara göre işleyen ve kendi kendini yöne-ten bir toplum vardır. Kendi kendini yönetmenin varlığı onda devletin yok-luğunun bir göstergesidir.²¹

Şeriat ulusal vatandaş yaratmakla da ilgilenmemiştir. Bu itibarla devle-tin hiçbir özelliğini paylaşmamaktadır. Şer'î hukuk düzeninin toplumsal düzenle problemleri çözmekten başka bir ilgisi yoktur. Çünkü şer'î hukuk düzeni sosyal ve dini ahlakiliğinin hukuka uyulmasını öngörü-yordu. Önce-den var olan bir düzene ve sosyal statükoya uygunluk arz ediyordu. Diğer bir ifadeyle yeni tasarlanmış bir sosyal mühendislik projesine göre değil. Şeriatın genel amacı her zaman ve her yerde bireylerin toplumsal konumla-rının iyileştirilmesi olmuştur. Devletin cezalandırıcı doğasının aksine şeriat, toplumsal dokudaki kırılmaları onarmak için sürekli bir çaba içerisine gire-rek anlaşmazlıklara hakemlik etmiştir. Dolayısıyla şeriat hiçbir zaman zor-layıcı bir adalet mekanizmasının parçası olmamıştır. Devlet şeriatın karşısı-na tamamen kanunlaştırmaya dayanan bir varlık olarak çıkmıştır. Devletin hukuki yaşam biçimi kanuna dayalıdır. Kanunlaştırma bilinçli olarak yapı-lan ve aynı anda çok sayıda görevi yerine getiren bir tercihtir. Modern ka-nunlar her zaman önceki tüm hukukların üstünde üstün bir otorite iddiasını taşır. Şeriat bu kanunun özelliklerinin büyük çoğunluğuyla ters düşmekte-dir.²²

2.2. Siyasi Açıdan Mukayese

Hallaq için politik olan şey, sadece iktidar, politika, ekonomi, etik ve bi-limle ilişkili bir olgu değildir. Aksine politik olan her şeye nüfuz eden varo-luşa içkin bir fenomendir. Bütün hayatı istila eden bir alandır. Ona dair ya-pılan bir sorgulama modern hakkında yapılan bir sorgulama demektir. Poli-tik olan özellikle öldürme ve öldürmenin teorik bağlamıyla örülmüştür. Do-

²¹ Hallaq, *Ahlâkî Yönetimsellik -Şeriat Nedir?-,* 25.

²² Hallaq, *Ahlâkî Yönetimsellik -Şeriat Nedir?-,* 47-50.

layısıyla şiddet politik olanın temel ve güvenilir güç kaynağıdır. Politik olan ile olması gereken, modern ayırım projesinin en güçlü ifadesidir. Devletin bekası için kendini feda etmeyi ve başkalarını öldürmeyi düşündüğünde politik olan o zaman başlar. Tarihsel olarak vatandaşın kimliğini veren modern devlettir. İslâmî yönetim ise kendi tebaasına farklı bir isim verir. Bu tebaa politik olanın ve kurban vermenin politik anlamına alışkın değildir. Paradigmatik İslâmî yönetimde kendini feda etme, nefsi müdafaa çerçevesindedir ve bu ahlakidir. Askerliğe yazılma kanunlardan bağımsız olup bireysel bir tercihe dayalıdır. Bunların yanı sıra şeriat İslâmî yaşam kuvvetinin paradigması olan siyasi bir iradede müttesekkil değildir. Devletin iradesi ile mukayese edilmezdir. Şeriat politiklardan ziyade toplumla ilişkili/ilgilidir. Aynı zamanda ahlaki-sosyal hususlarla alakalıdır. Modernitede politik olan ise her yere nüfuz eder ve hükmeder. Oysaki İslâm'ın söylemsel bakış açısı ve bilgi biçimleri ve ayrıca ahlaki talimatları şeriatın yön verdiği etik davranışlarla doludur.²³

Modern devlet daha önce görülmemiş tabiiyete sahip bireyler üretmede de birtakım özelliklere sahiptir. Devletin sistemleri tarafından üretilen tabiiyet öncelikle kendine özgüdür. Bu tabiiyetin niteliği İslâmî yönetimle hiçbir şekilde uyumlu değildir. Çünkü modern devlet paradigmasının ve içkin tebaa üretme kapasitesinin, İslâmî yönetim paradigmasıyla hiçbir ortak yanı yoktur. Modern devlet ile İslâmî yönetim iki ayrı kutup gibidirler. İslâmî yönetim doğrudan İslâm dünyasının, kültürünün, değerlerinin ve görüşlerinin ürünüdür. İslâmî paradigmada yaşamayı kontrol eden bir devlet yoktur. İslâm'daki yasama politikanın gerçekliğiyle kısmen açıklansa da politika ürünü değildir. Avrupa'nın deneyimlediği politik mutlakiyet, feodeolizmin acımasız tutumu, kilisenin istismarı, sanayi devriminin insanlık dışı gerçekliklerinde müslümanların payı olmamıştır. Aksine müslümanlar oldukça eşitlikçi, merhametli bir sistem altında yaşamış ve paradigmatik açıdan şeriat temelli tabiiyetler üretmiştir.²⁴

2.3. Ekonomik Açıdan Mukayese

İslâm'ın ahlaki ekonomisi İslâm kültürünün maddi dünyasının kurucu metni olan Kur'an'ın kendisi ile ortaya çıkmıştır. Daha sonra Hz. Peygamber'in sözü buna eklenmiş ardından söylemsel ve kurumsal şeriatın kapsa-

²³ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 161-170.

²⁴ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 190-192.

yıcılığı ile zenginleşmiştir. Ekonomik aktiviteler bölgeden bölgeye farklılık gösterse de şerî' ahlaki değerler genel bir geçerlilik kazanmış böylelikle üstün başarı ile hüküm sürmüştür. İslâm medeniyetinin oluşturduğu ahlaki bir sistem olan şerîat, modern kapitalizmin form ve değerleriyle örtüşmez. Avrupalı kolonyalistler İslâm medeniyetinin kurduğu bu ekonomik sistemi sökmekten bir egemenlik kuramayacaklarının geçmişte farkına varmışlardır. Bu sebeple kolonyalistler şerîati kökünden kazıma konusunda ısrar etmişlerdir. Bu ısrarları ağırlıklı olarak ekonomik isteklerinden ileri gelir. Çünkü İslâm medeniyetinin varlığı Avrupa'nın politik ve özellikle de ekonomik varlığını sürdürmesine engel teşkil ediyordu.²⁵

Avrupa'nın ekonomik yapısından tamamen farklı olan İslâm'da ve şerîatte müslümanların mal sahibi olmaları teşvik edilmiştir. Nitekim kendi koşullarında güçlü bir kadın tüccarla evlenen Hz. Peygamber'in kendisi de ticaret ile meşgul olmuştur. Kur'ân cuma namazı esnasında ticareti yasaklayıp hemen ardından yeniden serbest bırakmıştır. Şerîat ticaret için birçok kural ve düzenleme koymuştur. İş ortaklıkları, söz temsilciliği, depozito, ödünç, iflas, emanete hıyanet, kiralama, işe alım gibi hususlar şerîatın düzenleme yaptığı başlıca alanlardandır. Bu örnekler şerîatın azımsanmayacak bir oranda düzenleme yaptığının göstergeleridir. Aynı şekilde vergi mirası, vasiyet, boşanma ve finansal düzenlemeler de bunlara eklenebilir. Şerîat altında sözleşmeye bağlanan bu işlemler ahlaki temele sahipti. Sözleşmede herhangi bir zorlama veya isteksizlik izi taşımayan bir rızanın olması esastı. Yine yüce gönüllülüğün, dürüstlüğün, cimrilikten kaçınmanın, ezici hükümler koymamanın gereği olarak iş ve ticarete bağışlama anlayışı söz konusuydu. Bu konuda Hz. Peygamber'den oldukça fazla hadisler nakledilmiştir. *"Allah satmada, satın almada ve daha başka meseleleri çözmede bağışlayıcı davrananlara merhamet eder"*²⁶, *"Dürüst ve doğru sözlü tüccar peygamberlere eşlik eder"*²⁷, *"Aldatan ve dolandıran tüccarlar günahlarından dolayı cehennem ateşi ile yüzleşeceklerdir"*²⁸ şeklindeki hadisler bu husustaki duruşu açıkça örneklemektedir. Bu bakımdan ahlaki dürtü ne tesadüfidir ne de yasal kültürün

²⁵ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 244-245.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. M. Zühreir b. Nâsir en-Nâsir (Beyrût: Dâru tavki'n-necât, 1422), 3/57.

²⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1996), 2/498.

²⁸ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 248-249

sınırlarındadır. O, paradigmatiktir. Mülkiyet hakkının sınırları yüce ahlaki prensipler tarafından düzenlenir ve onlara bağlıdır. Bu prensipler teknik olmayıp ahlaki öznenin epistemolojik ve psikolojik teknolojisine dayanır. Modern İslâm bankacılığı veya finansı bu iki husus üzerine iş yaptığını iddia etse de bu durum gerçeği yansıtmamaktadır. İş yapmak veya kar elde etmek bütüncül bir bakışı gerektirir. Ahlaki özneyi şekillendiren benlik teknolojilerin tamamını oluşturan unsurlar, inanışın sisteminden gelir. Oysaki modern İslâm bankacılığı ve finansın herhangi bir tanımında bunu görmek pek olası değildir. Dolayısıyla İslâm bankacılığı ve finansın hem teori hem de pratik bakımından hatalı olduğu söylenebilir. Bunların isimleri sadece İslâmî'dir. Oysa ahlaki bir zeminde İslâm'ı yansıtmazlar²⁹

Sonuç olarak Hallağ, modern devlet ile İslâmî yönetim arasında özetle şu temel uygunsuzlukların olduğunu vurgular. Birincisi insan merkezli olan devlet kendi sınırları içerisinde egemen bir irade olarak varlığını sürdüren bir metafiziğe sahiptir. Bu metafizik kendi fikirlerini kendi yaratır ve standartlara bağlar. Devlet için iradenin hakikati güç istemidir. Diğer hususlar ikincil konuma sahiptir. İslâmî yönetim bu itibarla devletle çelişir. Çünkü İslâmî yönetimde pozitivizme müsaade edilmez ve buradan ortaya çıkan metafiziğin onda bir karşılığı yoktur. İkincisi İslâmî yönetim tanrı dışında hiçbir egemen iradeye izin vermez. İslâmî yönetimde hiçbir dünyevi egemenliğin ahlaki ilke ihlalinde bulunulmasına müsaade edilmez. Çünkü İslâmî yönetim kendisi dışında kendisinden daha yüce bir egemene bağlıdır. Modern devlet bunun aksine kendi oluşumunun bir iç diyalektiğini simgeler. Bu da egemenliğin devleti oluşturduğu anlamına gelir. İki karşıt egemenlik yani İslâmî yönetim ve modern devlet birbirlerine karşıdırlar. Üçüncüsü modern devletin yapısıyla İslâmî bir yönetim hem teoride hem de pratikte uyumsuzluk halindedir. Dördüncüsü İslâmî yönetim politik, sosyal, ahlaki, sistemik ve psikolojik olarak derin farklar gösteren bir tebaa üretir. Modern devlet ise bunun tersine tebaasını tamamen ahlaki zorunlulukla oluşturmaz. İslâmî yönetim toplum ve aile ile sağlıklı bir özneyi oluşturmayı amaçlıyorken modern devlet tebaası, ruhu ve canı kıymetsiz olan ancak değeri, hayatın politik materyal verimliliğine dayalı maddileştirilmiş bir kişiliktir. Müslüman özne ahlaki gelişim için çaba gösterirken, devletin öznesi olan egemen gerçekte emreden iradenin memnuniyeti için uğraşır.

²⁹ Hallağ, *İmkânsız Devlet*, 244-252.

Beşincisi modern devletin en temelde arzusu maddi kazançtan müteşekkil olan ‘homo economicus’a dayalı iken İslâmiyet ahlaki olarak inşa edilmiş bir ‘homo economicus’a dayalıdır. Bu itibarla modern devlet ile tam bir zıtlık içindedir. Bu ahlaki ‘homo economicus’ olmadan bir İslâm medeniyetinden bahsedilemez. Hallaq, müslümanların hayatlarını sosyal, ekonomik ve politik manada düzenleyebilmeleri için bir seçimle karşı karşıya olduklarını ifade eder. Müslümanlar ya devlete yenik düşmek zorunda kalacak ya da modern devlet İslâmî yönetimin politika kanun ve en önemlisi ahlaki yapısını buna bağlı olarak onun taleplerinin meşruiyetini tanıma zorunda kalacaktır.³⁰ O, ikincisini tercih etmenin uygun olacağı kanaatinde.

Öte taraftan Hallaq’a göre doğru okunduğu takdirde İslâm geleneği kendi dışında Batı’nın bizzat problem olarak tanımladığı sorunlara inanılmaz çözümler üretecek potansiyele sahiptir. Müslümanlar bu konuda oldukça elverişli bir durumdadırlar. İslâm’ın ‘ahlakî kaynakları’ sadece kendilerine değil aynı zamanda dünyadaki ahlakî projeye çözümler sunabilecek eşiktir. Bu potansiyele rağmen bugün Batı karşısında güçlü bir dil geliştirememişlerdir. Şu anki problem de bundan kaynaklanır. Dolayısıyla Batılı aydınlarla konuşacakları güçlü bir dile sahip değiller. Batı karşısında “Biz eşitiz, siz de benim karşı karşıya kaldığım sorunların aynısıyla karşılaşıyorsunuz. Çünkü aynı modern projenin içerisinde yaşıyoruz. Ben size şimdi sizin sorununuzu anlatacağım ve benim problemim ile sizin probleminizin aslında aynı olduğunu göstereceğim ve geleneğimden gelen ve sizin probleminizi de çözmenize yar-dım edecek bir yöntem önereceğim” şeklinde bir söylem geliştirememiştir.³¹

Şeriat öldü! söylemlerine anti-tez geliştiren Hallaq’ın, çağın problemlerini çözmeyi ve gereksinimlerini karşılamayı şeriatle öneren projesini oldukça değerli bulmaktayız. Ancak Hz. Peygamber’in vefatından sonra Müslümanlar’ın kendilerinden kaynaklanan gerek siyasi/itikâdî sorunları, gerekse de şer’î sorunları bir tarafa bırakıp bütün bu sorunları Batı endeksli görmesine katılmamaktayız. Çünkü müslümanların yaşadıkları problemlerin tamamı bugünkü müslümanların veya onları yönlendiren entelektüellerin modern devleti benimsemelerinden veya onu doğal bir olgu olarak kabul etmelerinden kaynaklanmamaktadır. Bunu iddia etmek eksik olur ve tarihi realiteyle

³⁰ Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 259-266.

³¹ Altıntaş, “Wael b. Hallaq ile İslâm Hukuku ve İslâmî İlimler Üzerine Bir Söyleşi”, 145.

örtüşmez. Şeriat kendini modern öncesinde de müslümanlardan kaynaklı olarak tam anlamıyla ifşa edememiştir. Müslümanların kendi içinde yaşadıkları problemler ve bunun sonucunda düştükleri ihtilaflar bunun açık göstergeleridir. Müslümanların ortak ve doğru bir şeriat okuması/yorumlaması geliştirememelerini sadece Batı'ya bağlamanın isabetli olmayacağı kanaatindeyiz. Dolayısıyla Hallaq'ın İslâm, şeriat ve Batı medeniyetine ilişkin karşılaştırmalarına genel anlamda ve ana fikri itibarıyla katılmakla birlikte bu tezin bazı eksiklerinin de olduğunu düşünmekteyiz şöyle ki;

1. Bu tür bir anlatı, İslâm tarihini bilmeyen biri için yanıltıcı olabilir. Çünkü Hallaq'ın, İslâm medeniyetinin hiçbir toplumsal ve idari sorunu yokmuş gibi bir iması var.

2. Hallaq, erken dönemde politik sorunlara ve hilafet merkezli toplumsal bölünme ve iç savaşlara değinmemiştir. Bunları hiç yaşanmamış ve bu savaşların dini ve hukuki sorunları olmamış gibi göstermiştir. Oysa müslüman geleneğin içinden çıkamadığı imamet sorunu vardır.

3. Devletin şeriat üretmediği bunu ulemânın yaptığı doğrudur ancak devlet-ulemâ arasındaki tarihi realite tam olarak resmedilmemiştir. İkinci asrın başlarından itibaren Mutezile ve benzeri fırkalara yapılan baskıların ve verilen ölüm cezalarının politik arka planı örtülmüştür. Yine geleneğimizde mihne diye isimlendirdiğimiz tarihsel döneme ve bu dönemin etkilerine hiç girilmemiştir.

4. Hukuki anlamda çoğulculuk olarak gösterilen farklı şeriat uygulamaları ki işaret ettiği mezhepsel ayrımlardır, olumlu yönlerine imada bulunurken olumsuzluklarını görmezden gelmiştir.

5. Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at ayrımından ve sonuçlarından hiç söz etmediği gibi dört halifeden Emevî, Abbasî ve sonraki yönetimlere geçişin ahlaki, dini ve politik yönlerini yok saymıştır.

6. Modern devletin, devlet olmak bakımından sahip olduğu unsurların farklı isimlerde Müslüman şeriatte veya gelenekte mevcut olması onun sorunlarını görmemizi engellememelidir.

7. İslâm şeriatinin bir dini yönü vardır ki bunu Kelâm ilmi üstlenmiştir bir de hukuki yönü vardır onu da Fıkıh üstlenmiştir. Bu ayrımın ve ikisinin arasındaki hem epistemolojik hem de ontolojik gerilimin Hallaq'ın çalışmasında bir karşılığı yoktur. Bu, önemli bir eksiklidir.

8. Özellikle idareyi temsil eden sultanların/halifelerin siyaseten verdikleri hükümlerin şeriatte nasıl bir karşılığının olduğu tartışılmamıştır. Yönetimin bekası için karındaşım feda olsun diyen düzenlemeler, Hallaq'ın şeriat algısında herhangi bir yere karşılık gelmemektedir.

9. Çok genel başlıklarda ele aldığı şeriat-Batı devleti karşılaştırmasında şeriatin düzenlemelerindeki cinsiyet ayırımına ve sorunlarına değinmeyerek sanki böyle bir sorun yokmuş gibi bir intiba uyandırmıştır.

10. Hallaq'ın modern devlet ile şeriat karşılaştırması ana unsurları itibarıyla fevkalade başarılı ve olumlu bir yaklaşımdır. Ancak şeriat geleneğinde gerçekleşmiş sorunları örten böyle bir değerlendirme, birtakım problemlerin görmezden gelinmesine sebep olur. Çünkü görülmesi gereken kusurları örtmektedir. Onun çalışmaları ifade etmeye çalıştığımız noktalar da dikkate alınarak itmam edilmelidir diye düşünüyoruz.

Sonuç

Devlet kavramının bir kavram olarak tamamen Batı'ya ait oluşu, Hallaq'ın eserinde vurguladığı en temel husustur. Ona göre devlet ancak Batı medeniyetinde anlamlıdır. Devlet kuruluşuyla, kurumlarıyla, mahiyeti ve içeriğiyle Batı ürünüdür. Dolayısıyla konu devlet olduğunda, devlet sözcüğünü kullandığımız andan itibaren Batı medeniyetine ait olmak zorundayız. Kültürel aidiyetimizi dışarıda bırakmaksızın Batı medeniyetine entegre olamayız. Aksi takdirde bir devletten söz edemeyiz. Çünkü devletin oluştuğu ana vatan Batı medeniyetidir. İslâm medeniyetinin devlet olabilmesi için ona dönüşmesi gerekir. Bu itibarla hem müslüman kalıp hem de Batılı bir devlet gibi olmak imkansızdır. Batı patentli bir kavram olan devlet, Batı dışında herhangi bir kültüre entegre edilemez. Ödünç alarak kullanılamaz. Onun için de devlet olamaz. Hallaq'ın İslâm medeniyetinde 'İmkânsız Devlet' dediği husus tam olarak kültürel aidiyet meselesidir.

Batı'nın ürettiği devlet kavramının muhtevası da tamamen Batılı'dır. Sistem olarak cumhur başkanlığı, parlamento ve anayasa gibi politik unsurlar bu muhtevayla oluşturulmuştur. Batı medeniyetine ait olan oluşumları başka bir medeniyet mensubu taklit edemez. Taklit etmeleri başka kültürlerin kendilerine özgü politik/siyasi kurumlara sahip olamaz anlamına gelmez. Çünkü her kültür kendi kültürel tarihi arka planına uygun yönetimi idame ettirebilir.

Şeriat Hallaq'ın, anahtar kavramıdır. İslâm ona göre bir şeriat toplumdur. Şeriat sıradan bir hukuk değildir. Hz. Peygamber'in risâleti etrafında

örgütlenmiş olan ve çağdaş anlamıyla devlet diye ifade ettiğimiz bir örgütlü toplumun ayakta kalmasının ana kartı ve zeminidir. Şeriat tebaayı, onların aralarındaki ilişkiyi ve tüm ahkâmı kapsamaktadır. Batı medeniyetine ait devlet kavramındaki kuvvetler ayrımı gibi yöntemden bağımsız ulemanın istikrarı ile yol alan bir yapıdır. Bunun kendine göre özgü bir yapısı vardır. Bu bakımdan İslâm bir şeriat medeniyetidir. İslâm kültürünün Batılı bir devlete ihtiyacı yoktur. Kendi mülkünü bırakıp Batı'ya özenmesi devletsiz kalmasını sağlar. Yani İslâm medeniyeti üç asırdan beridir Batı'nın devlet yapısını taklit etmek ve Batı devlet modelini içselleştirmek yerine şeriatî modelleştirseydi Batı medeniyetine alternatif bir şey olacaktı. Devlet müslümanlıktan vazgeçmeyi gerektirir. Devleti devlet yapan unsurlar bakımından İslâm medeniyetinin, Batılı devlete imreneceği hiçbir şey yoktur. Aksine Batılı devletin hiçbir şekilde ulaşamayacağı düzeye İslâm fıkıhı belli düzeylerde asırlar öncesinde ulaşmıştır.

Kaynakça

- Altıntaş, F. Betül Güney. "Wael b. Hallaq ile İslâm Hukuku ve İslâmî İlimler Üzerine Bir Söyleşi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18 (2011).
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-Lugaviyye*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- Bayraktar, İbrahim. *Hadis Kaynakları Üzerine Araştırmalar*. Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yay., 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. M. Zühreir b. Nâsir en-Nâsir. Beyrût: Dâru tavkî'n-necât, 1422.
- Cevherî. İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1990.
- Cür cânî, Şerîf. *et-Ta'rifat*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Dâru'd-diyân.
- Demirhan, Ahmet. *Modernlik*. İstanbul: İnsan Yay., 2004.
- Ebû Gudde, Abdülfettah. *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve Beyânu Medluliha's-şer'i*. Kâhire: Dâru's-selâm, 1441/2020.
- Esposito, John L., Kalın, İbrahim. *The 500 Most Influential Muslims*. 2009.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed. *ez-Zâhir fî Garîbi Elfâzı's-Şâfiî*. thk. M. Abdulhamîd es-Sa'denî. b.y.: Dâru't-Talâ'i, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. Beyrût: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 2001/1421.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. Mektebetü'l-Hilâl.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yay., 1994.

- Guraya, Muhammed Yusuf. *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 1999.
- Hallaq, Wael b. "The Impossible State: Islâm, Politics, and Modernity's Moral Predicament". tanıtın Murat Sarıtaş, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 34 (2015), 187-188.
- Hallaq, Wael b. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fıqh*. Cambridge: Cambridge University, 1997.
- Hallaq, Wael b. *Authority Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University, 2004.
- Hallaq, Wael b. *İmkânsız Devlet*. İstanbul: Babil Kitap, 2022.
- Hallaq, Wael b. *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Hampshire: Variorum Reprints, 1995.
- Hallaq, Wael b. *Makâlâtun fi'l-fıkh*. Beyrût: el-Mektebetü'r-reîsî, 2014.
- Hallaq, Wael b. *Origins and Evolution of Islamic law*. Cambridge: Cambridge University, 2007.
- Hallaq, Wael b. *Sharf'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University, 2012.
- Hallaq, Wael b. *Ahlâkî Yönetimsellik -Şeriat, Anayasa ve Ulus Devlet-*. İstanbul: Pınar Yay., 2023.
- İbn Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Dâru'l-fıkr, Kahire 1399/1979.
- İbn Fâris. *Mücmelü'l-luga*. thk. Abdülmuhsin Sultân. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1986/1406.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sadır.
- İbn Sîde. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2000/1421.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. *en-Nihâye fî Garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 1383/1963.
- Jemberie, Abraham Tschay-Kumar, Pardeep. "The Concept of Modernity: A Brief Review". *International Journal of Research and Analytical Reviews* 6/1 (2019), 111-114.
- Kattan, Mennâ'. *Hadis İlmîne Giriş*. çev. Nurullah Agitoğlu. İstanbul: Nida Yay., 2015.
- Keleş, Ahmet. *Sünnet Yeni Bir Usûl Denemesi*. İstanbul: İnsan Yay., 2015.
- Keleş, Ahmet. *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri*. Ankara: Fecr Yay., 2017.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1980.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2015.
- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*, translated by Catherine Porter, Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Özağşar, M. Emin. *Hadîsi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 1998.
- Özağşar, Mehmet Emin. *Hadis İlmîne Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay., 2009.
- Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtârü's-Sihâh*, Mektebetü Lübnân, 1986.
- Sâlih, Subhî. *Ulumü'l-Hadis ve Mustalahuhu*. Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1984.
- Sarmını, Mohamad Anas. "Wael b. Hallaq, İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslâm Devleti Niçin Mümkün Değildir?", Babil Kitap, Çevirmen: Aziz Hikmet, 1. Baskı, 2019, 316 s.", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (Ekim 2019), 515-521.

- Sıddîkî, M. Zübeyr. *Hadis Edebiyatı Tarihi*. çev. Yusuf Ziya Kavakçı. Yeni Zamanlar Yay., 2004.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve Mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-islâmî*. Dâru'l-varâk.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfü Istılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrût: Mektebetü'l-lübnân, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'ü'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1996.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1992.
- Zebîdî, Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*. çev. Ahmed Naim. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1976.
- Zehrânî, Muhammed Matar. *Tedvinü's-sünneti'n-nebeviyye*. Riyâd: Dâru'l-minhâc, 1426.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *Esâsü'l-Belâga'*. thk. M. Bâsil Uyûnu's-sûd. Beyrût: Dâru'l-mektebi'l-ilmîyye, 1419/1998.

المقومات التشريعية للحضارة الإسلامية -دراسة تحليلية شرعية

أ.م.د. أياد كامل الزبياري

جامعة زاخو / فاكولتي العلوم الإنسانية / قسم الدراسات الإسلامية
ayad.kamil@uoz.edu.krd

المقدمة

إن الحديث عن الحضارة وما يتعلق بها أصبح الشغل الشاغل للكثير من الفلاسفة والمفكرين المسلمين ، والدافع هو الركود والتخلف الحضاري ، والواقع المؤلم الذي عانى ويعاني منه المسلمون في القرون الأخيرة ، وبقيت الأمة تحت الظلم والاستبداد ، وبدأ واضحاً ضعف التنمية الحكومية ، وفشل المشاريع المحلية في تحقيق التنمية المستدامة ، واتسعت رقعة التخلف في كافة المجالات ، الإدارية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعسكرية ، مما أثر سلباً على حياة الناس العامة والخاصة ، ففقد الإنسان المسلم حريته وكرامته وأصبح في أواخر الأمم . ومن المؤسف جداً أن كثير من شباب الأمة الإسلامية يجهلون معالم وقيم ومقومات الحضارة الإسلامية ، ويظنون أن الغرب هو الذي أبدع الحضارة وهو الذي أوجدها في العصر الحديث .

ولا شك أن أحد أسباب الرئيسية لهذا الركود والتبعية هو القصور المعرفي عند المسلمين في علوم الحضارة عامة ، ومقومات بنائها في كافة المجالات ، وخاصة المجال التشريعي .

ولا شك أن الإسلام يملك معطيات حضارية عظيمة ، وقدرات هائلة يتميز بها عن أي تجربة اجتماعية أخرى ، بحيث يشكل المنهج الوحيد الذي يُمكنه تفجير طاقات الإنسان في العالم المعاصر ، والارتفاع به الى مركزه الطبيعي على صعيد الحضارة الإنسانية ، وإنقاذه مما يُعانيه من ألوان التشتت والتبعية والضياغ والتخلف .

وعليه يجب على المسلمين الرجوع الى المصادر الناشئة للرئيسة للتشريع الإسلامي (القرآن والسنة النبوية) ، والقرآن الكريم هو المعين الصافي ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من لدن حكيم عليم ، وهو أصل الدين ومنبع العلوم والمعارف ، وصناع الحضارة وغيرهم ... وكذلك الرسول (ﷺ) مبلغ الوحي ومبينه ، وقائد الأمة ومؤسس الدولة والحضارة.

وهناك مصادر أخرى كاشفة للشرعية الإسلامية ، تأتي بعد المصادر الأساسية للشرعية ، وبهذا يتبين أن الإسلام يهتم بالجانب العقلي أيضاً ، وتصبح النقل والعقل مصدران أساسيان للحضارة الإسلامية . لذلك نحاول من خلال هذا البحث المتواضع التطرق الى المقومات التشريعية للحضارة الإسلامية من خلال الخطة الآتية :

المبحث الأول: مدخل لدراسة الموضوع ببيان مدلولاتها ، ويشتمل على مطلبين.

المطلب الأول : مفهوم التشريع .

المطلب الثاني: مفهوم الحضارة.

المبحث الثاني: مظاهر بناء الحضارة الإسلامية وعوامل اختيارها ، ويشتمل على مطلبين.

المطلب الأول: مظاهر بناء الحضارة الإسلامية.

المطلب الثاني: عوامل اختيار الحضارة الإسلامية.

المبحث الثالث: المقومات التشريعية للحضارة الإسلامية ، ويشتمل على ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: الوحي (الجاني الإيماني) .

المطلب الثاني: العقل .

المطلب الثالث: العدل.

المطلب الرابع: الحقوق والواجبات.

١. المبحث الأول: مدخل لدراسة الموضوع ببيان مدلولاتها ، ويشتمل على مطلبين.

١.١. المطلب الأول: مفهوم التشريع .

1- الشرعية والشرع والتشريع في اللغة بمعنى واحد : الشين والراء والعين أصل واحد ، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه ، ومن ذلك الشرعية ، وهي مورد الماء الذي يقصده الناس للشرب والسقي -الذي هو أساس الحياة- واشتق من ذلك الشرعية في الدين ،مصدر شرع للناس كذا: أي سن لهم كذا ، ثم استعمل هذا اللفظ في المشروع، فيقال : هذا شرع الله أي ما شرعه الله وسنه لعباده، والشرع عبارة عن البيان والإظهار ،يقال شرع الله كذا ، أي جعله طريقاً ومذهباً ، ومنه الشرعية أي ما شرع الله تعالى لعباده، والظاهر المستقيم من المذاهب¹ ، ومنه قوله تعالى ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾² ، وقال تعالى ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا ﴾³ ، وقال سبحانه ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾⁴.

1 ينظر:معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج3، ص262؛ و الصحاح ، الجوهري ، مادة (ش ر ع) ، ج3، ص1236؛ والقاموس المحيط ، الفيروز آبادي، ص 732 .

2 سورة الشورى: الآية (13) .

3 سورة المائدة: الآية(48) .

4 سورة الجاثية : الآية (18) .

2-التشريع في الاصطلاح : هو سن الشريعة ، وبيان الأحكام ، وإنشاء القوانين بواسطة الرسل المبلغين للوحي عن رب العزة جل وعلا⁵ .

وعليه أن الشرع والشريعة والتشريع : هو جملة الأحكام والقواعد التي سنّها الله تعالى لعباده ، وأنزلها على نبيّنا محمد (ﷺ) وحيّاً ، سواء منها ما تضمنته نصوص القرآن الكريم لفظاً ومعنى ، أم جاءت به السنة الثابتة الصحيحة معنى ، وإن كان اللفظ من عند (ﷺ) لأن معاني السنة وحي أيضاً ، لقوله تعالى ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾⁶ ، مما يتعلق بالعقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات .

1. 2. المطلب الثالث: مفهوم الحضارة .

1-الحضارة في اللغة: مشتقة من الفعل حضر ، والحضور ضد الغياب، وهي الإقامة في الحضر والسكون فيه، هو المدن والقرى والريف ، ويطلق ايضاً على من يسكنون في الحضر⁷

2-الحضارة في الاصطلاح: عرف علماء المسلمون وغيرهم الحضارة بتعريفات كثيرة ومتنوعة ومختلفة بسبب انتماء أئمة الفكرية والمذهبية والعقدية وتطور الحضارة نفسها في المدن منها :

الحضارة نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي⁸ ويرى ديورانت أن الحضارة هي مجموع ثمانية أمور : الاقتصاد والسياسة والأخلاق والقيم والعلم والفلسفة والأدب والفن، والتي تصف أمة معينة في حقبة زمنية . ويعتبر ديورانت أكبر عالم متخصص في الحضارة وهو صاحب موسوعة قصة الحضارة .

وعرفها بعض اخر بأن الحضارة : نظام متكامل يشمل كل ما للإنسان من أفكار وآراء وأخلاق وأعمال ، في حياته الفردية أو الأسرية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية⁹

ومنها إن الحضارة هي محاولات الإنسان الاستكشاف والاختراع والتفكير والتنظيم والعمل على استغلال الطبيعة، للوصول الى مستوى حياة أفضل ، وهي حصيلة جهود الأمم كلها¹⁰.

بينما يرى بعض اخر أن حضارة أمة ما في حقبة زمنية معينة يُقصد بها : المنهج الفكري للأمة في حقبة ، والمتشكّل في إنتاج معنوي ومادّي¹¹

5 التشريع الإسلامي جذوره الحضارية وأدواره التاريخية ، د. عبد الجواد خلف، ص173.

6 سورة النجم: الآية (3-4) .

7 ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس ، ج 2، ص75؛ والقاموس المحيط، الفيروز آبادي، ص376 .

8 قصة الحضارة، ول ديورانت، ج1، ص19.

9 الحضارة الإسلامية أسسها ومبادئها، أبو العلي المودودي، ص6.

10 الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارة السابقة، د. شوقي أبو الخليل ، ص20 .

11 الحضارة الإسلامية القادمة، د. طارق السويدان، ص16.

وعليه يتبين لنا من خلال التعريفات السابقة بان مفهوم الحضارة شامل وعام ويشمل النشاط الإنساني في مختلف المجالات سواءً الفكرية او الاقتصادية او السياسية او العمرانية .. الخ .

2.المبحث الثاني: مظاهر بناء الحضارة الإسلامية وعوامل انبعاثها ، ويشتمل على مطلبين .

2.1.المطلب الأول: مظاهر بناء الحضارة الإسلامية .

من المعروف في الفكر الإسلامي أن حركة الوجود تخضع لسنن ونواميس إلهية، ولقد طرح القرآن الكريم إشكالية السنن التي تحكم حركة الوجود حفظاً له من الفوضى والفساد، ولما كان عمران الأرض مقصداً من مقاصد الرسالات السماوية كانت سنن المداولة والمدافعة والاستبدال والاستدراج وغيرها من السنن الحضارية هي الحاكمة على الواقع، ومن ثم فإن السيورة الحضارية للأفراد والأمم محكومة بهذه السنن والقوانين المضطردة¹² ، وهي سنن محايدة قال تعالى ﴿كُلًّا بُدِّلْهُ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾¹³ .

وهذه السنن المحايدة تعتبر سنناً جزئية تعطي كل من يوظفها على قدر سعيه في تسخيرها والتعامل معها ، غير أن هناك سنناً كلية هي السنن التي جعلها الله مفتاحاً لقيام الحضارات بمفهومها الشامل كسنة الإيمان قال تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾¹⁴.

وما ينبغي ملاحظته أنه لا غنى للسنن الجزئية عن السنن الكلية ولا غنى للسنن الكلية عن السنن الجزئية ، فحضارة تؤمن بالله ولكنها لا تكتشف سنن الآفاق والأنفس -وهي سنن جزئية- هي حضارة عاطلة، وحضارة تستنطق السنن الجزئية يوماً بعد يوم -كالحضارة الغربية- دون ان تهتدي للإيمان الصحيح -وهو سنة كلية- هي حضارة تائهة، ضارة لنفسها نافعة لغيرها عند اكتشافها لسنن الرقي المادي¹⁵. وهذا يعني أن لهذه الدنيا مقاييسها التي تجري على المؤمن والكافر ، وفي كل أمر جعل الله له في هذا الكون الحسي -عالم الشهادة- سنة يجري عليها، والإنسان مهما تكن عقيدته ومهما تكن نيته وباعثه يمكن أن يستثمر هذا الكون ويستفيد من هذه السنن ، قال تعالى ﴿وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ﴾¹⁶ ، وأدوات الإنسان في هذه الحياة المادية أو الطبيعية وتسييرها وتسخيرها حواسه، ودليله عقله¹⁷.

12 لمزيد ولمعرفة إشكالية السنن الإلهية ودورها في السقوط والنهوض الحضاري ينظر: سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، محمد هيشور ؛ وأسباب هلاك الأمم وسنة الله في القوم الجرمين ، عبد الله التليدي، وسنن الله في المجتمع من خلال القرآن ، محمد عرجون.

13 سورة الإسراء :الآية (20) .

14 سورة الأعراف: الآية (96).

15 سنن الله في قيام الحضارات وسقوطها ، يونس صوالحي، ص164-165.

16 سورة آل عمران : الآية (145) .

17 نظام الإسلام ،العقيدة والعبادة، محمد المبارك، ص140.

إن محور حركة الإنسان في هذا الكون يدور في إطار قانون الابتلاء ، فقد خلق الله الإنسان لعبادته، وفصله على العالمين، وسخر له موجودات هذه الكون لتعينه على أداء رسالته، وأوجب عليه ارتفاق هذا الكون وعمارتها، ونهاه عن الإفساد فيه ، فقال تعالى ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾¹⁸.

إن التحضر ليس وضعاً مجبولاً في فطرة الإنسان وإنما هو وضع كسبي يستحدثه الإنسان بإرادته الحرة وفق عوامل ذاتية وموضوعية تقضي إليه وعلى رأسها عامل الفكرة متمثلة في ذلك التصور ، الذي يحمله الإنسان عن حقيقة الوجود ، وغاية الحياة البالغة في الفعل الحضاري ذروته حينما تكون فكرة دينية الصبغة. فالتحضر بما هو جهاد جماعي لإنجاز الترقى المادي والمعنوي ليس في حقيقته إلا جهاداً مدفوعاً بالتصور لحقيقة الوجود وموجهاً بالغاية من الحياة، فهو في مبدئه واطارده محكوم بتلك الغاية وقائم من أجل تحقيقها ، ومن ثم فإن قوماً لا يملكون تصوراً بيناً لحقيقة الوجود ولا تصوراً بيناً لغاية الحياة لا تنمو حياتهم الى وضع من التحضر بل يبقون على حال من البداوة أو ما هو سببه بحال البداوة¹⁹.

وهناك مظاهر كثيرة لقيام الحضارة الإسلامية ومن أهمها ما يأتي:

1-السبب الأساسي لقيام الحضارات أو لسقوطها في الرؤية الإسلامية ترجع الى الإنسان نفسه : فقد استخلف الله الإنسان في الأرض لأداء دوره الحضاري فيها، ومن ثم فإن أسباب تقدم المجتمع وأسباب تأخره وانحطاطه تعود للإنسان نفسه، وقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة وهو يتحدث عن الأرضية التي تبذر فيها بذور الرقي والانحطاط حيث أكد أن أي تغيير في عالم الشهادة يبدأ من نفوس الناس، سواء كان ذلك نحو الأحسن أو الأسوأ، قال تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾²⁰، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾²¹. وصور ذلك أن الانقلاب الى الرقي او الانحطاط يتعلق بالتغيير الداخلي، ويتعلق بالتغيير الخارجي، أي أن الأمة إذا تدرجت الى الرقي فإن إصلاح القوى الداخلية يتحقق في البداية ،وتتغير الأفكار والأحاسيس والتصورات للحياة ثم تنشأ الجواهر ، وحينما تصاب أمة بالذل والنكبة تفسد أولاً قواها الداخلية ويتغير الفكر والنظم ثم تنشأ الجرائم التي تقضي على أهلية الحياة بالتدرج كذلك، أي أن بقاء الأمة مرهون بصلاحها داخلياً أولاً ثم خارجياً بعد ذلك، وفناؤها مرهون بفساد نفوسها أولاً ثم فساد أعمالها بعد ذلك، فسنة الله في خلقه ان الصالح يبقى ، لأن فيه للبشرية نفعاً ، وغير الصالح لا يبقى لأنه لا نفع فيه²². قال تعالى ﴿فَأَمَّا الزُّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا

18 سورة الأعراف: الآية (85) .

19 الاستخلاف في فقه التحضر الإسلامي، عبد المجيد النجار، ص 89-90.

20 سورة الرعد : الآية (11) .

21 سورة الأنفال : الآية (53) .

22 النظام الإلهي للرقي والانحطاط ، محمد نقي أميني، ص 60.

يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ﴿٢٣﴾. وهذا التغيير الداخلي للأنفس هو ما يقوم به الإيمان، إذ إن الإيمان هو الوسيلة الوحيدة لتنشئة الأفراد على سيرة محكمة من الدرجة الأولى، وهو الذي يطبع الأفراد على الصدق والإخلاص والأمانة والعفاف ومحاسبة النفس وضبط نوازعها وإثبات الحق وسعة النظر والقلب وعلو الهمة والكرم والسخاء والفداية والتضحية والتواضع والشجاعة واتباع القانون ، ويؤهلهم لأن يبرز بهم الى حيز الوجود احسن مجتمع واطهر²⁴.

وإن مما لا شك فيه أن تغيير عالم الأنفس لا يتم إلا وفقاً لفكرة عن حقيقة لوجود وغاية الحياة وينعكس ذلك على عالم الآفاق فينشأ من دفع الفكرة وتوجيهها نطاً حضارياً معيناً ، وإذا كانت الحضارة تعتبر وليدة فكرة فإن هذه الفكرة ينبغي أن تحمل تصوراً معيناً للإله والإنسان والكون والحياة ولللاقات الناشئة بينها والتي تشكل بجمالها علم العقيدة او الإيمان حسب المصطلح القرآني²⁵.

2- العلم : وهو مفتاح الحضارة ، وباب كنوزها، ووسيلة بنائها، والدليل على ذلك هو أول ما نزل من وحي السماء على قلب نبينا محمد (ﷺ) ﴿ أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ، أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾²⁶. فما من حضارة في التاريخ ، كانت أبجديتها الأولى (أقرأ) سوى حضارة الإسلام ، التي أجلت العلم وذكرت وسائله القراءة (أقرأ) والكتابة الذي (علم بالقلم) فالعلم في الحضارة الإسلامية ، تنوير للظلمات ، وقناديل في رحلة استكشاف الكون للتقرب من الله .

والحضارة الإسلامية حاملة مشعل العلم الى البشرية ، لها آثار في كل بقعة حلت بها، وازدانت كل أرض تشربت خيرها، بشواهد العلم ، فالشهود الحضاري، لم يأفل نجمه على أي بلد، سطعت فيه شمس الإسلام العظيم، وعلى سبيل المثال المسلمون لم يمحض على فتحهم امصر خمسة قرون حتى بلغ عدد مدارس الإسكندرية عشرين مدرسة، بينما الرومان لم يستطيعوا أن يؤسسوا في مصر أكثر من مدرسة واحدة خلال سبعة قرون، ثم لم يلبثوا أنفسهم أن أغلقوا تلك المدرسة²⁷.

والعلم في الحضارة البناء هو منهج، وطريق تُستشرف به غيوب المستقبل، وأسلوب من أساليب التعامل مع الأشياء ، من البحث والنظر، وربط النتيجة بالسبب، وليس مجرد معلومات تدّخر في الذاكرة، أو كُتب تسطرها الأيدي الماهرة، وتفيض بجللها العباقرة، والعلم نهج يرفع لبنات الحضارة في الأعالي ، وطريقة من طرائق التفكير التي بها تشاد الحضارة²⁸.

23 سورة الرعد: الآية (17) .

24 الحضارة الإسلامية، أبو الأعلى المودودي، ص290.

25 الرؤية الإسلامية والمسألة الحضارية دراسة مقارنة ، د.عبد الله محمد الأمين، ص80-81.

26 سورة العلق: الآية (1-5).

27 موقف الإسلام من العلم وأثر الرسالة الإسلامية في الحضارة الإنسانية ، د.محمد معروف الدواليبي، ص36.

28 مقومات الحضارة وعوامل أفولها من منظور القرآن الكريم، عمار توفيق أحمد بدوي، ص37 .

3-الأخلاق ركيزة من ركائز الحضارة ، وهي الروح تسري في عروقها ، فتجمل صورتها ، ولا يعلق بذاكرة الزمان منها ، سوى تلك السمائل الحميدة ، والأخلاق الفاضلة . والحضارة تبنى بالعلاقات الاجتماعية ، والعلاقات التي تسمح للشعوب بالنمو والتطور هي العلاقات المبنية على الخلاق الفاضلة ، ويرى أغلب المفكرين أن فقدان الأخلاق يؤدي الى تداعي الحضارة ، فالأخلاق يجب أن تكون أساس كل كيان ونظام وحضارة تريد الاستمرارية والبقاء²⁹.

ومن عرين المدينة المنورة انطلقت رحلة البناء الحضاري العالمي ، فكانت اللبنة تُصهر وتؤسس على العقيدة ، وتصورها الصحيح ، ومنه الأخلاق . مجتمع هذه صفاته ، وتلك سماته ، حريّ به أن يتبوأ المعالي ، وأن يقطف ثمره التمكين في الأرض ، وأن ينال الثرى ، والعلمية في الانتشار . فالأخلاق ذات الأثر العام في المجتمع ، هي تلك التي تكون روح الحضارة ، قال (ﷺ) ((إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ))³⁰.

فالرسالة الشريفة ، إنما هي ياقوتة في جسد البناء الرسالي ، وهذه الياقوتة هي الأخلاق ، وقد هبّ المجتمع ، لينتج حضارة ، رائعة منذ أن بدأ نشاطه يستقطب حول مجموع من القيم الخلقية³¹.

4-السبب الاقتصادي: تعتبر الرفاهية الاقتصادية أحد أبرز مظاهر التحضر ، وتشمل : وجود مصدر ثابت وموثوق للطعام ، وذلك بالاعتماد على الزراعة وتربية الحيوانات . ووجود الصناعات والحرف المتنوعة ، كصناعة الآلات والأدوات ، والتعدين ، وإنتاج النسيج والفخار وغيرها . ووجود الأسواق التي تضمن الحركة التجارية ، والدول المتحضرة تهتم بالتجارة الداخلية والتجارة الخارجية ، وذلك لتبادل السلع والحصول على احتياجات جميع الفئات . ووجود التقدم العمراني ، ويشمل تخطيط المدن ، وبناء أبنية كبيرة تكون مراكز للتجمع والإرادة والتحصن ، كالمعابد والكنائس والمساجد والقصور والمسارح والقلاع ويشمل التقدم العمراني مدّ شبكات الطرق لتسهيل التواصل الاجتماعي والحركة التجارية³².

5-الأسباب السياسية والعسكرية :ويقصد بها وجود النظام السياسي والإداري القادر على إدارة أمور الشعب ، وحل مشاكله ، وضمان حقوقه ، وتوزيع واجباته ، وهذا النظام لا بد له من قوة عسكرية تحميه من الأعداء الداخليين والخارجين ، ولا بد له من نظام مالي محكم لجباية الأموال وجمعها ، ومن ثم صرفها وتوزيعها بالعدل على المواطنين وعلى المشاريع والخدمات العامة ، ولن يتم ذلك إلا بوجود حكومة مركزية قوية تقودها قيادات ناجحة³³ ولذلك لا يمكن لحضارة على وجه الأرض ان تعيش دون أن تستقر ، ولا يمكن لها أن تستقر وتغنى ، ما لم تستظل بظل نظام سياسي يحمي بيضتها ، ويقيم ميزان العدل بين أطرافها ، ويدفع العداة عن حياضها .

29 فلسفة الحضارة ، أشفيتسر ألبرت ، ترجمة : د.عبد الرحمن بدوي ، ص4.

30 مسند الإمام احمد ، رقم الحديث (8939) .

31 ينظر : ميلاد مجتمع ، مالك بن نبي ، ص48 ، ومقومات الحضارة وعوامل أفولها من منظور القرآن الكريم ، عمار توفيق أحمد بدوي ، ص57.

32 أسس البناء الحضاري من منظور القرآن الكريم سورة البقرة أمودجاً-دراسة موضوعية تحليلية ، عبد المنعم عبد الحميد ص40.

33 المصدر نفسه ، ص4.

والنظام السياسي ذو منزلة خطيرة في البناء الحضاري فهو يعكس صورة الحضارة سلباً وإيجاباً ، وتحدث القرآن عن ذلك ، حديثاً موغلاً في التحليل الاجتماعي والسياسي للأنظمة الحاكمة التي رعت الحضارات، ومن ذلك ما جاء عن ملكة سبأ، ونظرتها الى الحكم الملكي فقال ﴿ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾³⁴.

2. 2. المطلب الثاني: عوامل انهيار الحضارة الإسلامية .

إن بناء الحضارات يحتاج الى فترة زمنية طويلة ، كذلك عملية الانهيار عملية بطيئة تستغرق الى مدة طويلة ، وانهيار الحضارات قد يكون كلياً ، وقد يكون جزئياً فتعاود النهوض من جديد بعد أن يدرك الأخطاء والأسباب المؤدية الى الانهيار ، وعليه فإن هناك أسباب ومظاهر كثير للانهيار - الحضارة الإسلامية - ومن أبرزها :

1-الكفر: ان تفكك عرى الحضارة الذي قد يصل الى انهيارها ، يكمن أساساً في لب العقيدة الفاسدة المحركة لعجلة الحضارة، وما يتفرع عن هذه العقيدة من تصورات ، ومفاهيم منحرفة ، فالإيمان أساس الصلاح، والكفر أسّ الفساد قال تعالى ﴿ أَفَمَنْ أَتَىٰ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ ثِقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شِقَا جُرْفٍ هَارٍ فَأَتَاهَا بِهِ فِي نَارٍ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾³⁵.

والكفر كلمة وردت في القرآن الكريم على أوجه منها : الكفر بالتوحيد ، وكفران النعمة، والتبري، والتغطية ، والجحود³⁶.

والكفر يعدّ المعول الأول في هدم الحضارة، وأما حضارة قامت على الكفر هي في الحقيقة تحمل سبب انهيارها، وعامل أفولها، وهي حضارة معاندة منذ الداية لسنن الله في الخلق والتكوين ، ومصادمة للفطرة الإنسانية التي فطرت على الإيمان بالله تعالى ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾³⁷. والفطرة : قابلية الدين الحق، والتهنيؤ لإدراكه. ومعنى فطر الناس عليه أن الله خلقهم قابلين له غير نائين عنه³⁸. والإنسان منذ ولادته يولد صفحة بيضاء نقية طاهرة .

والكفر مدقّر للحضارة ، وإن لمعت بين ثناياها زخارف الدنيا ، أو ظهرت زينتها الخلافة، فقال تعالى ﴿ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾³⁹. وبذلك الأهمية يكون النظام السياسي مقوماً أساسياً وركناً من أركان الحضارة القائمة على العدل والمساواة والشورى .

34 سورة النمل : الآية (34) .

35 سورة التوبة : الآية (109) .

36 نهضة الأعين ، ابن الجوزي ، ص 516، وقاموس القرآن وإصلاح الوجوه والنظائر ، الحسين محمد الدامغاني، ص 405 .

37 سورة الروم: الآية (30) .

38 صفوة البيان لمعاني القرآن ، حسنين محمد مخلوف ، ج 1، ص 160.

39 سورة البقرة: الآية(126).

وآثار الكفر في سقوط الحضارة في عالم الشهادة المنظور، أمر مقطوع به ، قال تعالى ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعْدَبْنَاهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ (56) وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾⁴⁰.

وأما اغترار الحضارة القائمة على الكفر ، بمتع نالتها، فهو بمثابة اغترار الطفل بمتعة تلهى بها، سيحرمها بعد حين. أو اغترار الغر الجهول المخدوع ، قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾⁴¹. فهم يتمتعون أياماً قلائل ﴿وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا﴾⁴².

2-الظلم : ويعد من أحد الأسباب الرئيسية لاختيار الحضارة ، والظلم أبشع صوره تبرز فيها الحضارة الآيلة للسقوط. ويعجل سيرها الى مدفنها ، وطبها من الوجوه، ولهذا حفل القرآن الكريم، بتبشيع الظلم، وبيان وخيم آثاره على الحضارة، وأما حضارة اتسمت بالظلم ، لا يكاد فجرها أن ينبلع، حتى يأذن نجمها بالأفول، ولهذا كان الظلم قرين الكفر ، وعبر القرآن بالظلم عن الكفر ، وليس بعد الكفر ذنب ، قال تعالى ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾⁴³. وإن دلّ هذا التعبير على شيء ، فإنما يدل على عميق أثر الظلم في اجتثاث الحضارة الظالمة من الوجود، وإراقة كاهل الحياة من أعباء ظلمها .

والحكمة الإلهية شاءت تحريم الظلم ، والحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران، وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري.. فلما كان الظلم مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران ، كانت حكمة الخطر فيه موجودة، فكان تحريمه مهماً ، وأدلته من القرآن والسنة كثيرة، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والخصر . وأثر الظلم ماحق للحضارة ، مبيد لخضائها لدرجة أن الملك يبقى مع الكفر، ولا يبقى مع الظلم . وذلك بمعنى طول مدة المكث والاستمرار⁴⁴.

فالظلم يحول حركة الحضارة الى خمود ، ودهش ، وشرد، ووجوم، ثم يفوز المؤمنون، ويتمرغ الظالمون الخاسئون ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَثَرُنَا نَحْنُ بَصِيرَاتُ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ ، وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِيَيْنَ، كَأَنَّ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا أَلَا إِنَّ ثَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِّثَمُودَ﴾⁴⁵. وليس شيء أسرع فر خراب الأرض، ولا أفسد لضماير الخلق من الجور، لأنه لا يقف عند حد، ولا ينتهي الى غاية ، ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل⁴⁶.

40 سورة آل عمران : الآية (56-57).

41 سورة محمد : الآية(12) .

42 سورة فاطر : الآية (39) .

43 سورة البقرة: الآية(254).

44 ينظر: مقدمة ابن خلدون، ص288، والتفسير الكبير، الرازي، ج18، ص76.

45 سورة هود: الآية (66-68).

46 ادب الدنيا والدين، الماوردى ، ص153.

والظلم يردم الحضارة تحت أكوام التراب، ويمسك بوسطها ومناكبها، نحو أعماق الموج العاتي، ويغرقها في الطوفان الهائج، ويهدر البحر الهدار بساعة الأجل المحتوم لموت الحضارة الظالمة، ومثال ذلك فرعون رمز الحضارة الفرعونية الظالمة، قال تعالى ﴿وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُوا أَنَّهُم إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ (39) فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَانَظَرُ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾⁴⁷.

3- الفساد الاقتصادي: يعد الاقتصاد المزدهر مقوماً من مقومات الحضارة، وعموداً من أعمدتها، بُني به لبناتها، حَجَرًا حَجَرًا، وفي الوقت نفسه يعد فساد الاقتصاد، هادماً للحضارة، ينقض لبناتها لبنة لبنة، ويهوي بها الى مراقدها الأبدية .

وتعاني معظم الحضارات في قمة صعودها الحضاري من ظواهر تؤثر سلباً على الجانب الاقتصادي، كالإسراف والترف، والتكاسل عن العمل، وقلة الأبداع، والعمران غير المجدي، وهذه الظواهر تدمر الاقتصاد، وإن كان ظهور آثارها بطيئاً نوعاً ما، وهناك امر آخر يؤثر سلباً على الاقتصاد وهو اتجاه السلطة الى الصرف بإسراف على بعض الجوانب التي لا تمس حياة الناس ومعيشتهم بصورة مباشرة، كالصرف في العمران الزائد عن الحاجة، او الصرف على التسلح الزائد والأنشطة العسكرية الخارجية، وغالباً ما تلجأ السلطة في الأزمات المالية الى وسائل تضر الشعوب وتثقل كاهلهم، كزيادة الضرائب، وتقليل قيمة العملة، وطبع المزيد منها، ورفع الدعم عن السلع الضرورية، فتسوء الحالة المعيشية، وينتشر الفقر، وهذه الأمور تؤثر بشكل مباشر على النمو الحضاري للأمة⁴⁸.

فقد قص علينا القرآن الكريم من خبر الحضارات الغابرة مثلاً حضارة مدين وارسل الله نبياً لهم هو شعيب فقال ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ﴾⁴⁹. وامتازت هذه الحضارة بميزات نبعت من كفرها، وتصورها الخاطي، وميزتها في فسادها الاقتصادي، وممارستها الشوهاء في باب المعاملات الاقتصادية، فقال ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ وَلَا تَنْفُسُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ، وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ، بَقِيَتْ اللَّهُ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾⁵⁰. فهذه حضارة أراد شعيب أن يشيد بناءها على الإيمان بالله تعالى، وعبادته، وأن يرفع قواعدها، على التصور الاعتقادي الصحيح، ثم بين لقومه أن شجرة التوحيد، يتفرع منها منهاج حياة ينظم شؤونها في شتى المناحي، فعبادة الله ليست في زاوية التبتل الفردي، بل هي عبادة ساجدة في الاقتصاد، والاجتماع، والخلق، والسياسة، وفي كل شيء، وأكد شعيب ذلك، بأن نفى الأوهية عن

47 سورة القصص: الآية (39-40) .

48 أسس البناء الحضاري، عبد المنعم عبد الحميد، ص44.

49 سورة الأعراف: الآية (85) .

50 سورة هود: الآية (84-86) .

أي إله يُشرك مع الله تعالى في حياة الإنسان ، أو في تسيير حضارته الراشدة، (اعبدوا الله ما لكم من إله غيره) واستهل شعيب دعونه بعد توحيد الله بالبدء بالاقتصاد ، الذي رأى الانحراف فيه فتحاً لباب الفساد، الذي إذا فُتح على حضارة، فإنه يجرفها ، ويقنل قواعدها، مهما كانت عظيمة ﴿ أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ ، وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ، ﴾⁵¹. والوفاء بالكيل والوزن بالقسطاس المستقيم ، له دلالة اجتماعية في البناء الحضاري يعني استقامة وعدلاً في مرافق الحياة جميعها ، وتنشر العدل السلوكي بين الناس⁵². ونصح شعيب قومه قال تعالى (بقيت الله خير لكم إن كنتم مؤمنين) وبقيت الله في تفسيرها يعني ما أبقى لكم الحلال بعد إيفاء الكيل ، والوزن، خير من البخس⁵³.

والاقتصاد إن ساءت سياسته، وانحرفت مبادئه، فإنه يزرع الكراهية في جدار الحضارة ، الذي سرعان ما ينهار تحت وطأته ، فيهدم الحضارة.

4-العوامل السياسية : يُعد الفساد السياسي من أهم العوامل المسببة لانحدار الحضارة، والفساد السياسي يشمل الرشوة ، وانتاز وإعطاء المناصب لمن لا يستحقونها ، واستغلال النفوذ، وغسيل الأموال ، وغالباً ما يوجد هذا الفساد في الأنظمة الدكتاتورية، وموقف الإسلام واضح من الفساد السياسي والظلم، فالقرآن الكريم والسنة النبوية فيهما عشرات النصوص التي تدم الظلم بجميع أنواعه ، وتنذر الظالمين بوعيد شديد في الدنيا والآخرة⁵⁴. قال تعالى في مصير فرعون ﴿ وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ ، فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَأُنْظِرُ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ﴾⁵⁵.

5-الصراعات الداخلية والخارجية: تُعد الصراعات من أكثر العوامل استنزافاً للطاقات والإمكانات ، ومن الصعب أن تخرج أية حضارة بسلام من مستنقع الصراعات. ورغم كون الهجمات الخارجية هي الضربات القاضية على الكثير من الحضارات ، كما هو الحال في حضارتي الفرس والروم اللتين هزمتا من قبل المسلمين ، فإن الصراعات الداخلية هي التي تقصم الظهر، وتجعل من الدولة أو الأمة لقمة سائغة لأعدائها في الجبهات الخارجية، والأمة التي تروم الثبات أمام الأعداء عليها بالوحدة والتماسك ، والحذر من الفرقة والصراع والتشردم⁵⁶.

هذه هي أهم أسباب انخيار الحضارات ومنها الحضارة الإسلامية .

51 سورة الشعراء : الآية(181-182) .

52 تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، ج7، ص4236.

53 زاد الميسر ، ابن الجوزي، ج4، ص148.

54 أسس البناء الحضاري ، عبد المنعم عبد الحميد ، ص45.

55 سورة القصص: الآية (39-40) .

56 ينظر: سنن القرآن في قيام الحضارة وسقوطها، محمد هيثور، ص221؛ وأسس البناء الحضاري عبد المنعم عبد الحميد ، ص45.

3. المبحث الثالث: المقومات التشريعية للحضارة الإسلامية، ويشتمل على ثلاثة مطالب .

3. 1. المطلب الأول: الوحي (الجانبي الإيماني) : ببعثة النبي (ﷺ) ودعوته الى الإسلام بدأت تظهر حضارة جديدة مرتبطة بالإسلام كدين ودولة وتاريخ. وانتشر الإسلام تلقائياً في أجزاء كبيرة من العالم لعدالته وسماحته ، ولم يكره الإسلام أحداً على الدخول فيه، واصطبغت الحضارة بصبغة دينية واضحة في تفكير أعلامها وأسلوبهم ، ومن أهم أركان الدين الإسلامي (الوحي) المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية .

وإن أفضل ما اشتملت عليه الحضارة الإسلامية هو تراثها الروحي والديني أي الإسلام ، ومصدر الإسلام هو القرآن والسنة النبوية الشريفة، وقد جاء الإسلام بالعقيدة الحقبة الصحيحة التي تلخص في الإيمان بأنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، ووحدانية الإسلام وحدانية سهلة خالية من التعقيد . وأمر الإسلام بالتسليم بقضاء الله وقدره، والإيمان بالبعث والجزاء والثواب والعقاب . ولم يقف الإسلام عند حد العبادات ، بل جاء بخير الدنيا ، ووضع أسس مبادئ التنظيم السياسي والتشريع والاقتصاد والمعاملات، وبذلك وضع أسس الفلاح للبشرية . وحض الإسلام على حسن المعاملة والعدل . وكان لفضائل الإسلام الفضل في انتشاره ، أي إن الإسلام انتشر بفضل سماحته وتسامحه وعدله وتعاليمه الخيرة لما فيه سعادة البشرية، وليس بالقوة كما يظن البعض من المستشرقين المغرضين⁵⁷ .

ونستطيع القول بأن من أهم وأبرز مقومات الحضارة الإسلامية عقيد التوحيد المستنبط من القرآن والسنة ، والتي دان بها المسلمون منذ قيام الحياة على الأرض، التي هي بالدرجة الأولى إنسانية النزعة قبل أن تكون إسلامية العقيدة . وعقيدة التوحيد هي عقيدة التسليم لله الواحد الأحد الفرد الصمد ، قال تعالى ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (162) لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴾⁵⁸.

والعقيدة الصحيحة تبعث في نفوس أصحابها (التصور الحقيقي لقيم الأشياء ، فلا ينطلي عليها غشب الدعايات ويخرج الشبهات، فإن من يعرف ربه يعرف قيمة نفسه، ويعرف قيمة إيمانه، ويعلم تسخير العوالم له ، ويعلم كذلك أن الناس كلهم عبيد الله وكلهم من خيره يرزقون)⁵⁹.

3. 2. المطلب الثاني: العقل. القل من أعظم نعم الله على الإنسان، به يدرك ويميّز ، ويفهم ويستنبط ويبيّن ويعمر، وهو الوسيلة لتدبير آيات الله في الكون والنفس والآفاق ، وتدبر حقائق الوحي والحياة ، وليس هناك تعارض وتناقض بين المنطق السليم والدين، وكل ما في الدين منطقي ومن اليسير على العقل الإنساني -إذا كان سليماً- أن يتقبله ويقنن به، لأن كل قضايا الدين ومقاصد التشريع، تنطبق من نقطة واحدة وهي إثبات وجود الله عز وجل وإفراده بالعبادة .

57 أثر الحضارة الإسلامية في الغرب، د. إسماعيل أحمد ياغي، ص26.

58 سورة الأنعام : الآية (162-163) .

59 الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية ، توفيق يوسف الواعي، ص213 .

وللعقل شرف ومكانة في الإسلام ، جعله الله نوراً يهتدي به المؤمنون ، قال تعالى ﴿ أَوْ مِنْ كَانَ مِثْنًا فَأَخِيَّتَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ ﴾⁶⁰.

كان القرآن الكريم هو من أعادة للعقل الحضاري دوره، بعد سبات طويل ، وكانت الآيات الأولى التي نزلت على رسول الله آيات علمية بامتياز قال تعالى ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾⁶¹.

فالدعوة الى الذي خلق الإنسان من علق نداء واضح للتفكير ، وإعمال للعقل في الخالق والمخلوق، وكانت الدعوة الى القراءة هي إثراء للعقل وتوسعة للتفكير، وبدون القراءة يبقى العقل والفكر محصوراً، وبالحرف تتوسع تجارب ويحفظ تاريخ وتتجدد انطلاقات واسعة في آفاق بعيدة وعصور مختلفة وفي القرآن الكريم مئات الآيات التي تتعلق بدور العقل ، وما تمت الى العقل بصلة، وبوجوب إعماله في كل شيء . والآيات التي تقول (أفلا تعقلون) (أفلا تتفكرون) إنما هي دعوة للعقل أن يستنبط وأن يمارس دوره، أن يحدق فيما حوله، أن يستنبط ، أن يقوم برسالته، وكلمة (انظروا) دعوة لأولي الأبصار أن يسعوا في الآفاق ليروا الآيات الكونية الكبرى، وأن يحدقوا (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) كلها كلمات إيقاظ وكلها إحياء⁶². فديننا كرم العقل ،ولكن المسلمون أهملوا دور العقل ،فهذا العقل هو الذي بني الحضارة الإنسانية ، ولكن اهمال المسلمين للدور العقل والابتعاد عنه هو الذي هوى بتلك الحضارة الشامخة .

3.3. المطلب الثالث: العدل : ويعد العدل الأساس الرئيسي للحضارة الإسلامية وقيامها وتطورها عبر التاريخ لأن العدل بمعناه الخاص هي : الأحكام والتصرفات التي تعني بإسعاد الأمة ، وتعمل على تحقيق مصالحها وفقاً لمبادئ الشريعة وأصولها العامة، غير متأثرة بالأهواء والشهوات⁶³.

والعدل بهذا المفهوم قائم على ان يسوس الناس بما يجعلهم أقرب إلى الصلاح والبعد عن الفساد فلا ظلم ولا جور ولا محاباة بين الناس ،بل العدل يكون دافعاً قوياً لبناء الحضارة الإسلامية ،والعدل أساس شامل لكل ميادين الحياة كقيمة عليا ، وكأساس للتعامل في المجتمع الإسلامي في مختلف أوجه التعامل والعلاقات هو أيضاً قوام الدولة ونظام الحكم فيها ، وهو مبرر وجود جميع المؤسسات والأجهزة ، وأساس شرعية كافة القوانين والأحكام والقرارات، بل هو الشرع كله ، وهي عدالة إنسانية شاملة ، هي (قبل كل شيء عدالة إنسانية شاملة لكل جوانب الحياة الإنسانية ومقوماتها وليست مجرد عدالة اقتصادية محدودة ، وهي إذن تتناول جميع مظاهر الحياة وجوانب النشاط فيها وتتناول الشعور والسلوك والضمائر والوجدانيات والقيم التي تتناولها هذه العدالة ليست القيم المادية على وجه العموم وإنما منتمجة بها القيم المعنوية والروحية جميعاً)⁶⁴.

60 سورة الأنعام : الآية (122).

61 سورة العلق: الآية (1-5).

62 دور العقل في بناء الحضارة الإسلامية ومأساة غيابه ،زيد علي الوزير، ص3.

63 السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ص44.

64 العدالة الاجتماعية، سيد قطب، ص26.

والعدل في ديننا ليس حقاً ، وإنما فريضة واجبة ، فرضها الله على الكافة دون استثناء ، فالمكانة التي جعلها الإسلام في تشريعه للعدل لم تجعلها له أية شريعة سابقة، ولم يبلغ مثلها مكان العدل في أي نظام قانوني قديم أو حديث، وهذا يدل على العدل سبب أساسي للحضارة الإسلامية .

وهذا العدل قائمة في ديننا على مراعاة مصالح الناس الدينية والدنيوية ، لأن الدين عندنا عقيدة وشريعة، والشريعة الإسلامية تنقسم إلى قسمين ، عبادات ومعاملات ، أما العبادات قائمة على التسليم لله تعالى بما أمر ، فنحن نعبده كما يريد، لا كما نريد، لأن غاية العبادة هي تمجيد الله تعالى وشطره، وهو من يقرر الطريقة والكيفية التي نمجده بها . وأما لمعاملات فغايتها تحقيق مصالح العباد ، يقول ابن القيم رحمه الله : فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل⁶⁵.

فيستحيل أن نجد تشريعاً إسلامياً يتعرض مع مصالح الناس، ومتى وجدنا تعارضاً بين الشرع والمصالح الحلال للناس، فنعيد النظرة ولنكرهه، فلعل فهمنا للنصوص كان قاصراً ، لأنه يستحيل أن تعطل الشريعة الإسلامية المصالح الحلال للناس، ومن هنا كانت منطقية الشريعة الإسلامية وعدم تعارضها مع العقل السليم والفهم القويم .

وجاءت الشريعة الإسلامية لتحفظ وتصور خمسة أشياء ، اصطلاح العلماء على تسميتها بالضروريات الخمس، التي تتوقف عليها حياة الناس وسعادتهم ، وتفسد حياتهم بدونها ، ومتى اختلفت اختل نظام الحياة كلها، والضرورات الخمس هي : حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال. واعتبرت الشريعة الإسلامية التعدي على إحدى هذه الضرورات جناية وجريمة تستلزم عقاباً وتأديباً، وشرع من العقوبات ما يحفظها من التعدي ، فحفظ العقل بتحريم الخمر، وحفظ العرض بتحريم الزنا وقذف المحصنات، وحفظ الدين بتحريم الردة وتجريم المرتد، وحفظت النفس بتحريم القتل وإزهاق الروح بلا سبب شرعي ، وحفظ السرقة الغضب وتشريع حد السرقة والحراة وغيرها، وفي كل ذلك تحقيق لمصالح العباد⁶⁶.

3.4. المطلب الرابع : الحقوق والواجبات : وتتميز الدولة في الحضارة الإسلامية بمميزات تختلف بها عن الدولة في الفقه الدستوري المعاصر، فلا يكفي لقيام الدولة الإسلامية توافر الأركان الأساسية للدولة في الفقه الدستوري المعاصر وهي (الشعب والإقليم والسلطة السياسية الحاكمة) وإنما لابد من توافر ركن إضافي، وهو ما يسميه البعض بالكيان الروحي، والذي يتمثل في هيمنة المبادئ الإسلامية في الدولة كلها⁶⁷.

65 اعلام الموقعين عن رب العالمين ، ابن القيم ، ج3، ص3.

66 الحضارة الإسلامية القادمة ، د. طارق السويدان، ص84.

67 ينظر الأنظمة السياسية ، د. محمد رفعت عبد الوهاب، ص 30 .

فالدولة الإسلامية هي دولة الحقوق والحريات وإيماناً والتزاماً ، لا دعاية وكلاماً . إن حق الحياة وحق التملك ، وحق الكفاية من العيش ، وحق الأمن على الدين والنفس والعقل والنسل والمال، تعتبر في نظر التشريع الإسلامي من الضروريات الخمس التي أنزل الله الشريعة للمحافظة عليها ، ولا يجوز لأحد أن يفرط فيها ، وقد أوجب الشارع العقوبات الرادعة من الحدود والقصاص لحمايتها من العدوان عليها ⁶⁸.

ففي الحرية الدينية مثلاً قرر الإسلام رفض الإكراه في الدين ، واعتبر الإيمان الحقيقي يكون عن طريق حرية الاختيار والافتناع الحر ، قال تعالى ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ ⁶⁹.

فالحرية الدينية كما عبر عنها الشيخ الغزالي (رحمه الله) (اختراع إسلامي) ⁷⁰ . وجاء الإسلام لتحرير الإنسان من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ، كما قال ربعي بن عامر (لرستم نحن قوم ابتعنا الله لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله رب العالمين ومن ضيق الدنيا إلى سعة الآخرة) ⁷¹.

وقال ابو بكر الصديق (رضي الله عنه) (في خطبته المشهورة عندما ولي أمر المسلمين (أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنِّي قَدْ وُلِّيتْ عَلَيْكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ فَإِنِ أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي ؛ وَإِنِ أَسَأْتُ فَقُومُونِي ؛ الصَّدْقُ أَمَانَةٌ وَالْكَذِبُ خِيَانَةٌ وَالضَّعِيفُ فِيكُمْ قَوِيٌّ عِنْدِي حَتَّىٰ أُرِيخَ عَلَيْهِ حَقَّهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَالْقَوِيُّ فِيكُمْ ضَعِيفٌ عِنْدِي حَتَّىٰ آخِذَ الْحَقِّ مِنْهُ إِنْ شَاءَ) ⁷².

وفي كلمة الخليفة الراشد (عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لواليه على مصر عمرو بن العاص (رضي الله عنه) (لما ضرب ابنه قطيباً) متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً) ⁷³.

فهذه شهادة تاريخية على أن الإسلام يحترم حقوق الآخرين ويحفظ كرامتهم ،وعلى ذلك قامت حضارتنا الإسلامية. نظام الحقوق والحريات التي يتمتع به الفرد في حضارتنا الإسلامية يختلف عن الأنظمة الوضعية ، فالمنظور الإسلامي ينطلق من أن الله سبحانه وتعالى خالق الكون ومدبر أمره ، فخلق الإنسان وكرمه وفضله ومنحه حق الحياة وسائر حقوقه الشخصية ، وإذا كان مصدر تلك الحقوق هو الله فقد جاءت متوازنة لا إفراط ولا تفريط ، وأنها منحة من الله تعالى لهذا الإنسان ، في منهج متوازن بين حقوق الدولة والأفراد ، (إذ يصبح الفرد والدولة يسيران في اتجاه واحد بشأن الحرص على الحقوق والحريات ... لأن الفرد والسلطة يؤمنان بعقيدة واحدة هي التي انبثقت من شريعتها

68 من فقه الدولة في الإسلام ، د. يوسف القرضاوي ، ص 49.

69 سورة البقرة: الآية (256).

70 من فقه الدولة في الإسلام ، د. يوسف القرضاوي ، ص 49.

71 البداية والنهاية ، ابن كثير ، ج 7، ص 1786.

72 السيرة النبوية ، ابن هشام، ج 4، ص 214.

73 سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، د.علي محمد الصلاحي، ص 337.

تلك الحقوق والحريات ، ويؤمنان بإله واحد هو الذي منح تلك الحقوق ونظمها وبهذا وفق النظام الإسلامي بين النزعة الفردية والجماعية توفيقاً انفراد به ، وذلك عن طريق توحيد الغاية للفرد (الدولة) ⁷⁴.

ولم تغب الحقوق والحريات أبداً عن حضارتنا ، فقد عرف الإسلام الحقوق والحريات منذ القرن السابع الميلادي ، أي منذ ظهور الإسلام ، وقد سبق بذلك كل من يدعون ذلك ، لأن الحقوق والحريات دليل إنسانية البشر ، وتفرق بها الإنسان عن سائر المخلوقات ، ولأن الله أعطى الكرامة للإنسان ، فقال تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ ⁷⁵.

وبذلك يجب أن يتمتع الإنسان بحقوقه وحرياته ، والحقوق والحريات في الإسلام شيء عملي وليس نظري، وبذلك تتميز الحقوق والحريات في الإسلام بمميزات خاصة تختلف عن باقي النظم الوضعية وأهم تلك المميزات هي:

1- إنها منحة من الله تعالى : لأنها تستمد من الشريعة الإسلامية وتستند إلى العقيدة الإسلامية، فالله تعالى خلق الإنسان بهذا الخلق ومنحه الحياة ، وكرم الإنسان وفضله ، وبناءً على ذلك منحه حقوقاً وحريات ثابتة في شريعته ⁷⁶. وقال تعالى ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ ⁷⁷.

2- الشمول والعموم في الحقوق والحريات: يقصد بالشمول : شمول نظام الحقوق والحريات لكل الحقوق والحريات سواء منها ما يسمى بالحقوق والحريات التقليدية أو الاجتماعية أو الاقتصادية .

ويقصد بالعموم : أنها عامة لكل المواطنين الخاضعين للنظام الإسلامي دون تمييز بينهم في تلك الحقوق بسبب اللون أو الجنس أو اللغة أو حتى العقيدة ، لأن الحرية في الإسلام أصل عام يمتد إلى كل مجالات الحياة الإنسانية ⁷⁸. فالإسلام يحترم الذات الإنسانية المجردة ، سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة ، فقد وقف الرسول (ﷺ) حين مرت به جنازة يهودية وقال (ﷺ) ((أَلَيْسَتْ نَفْسًا)) ⁷⁹.

3- الحقوق والحريات كاملة ابتداء وغير قابلة للإلغاء : إن قائمة الحقوق والحريات قد ظهرت كاملة ابتداء في النظام الإسلامي خلال فترة التشريع في عهد الرسالة ، وذلك قبل ما يزيد على خمسة عشر قرناً ... لأنها جزء من الشريعة الإسلامية ، ومن خصائص الشريعة الإسلامية الكمال لاتصافها بنفس صفات مشرعها وهو الله تعالى، ومن صفاته الكمال ، فلا يتصور أن تكون شريعته ناقصة أو أن تكون الحقوق والحريات التي هي جزء منها ناقصة أيضاً ⁸⁰. قال تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ ⁸¹.

74 الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي ، د. منير حميد البياتي ، ص 156.

75 سورة الإسراء: الآية (70) .

76 الدولة القانونية ، د. منير حميد البياتي ، ص 156.

77 سورة الملك: الآية (14).

78 حق الحرية في العالم ، د. وهبة الزحيلي، ص 87.

79 الجامع المسند الصحيح ، البخاري، كتاب الجنازة، باب من قام لجنازة يهودي، رقم الحديث (1312) .

80 الدولة القانونية ، د. منير حميد البياتي، ص 161.

81 سورة المائدة : الآية (3) .

4-الحقوق والحريات ليست مطلقة في النظام الإسلامي : إن حقوق الفرد وحرياته إذا طغت على حساب مصلحة الجماعة أو دون نظر إلى مصلحة الجماعة تنشأ الفوضى ويصير المجتمع مسرحاً للأناثية والاستغلال وما ينتج عن ذلك من أثار وأضرار، ومن هنا كانت الحقوق والحريات في النظام الإسلامي مقيدة بعدم الأضرار بمصالح الجماعة . والحرية في الإسلام لها حدود معينة ، فهي ليست مطلقة بغير قيود ، وإنما تتسم بالنسبية ، فهي مقيدة بحيث لا تتصادم مع حريات الآخرين ، وتؤدي إلى الضرر بمصلحة الأمة العليا ، أو بمصلحة المجتمع ذاته ، وتتنقيد بالقيود الخاصة المقررة في كل حالة على حدة⁸². حتى لا يضر بالآخرين ، ولأن الإسلام دين واقعي وكذلك الحقوق والحريات في هذا الدين العظيم واقعية ، والواقعية هي إحدى خصائص الإسلام ، ولذلك فالحقوق والحريات يجب أن تتفق مع المصلحة العامة ، لأن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق المصالح ودفع المفساد ، ولهذا للحقوق والحريات قيود وضوابط حتى لا تكون تلك الحقوق والحريات مصدر الفوضى والفساد، ولا يجوز بأي شكل من الأشكال في الإسلام باسم الحرية التعدي على الآخرين ، لأن الأصل أن يعرف الكل حقوقه وواجباته، فقد أعلن الإسلام منذ فجر دعوته وظهور رسالته أساس احترام الشخصية الإنسانية وكرامتها .

الخاتمة

وفي خاتمة البحث هذا يمكن أن ألخص أهم ما جاء فيه على النحو الآتي :

- 1-الشرع والشريعة والتشريع : هو جملة الأحكام والقواعد التي سنّها الله تعالى لعباده ، وأنزلها على نبيّنا محمد (ﷺ) وحيّاً ، سواء منها ما تضمنته نصوص القرآن الكريم لفظاً ومعنى، أم جاءت به السنة الثابتة الصحيحة معنى، وإن كان اللفظ من عند (ﷺ) لأن معاني السنة وحي أيضاً.
- 2- مفهوم الحضارة شامل وعام ويشمل النشاط الإنساني في مختلف المجالات سواء الفكرية أو الاقتصادية أو السياسية أو العمرانية .. الخ.
- 3- إن محور حركة الإنسان في هذا الكون يدور في إطار قانون الابتلاء ، فقد خلق الله الإنسان لعبادته، وفضّله على العالمين، وسخّر له موجودات هذه الكون لتعينه على أداء رسالته، وأوجب عليه ارتفاق هذا الكون وعمارته، ونهّاه عن الإفساد فيه.
- 4- إن بناء الحضارات يحتاج الى فترة زمنية طويلة ، كذلك عملية الانقياد عملية بطيئة تستغرق الى مدة طويلة ، وانقياد الحضارات قد يكون كلياً ،وقد يكون جزئياً فتعاود النهوض من جديد بعد أن يدرك الأخطاء والأسباب المؤدية الى الانقياد.
- 5-للحضارة الإسلامية مقومات كثيرة وفي جوانب مختلفة ، منها المقومات التشريعية ، والتي تتعلق بالجانب العقل والوحي والعدل ومراعاة مصالح الناس الدينية والدنيوية ،بدرء المفساد عنهم وجلب المصالح لهم .

المصادر والمراجع

- أبحاث في مقاصد الشريعة، د. نور الدين مختار الخادمي، مؤسسة المعارف - بيروت، ط1، 1429هـ-2008م.
- أثر الحضارة الإسلامية في الغرب، د. إسماعيل أحمد ياغي، مكتبة العبيكان-الرياض، ط1، 1997م.
- أدب الدنيا والدين، الماوردي، أبو الحسن علي محمد حبيب، دار أقرأ-بيروت، ط1، 1981م.
- أسباب هلاك الأمم وسنة الله في القوم الجرمين، عبد الله التليدي، دار البشائر الإسلامية-بيروت، ط1، 1996م.
- الاستخلاف في فقه التحضر الإسلامي، عبد المجيد النجار، مجلة التجديد، العدد الأول، الجامعة الإسلامية-ماليزيا، 1997م.
- أسس البناء الحضاري من منظور القرآن الكريم سورة البقرة أنموذجاً-دراسة موضوعية تحليلية، عبد الخالق رسالة ماجستير مقدمة الى جامعة زاخو، كلية العلوم الإنسانية، 2021.
- اعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1968م.
- الأنظمة السياسية، د. محمد رفعت عبد الوهاب، منشورات الحلبي الحقوقية-بيروت، (د-ط)، 1428هـ-2007م.
- البداية والنهاية، ابن كثير، إسماعيل بن إبراهيم: تحقيق: د.سهيل زكّام، دار صادر-بيروت.
- التشريع الإسلامي جذوره الحضارية وأدواره التاريخية، د.عبد الجواد خلف، دار البيان -بيروت، ط1، 2003م.
- تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، أخبار اليوم.
- التفسير الكبير، الرازي، محمد عمر، دار الكتب العلمية-بيروت، ط2.
- الجامع المسند الصحيح، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ-2001م.
- الحضارة الإسلامية أسسها ومبادئها، أبو العلي المودودي، درا الفرقان -الرياض، ط1، 1979م.
- الحضارة الإسلامية القادمة، د.طارق السويدان، شركة الإبداع الفكري-الكويت، ط1، 2018م.
- الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، توفيق يوسف الواعي، دار الوفاء-القاهرة، ط1، 1988م.
- الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارة السابقة، د.شوقي أبو الخليل، دار الفكر المعاصر - دمشق، ط2، 1996 م
- حق الحرية في العالم، د.وهبة الزحيلي، دار الفكر - دمشق، ط1، 1421هـ-2000م.
- دور العقل في بناء الحضارة الإسلامية ومأساة غيابه، زيد علي الوزير، مركز الحوار العربي، 2016م.
- الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، د. منير حميد البياتي، الدار العربية-بغداد، ط1، 1979م
- الرؤية الإسلامية والمسألة الحضارية دراسة مقارنة، د.عبد الله محمد الأمين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-قطر، ط1، 2012م.
- زاد الميسر في علم التفسير، ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، ط1، 1384هـ-1964م
- سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، محمد هيشور، المعهد العالي للفكر الإسلامي-القاهرة،
- سنن الله في المجتمع من خلال القرآن، محمد عرجون، الدار السعودية للنشر -جدة، ط1، 1984م.
- سنن الله في قيام الحضارات وسقوطها، يونس صوالحي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد(13) المعهد
- السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ط1، 1383هـ-1953م.
- السيرة النبوية، ابن هشام، تحقيق: عادل بن سعد، دار الاعتصام-القاهرة، ط1، 2007م.
- سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، د.علي محمد الصلابي، دار المعرفة-بيروت، ط7، 1428هـ-
- الصحاح، الجوهري، إسماعيل بن حماد: تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين بيروت، ط4، 1410هـ-1990م
- صفوة البيان لمعاني القرآن، حسنين محمد مخلوف، دار الفكر-بيروت.
- العدالة الاجتماعية، سيد قطب، دار الشروق-القاهرة، ط16، 2006م.
- فلسفة الحضارة، أشفيتسر ألورت، ترجمة: د.عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية-القاهرة، 1963م.
- قاموس القرآن وإصلاح الوجوه والنظائر، الحسين بن محمد الدامغاني، تحقيق: عبد العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين-بيروت، ط2، 1977م.

- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مجد الدين بن يعقوب، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط8، 2005م.
- قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: ككي نجيب محمود، دار نوبليس - بيروت، ط1، 2008م.
- مسند الإمام احمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وأخرون، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط2، 1420هـ - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر - بيروت، 1979م.
- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، تحقيق: هيثم جمعة هلال، مؤسسة المعارف - بيروت، ط1، مقومات الحضارة وعوامل أفولها من منظور القرآن الكريم، عمار توفيق أحمد بدوي، رسالة ماجستير مقدمة الى كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية - نابلس، 2005م.
- من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي، دار الشروق - القاهرة .
- موقف الإسلام من العلم وأثر الرسالة الإسلامية في الحضارة الإنسانية، د. محمد معروف الدواليبي، دار الكتاب المصري - القاهرة
- ميلاد مجتمع، مالك بن نبي، ترجمة: د. عبد الصبور شاهين، إصدار ندوة مالك بن نبي .
- نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1984م
- نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، محمد المبارك، دار الفكر - دمشق، ط1، 1981م.
- النظام الإلهي للرقى والاختطاط، محمد تقي أميني، ترجمة: مقتدى حسن الأزهرى، دار الصحوة - القاهرة، ط1، 1988م

İSLAM MEDENİYETİNİN TEMEL KAYNAKLARINA YÖNELİK MODERN SÖYLEMLER

Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK

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

Giriş

Modern dönemlere kadar Kur'an metninin tarih üstü ve evrensel olduğu hakkında, kuşku duyan çıkmadığından temel kaynaklarımızda bu konu üzerinde durma ihtiyacı hisseden de olmamıştır. Ancak günümüzde nassları uygulamanın, delalet-i kati olan nassların dahi hükmünün geçersiz olduğunu ileri süren türedi yaklaşımlar; dinin moderniteye meydan okuyamaması, mabede hapsedilmesi, nasslardaki gayeyi, illeti çıkarmada ulemanın yetersiz kaldığı gibi iddialarda bulunmaktadırlar. Kur'an'ın 'moderniteye uyum sağlamayan görüşlerinden!' içten içe rahatsızlık duyup dışa vuramayan bazı zihinler çareyi birtakım yersiz iddialarda bulunmakta aramışlardır. Vahyi bir döneme hasretme veya günümüze göre okunmasını iddia etme onu sıradanlaştırma, beşerî bir hüviyete büründürme bir nevi virüstür ve alınacak tedbirlerle bu virüse karşı mesafeli olmak, duru zihinlere bulaşmasını önlemek gerekmektedir. Bu bağlamda geleneğe bağlı kalanların köklerini iyi bilmesi gerektiği gibi batıyı ve moderniteyi de iyi bilmesi gerekmektedir. Batıyı kötülemek, onu sadece kitaplardaki olumsuz sloganlardan tanıyarak modern düşünce düşmanı kesilip batıda meydana gelen gelişmelerden zengin fikri ve ilmi düşünce akımlarından bihaber olmak anlamına gelmemektedir. Ancak din konusunda söz söyleme konumunda olanların öncelikle İslam'ın sabite ve değişkenlerini, usûl ilimlerini iyi bilmesi, kendi özünü tanıyarak batıya veya doğudaki gelişmelere açık olması icab etmektedir. Zira modern zamanlarda yapılması gereken içtihatlar, fetvalar, dini yorumlar, özünü ve çağını bilenler tarafından icra edilmezse bu akli boşlu-

ğ birileri doldurur. Bununla beraber gelişime ve değişime açıklık konusunda da taassup ve taklitçilik yapılmamalı, politize olunmamalı, entelektüel yoksunluk yaşanmamalıdır. Bu tür meselelerde olumsuzluklar yaşanıyor diye de şarkiyatçı, modernist yaklaşımlar örnek gösterilip, dini yaşamada laubali, usulsüz yaklaşımlara da tevessül edilmemelidir.

İslam dünyasının bugün yeteri kadar sanayide, teknolojiye, ekonomide gelişmemesinin sebebini nasslara katı bağlılıkta değil nasslardan uzaklaşmakta aramak gerekir. Geri kalmışlığın siyaset, ekonomi, kültür, eğitim gibi birçok yönü varken entelektüellerde, sosyal bilimcilerde, ekonomistlerde vs aranması gereken soruları ve cevapları varken, bu geri kalmışlığın dinde aranması da ayrı bir problemdir. Mevcut koşullar göz önünde bulundurularak dinin kati hükümlerinin modern çağa göre dizaynı, materyalist düşüncenin öncelenmesi kabul edilebilir bir şey değildir. Bu amaçla çalışmamızda dinin temel kaynaklarına yönelik modern söylemlerden bazıları ele alınıp haklılık paylarının olup olmadığı analitik bir yöntemle işlenecektir.

Batı veya uzak doğu medeniyetinin ahlaki ve insani konularda önde olduğu söylenemez. Geri kalmışlık sorunu, yalnızca dini metinlerin yorumlanmasıyla değil, aynı zamanda siyaset, ekonomi, kültür ve eğitim gibi çok yönlü bir şekilde ele alınmalıdır. Bu nedenle, entelektüeller, sosyal bilimciler ve ekonomistler gibi uzmanlar, sorunun çözümünde önemli bir rol oynamalıdır.

İslam, insanların manevi gelişimini teşvik eder ve ahlaki değerlere vurgu yapar, insanların Allah'ın emirlerine uyarak kul olmalarını ve ahiret saadeti elde etmelerini amaçlar. Bu nedenle dinin temel amaçları materyalizme kurban edilmemeli, seküler yorumlarla değiştirilmemelidir. İslam'ın sabiteleri vardır değişkenleri vardır. İslam; içtihadı, zanni nassların yorumlanmasına, toplumun değişen hükümlerini değerlendirmeye, dünyevi düzenlemeleri akıl ve tecrübeyle tahlile zaten izin verir. Önemli olan, İslam'ın belirlediği çerçevenin dışına çıkılmamasıdır. İslami öğretinin araçları ve rehberleri kullanılmazsa, ferdi ve bireysel meseleleri çözmek için izlenen yol, dini metinlerden bağımsız hale gelirse, her bir kişi veya grup için farklı bir din anlayışı ortaya çıkabilir. Bu, İslam'ı farklı biçimlerde anlamaya çalışan birçok insanı "bana göre" diye cümleye başlayıp kişi sayısınca din anlayışı vartasına düşürür.

Kur'an, sadece kâinatın ve insanlığın başlangıcı sonu ve ulaşacağı netice ile ilgilenmez, aynı zamanda hayatın her alanına yönelik çözümler de su-

nar. Kur'an, değişen zamanın dinamikleriyle uyumludur ve sadece geçmişe değil, günümüze de uygulanabilir özelliktedir. Kur'an'ı sadece geçmişe bağlı bir metin olarak ele almak, onun gerçek potansiyelini anlamamak anlamına gelir. Kur'an, sadece tarihsel veya semantik bir metin olarak değil, canlı ve zamanın akışına bağlı bir metin olarak kabul edilmelidir. Ancak bu, onun insanlar tarafından kendi yorumlarına göre değiştirilebileceği anlamına da gelmez. İnsanların yorumları, kutsal metinle aynı seviyede tutulamaz.

Kur'an, insanın ve evrenin temel gerçeklerini merkeze alır ve geçici niteliklere veya olaylara odaklanmaz. Kur'an, varoluşun temel bilgisini sunar, çünkü bu denklemin kurucu unsurudur. Verdiği bilgiler mutlak gerçektir ve şüpheye yer bırakmaz. Filozoflar veya tarihçiler gibi, geçmiş olaylara ve şartlara odaklanmadan, olaylara veya geçmişe dair şüphe veya kaygı taşımadan bilgi sunar. Bu ve benzeri temel kaynaklara dayalı bilgilerin günümüze kadar ulaşmasını sağlayan âlimler, büyük bir özveri ve çaba harcayarak bu mirası korumuşlardır. Onların emekleri olmadan, bugün sahip olduğumuz dini bilgileri elde edemeyeceğimizi unutmamak gerekir. Geçmişteki âlimlerin biriktirdiği bilgi hazinesini küçümsemek veya onlardan öğrenmemek, büyük bir eksiklikler. Ancak, sadece geçmişteki bilgilere dayanmak da bir soruna yol açabilir. Geçmişin zihniyetine bağlı kalmak veya geçmişin bilgilerini körü körüne kabul etmek, yeni bilgileri üretmemize engel olabilir. Bu nedenle, dengeyi korumak önemlidir.

Yedinci yüzyılın Hicaz dünyasına doğan vahyi günümüzde nasıl anlamalıyız? Bu soru, birçok düşünürün zihnini meşgul etmiştir. Elbette hakikati arama çabası önemlidir. Ancak bunu gerçekleştirirken akli kullanmak, belirli prensiplere ve kurallara uygun olarak düşünmek gerekir aksi halde rastgele düşünmek akli kullanmak değildir. Burada asıl sorun bu düşüncenin sınırları belirlemektir. Dinin temel öğretileri sabittir, ancak hayatın değişken yönleri, sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel koşullar gibi, değişebilir ve din, bu değişkenlere yön verebilir. Ancak, bu uyumu gerçekleştirmek dinin temel özünü değiştirmez.

Bu noktada Din ve diyanet arasındaki ayrımı da önemli bir şekilde anlamak gerekir. Din, sabiteleri ifade ederken, diyanet ise beşer aklının tarihsel tecrübeleriyle oluşturulan normları ifade eder. Dinin özü değişmez, ancak bazı şekli değişiklikler vukua gelebilir. Bu açıdan Dinde yenilenme hassas bir kavramdır ve dini bilgiyi belli kriterlere göre yeniden değerlendir-

mek herkesin yapabileceği bir iş değildir. Delaleti zanni alanda içtihadın değişmesi veya örf ve adetlere bağlı hükümlerde değişiklik, dinin yeniden yorumlanmasının bir sonucudur ve bu, dinin özünü değiştirmez. Bu tür değişiklikler, dinin daha iyi anlaşılmasına ve günün koşullarına uyum sağlamasına yardımcı olur. Ancak tekrardan vurgulamak gerekirse bu, bir reform anlamına gelmez ve bu değerlendirmeyi yapacak kişilerin veya heyetin mesaisi, İslam'ın temel umdelerinden ödün vermeden büyük bir titizlikle gerçekleştirebilecekleri bir çabanın ürünü olmalıdır.

1. İslam Medeniyetinin Temel Prensiplerine Yönelik Günümüz Tartışmaları

Günümüzde İslam medeniyetinin ana unsurlarına dair modern söylemler çeşitlilik arz etmektedir. Bunları kısaca maddeleştirecek olursak:

1. Kur'an ayetlerinin tarihsel bağlama göre şekillendiğini ve bu ayetlerin zaman ve bağlamla ilişkili olduğunu belirterek, onların tüm zamanlar ve toplumlar için evrensel olarak bağlayıcı olup olmadığını sorgulamak ve hükümlerini geçersiz kılmak.

2. Geçmişte Kur'an ve Sünnet'in yorumlanmasına dair büyük bir miras oluşturmuş olan âlimleri küçümseyerek, görmezden gelerek veya eleştirerek, geçmiş ilmi birikime olan güveni zedelemek. Sürekli olarak geleneğin veya fıkıh külliyatının insani unsurlarını vurgulayarak, bu geleneğin veya hükümlerin hatalar içerdiğini ifade etmek ve bu hükümleri sadece belirli bir bağlama özgü olarak göstererek, onları değersizleştirmek ve hatta üzerinden kurtulmanın gerekliliğini vurgulamak.

3. Kur'an ve Sünnet'in naslarını anlama, yorumlama, içtihat ve istinbat için geleneksel metodoloji ve usul kuralları yerine modern bilimi, modern medeniyet değerlerini ve rasyonel akıllı temel alarak yorumlamak. Sünneti, hadisleri, sahabe beyanlarını, mezhepleri ve geleneksel yorumları dikkate almadan Kur'an'ı sadece bir metin olarak görmek ve doğrudan Kur'an'ın kelime ve hatta meal veya tercümelerine dayanarak İslami bir yorum oluşturmayı amaçlamak.

4. Sahabe arasında yaşanan savaşları veya sahabenin bazı hatalarını bahane göstererek, Kur'an ve Sünnet'in sahabeye verdiği yüksek konumu görmezden gelmek, onları sorgulamak ve otoritelerini sarsmak, o dönemdeki ilmi gelişmeleri, bu karışıklıkların gölgesinde gösterip böylesi bir ortamda oluşan dini bilgilerin güvensiz olduğunu iddia etmek.

5. Oryantalizmin etkisiyle veya bazı projelerin hayata geçirilmesiyle hadisler hakkında şüphe uyandırmak ve onları güvenilir birer kaynak olarak görmemek veya kendi çıkarları doğrultusunda bazı hadisleri kullanmak. Hz. Peygamber'i (sallallahu aleyhi ve sellem) postacı gibi basit bir rolde göstermek veya sürekli olarak O'nun insan olduğunu vurgulayarak onu sıradanlaştırmak ve gerçek konum ve makamını görmezden gelip bu yolla onun sünneti ile ilgili bazı meseleleri bu çağda gereksiz göstermek.

6. Hz. Peygamber, sahabenin ve müçtehit imamların otoritesini sarstıktan sonra kelimelere giydirmeler yapıp Kur'an ayetlerini keyfi ve indi yorumlara tahrife açık hale getirmek.

7. Sebeb-i nüzul olarak anlatılan olayları bir nevi illet olarak kabul ederek, ayetlerin hükümlerinin evrensel geçerliliğini sorgulamak ve onları sadece belirli bir bağlama özgü bir hüküm olarak görüp hükmü veya meseleyi sebebi nüzul ile kısıtlamak.

8. Makasid ilmini temel alarak, Kur'an ve hadislerin ortaya koyduğu maslahat ve maksatların önemli olduğunu sürekli ön plana çıkarmak böylelikle nasslardaki feri ve cüzi hükümleri geçersiz kılmak.

9. Dinin her döneme uyum sağlayabileceği ve değişebileceği düşüncesini vurgulayarak, onun değişmez hükümlerini, temel prensiplerini ve kutsal değerlerini bile yorum ve içtihadla açık hale getirmek. Dini hükümler ile pratik hayatın olayları arasında çatışma yaşandığında, hemen gerçek dünyanın gereksinimlerini öne çıkararak dinin kesin ve bağlayıcı hükümlerine bakmadan, onları yorumlamaya çalışmak.

10. Hayatın dini ve fıkhi hükümlerle bağımsız bir yanı olmamasına rağmen bu evrensel kapsamını göz ardı ederek İslam'ı sadece ibadet yerlerine veya bireylerin iç dünyalarına sıkıştırmaya çalışmak.

11. Devamlı Müslüman dünyasının geri kalmışlığını vurgulayarak ve bu durumun sorumluluğunu mevcut Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat yorumuna bağlayarak modernist söylemlere ihtiyaç olduğunu vurgulamak

12. Nassların kati hükümlerinin bile on dört asırdır yanlış anlaşıldığını iddia ederek, bu hükümleri ilk defa doğru ve orijinal anlayışlarına uygun bir şekilde yorumlayan kişinin kendisi veya kendine benzer kişiler olduğu izlenimini oluşturmak.

13. Tasavvufun inananların deruni ve içsel boyutlarına odaklanan tarafını olumsuz örneklerle hiçe indirgeyip onu bid'at olarak kabul etmek ve ta-

savvuf ehli kişilerle hep bir çatışma içerisinde olup dini belirli bir biçim, ritüel ve formalitelere sıkıştırmaya çalışmak. Kur'an ve Sünnet, anlaşılın, amel edilsin ve hayata taşınınsın amacıyla gönderilen iki temel kaynak olmasına rağmen, akli ve bilimin sömürüp Kur'an ve sünnetin üzerinde sadece edebiyat veya hamaset yapmakla yetinmek.

İslam düşünce tarihinde Kur'an üzerinde pek tenkit çalışması yapılmamıştır. Yapılan tartışmalar genelde Kur'an'ın yoruma açık ayetleri üzerinden olmuştur. Kur'an'ın kutsallığı, evrensel mesajı, ahlaki umdeleri ile ilgili tartışmalara pek girilmemiştir. Ancak geçmişten günümüze hadisleri merkeze alıp Müslümanları etkilemeye çalışanlar olmuştur. Yakın tarihimizden bir örnek verecek olursak Amerikan Rand Corporation'ü emsal bir inceleme olarak gösterebiliriz. 1946'da ABD savunma bakanlığı Pentagon adına kurulan Rand Şirketi çoğu Ortadoğu ülkesi olan 55 ülkede faaliyet gösteren siyasi stratejik bir düşünce kuruluşudur. İnternet siteleri herkese açıktır.¹ Smith Richardson vakfı tarafından desteklenen ticari kaygısı olmayan! Müteveli heyetinde eski ABD savunma bakanı Chuck Hagel, ABD Eski Hava Kuvvetleri Bakanı Donald B. Rice gibi isimlerin olduğu bir oluşumdur. Türkiye dahil birçok Müslüman ülkede İslam adına araştırma yapan akademisyen, yazar, gazeteci, sivil toplum kuruluşlarına zaman zaman fon aktardığı müselemeldir. Bu şirketin Türkiye'de 2003 yılında Amerika'nın Afganistan ve Irak eski Büyükelçisi Zaimay Halilzad'ın Yahudi asıllı olan hanımı olan Cherly Benard'a hazırlattığı "Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies" adında sivil demokratik İslam'ı ve ılımlı İslam'ı yaymaya çalışan 65 sayfalık bir raporu vardır.² İçeriğine baktığımızda birinci bölümde günümüzdeki İslam düşüncesinin kapsamına giren meseleleri ele aldığını görürüz. Demokrasi ve insan hakları, çok eşlilik, İslam ceza hukuku, azınlıklar, kadınların giyim tarzı, kocaların eşlerini dövmesine izin verilmesi gibi netameli konular işlenerek Kur'an'ın yeniden yorumlanması, güncellenmesi önerilmektedir. İkinci bölümünde Radikalcilere tasavvufçulara nasıl bir yaklaşım yapılması gerektiği ve bunların aralarındaki ayırım işlenmektedir. Demokratik İslam'ın teşviki ve reformist unsurların desteklenmesi ile ilgili tespitler bulunmaktadır. Üçüncü bölümünde ise ilginç bir biçimde bir strateji olarak teklif ettiği Hadis savaşları adını koyduğu yedi

¹ <https://www.rand.org/about.html>

² https://www.rand.org/pubs/monograph_reports/MR1716.html

sayfalık bir başlık vardır. Başlığı bile karşı duruşu ifade eden yazıda “Hadis savaşlarını kazanamamak da belki makul bir şekilde kaybedebilir ve en azından böyle bir çaba içerisinde oluruz” şeklinde niyetlerini ele veren cümleler bulunmaktadır. Bu raporun İslam’ın ana kaynakları ile ilgili yaptığı önerilere göre bazı hadislerin ayıklanması gerektiği, Kur’an ve hadisler üzerinde şüpheli düşüncenin gelişmesi için çalışmalar yapılması gerektiği, Müslüman fıkıhçıların kendilerini bir mezheple sınırlandırmayıp uluslararası normlar ve medeni hukuka açık olmaları, gerektiğinde daha liberal içtihatlar yaparak yeni bir bakış açısıyla İslam’ı değerlendirmeleri gerektiği önerilmektedir. Müslümanların aradıkları değişikliklerin Araplara ve Emevîlere fatura edilip İslam’ın aslında bu tür değişimlere açık olduğuna ikna edilmeleri gerektiği işlenmekte, modernist seçkin zihinlerin meşhur edilmesi bazı gelenekçilerin de bunlarla cedel içerisinde olması böylelikle halkın bu tür konulara çekilmesi hedeflenmekte, yine öneri olarak hadislere itibar etmeyen liberal düşünceli kişilerin fonlanması belirtilmektedir.

Hadislerin tan edilmesi, sünnetin itibarsızlaştırması, bu topluma söz söyleme hakkı olup kamuoyunun önünde olan bilgili bazı insanların birden çizgi değiştirmesi buna benzer çalışmaların etkisiyle olsa gerektir. Kur’an’a çok fazla tenkid getiremeyen, getirse de toplumda bu mayanın tutmayacağını bilen kişiler; mezhepler, sahabiler ve hadisler ile alakalı şüphe uyandırıp, toplumda bunun karşılığının olacağını tahmin ederekten tüm İslam dünyasında bununla ilgili çalışmalar yapmaktadırlar. Bu gibi hareketlere karşı Müslümanların agah ve mütenebbi olması gerekir. Hz. Peygamber devreden çıkarsa vahyin kişiler adedince yoruma açık hale geleceğini ve dolayısıyla sistemin çökeceğini insanların bilmeleri gerekir. Kur’an bile Hz. Peygamber ve sahabilerin gayretiyle bize ulaşmıştır. Hadislerin sağlam yollarla gelmediğini söyleyenler bugün yaygın bir şekilde söyleyemedikleri ancak yarın genele yayıp dillendirecekleri üzere “Kur’an da rivayet yöntemiyle gelmiştir o halde onda da güvenlik açıkları vardır, bu ayet buraya uymuyor, bazı irab yanlışlıkları var, kıraat farklılıkları ve ihtilafları Kur’an’ın aynen muhafaza edilmediğine delildir” türünden mesnedsiz iddialarda bulunacaklardır. Bu yüzden sünnet hafife alınır, şüphe ile karşılanır, bağlayıcılığı ve kaynağı sorgulama adı altında itibarsızlaştırılırsa yarın bu hastalıklı düşünceler Kur’an için de dillendirilir.

2. İslami Hükümlerin Geçmişte Kaldığı Medeniyetin İlerleyişine Ayak Uyduramadığı İddiası

İslam medeniyeti ile alakalı söylemleri incelediğimizde İslami hükümlerin geçmişte kaldığı, kendini yenileyemediği, medeniyetin ilerleyişine ayak uyduramadığı gibi yersiz iddialarla karşılaşmaktayız. Bu iddianın cevabını zamanın değişmesiyle İslami hükümler değişebilir mi? Sorusunda aramak gerekir.³ İslami hükümlerin delalet-i kat'i denilen açık, net, yoruma kapalı olan sabitelerinde, zaman değişse bile değişim yaşanmaz. Ancak delalet-i zanni denilen yoruma açık nasslarda veya nassların serbest bıraktığı veya örfe tekabül eden detay mevzularda zamanın değişimiyle hükümlerde değişiklik yaşanabilir.⁴

Geçmişten tüm zamanlara gelen metni, İbnu'l vakt değil ebu'l vakt merkezli bir anlayışla zamanı yaratanın keliması olarak kabul edenler; bu metni misafir olduğu bütün zamanlara ve kitlelere bir hutbeyi ezeli olarak görürler. "Bu Kur'an, sizleri ve kime ulaşırsa onları uyarman için vahy edildi"⁵ ayeti bunu bize hatırlatır.

Zaman değiştikçe ahkâmın değişimi inkâr olunamaz şeklinde bir ilke olarak kabul edilen, Mecellenin 39. Maddesi umum ifade eden mutlak bir kaide değildir.⁶ Örf, maslahata, ihtihada, fetvalardaki değişime açık meselelere dayalı olan bu kaide⁷ Kur'an ve sünnetin aktardığı hükümlerinin zaman geçtikçe şartlara göre değişebilirliğini beyan etmez.

Asrın idrakine İslam'ı söyletme ve İslamî verilerin güncel bakış açılarıyla değerlendirilmesi ile ahkâmın değişmesi meselesinin karıştırılmaması gerekir. Ezmanın teğayyuru, zamansal, mekânsal şartlara ve değişimlere göre İslam'ın güncellenmesi şeklinde anlaşılmamalıdır. Zaman içinde söz konusu olan değişim olgusu insanların örfünü, dilini değiştirdiği gibi düşünme biçimini de etkiler. İnsanların ufku, algılama biçimleri zaman ile birebir ilişkilidir ancak İslam ile ilgili inceleme yapan bazı akademisyen ve yazarlar ezmanın teğayyuru meselesini İslam'ın her türlü değişime açık olduğu yö-

³ Yasin Aktay, "Tarihselcilik Tartışması Bağlamında Ezmanın Teğayyuru ve 'Asrın İdraki' Meselesi", *Tezkire Dergisi* 71 (Mart 2020), 64.

⁴ Muhammed Ez-Zuhayli, *El Kavaidü'l Fıkhiyye ve Tatbikatuhu fil Mezahibil Erbaa* (Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muasır, 2015), 353.

⁵ En'am, 6/19

⁶ Geniş bilgi için bkz. Süha Selim Mikdaş, *Teğayyürü'l-Ahkam* (Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2014).

⁷ İbni Abidin, *Neşru'l-Arf fi Binâi ba'zi'l-Ahkâm ale'l-Urf* (Dimaşk - Beyrut, 1301), 125.

nünde açıklamaya çalışırlar ki bu, doğru değildir. Bu noktada nassların değişime açıklığının hangi çerçevede yorumlanabileceği, nasıl anlaşılacağı sorunun merkezidir. Bu da dinin sabite ve değişkenlerinin bilinmesi ile Hz. Peygamber'in açıklamaları ile bu yolda ilerleyen ulemanın sonraki nesillere bıraktıkları fiili ve tatbiki ilmî mirası ile anlaşılabilir.

Bu birikimi doğru bir şekilde anlamak için kelimelerin, bağlamın, tarihsel şartların da izini sürmek gerekir. Nasslara ait kelimelerin bağlamından kopartılıp farklı giydirmelerle tahrif olmaması, mana kayıpları oluşmaması ve diğer bazı endişelerden dolayı medeniyetimizde muazzam bir şekilde usûl çalışmaları ortaya konmuştur. Fukahânın daha evvelden maslahat mekân, zaman ve şartları gözетerek yaptıkları içtihatlarının, verdikleri hükümlerinin yine mekânın, zamanın şartlarının değişimine göre değişime açık tarafları olabilir. Hatta yersiz bir iddia olarak dillendirilen "içtihadı zorlaştırıp onun önünü almak için siyasi birtakım manevralarla geliştirildiğini iddia ettikleri icmanın"⁸ senedi nasslara dayanmıyorsa maslahata ve içtihadı dayanıyorsa icmanın bile değişime açıklığı söz konusu olabilmektedir. Burada değişime uğrayan şey fıkhnın bizzat dayandığı sabiteler değildir. Müçtehidlerin görüşlerindeki zamanın değişiminin getirdiği maslahata dayanan zaruri, hacı ve tahsini bakış açısı ve değişkenlerdir.

Bir örnek verecek olursak: "Hırsızlık ile ilgili hadd cezasına tabi olmak için belirli şartların varlığı gerekmektedir. Malın korunaklı bir yerden çalınması, alım satıma konu olan bir mal olması, çalınan malın belirli bir miktarın üzerinde olması lazımdır ki hırsızlık had cezası olan el kesme cezası verilebilsin. Çalınan malın ticari bir değerinin olması önemlidir. Geçmiş dönemlerde ekonomik olarak alım satıma konu edilmeyen Mushaf, çabuk bozulan saklanamayan sebze meyveler, saman, ot, odun, tuz, hayvan gübresi gibi malların çalınmasından dolayı hadd cezası verilmezdi. Bu malların ticari bir değeri yoktu, saklanmaya ve ücretlendirmeye tabi tutulmazlardı. Ancak günümüzde eğer bu mallardan herhangi biri hırsızlık nisap değerini aşıyorsa, muhafaza altına alınan yerlerden çalınan bu tür mallar günümüzde alım satıma konu edilen mütekavvim/kıyemi değeri olan mallardan sayıldığı, depolama imkânının bulunduğu gibi gerekçelerle, bu malların çalınması hadd cezası kapsamında değerlendirilir. Günümüzde müzayede salonlarında satılan Mushaflar, soğuk hava depolarında saklanabilen meyve

⁸ Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1981), 131.

ve sebzeler, belli bir tonajdaki saman, ot, odun, gübre gibi maddeler geçmişte kıyemi değer ifade etmezken artık alım satıma konu olan mütekavvim mallardandır ve bunların çalınmasından dolayı günümüzde hadd cezası uygulanabilir. Bu örnekte görüldüğü üzere ezmanın tağayyuru ile İslam'ın ana ilkeleri kapsamında olan hadd cezası değişmemektedir sadece hadd cezası kapsamındaki bir olayın şart, vasıf ve durumlarında zamanla oluşan değişiklikler dikkate alınmaktadır.

Bu meseleyi başka bir açıdan düşünecek olursak, modern çağlara uyma adına hırsızlıktaki el kesme cezasını farklı yorumlanıp hadd cezasını açıklayan nasstaki⁹ “el kesmeyi” hırsızlığa giden elin kesilmesi olarak yorumlamak veya miladi 7. Yy a inip o dönemdeki şartların bunu gerektirdiğini 21. yüzyıla bunu çıkaracak olursak, karşılığının el kesme değil de hapis cezası olabileceğini iddia etmek, üstte bahsettiğimiz indi, şahsi yorumlamalara, meseleyi nasslardan ve onu açıklayan delillerden uzak modern dünyaya bir şeyler sunma çırpınısıyla sarf edilen iddialardan olsa gerektir. İşte dinin sabiteleri ile oynama burada devreye girmektedir.

Ukubat ve muamelat sahasında özellikle de hadd cezaları noktasında “*bu türden cezaların 7. Yy insanının anlayabileceği cezalardan olması, zamanın değişimiyle bunların da hükümlerinin revize edilmesi gerektiği*” yönünde mesnedsiz ve zorlama yorumlar ile ezmanın teğayyuru ilkesini bağlamından kopartıp, delaleti kati olan sabite nassları keyfen tahsis ve daha kötüsü tahrif edenlerin İslami hükümlerin geçmişte kaldığı ve medeniyetin ilerleyişine ayak uyduramadığı iddiası ile yanlış bir şekilde değerlendirildiğini görmekteyiz. Nassların ahkamını salt olarak nüzul döneminin şartları ile değerlendirmek, delaleti kati nassları gereksiz görüp ahkamını tanımamak demektir.

Kur'an ayetlerinin öncelikli olarak müfessiri yine Kur'an ayetleri ve Peygamberimizin beyanlarıdır yani nasslardır. Bu iki kaynak olmasaydı vahyin nüzulüne tanıklık eden ve İslami hükümleri sonraki nesillere taşıyan sahabiler bile nassları yanlış yorumlayabilirdi. Herkes kendi dönemindeki medeniyet algısına göre kapasitesine, çevresine ve içinde yaşadığı çağ ile şekillenen idrakine göre davranırsa, Hz. Peygamber ve onun yolunda ilerleyen ortak akıldan bağımsız hareket edip akli çıkarımlarına göre nassları yorumlarsa, kişiye özel din anlayışı ortaya çıkar. Bu da dinin evrenselliğini, kalıcılığını tehdit eden bir durumdur.

⁹ Maide, 5/38.

Kur'an kendisinde şüphe olmadığını ve inananlara hidayet rehberi ¹⁰ olduğunu daha giriş kısmında belirtir. Kur'an'ın indiği dönemde muhatap aldığı ve zamanının idrakini yaşayan bir toplum vardı ve bunların anlayışı görmezden gelinmedi, muhatap kitle gözetildi. Üst perdeden değil de hayatın içinden örnekler sunuldu ve bu Kutsal metnin diline hitabına yansdı.¹¹ İnsanlık öyle bir hitaba muhatap oldu ki hem o dönemde yaşayan hem de kıyamete kadar gelecek insanlar bu hitaptan kendi havsalarına göre faydalandılar.

"Kur'an kendi nüzul dönemine hitap eden bir kitaptır zamanın tegayyuru ile artık bize hitap etmiyor" iddiası¹² insaftan, izandan uzak bir iddiadır. Miladi 7. Yy insanı ile günümüz insanı elbette her konuda aynı idrake de sahip değildir. Ancak bu durum çağımız idrakine İslam'ı uydurmak anlamına gelmemelidir. Asrımızın anlayışı, dini verilerden tecdide uygun alanları düzenleyebilir veya dinin aslına bidat olarak karışan aşınmaları düzeltebilir. Zira diğer din ve kültürler ile sıkı iletişim özellikle modernizm ve internet dönemi etkileşimler kültürel erezyonları da beraberinde getirmiştir. Dinini yaşayan insanların, dinin sabitelerine dair hassasiyetleri dahi sistematik duyarsızlaşma şeklinde dumura uğrayabilmektedir. Zamanın değişmesiyle değişen şartlar olumsuz birtakım şeyleri de zihin dünyamıza, örfümüze sokabilmektedir ve *"modern dönemlerde teknoloji bu kadar gelişmişken dinin asırlar önceki hükümlerini uygulayamayız"* diye mantık örgüsü kuranlar çıkabilmektedir. Oysaki teknoloji ile teabbudi olan ibadetlerin iptalinin, tağyirinin bir alakası bulunmamaktadır. Bu, teknolojiye ve asrın idrakine bir karşı çıkış değildir. Tam tersine teknolojinin ibadeti uygulamada, kolaylık sağlamada kullanılması gerekir. Dini ilgilendiren alanlarda, sosyal hayatın bütün aşamalarında, bilimde, teknolojide, sanatta, iş dünyasında, daha önce görülmeyen veya ihtiyaç olarak zuhur eden meselelerde, toplumsal değişimin getirdiği birtakım yeniliklerde, örf ve adetlerin içtihat kapsamında yeniden değerlendirilmesinde sınırlılıklarımızı bilmemiz lazımdır. Böylece hem günümüzden kopmamış hem de geçmişimizdeki ana verilerimize bağlı kalmış oluruz. Burada asıl önemli olan dini çağa uydurma değil çağı, dinin verilerine göre değerlendirme yoluna gidilmesidir.

¹⁰ Bakara, 2/2.

¹¹ Bu konu ile ilgili bkz. Muhammed Arkoun, *Tarih Felsefe Siyaset Üzerine Konuşmalar*, thk. Yasin Aktay, Cemalettin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2000).

¹² Bu konu ile ilgili bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitabiyat, 2001).

Din, belli bir zamanda yaşamış kişilerin örflerini evrenselleştirip, ebedileştirip kutsallaştırma peşinde değildir. Nasslarda Şarinin vaz ettiği lafızların asıl maksatlarını araştırma hep ön planda olmuştur¹³ Fakihler zaman zaman bu gibi mevzuları değerlendirerek görüşlerini, içtihatlarını beyan ederler. Mesela basit bir örnek verecek olursak Arapların vahiy döneminde kullandığı zihar kavramına Kur'an kendine göre bir şekil vermiştir. Yine o dönemde kullanılan zekât sözcüğü ile Kur'an'ın vaz ettiği zekât kavramı aynı şeyler değildir veya o dönemdeki Arapların kinevi bir şekilde sarf ettikleri boşama lafızları ile Türklerin veya başka milletlerin ifade ettikleri lafızlar aynı değildir diğer milletler bunu farklı ifadelerle kullanmışlardır. Benzer bir örnek verecek olursak misil mehrin belirlenmesinde veya şahsi akitlerin yerel esaslarında o bölgedeki örf hakem tayin edilebilir. İlle de vahyin geldiği dönemdeki Arap örfü devam ettirilecek şeklinde bir kural yoktur. İmkân nispetinde değişkenlik ifade eden durumlar da bunun gibidir. Mesela asrı saadette tuvalet temizliği imkânsızlıktan dolayı su ile yapılamadığında taş ile de yerine getiriliyordu bu yüzyılda bunu yaşatmak için ille de taş ile taharet almak zorundasınız denilemez.

Zamanın değişiminin dini meselelere elbette etkisi olur. Bir dönemde bir hüküm verilmişse artık o hüküm değiştirilemez diye bir iddiada bulunamazsınız. Dinin asliyatına ait bir mesele değilse içtihatla belirlenmiş bir mesele ise veya o mevzunun alt şartlarına dair bir mesele ise değişime açıktır. İlle de değişmesi de şart değildir ancak şartlar itibarı ile değişime açık bir yönü varsa dikkate alınır. Mesela Ebu Hanife'nin yaşadığı çevrede ev alım-satımı yapılacaksa Ebu Hanife evin tüm odalarının görülmesinin şart olduğunu söylemiştir.¹⁴ Ancak sonraki dönemlerde Ebu Yusuf'un yaşadığı bölgede evlerin belli bir standarta sahip olmasından dolayı evin tüm odalarının gezilmesi şart olarak görülmemiştir.¹⁵ Günümüzde ise bir site içerisinde örnek dairesi bulunan bir apartmanın, örnek dairesi gezilerek cephesi ve katı tayin edilip alım satım yapılabilen hatta daha tam bitmemiş daireler bu

¹³ Ferhat Koca, "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Üzerine Bazı Düşünceler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 68.

¹⁴ İbn Abidin, Muhammed Emin, *Reddül-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar Şerhi Tenviril-Ebsar*, thk. Adil Ahmed Abdilmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/11,142.

¹⁵ Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdillah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudame el-Makdisi vd., *el-Mukni'* (Embabe: Hicr, 1995), 167.

şekilde ticarete konu olabilmektedir. Bu noktada bir Müslümanın Ebu Hani-fe'ye göre satış yapılamaz demesi beklenemez.

Bu türden değişimler dinin aslına ait durumlar olmadığı için nassların örf ile tahsisi, nassların yoruma açık bölümlerinin örfü ilgilendiren kısımları her çağ ve bölgede yeniden değerlendirmeye tabi tutulabilir. Ayrıca “mes-kutun anı” denilen hakkında hüküm bulunmayan meseleler de ve yine de-tay, tali meseleler de böyledir.

Fıkıh nasslarda bulunan sınırlı sayıdaki veriler ile işlemez. Hep günün şartlarına göre değerlendirmeler yapar. Fıkıhın mukayeseli hukukun verile-rine kaynaklık ettiği de olur, dinamik ve gelişime elverişli olup aynı za-manda özgün yönü de ön plandadır. Bu yönleri ile diğer hukukları da etki-lemiştir.¹⁶ İslam'ın Arap geleneğini yaşatma onu evrenselleştirme gibi bir iddiası yoktur. Aynı zamanda seküler bir bakış açısıyla İnsan çabası ile üre-tilen bir yapısı da yoktur. İslam hukukunun önemli bir kısmı nasslardan ge-len veri ile oluşurken diğer kısmı içtihat şartlarını taşıyan fukahanın, ule-manın içtihatları ile şekillenir. Ancak her çağa uymak zorunda olmayan kendine özgü yönleri de vardır. Mesela içki ve zinayı diğer hukuklar olum-suz bir tavır olarak görür ancak cezai müeyyide uygulamaz. Ancak İslam hukuku bu iki suça ceza uygular. İçkiye ve zinaya sopa cezası bu çağa uy-muyor diyemeyiz. Evlilerin zina kapsamında ölüm cezası dahi alması ka-nun maddesi olarak vardır ancak şartları neredeyse suçun unsurlarının te-şekkül etmeyeceği bir biçimde ağırlaştırılmıştır. Burada amaç böyle bir ce-zanın varlığı ile insanların bu fiilden geri durmasıdır. Amaç cezanın uygu-lanması değildir. Bu cezayı gören duyan müminler, eğer dünyadaki cezası böyle ise ahiretteki cezası nasıldır diye bu fiilden vicdani olarak kendini alı-koyarlar veya bu fiilin hayvaniyet derecesinde sokaklarda, köprü altlarında, metroların ıssız köşelerinde vs yapılmasının önü alınır. Ancak pozitif huku-kun kurallarını tanzim eden “beşer” olan kanun yapımcılar bu içki ve zinaya uygulanacak cezayı hem deruni hem afaki açıdan konu edinmemişlerdir. Aslında bu bir zaafiyet göstergesidir. Bu noktada örf de belirleyici olmaz. İs-lam hukukuna göre içtihad eden müçtehidlerin de belirli bir hududu vardır. Sosyal yaşama ait bazı konuları, örfe ihale ederek nasslardan bağımsız bir hukuk düzeni kurup İslam'ı ahlak ve inanç düzeyine indirgeme¹⁷ kimsenin

¹⁶ Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri* (Konya: Tekin Kitabevi, 2018), 29.

¹⁷ Bu konudaki söylemler için bkz. Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum* (İz Yayıncılık, 2003).

haddi değildir. Bu noktada İslam'ın vahşice bazı kurallar uyguladığından dem vurup sözde onu evcilleştirmenin gerektiğini de hiç çekinmeden dillendirenler olmuştur.¹⁸ Bundan dolayı örfe dayalın verilen fetvaların hudutları iyi belirlenmelidir. Çünkü değişime açık tarafı olan bu nokta içtihat yapanların bilgisi, kabiliyeti ve dönemin koşulları ile doğrudan ilişkilidir.

Örf ile zamanın alakası hassastır. Bir dönemin örfüne göre verilen fetva sonraki dönemlerde oluşan değişikliklere açık mıdır değil midir? Buna müctehidler veya müctehid ayarındaki bir heyet karar vermelidir.

Hiz. Adem'den bu döneme insanlar evrim geçirip değişmedikleri için ihtiyaçları da zaafırları da değişmemiştir. Dolayısıyla insana dair ahkâmın da çok fazla değişimi söz konusu olmaz. Suç olarak görülen davranışlar asırlarca suç olarak nitelenebilir ancak ceza noktasında dün uygulanan cezaların bugün uygulanabilirliği yine hassas olan noktalardandır. Suçun unsurları ve oluşumu ile cezai müeyyidelerin alt birimlerinde örfü, zamanı değerlendiren noktaları, nasslarda suçlara verilen cezalardan ayırd etmek de yine üst düzey bilgi gerektiren müctehid veya o seviyedeki uzman heyetlerin ilmi meclislerde değerlendirip açıklığa kavuşturacakları bir çabanın ürünüdür. Günümüzde Kur'an'ın bazı ahkâmı içselleştirilemiyorsa bu, fıtrat-ı selimeden uzak moderniteye kapılmış seküler dünyanın bilim adamlarının değil üstte bahsettiğimiz çapta olan ilim adamlarının gayretleriyle olmalıdır.

Dini bir bütün olarak görmeyip, onu ahlaka indirgeyip ahkâmı farklı söylemlere kurban etmemek gerekir. Tarihin farklı dönemlerinde veya aynı tarihi yaşayıp farklı coğrafyalarda yaşayan insanlar, belli hedefler etrafında toplanmayı bilmişlerdir. Nassların bağlamları zamanımızda da devam etmekte midir? Nasslarda bir değişim olmamış ancak ona bağlı olan olgulardaki değişim, hükmü etkileyecek bir değişim midir? Yoksa karşımıza çıkan mesele yeniden başka deliller ile değerlendirmeye tabi tutulabilecek bir mesele midir? Ya da daha önce benzeri olmamış bu vakıa hakkında delil değerlendirmeleri nasıl olmalıdır?¹⁹ Türünden yaklaşımlarla günümüz meseleleri konuşulur,

¹⁸ Olivier Roy, *İslam'a Karşı Laiklik*, çev. Ender Bedisel (Agora Kitaplığı, 2010), 47.

¹⁹ Bu konudaki farklı bakış açıları için bkz. Mehmet Erdoğan, "Asıl Mevrid-i Nassta İctihada Mesağ Vardır", *Yetkin Düşünce* 3 (2018). Mehmet Said Hatiboğlu, "İslam ve Değişim", *İslamiyat*, (Ankara 2005). Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2018). Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş, 2019).

elbette ihtilaf da edilir ama gerektiğinde dün olduğu gibi bugün de ortak bir akıl ile bu meselelere çözümler üretmeyi sağlamak gerekir.

Sonuç

Bir konuda Allah'ın kitabında Hz. Peygamber'in sünnetinde sarıh bir şekilde anlaşılan, sübutu ve delaleti kati olan, yoruma kapalı nass varsa âlimler içtihat yoluna başvurmamışlardır. Lakin sübutu ve delaleti zanni alanlarda, haber-i vahidlerde çelişkili gibi görünen konularda, yoruma açık meselelerde, hükmü açıkça ve doğrudan belirtilmemiş konularda, vahiyden ahkâm istinbatını belli bir usule göre icra eden ulema kıyası da diğer delilleri de içtihatı da işletmişlerdir. Gerektiğinde olaylardan meselelerden hareketle genel kaideler de belirlemişlerdir. Her türlü ihtimaller göz önünde bulundurularak İslam'ın temel kaidelerini tatbik yolu ile hüküm vermişlerdir. İnsanlık müfekkiresi dâhilinde varid olup da İslam âlimlerince cevaplanmayan bir problem olmamıştır.

İslam'ın temel nassları, ana kaideleri değişmediği halde onun içtihadı açık yorumları bahane edilerek hayatın her noktasını etkileyen global değişimler, şarkiyatçıların ve yerli işbirlikçilerinin İslam ile ilgili olur olmaz söylemlerine kapı aralamış ve bir bilgi kirliliği oluşmuştur. Daha dinin temel kaynaklarını okuyabilmekten aciz insanlar, modern sorunların geleneksel kaynaklarla çözülemeyeceğini iddia ederek safi zihinleri bulandırmaktadırlar. Dini metinler ve ona ait oluşan geleneksel ortak akıl insanların keyfi çıkarımlarına göre değil semavi ölçüler ile şekillenir. İnsanlık ile ilgili modern problemler bu geleneksel yapı ile çözümlenemez diye daha baştan olumsuzlanarak kurgulanan çağdaş sorunlar sanki fıkıhın dinamizmi yokmuş gibi içtihat gibi işlevsel bir parametresi yokmuş gibi serbest bir akılla yönlendirilmeye çalışılmaktadır. Bu noktada İslam medeniyetinin temel prensiplerine dair yerli yersiz çıkarımlar, söylemler üretilmektedir. Nassları kendi yaşantı, birikim ve düşünce tarzına göre yorumlayanlar asrın idrakine "asıl din budur" izlenimi vererek birçok tartışmanın fitilini alevlendirmektedirler. Bu söylemlere karşı da yine olur olmaz konuşan en rijit insanlar seçilip halkın gözü önünde yerli yersiz tartışmalar açılarak bazı dini sabitelerin, kavramların tahrifi amaçlanmaktadır. Köksüz, usulsüz, kaale bile alınmayacak bu türden yorumların kamu vicdanında aksul amel oluşturmaması için cevap hakkı doğmaktadır. Bu yorumlar görmezden gelindiğinde kendilerine taraftar bulmaktadır. Bu yorumlara verilen cevaplar manipüleyle açık, in-

sanları ayırıştırıcı, üslupsuz kişilerce yapıldığında ileride bu tür kişilerden sadır olan olumsuz davranışlar, savunulan doğrularla eşleştirilip bu doğruların yıpranması hedeflenmektedir. Oysa bu türden sorunlar için ilmi meclisler tertip edilip, alanlarındaki otoritelerce ve diyanet işleri başkanlığının yetkin kurullarınca açık ve net bir şekilde ele alınıp değerlendirilmeli ve sonucu halka ince bir algı ile sunulmalıdır.

Çağımıza uygun içtihatlar ferdi ve heyet bazında zaten verimli bir şekilde yapılmaktadır. Bu, daha da ciddi bir şekilde geliştirilmelidir. Ahkâm, sadece zaman değişti diye değişmez. Hükümlerin değişmesinin belli şartları vardır ancak her türlü ahkâm da sadece eskiler böyle içtihat etti diye sabit kalmaz. Burada fıkıh ilmi devreye girmeli ve dinin sabitelerine bağlı kalarak dakik düşünerek isabetli hüküm vermenin, hakikati bulmanın mücadelesi verilmelidir. Bunu sadece geçmişlerin nakillerini aktararak değil onları görmezden gelmeyip iyi bir şekilde anlayıp çağımızın şartlarını göz önünde bulundurarak sahabeden günümüze zengin ilmi mirası değerlendirerek ümmetin ortak aklı ile tutarlı gerçekçi bir şekilde icra etmek gerekir.

İşinin ehli olan ulemaya fırsat ve yetki verilse modernitenin getirdiği problemler de ortaya çıkan yeni meseleler de çözülür. Ancak günümüzde çözüm yetkisi, icra alanı ulemanın elinde olmamasına rağmen neden âlimler bu konuda bilgi üretmez? diye sesler yükselmektedir. Yasama, yürütme ve yargının ekonomi dünyasının içerisinde olmayan tarihe hapsedilmiş bilgilerle oyalanan denilen bir ulema topluluğundan elbette beklenen performans alınamaz. Böylesi bir kitle ancak egemen zihniyetin kontrolünde eskileri nakleder ve kendisine tevdi edilen sorulara cevaplar üretir ve bunun ötesine geçemez. Ancak bütün bu olumsuzluklara rağmen dini ahkâmla ilgili modern dünyanın medeniyetimize dair bütün söylemlerine cevap üretecek, hangi konumda olduğunu hangi çağda yaşadığını bilen, nassların etimolojisini, nüzul dönemi ile sonraki dönemler arasındaki ilişkiyi bilen, fıkıhın usulünü ve furuatını bilen, örf ve gelenekten teknolojik gelişimlere kadar çağları okuyabilen, muhakemesi kuvvetli takva ehli ferasetli âlimler de her asırda olmuştur ve İslam medeniyetinin temel kaynaklarına yönelik iddialara, sorulara, problemlere her daim çözüm üretmişlerdir.

Kaynakça

Aktay, Yasin. "Tarihselcilik Tartışması Bağlamında Ezmanın Teğayyuru ve 'Asrın İdraki' Meselesi". *Tezkire Dergisi* 71 (Mart 2020).

- Arkoun, Muhammed. *Tarih Felsefe Siyaset Üzerine Konuşmalar*. thk. Yasin Aktay, Cemalettin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2000.
- Bilgin, Vejdi. *Fakih ve Toplum*. İz Yayıncılık, 2003.
- Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri*. Konya: Tekin Kitabevi, 10. Basım, 2018.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Erdoğan, Mehmet. "Asıl Mevrid-i Nassta İçtihadı Mesağ Vardır". *Yetkin Düşünce* 3 (2018).
- Fazlurrahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1981.
- İtiboğlu, Mehmet Said. "İslam ve Değişim". *İslamiyat*.
- İbn Abidin, Muhammed Emin. *Reddü'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar Şerhi Tenviri'l-Ebsar*. thk. Adil Ahmed Abdilmevcud, Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kudame el-Makdisi, Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed vd. *el-Mukni'*. Embabe: Hicr, 1995.
- İbni Abidin. *Neşru'l-Arf fî Binâi ba'zi'l-Ahkâm ale'l-Urf*. Dımaşk - Beyrut, 1301.
- İkbâl, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş, 2019.
- Koca, Ferhat. "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Üzerine Bazı Düşünceler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003).
- Mikdaş, Süha Selim. *Teğayyürü'l-Ahkâm*. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2014.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Roy, Olivier. *İslam'a Karşı Laiklik*. çev. Ender Bedisel. Agora Kitaplığı, 2010.
- Ez-Zuhayli, Muhammed. *El Kavaidü'l Fıkhiyye ve Tatbikatuhu fil Mezahibil Erbaa*. Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muasır, 2015.

HZ. ÖMER'İN VAKFIYLA İLGİLİ RİVAYETLERİN İSLAM VAKIF HUKUKUNA ETKİLERİ

Öğr. Gör. Dr. Mehmet GÜRBÜZ

Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kırklareli/Türkiye
mgurbuz@klu.edu.tr ORCID: 0000-0002-0220-8767

Giriş

İslâm'da vakfın bilinen ilk örneklerinin Uhud Savaşı'ndan ve Hayber'in fethinden sonra gerçekleştiği söylenebilir.¹ İlk vakıf uygulaması Hz. Ömer'e nispet edilse de² bu meşhur vakıftan önce Hz. Peygamber (s.a.s) ve Sahabe-ler tarafından fî sebîllâha tahsis edilen arazi ve savaş aletleri gibi vakfın ilk örnekleri kabul edilen sadakalar mevcuttur. “*Rasûlullâh silahını, atını ve sadaka olarak verdiği arazilerden başka vefatı anında dirhem, dinar, köle ve cariyeden hiçbir şey bırakmadı*” rivayeti³ Peygamber'e ait sadakaların olduğunu belirt-

-
- ¹ Vakıf uygulamasıyla doğrudan çelişkili olduğu düşünülen miras ayetlerinin çoğunluğu ise Uhud savaşından sonra nazil olmuştur Bu durum habsin caiz olmadığı yönündeki rivayetler hakkında üç görüşü beraberinde getirmiştir. Birinci, “İslâm'da habs yoktur” rivayetlerinin mensuh olduğu görüşüdür. İkincisi rivayetin doğrudan sahih kabul edilmemesidir. Üçüncüsü ise ihtilaflı rivayetlerin arasının telif edilmesidir. Bu ise sahabe habsların vasiyetle bağlayıcı olduğunun kabul edilmesidir. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hâzm, *el-Muḥallâ*, nşr. Muhammed Münîr ed-Dimeşkî (Kâhire: İdarâtü't-Tıba'a el-Münîre, h.1352), 9/177-178. Bedreddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, tsh. Abdullâh Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 14/ 25.
 - ² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Mu'sned*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996), 10/487 (No. 6460); Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekuṭnî, *Sünenü'd-Dârekuṭnî*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 5/329.
 - ³ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buḥârî, *el-Câmi 'u's-şâḥîḥ*, (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2002), “Veşâyâ”, 1. Rivayette geçen arazi, Hz. Peygamberin yolculara tahsis ettiği Fedek arazisidir. Hayber'den elde ettiği araziye sağlığında tahsis etmiştir. el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/43.

mektedir. İlgili hadisin başka bir tarikinde “*Dinar, dirhem bırakmadı bir şey de vasiyet etmedi*”⁴ şeklinde belirtilmesi bu sadakaların vefat öncesi gerçekleştiği, vasiyet şeklinde gerçekleşmediğini göstermektedir. Peygamberler miras bırakmadığından dolayı Hz. Peygamber’in sadakaları ayrıca habs bağlamında tartışma konusu edilmemektedir.⁵ Hicretin 3. yılında Uhud savaşında ölen ve bütün mülkünü Hz. Peygamber’e vasiyet eden Muhayrik’tan kalan mallar ile Benî Nadîr kabilesinden kalan bahçeler, vakfın ilk örnekleri kabul edilmektedir.⁶ Peygamber (s.a.s), bu bahçeleri Müslümanların umumu için sadaka olarak bıraktığı, bahçelerde yetişen hurmalardan yediği, ailesine de ma’ruf ölçülerde yedirdiği rivayet edilmektedir.⁷

Hz. Ömer, hicretin yedinci yılında ve Hayber fethi sonrasında sahip olduğu bazı mülklerini vakfetmiştir. Ancak Hz. Peygamber’in sağlığında mı yoksa kendi halifeliği döneminde mi vakfettiği veya her iki dönemde de ayrı ayrı

⁴ Buḥārî, “Veşâyâ”, 1; Müslim, “Veşâyâ”, 5.

⁵ el-’Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 14/ 34.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ömer el-Ḥaşşâf eş-Şeybânî, *Aḥkâmu’l-evkâf* (Mısır: Matbaatu Dîvânu Umûmî’l-Evkâf, h. 1333), 1-4; İmam Şafiî İslâm’da ilk vakfın bu tahsis olduğunu tasrih etmiştir. Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Kitâbu’l-mecmû’ şerhu’l-Mühhezzeb li’ş-Şîrâzî* (Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, ty.), 16/250. Ahmed b. Hanbel *Müsned*’inde bu vakfın İslâm’da ilk sadaka olduğuyla ilgili bir rivayete yer vermiş ancak bu rivayet zayıf olduğu için tenkit edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Mu’sned*, 10/487 (No. 6460). Muhacirler ilk vakfın Ömer’e ait olduğunu, Ensar ise ilk vakfın Hz. Peygamber’e ait olduğunu savunmaktadır. İbnü’l-Hacer Ebü’l-fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi şerh-i Şaḥîhi’l-Buḥârî*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid (Beyrut: er-Risâletü’l-Alemiyye, 2013), 8/583. Bu vakfın İslâm’da ilk vakıf olduğu bazı yazarlarca da kabul edilmiştir. Allame Şibli Numani, *Bütûn Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev. Talip Yaşar Alp (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016), 56.

⁷ Peygamber’e (s.a.s) kalan bu bahçelerin Muhayrik’tan kaldığı ya da Yahudi kabilelerinden elde edilen bir fey olduğu konusu tartışmalıdır. Bazı rivayetlerde Peygamber’in sadaka kabilinden tahsislerinin hicretin 7. yılında Benî Nadîr ve Benî Kuraizâ’dan elde edilen mallardan yapıldığı, Muhayrik’tan kalanları ise Uhud savaşı sonrası sadaka olarak dağıttığı ya da taksim ettiği belirtilmektedir. Fedek arazisini ise yolculara; Hayber’i ise iki hissesini Müslümanlara, bir hissesini ehline, ehlinin nafakasından artan kısmı da muhacirlerin fakirleri ve zırh ve silah gibi cihat için gerekli malzemelerin tedariki için tahsis etmiştir. Hz. Ali’den (r.a), Rasûlullah’ın bu sadakasının “fi sebîlillâh” yönelik olduğunu, gelirlerinin de cihat, fakirler, miskinler, zevî’l-erham, yolculara harcadığı rivayet edilmektedir. Ḥaşşâf, *Aḥkâmu’l-evkâf*, 2-4; Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Bağdâdî, *Kitâbu’t-ṭabaḳâtî’l-kebîr* (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 2001), 1/431-432; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Fütûhu’l-Büldân: Ülkelerin Fethi*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 23-27.

arazileri vakfettiği hususu kapalıdır. Hz. Ömer'in Medine'de ve Hayber'de arazileri bulunmaktadır. Medine'de bulunan "Şemğ" arazisini Peygamber, hicret sonrası Ömer'e vermiştir. O da Yahudilerden tekrar mal satın almak suretiyle mülkünü çoğaltmıştır.⁸ Hayber'de bulunan değerli mülklerini ise Hayber'in fethi sonrasında kazanmıştır. Hayber'in fethi Hudeybiye'nin dönüşünde Safer ayında gerçekleşmiştir. Bir aya yakın kuşatmadan sonra Hayber halkı; öldürülmemek, çocuklarına dokunulmamak, Müslümanlardan bir şey gizlememek ve altın, gümüş, silahlarını teslim etmek şartlarında Hz. Peygamber ile anlaşmışlardır. Hz. Peygamber, ilgili malların humusu (1/5) hariç, geri kalanını Müslümanlar arasında taksim etmiş, topraklarını işlemeye devam etmeleri hususunda ise Hayberlilerle antlaşmıştır.⁹ Bu antlaşma ürünlerin yarısı (*harâcu'l-mukâseme*) karşılığında olmuştur.¹⁰

Hz. Peygamber, Hayber ganimetlerini icmali olarak üç kısma ayırmış ve iki bölümünü ganimet olarak dağıtmıştır. Kalan bir bölümünü ise ehl-i beytin nafakasına tahsis etmiştir. Nafakadan fazla kalanı ise Allah'ın mülkü haline (*فيجعل له مال الله*) getirip vakfetmiştir.¹¹ Hz. Peygamber'in vakıf haline getirdiği araziler Ketîbe, Vatîha ve Sülalim topraklardır. Şik, Natat ve bunlarla birlikte elde edilen arazileri ise ganimet olarak dağıtmıştır.¹² Bu araziler otuz altı hisseye ayrılmıştır. On sekiz hissesi Müslümanların umumi ihtiyaçları için ayrılmış, kalan on sekiz hissesi¹³ ise 1/100 oranında taksim edilmiş-

⁸ Haşşâf, *Ahkâmu'l-evkâf*, 4-5.

⁹ Halife b. Hayyât, *et-Târîh: İlk Kronolojik İslam Tarihi*, çev. Ömer Sabuncu – Mahmut Sabuncu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 70-71; Kudâme İbn Cafer, *Kitabü'l-Harac: Fetihler, Siyaset, Coğrafya, Vergiler, Bürokrasi*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2018), 16; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 25-26; Muhammed Hamidullah, "Hayber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/21.

¹⁰ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Lübnan: Dâru'l-Marife, 1989), 23/3.

¹¹ Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc: İlk Dönem Vergiler*, çev. Osman Eskicioğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 47, 76.

¹² Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl: İlk Dönem Ekonomi Yönetimi*, çev. Cemallettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 72.

¹³ Hayber arazisinin on sekiz hisseye ayrıldığıyla ilgili rivayetleri, ganimete konu olan hisseler şeklinde anlaşılmalıdır. Bu hisselerin her biri yüz piyade ya da elli süvariye müşterek verilmiştir. Hz. Peygamber ise Hayber'den üç türlü ganimet almaya hak kazanmıştır. Birincisi "safî" olarak aldığı, ikincisi Müslümanlarla beraber ortak olduğudur. Üçüncüsü ise humustan aldığı paydır. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî, *Kitâbu'l-harâc* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1979), 23; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/41.

tir.¹⁴ Hayber taksiminde Hz. Ömer'in payına verimli bir arazi düşmüştür.¹⁵ Bu ganimetlerinde onun diğer katılanlarla birlikte ortak hisseye sahip olduğu düşünüldüğünde bu durum tebliğe konu olan vakfın mahiyetini belirlemeyi zorunlu kılmaktadır.¹⁶

1. Hz. Ömer'in Vakfıyla İlgili Rivayetler

Hz. Ömer'in vakfıyla ilgili rivayetin yer aldığı en eski kaynak olarak Şeybânî'nin (öl. 189/805) *el-Asl'ı* ile¹⁷ Şafii'nin (öl. 204/820) *el-Ümm'ü* gösterilebilir. Şeybânî, *el-Asl'da* ilgili rivayetin Sahr b. Cüveyriye tarikine yer vermiştir.¹⁸ Bu tarikte vakfın/habsin şartları doğrudan Hz. Peygamber'e is-

¹⁴ Ganimete katılan Müslümanların sayısı hakkında farklı rivayetler aktarılmaktadır. Bazı rivayetlerde bu sayı 1580 (200 süvari) olarak belirtilmektedir. Ganimet dağıtımı süvari olanlara iki pay, piyade olanlara ise bir pay şekilde gerçekleşmiştir. İbn-i Sa'd'ın aktardığına göre Hayber fethine süvari olarak yüz kişi katılmıştır. Bu takdirde piyade olanların sayısı 1600 civarında olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Ömer'in Hayber sancağı taşıdığıyla ilgili rivayetlerden hareketle onun bu fethine süvari olarak katıldığı söylenebilir. Hz. Peygamber'in bu ganimetten Hudeybiye ehli dışında, Habeşistan'a hicret eden kırk Sahabiye de pay verdiği aktarılsa da Serahsî bu taksimin sadece fethine iştirak edenler arasında gerçekleştiğini ifade etmiştir. Ganimet dağıtımı sonrasında Hz. Peygamber, Hayberlilerle arazi işletim anlaşması gerçekleştirmiştir. Hz. Peygamber, kendi hissesine düşen arazilerden elde edilecek ürünleri (hurma-buğday) ehl-i beytine belirli miktarlarda taksim etmiştir. Hz. Ömer halife olunca bazı gerekçelere dayanarak bu işletim anlaşmasını bitirmiş ve Hayber arazilerini hak sahipleri arasında taksim etmiştir. Ehl-i beyti ise toprağın mülkiyetini alma ya da ürünlere ortak olma konusunda serbest bırakmıştır. Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc*, 47-52; İbn-i Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, 2/108; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/23, 41; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 31; Abdussettâr eş-Şeyh, *Ömer Bin el- Haştâb* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2012), 125. Muhammed Hamidullah'ın aktardığına göre ise Hayber'in fethine 1200 piyade ve 300 süvari katılmıştır. Hamidullah, "Hayber", 17/22.

¹⁵ Ömer'in ayrıca Beni Harise adlı bir Yahudi ailesinden de arazi aldığı ve her iki araziyi de vakfettiği belirtilmektedir. Şibli Numani, *Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, 56, 375.

¹⁶ Hz. Ömer'in vakfını doğrudan ele alan müstakil çalışma tespit edilememiştir. Dr. Muhammed el-Halîci 2002 yılında Kuveyt Vakıflar dergisinde "İslâm'da İlk Vesika: 'Ömer Bin el- Haştâb'ın Vakfiyesi" adlı bir makale yayınlamıştır. Bu makalede genel olarak "Vesika" konusu ele alınmış ve vesika mahiyetindeki rivayetlere yer verilmiştir. Bu bağlamda Hz. Ömer'in vakfiyesi de genel olarak vesika bağlamında ele alınmıştır. Ancak vakıfla ilgili rivayetlerden elde edilen fıkhi ilkelere ve mezheplere tesiri konusuna değinilmemiştir.

¹⁷ *el-Asl'*ın hicri 160-180 yılları arasında yazıldığı varsayılmaktadır. Mürteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu (Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme)*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 142.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. El-Hasen el-Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, nşr. Muhammed Boynukalın (Katar: Dâru İbn-i Hazm, 2012), 12/96; Mâlikîlerden Sahnûn, *el-*

nad edilmiştir. Şeybânî *el- Hucce* adlı eserinde bu rivayete doğrudan yer vermeyip habsla ilgili hükümlere değinmiştir.¹⁹ İkinci erken kaynak olarak *el-Ümm* gösterilebilir. İmam Şafîî, vakıfla ilgili, biri Süfyân b. Uyeyne diğeri de Ömer b. el-Habîb tarikiyle gelen iki ayrı rivayete yer vermiştir. Birinci rivayette onun Hayber'den yüz hisse satın aldığı belirtilmiştir. İkinci rivayette ise arazilerin hangi yoldan elde edildiğiyle ilgili herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Bu iki rivayette Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e bu arazileri kurbet maksadıyla tasadduk edeceğini bildirmiştir.²⁰

Vakıfla ilgili rivayetlere bütüncül bakıldığında bu rivayetleri dört guruba ayırmak ve değerlendirmek mümkündür. Bunlar ilgili vakfın; Hayber'den elde edildiği, Hayber hisselerinin satın alınmasıyla oluşturulduğu, S.emğ arazisi olduğu ve Yahudi kökenli Beni Harîse'den satın alındığına dair olan rivayetlerdir. S.emğ arazisinin Medine'de olmasından dolayı rivayetlerden mezkûr vakfın Hayber'de mi yoksa Medine'de mi ya da her iki yerde de Hz. Ömer'e ait vakıfların olup olmadığının tespiti gereklidir.

Birinci kısım, ilgili vakfın Hayber'de olduğuyla ilgili rivayetlerdir. Buḥārî'de Kuteybe b. Sa'îd - Muhammed b. Abdullah el-Ensârî - İbn-i 'Avn - Nâfi' - İbn-i Ömer tarikiyle aktarılan rivayetin metni şöyledir:

أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَصَابَ أَرْضًا بِحَيْرٍ، فَأَتَى النَّبِيَّ يَسْتَأْمُرُهُ، فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِحَيْرٍ لَمْ أَصِبْ مَالًا قَطُّ أَنَفْسٍ عِنْدِي مِنْهُ، فَمَا تَأْمُرُ بِهِ؟ قَالَ: إِنْ شِئْتَ حَبَسْتُ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا. قَالَ فَتَصَدَّقْ بِهَا عُمَرُ أَنَّهُ لَا يَبَاعُ وَلَا يَوْحَبُ وَلَا يُورَثُ. وَتَصَدَّقْ بِهَا فِي الْفُقَرَاءِ وَفِي الْقُرْبَى وَفِي الرِّقَابِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَالضَّيْفِ، وَلَا جَنَاحَ عَلَى مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ، وَيُطْعِمَ غَيْرَ مَتَمَوْلٍ. قَالَ فَحَدَّثْتُ بِهِ إِبْنَ سَرِينَ فَقَالَ غَيْرَ مَتَأْتَلٍ مَالًا.

Ömer b. el-Hattâb, Hayber'den bir yer edindi. İstişare etmek için Hz. Peygamber'e geldi ve “*Yâ Rasûlallâh Hayber'den, bundan önce daha güzel bir mülk edinmediğim bir arazi elde ettim. Ne emredersiniz?*” dedi. Hz. Peygamber

Müdevvene'sinde bir yerde Hz. Ömer'in vakfına doğrudan atıfta bulunmuş ancak rivayete yer vermemiştir. Eserin ilgili kısmında genel olarak Sahabelerin habslarına, kullanım şartlarına ve İmâm Mâlik'in habs ilgili fetvalarına yer verilmiştir. Sahnûn b. Saîd et-Tenuhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 4/423-426. Dolayısıyla Hz. Ömer'in vakfıyla ilgili en erken rivayetin İmam Muhammed'in *el-Asl*'ında yer aldığı ifade edilebilir.

¹⁹ eş-Şeybânî, *el- Hucce âle ehl-i Medîne*, nşr. Mehdi Hasan el-Kilânî (Beyrut: Alemü'l-Kutub, ty.), 3/46-48.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (byy.: Dâru'l-Vefâ, 2001), 5/107-108.

(s.a.s), "Aslını habset, menfaatini tasadduk et." dedi. Ömer (r.a); satılmamak, hibe edilmemek, mirasçılara intikal etmemek şartıyla; yoksullar, akraba, köleler, misafirler ve yolcular için tasadduk etti. Mütevellinin, mülkiyete geçirmemek (ya da mülkiyet iddiasında bulunmaması) kaydıyla ma'rûf ölçüde yemesinde ve dostuna yedirmesinde bir günah yoktur. Rivayeti İbn-i Sirîn'e okudum (İbn-i 'Avn) o da "ğayr-ı mütes.sesilin mâlen" dedi.²¹

Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855)²², Ebû Dâvûd (öl. 275/889)²³, Tirmizî (öl. 279/892) ve Taḥâvî (öl. 321/933) bu rivayeti benzer lafızlarla ele almışlardır.²⁴ Müslim (öl. 261/875) rivayetinde ise metinde "ولا یتباع" kaydı²⁵ bulunmaktadır ki vakıf hukuku açısından önemli olan "vakfın satılamaması" hükmünü ihtiva etmektedir.

İkinci kısım, Hz. Ömer'in Hayber'den yüz hisse satın aldığıyla ilgili rivayetlerdir. Bazı rivayetlerde bu vakıf, doğrudan "yüz hisse"²⁶ şeklinde, bazılarında da "arz-ı kesîr"²⁷ olarak aktarılmakta ve takarrub maksadıyla vak-

²¹ Buḥârî, "Kitâbu's-Şurûṭ", 19 (No. 2737); Buḥârî, "Kitâbu'l-Vaṣâyâ", 29; Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim el- Kuşeyrî, *el-Câmi'ü ş-Şaḥîḥ* (Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Düvelî, 1998), "Kitâbu'l-Vaşıyye", 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Mu'sned*, 8/217, 9/162; Ebû İṣâ Muhammed b. İṣâ b. Sevre et-Tirmizî, *Câmi'ü't-Tirmizî*, (Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Düvelî, 1999 "Kitâbu'l-Aḥkâm", 36; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Said b. Sabri b. Ebî 'Alefe (Riyad: Dâru'l-Hadara, 2015), "Kitâbu'l-Aḥbâs" 2 (No. 3597, 3599, 3601); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Ḳazvînî, *Sünen-i İbn-i Mâce*, (Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Düvelî, 1999), "Kitâbu's-Şadaḳât", 4 (No. 2396).

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Mu'sned*, 8/217-218 (No. 4608); İbn-i Mâce, "Kitâbu's-Şadaḳât", 4 (No.2396).

²³ Ebû Dâvûd Süleyman b. El-Eş'as. b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, (Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Düvelî, 1999), "Kitâbu'l-Vaṣâyâ", 13 (No. 2878).

²⁴ Tirmizî, "Kitâbu'l-Aḥkâm", 36 (No. 1375); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Taḥâvî, *Şerḥu me'âni'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutub, 1994), 4/95.

²⁵ Müslim, "Kitâbu'l-Vaşıyye", 4; Nesâî ise aynı tarikle bu rivayete yer vermekle beraber metnin Hz. Peygamber'e ait kısmını sadece "إِنْ شِئْتَ تَصَدَّقْتَ بِهَا" şeklinde aktarmıştır. Nesâî, "Kitâbu'l-Aḥbâs" 2 (No. 3597).

²⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/108; İbn-i Mâce, "Kitâbu's-Şadaḳât", 4 (No. 2397); Nesâî, "Kitâbu'l-Aḥbâs" 2 (No. 3603); Ebû Bekr Ahmed b. El-Hüseyn b. Alî el-Beyhaḳî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2003), 6/268; İbn-i Ḥazm, *el-Muḥallâ*, 9/180.

²⁷ "Nesâî, "Kitâbu'l-Aḥbâs" 2 (No. 3600).

fedildiği²⁸ belirtilmektedir. Burada belirtilen hisseler Ömer'in (r.a) şahsi mülkü olup O, bu hisseleri sahiplerinden "yüz küçükbaş" hayvan karşılığında satın almış ve Hayber ganimetlerinden şahsına düşen paylarla birlikte vakfetmiştir.²⁹ Bu durumda Hz. Ömer, önceden sahip olduğu mülklerini satarak, Hayber'de beğendiği arazileri vakfetmek için satın almıştır. Her iki rivayette vakfa konu olan Hayber arazilerinin "Şemğ" arazisi olarak açıklanması³⁰ ise hatalıdır. Zira Şemğ arazisi, Medine'de Hz. Ömer'e ait bir hurma bahçesidir.³¹ Ömer (r.a) bu araziye Hayber dönüşünde vakfetmiştir.³² Dolayısıyla Hz. Ömer'in Medine ve Hayber'de iki farklı vakfı bulunmaktadır.

Üçüncü kısım, "Şemğ" arazisinin vakfıyla ilgili rivayetlerdir. Şemğ arazisi Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti sonrası Ömer'e verdiği bir hurma bahçesidir.³³ Hz. Ömer, bu arazilere sonraları ekleme yaparak genişletmiştir. Harun b. el-Eş'as- Ebû Sa'îd (Mevlâ benî Hâşim)- Saḥr b. Cüveyriye - Nâfi'- İbn-i Ömer tarikiyle ise rivayetin metni şöyledir:

أَنَّ عُمَرَ تَصَدَّقَ بِمَالٍ لَهُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ، وَكَانَ يَقَالُ لَهُ تَمْعٌ، وَكَانَ نُحْلًا- فَقَالَ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي اسْتَفْذْتُ مَا لَا فَهُوَ عِنْدِي نَفِيسٌ فَأَرَدْتُ أَنْ أَتَصَدَّقَ بِهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ تَصَدَّقْ بِأَصْلِهِ، لَا يَبَاعُ وَلَا يَوْهَبُ وَلَا يُوْرثُ وَلَكِنْ

²⁸ Taḥâvî, tasadduka konu olan arazinin Hz. Ömer'in Hayber'den elde ettiği yüz hissesi olduğunu belirtmiştir. Hz. Ömer, bu hisseleri birleştirerek Allah'a yakınlığa vesile olması için sadaka kılma isteğini Hz. Peygamber'e açmıştır. Taḥâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 2/141.

²⁹ Nesâî, "Kitâbu'l-Aḥbâs" 2 (No. 3604); İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/579. Satın alığı arazilerin ganimetten hissesine düşen paydan hariç olduğu da aktarılmaktadır. Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânuvî el-'Aẓimâbâdî, *'Avnu'l-ma'bûd 'ale Sünen-i Ebî Dâvud*, nşr. Zâid b. Sabri İbn-i Ebî 'Alafe (Ürdün: Beytül-Efkâr ed-Düveli, ty.), 1227.

³⁰ Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Kurtubî, *el-Müfḥim limâ eşkele min telḥîşi Müslim*, thk. Ahmed Muhammed es-Seyyid vd. (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1996), 4/599; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/ 32.

³¹ Ḥaşşâf, *Aḥkâmu'l-evkâf*, 5; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. b. Ḥazm, *el-Muḥallâ*, nşr. Muhammed Münîr ed-Dımeşkî (Kâhire: İdarâtü't-Tıba'a el-Münîre, h.1352), 9/180; İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/579; El-Emîr Alaüddîn Alî b. Belbâz el-Fârisî, *el-İhsân fî takrîbi Şahîhi İbn-i Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1991), 11/262 (No. 4899); Zâid b. Sabri İbn-i Ebî 'Alafe, *Şurûḥ-u Süneni İbn-i Mâce* (Ürdün: Beytül-Efkâr ed-Düveli, 2007), 920.

³² Ḥaşşâf, *Aḥkâmu'l-evkâf*, 4; İbn-i Ḥazm'ın Hz. Ömer'in Şemğ arazisi hilafeti döneminde vakfettiğine dair (İbn-i Ḥazm, *el-Muḥallâ*, 9/180) değerlendirmesinin isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

³³ Şeybânî, *el-Asl*, 12/96; Ḥaşşâf, *Aḥkâmu'l-evkâf*, 4.

يُنفَقُ ثَمْرَهُ. فَتَصَدَّقَ بِهَا عَمْرٌ، فَصَدَّقْتُهُ تِلْكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَفِي الرِّقَابِ وَالْمَسَاكِينِ وَالضُّعْفِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَلِذِي الْقُرْبَى، وَلَا جُنَاحَ عَلَى مَنْ وَلِيَهُ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهُ بِالْمَعْرُوفِ، أَوْ يُوَكِّلَ صَدِيقَهُ غَيْرَ مَتَمَوْلٍ.

Ömer (r.a) Rasûlullâh zamanında sahip olduğu malını -ki Şemğ denilen hurma bahçesiydi- tasadduk etti. Ömer; Yâ Rasûlallâh, benim nazarımda kıymetli olan bir mülk edindim. Bunu vakfetmek istiyorum dedi. Hz. Peygamber: “*Aslını (rakabesini) tasadduk et. Artık o satılamaz, hibe edilemez, varis olunamaz. Ancak ğallesini infak olunur.*” Ömer de (r.a) o araziye vakfetti. Ömer’in vakfının gelirleri; fî sebîlillâha, (esarettten kurtulmak isteyen) kölelere, konuklara, miskinlere, yolculara ve akrabalara meşruttur. Mütevellinin, mülkiyete geçirmemek kaydıyla yemesinde ve dostuna yedirmesinde bir günah yoktur.³⁴

Rivayetin bu tarikinde, mevkûfun alım-satıma, hibeye ve mirasa konu olmama şartları doğrudan Hz. Peygambere nispet edilmektedir. Taḥâvî, şartların Hz. Peygamber’e isnad edildiği rivayeti “*تَصَدَّقَ بِهِ، تَقْسِمُ ثَمْرَهُ، وَتَحْسِنُ أَصْلَهُ، لَا تَبَاعَ*” şeklinde ele almıştır.³⁵ Ayrıca Buḥârî’nin mezkûr şartları Hz. Peygamber’e isnad eden muallak bir rivayete de yer verdiği görülmektedir.³⁶ Bu rivayetin İbn-i ‘Avn tariklerinde şartlar Hz. Ömer’e, Şahr b. Cüveyriye tariklerinde ise Hz. Peygamber’e isnad edildiği söylenebilir. Sübkî, rivayetin Şahr b. Cüveyriye tarikine gıpta ettiğini belirtmiştir.³⁷

Dördüncü kısım, Yahudi kökenli Beni Hârise’den atın alınan arazinin vakfedilmesiyle ilgili rivayetlerdir. Bu arazi “Şemğ” arazisi olup, vakfedilmesi konusunda Ömer (r.a), Hz. Peygamberle istişare etmiştir.³⁸ Yûnus – Hammâd (İbn-i Zeyd) – Eyyûb - Nâfi’ - tarikiyle ise rivayetin metni şöyledir:

³⁴ Buḥârî, “Kitâbu’l-Vaṣâyâ”, 20 (No. 2764); Ahmed b. Hanbel, *el-Mu’sned*, 10/166; Taḥâvî, *Şerḥu me’âni’l-âsâr*, 4/95; Beyhaḳî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 6/264; Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, ed. Salih Şengezer vd., (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 6/389.

³⁵ Taḥâvî, *Şerḥu me’âni’l-âsâr*, 4/95.

³⁶ Buḥârî, “Kitâbu’l-hars ve’l-müzâra’a”, 14 (No. 2334).

³⁷ Zira vakıfla ilgili şartlar doğrudan Hz. Peygamber’e isnad edilmiştir. İbnü’l-Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 8/580; Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa İsyûbî el-Vellevî, *Zaḥîratü’l-’uḳbâ fi şerḥi’l-Müctebâ*, (Riyad: Dâru’l-Me’âric ed-Düveliyye, 1996), 30/49.

³⁸ Belbâz el-Fârisi, *el-İḥsân*, 11/262 (No. 4899); Ayrıca Şemğ arazisi de Benî Hârise Yahudilerinden elde edilen arazi olarak açıklanmıştır. Ahmed b. Hanbel, *el-Mu’sned*, 8/220; İsyûbî *Zaḥîratü’l-’uḳbâ*, 30/48.

أَنَّ عَمْرَ أَصَابَ أَرْضًا مِنْ يَهُودِ بَنِي حَارِثَةَ، يُقَالُ لَهَا: ثَمْعٌ، فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ مَالًا نَفِيسًا أُرِيدُ أَنْ أَتَصَدَّقَ بِهِ. ، قَالَ: فَجَعَلَهَا صَدَقَةً لَا تَبَاعُ، وَلَا تَوْهَبُ، وَلَا تَوْرَثُ، يَلِيهَا ذَوُو الرَّأْيِ مِنْ آلِ عَمْرٍ...

Ömer (r.a), Yahudi Benî Hârise'den Şemğ denilen yeri satın aldı. Ömer; Yâ Rasûlallâh, kıymetli olan bir mülk edindim. Bunu vakfetmek istiyorum dedi. Hz. Peygamber: "Aslını (rakabesini) tasadduk et. Artık o satılamaz, hibe edilemez, varis olunamaz." Vakfın yönetimini Ömer'in ailesinden ehil olanlar üstlenir.³⁹

Hz. Ömer'in bu değerli arazilerini vakfetmesi iki sebebe dayandırılmaktadır. Birincisi, "Sevdiğiniz şeylerden (Allah için) harcamadıkça asla iyiliğe (cennete) eremezsiniz. Allah, yolunda her ne harcarsanız muhakkak onu hakkıyla bilir."⁴⁰ âyetidir. Bu ayetin nüzulünden sonra Ömer (r.a) da Ebu Talhâ el-Ensâri (öl. 34/654-655) gibi malının en güzelini vakfetmiştir.⁴¹ İkincisi, onun Şemğ arazisine sahip olduktan sonra üç gece rüyasında bu araziye sadaka olarak bıraktığını görmesidir. Bu araziye vakfetmeyi nezrettiği yönündeki rivayetler⁴² ise zayıf olarak değerlendirilmiştir.⁴³

2. Hz. Ömer'in Vakfiyesi ve Lehtarları

Hz. Ömer'in Medine ve Hayber'de bulunan vakıflarıyla ilgili kaynaklarda ayrı iki vakfiyenin olduğu görülmektedir. Bu vakfiyeleri Ömer (r.a), Abdullâh b. Erkam'ı şahit tutarak Mu'aykîb'a yazdırmıştır.⁴⁴ Birinci vakfiye "Şemğ" arazisine aittir. Bu vakfiyede ilgili rivayette belirtilen hususların yanı sıra gelirlerden ayrıca dilencilere ve yoksullara da pay verilmesi ve Şemğ mütevellisinin dilediği takdirde arazide çalıştırılmak üzere, mahsullerden köle satın alabileceği⁴⁵ hususlarına yer verilmiştir.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Mu'sned*, 10/254 (No. 6079).

⁴⁰ Âl-i İmrân, 3/92.

⁴¹ Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Baṭṭâl el- Kırṭubî, *Şerhu Şaḥîhi'l-Buḥârî*, nşr. Ebû Temim Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüsd, 2003), 8/140; Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Kırṭubî, *el-Müfṥṥim limâ eşkele min telḥîşî Müslim*, thk. Ahmed Muhammed es-Seyyid vd. (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1996), 4/599.

⁴² Dârekuṭnî, *Sünenü'd-Dârekuṭnî*, 5/332.

⁴³ İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/579.

⁴⁴ Câbir b. Abdullâh, bu vakfiyenin yazımına halifenin Ensar ve Muhacirlerden bir gurubu çağırıldığını ve onları şahit tuttuğunu aktarmaktadır. Ḥaşşâf, *Aḥkâmu'l-evkâf*, 6.

⁴⁵ Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-Vaşâyâ", 13 (No. 2879); İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/582.

İkinci vakfiye, Şemğ ve Sırma İbnü'l-Ekva' arazileri, (arazilerin işlerini yürüten) köleler, Hayber'de bulunan yüz hisse ve köleler, Vadi'l-Kura'da Hz. Peygamberin Ömer'e taam olarak tahsis ettiği "yüz vesk" ile ilgilidir. Bu vakfiyede ise şu hususlar belirtilmiştir: Vakfın satılamayacağı, satın alınamayacağı, mütevellinin gelirleri yoksul, akrabalar ve dilenciden dilediğine infak edebileceğidir. Mütevellinin yemesinde, yedirmesinde ve gelirlerden köle satın almasında bir mahzur olmadığı vakfiyede belirtilmiştir. Ömer (r.a), vakfiyeyi yazarak kızı Hafsa'yı tevliye atayıp ondan sonra neslinden ehil olanların bu göreve atanmasını şart koşmuştur.⁴⁶ Ömer b. Şebbe, Ebû Gassân el-Medenî'nin Hz. Ömer'in vakfiyesini harfiyyen yazdığını aktarmaktadır.⁴⁷

Hz. Ömer'in vakfiyeleri Mu'aykîb'a yazdırması, vakfiyelerin onun hali-feliği döneminde oluşturulduğunu göstermektedir. Zira Mu'aykîb o dönemde halifenin kâtipliğini yapmıştır. Onun tasadduk hususunda Hz. Peygamber ile istişare etmesi bu vakfın Hz. Peygamber döneminde sözlü gerçekleştiğini ve Ömer'in de vakfın yönetimini üstlendiğini göstermektedir. Hilafeti döneminde ise Ömer (r.a), vakfiyeyi oluşturarak vakfın yönetimini nesline vasiyet etmiştir.⁴⁸

Vakfiyenin yazılması ve yönetimin de Hafsâ'ya vasiyet edilmesi, ittifakla vakfın sözlü gerçekleşmesinden sonra olmuştur. Bu durum vakfiyenin yazılmasına kadar geçen süreçte vakfın sadece istişare sonucunda oluşturulduğunu göstermektedir. Bu istişarenin vakfın bağlayıcı olmasında tek başına ne derecede yeterli bir unsur olacağı da fakihlerin ihtilafından anlaşılacaktır. Nitekim Ebû Hanife'nin kâdiya tescil edilmeyen ya da vasiyete konu olmayan vakfı bağlayıcı görmemesinde Ömer'in vakfından delil getirdiği husus bu konu olmuştur. Hilafeti döneminde vakfını vasiyetle bağlayıcı kılması ise İmam'a göre bu şartı taşımayan vakıftan rucu edilebileceğini göstermektedir. Nitekim Ömer'den (r.a) nakledilen "Hz. Peygamber'e şöyle-

⁴⁶ Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-Vaşâyâ", 13 (No. 2879); İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/582; İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi ve Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 16/280-283.

⁴⁷ İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/582.

⁴⁸ İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/582; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/95; Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *'Avnu'l-ma bûd alâ Süneni Ebî Dâvud*, nşr. Zâid b. Sabri İbn-i Ebî 'Alafe (Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Düveli, ty.), 1227-1228.

memiş olsaydım vazgeçerdim." rivayeti, onun Hz. Peygamber'e duyduğu ve-
fadan dolayı vakıftan rucu etmediğini⁴⁹ ve vakfını vasiyetle bağlayıcı kıldı-
ğını göstermektedir.⁵⁰

Hz. Ömer'in bu vakfiyesi İslâm toplumunda şöhet bulmuş ve mülkünü vakfeden Müslümanlar da benzer şekilde vakfiyeler oluşturmaya başlamış-
tır.⁵¹ Hz. Ömer'in vakfı, ilk vakıf olduğu hususu tartışmalı olsa da bu vakfi-
ye, İslâm devrinde yazılan "*ilk vakfiye*" olma özelliğini taşımaktadır.⁵² Vak-
fiyede belirtilen lehtarları şu şekilde sıralamak mümkündür: Fî sebîlillâh ça-
lışan mücahitler, yoksullar, akrabalar, (esaretten kurtulmak isteyen) köleler,
yolcular, miskinler ve dilencilerdir.⁵³ Belirtilen lehtarlardan yakınlar ve ko-
nuklar hariç, kalanların tamamının zekâtın harcama yeriyle aynı olduğu gö-
rölmektedir.⁵⁴ "Fî sebîlillâh" ile zekâtta olduğu gibi munkatî'ul-ğuzât ya da
munkatî'ul-hâc olanlar kastedilmektedir.⁵⁵ "Sâil ve mahrum" kişilerin ise
yoksullardan farklı olduğu belirtilmiştir.⁵⁶

Hz. Ömer'in vakfiyesinde muhtelif sınıfların belirlenmesinden hareketle,
kurucuların belirli ya da birbirinden farklı sınıflara, zengin ya da yoksul
olması fark etmeksizin vakıf gelirinden pay tahsis edebileceğini göstermek-
tedir.⁵⁷ Yakınların ve konukların lehtar olarak belirlenebilmesi zenginlerin
de lehtar olarak tayin edilebileceğine delil olmaktadır. Zira bu iki kavram

⁴⁹ Taḥâvî, *Şerḥu me'âni'l-âsâr*, 4/96; İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/583; el-'Aynî, *Umde-
tü'l-kârî*, 14/ 34, 96.

⁵⁰ Ancak bu rivayetin vakıftan rucu edilebileceğine delil getirilmesine itiraz edilmiştir.
İbn-i Şihâb'ın Ömer'i görmemesi ve rucuyu şart koşabilmenin caiz oluşu bu itirazın
temel delilleridir. Buna göre Ömer'in önceden şart koşulduğu takdirde vakıf tasarru-
fundan vazgeçebileceği kanaati taşınması muhtemeldir. Ayrıca İmam Malik ve İbn-i
Süreyç'e göre bu söz muayyen müddet için tahsis edilen vakfın caiz olduğuna delil
olabilir. İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/583; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/96. Vakıf kurbet
veçhiyle malın tasadduk edilmesi anlamına geldiğinden bu tasarrufun herhangi bir
süre ile sınırlandırılması caiz değildir. Nevevî, *Kitâbu'l-mecmû'*, 16/258.

⁵¹ Ḥaṣṣâf, *Aḥkâmü'l-evkâf*, 6.

⁵² Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, 16/282.

⁵³ Ebû Dâvûd, "*Kitâbu'l-Vaṣâyâ*", 13

⁵⁴ İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/581.

⁵⁵ el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/ 32.

⁵⁶ Azîmâbâdî, *'Avnu'l-ma bûd*, 1227.

⁵⁷ İbn-i Battâl, *Şerḥu Şaḥîḥi'l-Buḥârî*, 8/139-140; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/ 34.

doğrudan “hâceti/ihtiyacı” ifade etmemektedir.⁵⁸ Lehtarların belirtilmemesi durumunda ise vakıf, yoksullar adına geçerli sayılmaktadır.⁵⁹

Vakfiyede mütevellilerin ma'rûf ölçüde yemesinde sakıncanın olmadığı belirtilmiştir. Ma'rûf ölçü; israf olmayan, mutad sınırı aşmayan, aşırıya kaçmayan, ihanet ya da zimmete geçirme sayılmayan orandır. Bağ ve bahçelerde çalışan işçilerin ücret mukabili olmadan bahçedeki ürünlerden tatalmaları bu durumun örneği olarak gösterilmiştir. Arazi sahiplerinin, çalışanlarını bu miktardan men etmeleri örfen ve şeran çirkin bir davranış kabul edildiği gibi vakıf hukukunda da bu miktarın yasaklanması çirkin kabul edilmiştir. Vakıf harcamalarında ma'ruf ölçünün tespitinde de örfün esas alınacağı, örfün sakıncalı bulmayacağı miktarlar olacağı ya da yasaklanması örfen dahi çirkin kabul edilecek miktar esas alınmıştır.⁶⁰ Hz. Ömer, bu miktarın ölçüsünü “mülkiyete geçirme” sayılmayacak oran olarak tayin etmiştir. Rivayetlerde bu hüküm “mütemevvil” kaydıyla ifade edilirken, İbn-i Sirîn bunun “mütes_s.esil” şeklinde olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu kavram bir mülkün önceden beri yanında ve şahsi mülkü olduğunu iddia etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca mütes_s.esil kaydından ma'rûf ölçüde müsaade edilen faydalanmanın ücret mukabili olmadığı da anlaşılmaktadır.⁶¹

3. Hz. Ömer'in Vakıf Uygulamasının Vakıf Hukukuna Etkileri

Hz. Ömer'in vakfının vakıf hukukuna dair fıkhi ilkelerin tespitinde birçok noktadan asıl bir kaynak olduğu görülmektedir.⁶² Bu ilkeleri alt başlıklar halinde şöyle ele almak mümkündür:

3.1 Vakfın Meşruiyetine Etkisi

Hz. Ömer'in vakfı öncelikle Cumhûr, Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve Şeybânî tarafından vakfın/habsin sahih ve caiz olduğuna delil olarak gösterilmek-

⁵⁸ İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/585-586.

⁵⁹ Burhânu's-Şerîa, Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed b. 'Abdil'azîz el-Buhârî, *el-Muhtâ'ul-Burhânî, fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Samî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 6/107.

⁶⁰ İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/581.

⁶¹ İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/581-582; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/ 32-33; İsyûbî, *Zahîratü'l-ukbâ*, 30/50.

⁶² İbn-i Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, 8/140.

tedir.⁶³ Vakfı sahih ya da bağlayıcı kabul etmeyen fakihlerin görüşleri bu bağlamda şaz olarak değerlendirilmektedir.⁶⁴ Tirmizî, “*Sahabe ve mütekaddiminin ilim ehlinde olanların hiçbirinden vakfın cevazı noktasında bir ihtilaf bilmiyoruz.*”⁶⁵ diyerek vakfın cevazında ittifakın olduğunu belirtmektedir. Fakihler arasında vakıf kurucularının hayatta olduğu sürece, vakfın aslının habs edilmesinin ve menfaatinin de tasadduk edilmesinin cevazında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁶⁶

Vakfın meşruluğuyla alakalı görüşlerin iki kısımda değerlendirilmesi mümkündür. Birincisi Kâdî Şureyh (öl. 80/699) kanalıyla gelen ve İmam Ebû Hanife (öl. 150/767) ile İmam Züfer b. Hüzeyl (öl.158/775) tarafından savunulan görüşüdür. İkincisi, İmameyn ve Cumhurun görüşüdür. Ebû Hanife ve Züfer’e göre mescid, kabristan ve çeşme harici vakıflar, vasiyete konu olması ya da hâkimin hükmüyle bağlayıcı olması durumunda lüzum ifade etmektedir. Bu şartları taşımayan bir vakıf lüzum ifade etmemektedir.⁶⁷ Bu hüküm bazı delillere dayandırılmıştır. Birincisi, Hz. Peygamber’in

⁶³ İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/583; el-'Aynî, *Ümdetü'l-kârî*, 14/ 33.

⁶⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4/600.

⁶⁵ Tirmizî, “*Kitâbu'l-Ahkâm*”, 36 (No. 1375); Câbir (r.a); “*Rasûlüllâh'ın ashabından zengin hiç kimse yok ki vakfetmiş olmasın*” diyerek Sahabenin vakfın cevazında icma ettiğini göstermektedir. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdîsî, *el-Mugnî* (Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub,1986), 8/185; Usume b. Sa'id el- Kahtânî, *Mevsu'atu'l-icmâ' fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Riyad: Dâru'l-Fazilet, 2013), 8/164.

⁶⁶ Bu ittifaka vasiyet ya da hâkime tescil durumu da eklenebilir. Alaaddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanai' fi tertîbi's-şerâi'*. (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 8/391; el-'Aynî, *Ümdetü'l-kârî*, 14/ 33. Hâkime tescil edilmesi durumunda ise icmaen vakıf bağlayıcı olmaktadır. Yûsuf b. Ömer b. Yûsuf el-Kâdûrî, *Câmiu'l-muğmarât ve'l-müşkilât fi şerhi Muhtaşari'l-İmâm el-Kudûrî*, thk. Ömer Abdurrezzâk Hamed el-Feyyâz (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2018), 3/323.

⁶⁷ Vakfın bağlayıcı olmadığı dolayısıyla da kurucuların bu tasarruftan vazgeçebileceği görüşü Ebû Hanife ve Züfer'e nispet edilir. Şeybânî ise bu hükmü “Ebû Hanife ve Ashabımızın umumu” şeklinde Hanefi imamlarının çoğunluğuna nispet ettiği görülmektedir. İlk başlarda kendisinin de bu görüşte olduğunu söylerken sonraları sadaka-i mevkûfenin lüzum ifade edeceği görüşünü benimsemiştir. Şeybânî, *el-Asl*, 12/99,105; İbn-i Hazm, bu fetvayı sünnet ve kıyasla desteklenmeyen bir görüş olarak kabul etmektedir. Bu fetvanın istinat ettiği rivayetleri de sahih kabul etmemektedir. İbn-i Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/175-176. Ebû Hanife ve Züfer'in vakfın lüzum ifade etmediğine hükmetmeleri bu tasarrufu âriye veya *âtiyye* olarak kabul ettiklerini, vasiyete konu olmadığı ya da hâkime tescil edilmediği sürece vazgeçilebileceğini göstermektedir. Kurtubî, *el-Müfhim*, 4/600.

Ömer'e "Aslını habset, menfaatini tasadduk et" buyurmasıdır. İkincisi ise, " َلَا حَبْسَ عَنْ فَرَائِضِ اللَّهِ " (Allah'ın farz kıldığı miras paylarında habs yoktur)⁶⁸ rivayetidir.⁶⁹ Ömer (r.a), Hz. Peygamber'le istişare ettikten sonra vakfiye şartlarını belirlemiş ve vakfın lüzumuna hükmedilmeden şartlarını yürürlüğe koymuştur.⁷⁰ Bu durum iki imama göre mücerret mülkiyetin naklini ifade etmeyip, iki ihtimale de eşit derece de delalet etmektedir. Bundan dolayı kurucular hayatta oldukları sürece vakfın gelirlerini diledikleri alanlara tahsis edebileceği ve belirli bir süre sonra feshedebileceği görüşü benimsenmiştir. Vefatları sonrasında ise bu mallar mirasa konu olmaktadır.⁷¹

Cumhura göre Kâdî Şureyh'in naklettiği rivayet, habsın caiz olmadığına delil değildir. Zira bir kişi sağlığında mülkünde dilediği gibi tasarruf edebilmektedir. Dolayısıyla böyle bir tasarruf ölüm anında olmadığı sürece miras uygulamasını iptal eden bir habs olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu durumda Kâdî Şureyh'in rivayetinin " َبِإِذَا هُوَ مَوْتُهُ " şeklinde kayıtlanması gerekir ki bu durumda vefat anında uygulanan habs, mirasa konu olabilecektir. Bu görüşü savunanlar Kâdî Şureyh'in, kişinin sağlığında yaptığı habsların miras uygulamalarına aykırı olduğu şeklinde bir kanaat taşımadığını iddia etmektedir. Bundan dolayı ilgili rivayetten hareketle habs uygulamalarının "mutlak olarak" mirasa aykırı kabul edilmesine itiraz etmişlerdir.⁷²

İlgili görüşlerden vakıf kurucuları hayatta iken, vakfın gelirlerinin belirli cihetlere tahsis edilmesinin caiz olduğu hususunda bütün fakihlerin ittifak ettiği anlaşılmaktadır. Kurucuların vefatından sonra ise Ebû Hanife ve Züfer hariç; Cumhûr, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre vakıf caiz ve bağlayıcıdır⁷³. İmam Ebu Hanife ve İmam Züfer'e göre ise bir vakfın bağlayıcılığı için

⁶⁸ Taḥâvî, *Şerḥu me'âni'l-âsâr*, 4/96-97; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6/268 (No. 11906-8).

⁶⁹ Bu rivayetin senedinde olan İbn-ü Lehî'a ve kardeşi iki İmam'a göre rivayeti makbul ravilerden sayıldığından ilgili rivayetle amel etmişlerdir. el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/34. Ancak ilgili rivayeti bu konuda delil kabul etmeyenlere göre İbn-ü Lehî'a rivayeti zayıf kabul edilen bir ravidir. İlgili rivayet ise bazı kayıtlardan dolayı delil olmamaktadır. İbn-i Battâl, *Şerḥu Şaḥîḥi'l-Buḥârî*, 8/196.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Müfḥim*, 4/600.

⁷¹ Taḥâvî, *Şerḥu me'âni'l-âsâr*, 4/95; Kurtubî, *el-Müfḥim*, 4/600; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/34.

⁷² İbn-i Battâl, *Şerḥu Şaḥîḥi'l-Buḥârî*, 8/195-196.

⁷³ Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre vakfın lüzum ifade ettiğinin delili Hz. Ömer'in vakfı ve sadaka-i câriye ile ilgili rivayettir. Kâsânî, *Bedâi'u's-şanai'*, 8/389-390. Sahabe vakıf-

belirtilen iki şartı taşıması gerekmektedir. Bu iki şartın oluşması durumunda ise vakıf bütün fakihlerin ittifakıyla bağlayıcı olmaktadır.⁷⁴ Vakıf tasarrufunu belirli şartlar çerçevesinde bağlayıcı gören Hanefi imamlarına göre genel olarak sahabe vakıfları iki durumdan dolayı bağlayıcıdır. Birinci, ilgili vakıfların vasiyet yoluyla bağlayıcı olma ihtimalidir. İkincisi ise varislerin bu tür tasarrufları onaylamaları ve devam ettirmeleri ihtimalidir.⁷⁵ Diğer fıkhi mezheplere göre birçok Sahabi, hâkime tescil edilmeyen ve mülkiyetlerine de dönmeyen vakıflar bırakmıştır ki bu hayrâtlar uzun yıllar devam etmiştir.⁷⁶

3.2. Vakfın Mülkiyetine Etkisi

Hiz. Ömer'in vakfında öne çıkan önemli hususlarda birisi de vakfın mülkiyetine dair ilkelerdir. Vakıfların; satılamayacağı, satın alınamayacağı, hibe edilemeyeceği ve mirasa konu olamayacağı hususları bu rivayetten anlaşılmaktadır.⁷⁷ Rivayetin başka bir tarikinde "*Semâvât ve arz kaim olduğu süreci*"⁷⁸ bu şartların geçerli olacağı belirtilmiştir. Vakıfların mülkiyeti konusu vakıf tasarrufunun lüzum ifade etmesiyle doğrudan ilişkidir. Ebû Hanife ve Züfer'e göre vakıf, ilgili şartların tahakkuk etmemesi halinde vakfın mülkiyet hakkı kurucuların zimmetinde kalmaktadır. Kurucuların vefatı sonrası mirasa konu olmaktadır. İmameyn'e göre ise vakıf Allah'ın/Kamunun mülkü hükmünde olup kuruculara ya da lehtarla geçmemektedir.⁷⁹

Maliki, Hanbeli ve Şafii'nin bir görüşüne göre vakfın mülkiyeti kuruculardan çıkmamaktadır. Rivayette belirtilen vakfın aslının habs edilmesi ve menfaatinin tasadduk edilmesi, mülkiyet hakkının kurucularda kaldığını göstermektedir. Ancak vakıf, satıma, hibeye ve mirasa konu olamamaktadır. Lehtarlar ise bu durumda sadece vakfın menfaatine mâlik olmaktadır.

ların da meşhur olduğu dikkate alındığında vakfın caiz olmasına dair icmanın üç senedi bulunmaktadır. Bunlar; Ömer'in vakfı, sadaka-i câriye ve sahabe vakıflarıdır. Kahtânî, *Mevsu âtu'l-icmâ'*, 8/166.

⁷⁴ el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/ 33.

⁷⁵ el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/ 34.

⁷⁶ Dört Halife, Hz. Aişe, Talha, Zeyd b. Sabit, Zübeyr, İbn-i Ömer, Halid b. Velid ve Ebu Râfî' gibi Sahabelerin vakıfları uzun yıllar tescil edilmeden devam etmiştir. İbn-i Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, 8/194; Kurtubî, *el-Müfhim*, 4/600; İbn-i Hâzım, *el-Muḥallâ*, 9/180.

⁷⁷ Müslim, "*Kitâbu'l-Vaşıyye*", 4.

⁷⁸ Dârekuṭnî, *Sünenü'd-Dârekuṭnî*, 5/341.

⁷⁹ el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 33.

Ahmed b. Hanbel'den mülkiyetin lehtarlara geçtiğine dair bir görüş aktarılsa da diğer bir rivayete göre de muayyen lehtarlar vakfa malik olamamaktadır.⁸⁰

3.3. Vakfiye Şartlarının Belirlenmesine Etkisi

Vakıf hukukunun önemli konularından birisi vakfiye şartları ve bağlayıcılığıdır. Bu rivayetten sarîh olarak anlaşılan konulardan birisi de kurucuların tasarruflar ilgili şartları belirlemelerinin sahih olduğudur. Mezkûr rivayet aynı zamanda şartların bağlayıcı olduğuna da delalet etmektedir. "Menfaatini tasadduk et." cümlesi, masrîfin lafzan belirlenmesinin şart olmadığını da göstermektedir.⁸¹ Buḥârî, vakıfla ilgili şartlara özel bir başlık ayırarak bu rivayeti zikretmiştir.⁸²

3.4. Vakfın (Mevkûfun) Sınırlarının Belirlenmesine Etkisi

Hiz. Ömer'in vakfıyla ilgili rivayetlerden mevkûfa dair iki önemli husus çıkarılmaktadır. Birincisi, rivayetin akârât kabilinden olan gayrimenkullerin vakfedilmesinde asıl delil olmasıdır. Menkullerin vakfedilmesiyle ilgili başka deliller bulunmakla birlikte arazilerin vakfa konu olmasının başlıca delili bu rivayettir.⁸³ Vakfa konu olacak arazilerin sınırlarının belirlenmesi şart değildir. Sınırları bilindiği takdirde gayrimenkullerin sınırları tayin edilmeden vakfa konu olması caizdir. Ebû Talhâ (r.a) "Beyrûha" adlı bahçesini sınırlarını belirtmeden vakfetmiştir.⁸⁴

İkincisi, kendisinden sürekli faydalanmanın (te'bîd) mümkün olan nesnelerin vakfa konu olmasıdır. Yiyecekler gibi hemen tükenen nesnelerin vakfı çoğunluğa göre sahih kabul edilmemektedir.⁸⁵ Her hangi bir vasıfla nitelenen, sınırlandırılan ve kendisinden menfaatin mümkün olan menkul ya da gayrimenkul mallar vakfa konu olabilmektedir. Dolayısıyla silah, binek hayvanlar, kitap gibi mülkiyet hakkının kuruculardan çıkması şartıyla vakfa konu olabilmektedir.⁸⁶

⁸⁰ Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, 4/419; İbn-i Kudâme, *el-Muğnî*, 8/186, 188; el-'Aynî, *Umde'tü'l-kârî*, 33.

⁸¹ İbn-i Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*, 8/139; İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/585; el-'Aynî, *Umde'tü'l-kârî*, 34.

⁸² Buḥârî, "Kitâbu's-Şurûṭ", 19 (No. 2737).

⁸³ İbn-i Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*, 8/140.

⁸⁴ Buḥârî, "Kitâbu'l-Vasâyâ", 26.

⁸⁵ İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/585.

⁸⁶ İbn-i Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*, 8/140.

3.5. Taksim Edilemeyen Hissenin (Müşâ') Vakfedilmesine Etkisi

Hiz. Ömer'in Hayber'de bulunan yüz hissesini vakfetmesi İmam Malik, Ebû Yûsuf, İmam Şafîi ve İmam Ahmed b. Hanbel'e göre taksim olunamayan hisselerin (müşâ') vakfedilmesinin caiz olduğunu göstermektedir. Şeybânî'ye göre ise taksim edilemeyen hissenin vakfı caiz olmamaktadır.⁸⁷ Buḥârî, taksim olunamayan hissenin vakfedilmesinin caiz olduğunu belirtmektedir. Delil olarak ise Neccârlılardan iki kişinin Mescid-i Nebevî'nin yerini vakfetmesiyle ilgili rivayeti göstermektedir.⁸⁸

3.6. Vakfın Lehtarlarının Belirlenmesine Etkisi

Hiz. Ömer'in vakfıyla ilgili rivayette öne çıkan diğerk bir konu, vakfın gelirlerinin tahsis cihetlerinin belirtilmiş olmasıdır. Bir vakıf işleminde gelirin ya da menfaatin tahsis cihetinin belirtilmemesi durumunda böyle bir tasarrufun caiz olup olmadığı konusu mezhepler arasında tartışmalıdır. Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Mâlikilere göre tahsis cihetinin belirtilmemesi ya da yakınlarla yapılan tahsisten sonra ebedi bir cihet belirtilmese dahi vakıf sahih olmaktadır. Şafîi'den bu konuda vakfın sahih olduğu ya da olmadığı şeklinde iki rivayet aktarılmıştır.⁸⁹

Cihetin belirtilmesini şart koşmayanların delili, "Vakıf, sadaka, sadaka-i muharrame" gibi lafızlardan doğrudan *birr*, *kurbet* kastının anlaşılmasıdır. Nitekim Sa'd b. Ubâde ve Ebû Talha, mülklerini tasadduk ettiklerini Hiz. Peygamber'e bildirmelerine rağmen kendilerinden herhangi bir kişi ya da cihetin beyanı istenmemiştir.⁹⁰ Ebû Hanife'ye göre ise cihet belirtilmeden yapılan ya da sadece "sadakadır" şeklinde gerçekleşen bir tasarruf nezir sayılmakta ve yoksullara tasadduk edilmesi gerekmektedir.⁹¹

3.7. Vakıftan İstifadeye Etkisi

Hiz. Ömer'in vakfıyla ilgili rivayet; kurucuların, mütevellilerin ya da lehtarların vakıftan faydalanmasıyla ilgili bazı ölçütleri de içermektedir. "Vakfı yönetenin maruf ölçüde yemesinde ve yedirmesinde bir günah yoktur." ⁹² kaydın-

⁸⁷ Nevevî, *Kitâbu'l-mecmû'*, 16/244, 248-249.

⁸⁸ Buḥârî "Veşâyâ", 27, 34.

⁸⁹ İbn-i Battâl, *Şerhu Şaḥîhi'l-Buḥârî*, 8/173; İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/553; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/71.

⁹⁰ Buḥârî, "Veşâyâ", 14-15; İbn-i Battâl, *Şerhu Şaḥîhi'l-Buḥârî*, 8/174, 180; İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/552-553.

⁹¹ el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/70.

⁹² Buḥârî, "Veşâyâ", 12.

dan mütevellinin vakıftan örfe uygun bir şekilde faydalanabileceğini ve kurucuların da vakıf gelirinin bir kısmını kendileri nâmına şart koşabilecekleri anlaşılmaktadır.⁹³ Metnin ilgili kısmı bütün tariklerde Hz. Ömer'e nispet edilmiştir. Onun böyle bir şartı eklemesinde “(Yetimler) büyüyüp mülklerini alacaklar diye mallarını israf etmeyin ve tez elden tüketmeyin. Zengin olan tenezzül etmesin, yoksul olan da ma'ruf ölçüde yesin.”⁹⁴ âyetinin etkili olduğu belirtilmiştir.⁹⁵ Hz. Ömer, bu âyetten vakıf mütevellilerinin de yetimin velisi mesabesinde olduğu, israf etmeksizin ve vakıf gelirini tüketmeksizin ma'ruf ölçüde yiyebileceği hususunu istinbat etmiş olabilir. Mütevellinin zengin ya da yoksul olması vakıf hukukunda hüküm açısından aynıdır. Hz. Ömer'in bu farkı belirtmemesi ise “Zengin olanlar (ihtiyacı olmayanlar) tenezzül etmesin.” âyetindeki emrin mendup ifade ettiğine bağlanmıştır.⁹⁶

Fıkhi açıdan kurucuların, tesis ettikleri vakıflardan istifadesi konusu mezhepler arasında tartışmalı olmuştur. Kurucuların da müteveli gibi vakıftan faydalanabileceğini savunanlar başka rivayetleri de delil göstermişlerdir. Bu istifade biçimi; kurucuların doğrudan kendi nâmına vakıf tesis etmeleri, gelirin bir kısmını kendi nâmlarına şart koşmaları ve vakfın yönetimini (tevlîyeti) üstlenmeleri olmak üzere üç bağlamda ele alınmaktadır.⁹⁷ Bu bildiride vakfın yönetimi konusu ayrı bir başlıkta ele alınmıştır.

Birinci görüş, mutlak anlamda vakıf kurucuları vakıftan istifade edememesi ve dolayısıyla vakıf gelirinin bir kısmının kuruculara tahsis edilememesidir. Zira rivayette geçen “Menfaatini tasadduk et.” cümlesi vakfın geliri-

⁹³ Rivayette kastedilen faydalanmanın ücret karşılığı olan bir faydalanma değildir. Zira kurucuların vakfın yönetimine atanabilmesi, tevliyetten kaynaklı olarak ücret alınabileceği anlamına da gelmektedir. İbn-i Battâl, *Şerhu Şaḥîhi'l-Buhârî*, 8/171; İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/586. Mütevellinin alacağı ücretin vakfiyede belirtilmemesi durumunda ise bu faydalanma ihtiyaç miktarını aşmamalıdır. el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/34.

⁹⁴ en-Nisâ, 4/6.

⁹⁵ İbn-i Battâl, *Şerhu Şaḥîhi'l-Buhârî*, 8/182-183.

⁹⁶ Bu durum vakıf mütevellileri için geçerlidir. Yetimin velisinin zengin ya da fakir olması durumu ihtilaflıdır. İhtiyacı olmayan velinin yetimin malından ma'ruf ölçüde yemesi durumu bazı fakihlere göre tazmini gerektirmese de bu görüş ilgili âyete aykırı olduğundan eleştirilmiştir. İbn-i Battâl, *Şerhu Şaḥîhi'l-Buhârî*, 8/182-183; İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/564; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/83.

⁹⁷ el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/68.

nin başkasına temlikini ifade etmektedir.⁹⁸ İbnü'l-Battâl gibi fakihlere nispet edilen bu görüşe göre vakıf tasarrufu Allah için gerçekleştiğinden kurucuların mülkiyet bağının tamamen kesilmesi gerekmektedir.⁹⁹ Bu bağlamda kurucuların vakıftan istifade etmesi ise bir nevi teberrudan rucu anlamına gelmektedir. Cumhur'a göre kamu yararına olan vakıflardan kurucular istifade edebilmektedir. Ancak yoksullara ait olan vakıflardan kurucuların faydalanması caiz değildir. Kurucuların gelirin bir kısmını vakfiyede şart koşması ya da kendisinin veya varislerinin yoksul durumuna düşmesi durumunda ise vakıftan pay alabilmektedir. "Fî sebîlillâha" tahsis edilen vakıflarda ise kurucular, ihtiyaç anında lehtar mesabesinde olup lehtarların hisseleri kadar istifade edebilmektedir.¹⁰⁰ Ancak bu durum; verilecek paydan vakfın zarar görmemesi, miktarın vakfın bütün gelirini kapsamaması ve "ihtiyaç" vasfında diğer lehtarlarla müşterek olması gibi şartlarla kayıtlanmıştır.¹⁰¹

İkinci görüş, kurucuların da lehtarlar gibi vakıftan istifa etmesinin caiz olmasıdır. Zira Hz. Ömer, mütevellilerin ma'ruf ölçüde istifade edebileceğini belirtmiştir.¹⁰² Mescit, çeşme vb. kamu yararına olan vakıflardan kurucular da diğer lehtarlar gibi faydalanabilmektedir. Zira Hz. Peygamber, Müslümanlara ait mescitte namaz kılmış, Hz. Osman da vakfettiği kuyuya kendisini de lehtar olarak tayin etmiştir. Bu vb. örnekler kamu yararına tahsis edilen vakıflarda kurucuların doğal birer lehtar olduğunu göstermektedir. Bunun dışında kurucuların özel olarak kendi namına vakıf tesis etmelerine cevaz verilmemiştir.¹⁰³ Kurucuların vakıftan istifade etmelerinin caiz olduğuna Hz. Peygamber'in, hedy olmak üzere deve götüren bir kişiye deveye binmesini emretmesi ve o kişinin de bundan kaçınmasıyla ilgili rivayet delil gösterilmektedir. Bu rivayette Hz. Peygamber iki, üç ya da dört kere o kişi-

⁹⁸ Bunun caiz olduğunu savunan fakihler ise Hz. Osman'ın vakfını delil getirmektedir. İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/586.

⁹⁹ Mâlikilerin genel kanaati varislerin mirastan mahrum bırakıldığı ithamını oluşturmayan az bir miktar kadar istifadenin caiz olduğu yönündedir. İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/586; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/68.

¹⁰⁰ İbn-i Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*, 8/169; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/68;

¹⁰¹ İbn-i Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*, 8/170; İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/549.

¹⁰² İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/586.

¹⁰³ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1994), 6/311.

ye binebileceğini tekrarlamıştır.¹⁰⁴ Buḥârî, bu rivayetten hareketle “fi sebîlillâha” deve ya da herhangi bir şey vakfeden kurucuların, diğer insanlar gibi vakfiyede belirtilmese de vakfından istifade etmesinin caiz olduğuna dair hususi bir başlık ayırmıştır.¹⁰⁵ İbn-i Ebî Leylâ, Ebû Yûsuf ve Ahmed b. Hanbel gibi fakihler bu rivayetten ayrıca nihayetinin yoksullara tahsis edilmesi şartıyla vakıf kurucularının kendi nâmlarına vakıf tesis etmelerinin caiz olduğu hükmünü çıkarmışlardır.¹⁰⁶

3.8. Vakfın Yönetimine Etkisi

Rivayetin “*Vakfı yönetenin maruf ölçüde yemesinde ve yedirmesinde bir günah yoktur*” kaydından vakfın yönetimine dair bazı ilkeler çıkarılmıştır. Öncelikle Hz. Ömer’in mütevellinin kuruculardan ya da başkasından olması gerektiğine dair sarih bir ifadesinin bulunmadığını belirtmek gerekir. Buḥârî bu rivayetten hareketle kurucuların ya da başkalarının vakfı yönetebileceği fikrini benimsemektedir.¹⁰⁷ İbnü'l-Ḥacer'e göre ise bu rivayette atamayla ilgili ihtimalleri tayin edecek bir delil bulunmamaktadır.¹⁰⁸ Bu bağlamda kurucuların vakfın yönetimini üstlenmeyi şart koşabilmeleri konusu fıkhen tartışmalıdır.

Şeybânî hariç Hanefilere göre vakfın yönetiminde kurucular, yabancılara nispetle daha önceliklidir. Zira vakfın teşekkül sürecinde kurucular başat unsur oldukları gibi vakfı yönetmeye de daha layık kişilerdir. Bunun sonucu olarak kurucuların belirli kişileri vakfın yönetimine şart koşturmaları durumunda tayin hakkı kurucularda kalmaktadır.¹⁰⁹ İbn-i Âbidîn kurucula-

¹⁰⁴ Buḥârî, “Veşâyâ”, 12.

¹⁰⁵ Buḥârî, “Veşâyâ”, 12; Bu rivayetin hususi olarak delil getirilmesi, vakfiyede belirtilmese dahi vakfa zarar vermeyen istifadenin caiz olduğuna işaret etmek içindir. el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/69.

¹⁰⁶ İbnü'l-Ḥacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/586; Nevevî, *Kitâbu'l-mecmû'*, 16/253.

¹⁰⁷ Buḥârî, “Veşâyâ”, 12; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/68.

¹⁰⁸ Ömer'in vakfı elinden çıkarmaması ve Hz. Peygamber'in de teslim ile ilgili bir emrinin olmaması vakıfta teslimin şart olmadığına delil olur. İbnü'l-Ḥacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/550.

¹⁰⁹ Ebû Bekr Hilâl b. Yahyâ b. Müslim Hilâl el-Basrî, *Aḥkâmu'l-evkâf*, (Hindistan: Dâru'l-Maârif, h.1355), 101; Abdullah Demirci, *Ebü'l-Lays es-Semerkandî'nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin sonuna Kadar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 490; Burhânu's-Şerîa, Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed b. 'Abdil'azîz el-Buḥârî, *el-Muḥîṭu'l-Burhânî, fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Samî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 6/134.

rın tevliyeti kendi namına şart koşmalarının icmaen caiz olacağını belirtmiştir. Zira kurucuların şartlarının bağlayıcı olduğu vakıf hukukunun temel kurallarından biridir. Yönetimin belirli kişilere şart koşulmaması durumunda mezhebin zâhiru'r-rivâye görüşü bunun caiz olacağı yönündedir.¹¹⁰ Ancak icma olduğu yönündeki bu iddianın tartışmalı olduğunu belirtmek gerekir. Mâlikî mezhebinde kurucuların yönetime tayin edilebilirliğiyle ilgili İmâm Mâlik'ten iki rivayet aktarılmıştır. İbnü'l-Mevvâz rivayetine göre tevliyetle ilgili şartlar geçersiz sayılmıştır. İmam Mâlik'ten diğer bir rivayete göre "fî sebilillâha" habs yapan kişi, idaresini üstlenmesi durumunda istifade etmesi de caiz olmaktadır.¹¹¹

3.9. Vakfın Teslimine (Kabzedilmesi) Etkisi

Vakfın yönetimi problemi akdin konusu olan "mevkûfun" teslimiyle de yakından ilişkilidir. İbn-i Ebî Leylâ ve Şeybânî'ye göre vakıf, sadaka olduğundan bütün teberru akitleri gibi vakıf da kabz ve teslim ile tamamlanmaktadır. Dolayısıyla vakıf işlemi kurucuların, mevkûfu mütevellîye teslim etmeleriyle tamamlanacaktır.¹¹² Vakfın yönetimini kurucuların kendi namına şart koşmaları durumunda ise teberru işlemi tamamlanmayacak ve mevkûf; miras, bey' gibi tasarruflara açık olacaktır. Şeybânî bu görüşü İbn Ebî Leylâ'ya (öl. 83/702) nispet ederek kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtmiştir.¹¹³

İmam Malik, Şeybânî ve (bir görüşüne göre) İmam Şafiî gibi vakıf kurucularının vakfın yönetimine atanamayacaklarının delili teberru akitlerinde kabzın şart olduğuna delalet eden "لا تجوز الصدقة حتى تُقبضَ" ya da "لا تجوز الصدقة ألا " لا تجوز الصدقة حتى تُقبضَ" (Sadakalar ancak kabz ile tamamlanır) vb. rivayetlerdir.¹¹⁴ Teberru akitle-

¹¹⁰ Muhammed Emîn b. Ömer b. 'Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddu'l-muhtâr âled-dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub. 2003), 6/577.

¹¹¹ İbn-i Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, 8/171; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/68.

¹¹² Kâsânî, *Bedâi'u's-şanai'*, 8/396.

¹¹³ Şeybânî, *el-Asl*, 12/104-105; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/69.

¹¹⁴ Mesrûk, Kâdî Şureyh, İbn Ebî Leylâ, Şa'bî ve Şeybânî gibi fakihler kabz olmadığı sürece teberru akitlerine cevaz vermemektedir. Bkz: Şeybânî, *el-Asl*, 12/103-104; Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm eş-Şan'ânî, *el-Muşannef*, thk. Merkezü'l-Buhûs ve Tıknıyyetü'l-Ma'lûmât (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 7/380; İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/550.

rinin kabz olmadan tamamlanmayacağı kuralının yanı sıra başka deliller de bulunmaktadır. Öncelikli olarak bu rivayetten hareketle getirilen delil, Hz. Ömer'in vakfın yönetimine kızı Hafsa'yı tayin etmesidir.¹¹⁵ İkincisi ise Hz. Ebubekir'in vefatına yakın kabzedilmeyen sadakayı terekesine dâhil etmesidir.¹¹⁶

Şafîî ve Ebû Yûsuf gibi fakihlere göre teberrularda kabzın şart olmaması ve bu tür tasarrufların "iskat" sayılmasından dolayı vakfın mütevellîye teslim şart olmamaktadır. Dolayısıyla mütevellî tarafından kabzedilmeyen vakıf tasarrufu caiz olmaktadır.¹¹⁷ Bu hüküm bazı delillere dayandırmışlardır. Birincisi, Hz. Ömer, Hz. Ali gibi bazı sahabilerin vakıf tasarrufunda bulunmalarına rağmen vakfın yönetimini üstlenmeleri, sadakaya uygun olarak tasarruf etmeleri ve bu durumun Hz. Peygamberin takrirî onayından geçmesidir.¹¹⁸ "إذا عُلِّمَتِ الصَّدَقَةُ فِيهِ جَائِزَةٌ وَإِنْ لَمْ تُبْضَ" (*Sadaka olduğu biliniyorsa kabz edilmese dahi caizdir.*) rivayeti¹¹⁹ bu durumu desteklemektedir.

İkincisi, Hz. Peygamber'in Ebû Talhâ'ya sadakasını "Akrabaların arasında taksim edebilirsin." buyurmasıdır.¹²⁰ Bu iki rivayette kabz gecikse de sözlü beyan işlemin vakıf olduğunda yeterli sayılmıştır. Nitekim Malikîler bir işlemin "sadaka" olduğunun beyan edilmesini akdin konusunun mülkiyetten çıkması için yeterli sayılmıştır.¹²¹ Hanefî ve Şafîîlere göre ise kabz edilmeden akit bağlayıcı olmamaktadır.¹²²

¹¹⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 12/105.

¹¹⁶ Hz. Ebûbekir, kızı Hz. Aîşe'ye hurma arazisini sadaka olarak vermiş ancak ilgili arazi kızı tarafından kabzedilmemiştir. Vefatına yakın bir zamanda Hz. Aîşe'ye "Eğer kabzetmiş olsaydın senindi. Ancak bugün (o arazi) miras malıdır" demiştir. Bu durum vakıf da dâhil hibe ve sadakaların kabz olmadan akdin lüzum ifade etmeyeceği şeklinde yorumlanmıştır. İbn-i Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, 8/173.

¹¹⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 12/105; İbn-i Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, 8/172; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/69; Mehmet Gürbüz – Mehmet Erdem, "İslâm Vakıflar Hukukunda Mütevellî'nin Mali Tasarrufları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 324.

¹¹⁸ İbn-i Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, 8/172; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/70.

¹¹⁹ Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, 7/380-381.

¹²⁰ Buhârî, "Veşâyâ", 13; Ebû Talha kıssasının ihtiva ettiği fıkhi hükümlerden birisi de vakıf işleminde lehtarların kabul etmelerinin şart olmadığına delalet etmesidir. İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/574.

¹²¹ el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/70.

¹²² Buhârî, "Veşâyâ", 13; İbn-i Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, 8/171-172, 188; İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/574.

Ebû Ca'fer eṭ-Ṭahâvî'ye (öl. 321/933) göre vakıfta teslim probleminin çözümlü vakfın 'ıtk ya da hibeden hangisine kıyas edildiğine göre değerlendirilmelidir. Ṭahâvî'ye göre vakfın makîsun aleyhi hibeden ziyade *köle azadı* olmalıdır. Zira hibe ve sadakalarda mücerret söz yeterli olmayıp mülkiyetin nakli için akdin konusunun kabz edilmesi gerekir. Vakfın sadakaya kıyas edilmesi ise lehtarlar açısından "mülkiyet ispatı" anlamını taşımak gibi problemi beraberinde getirecektir. Vakıf hukukunda lehtarlar ancak vakfın menfaatine malik olduğundan kabza lüzum yoktur.¹²³ Bu durum aynı zamanda vakfın köle azadına kıyas edilmesi gerektiğini de göstermektedir. Ṭahâvî'nin bu görüşünden Ebû Yûsuf'un kavlini desteklediği ve doğru bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre hibede olduğu gibi vakıfta da kabzı şart koşturmak haksız bir mülkiyete sebebiyet verecektir. Buḥârî de vakıfta kabzın şart olmadığına kail olmuş ve bu hükme hususi bir başlık ayırmıştır.¹²⁴

3.10. Vakfın Tanımlanmasına Etkisi

Hz. Ömer'in vakfiyla ilgili rivayetlerden anlaşılan ve mezheplerin ihtilaf ettiği hususlar aynı zamanda vakfın tanımlanmasına da etki etmiştir. Vakfın mülkiyeti, lüzum ifade etmesi, vakfa dair şartlar, vakfa konu olan nesnenin tayini gibi hususlardaki ihtilaf, mezheplerin vakfı tanımlamasında belirleyici olmuştur. Bu maddenin en son ele alınmasının nedeni tanımlamanın arkasındaki ihtilafların önceden belirtilmesidir.

Mâlikilerin tanımında vakfın mülkiyetinin kurucularda kalması ve vakfın satıma, hibe ve mirasa konu olmama gibi hususların öne çıktığı görülmektedir. Mâlikiler vakfı, "*Mülkiyetin kurucularda kalması şartıyla bir şeyin menfaatini temlik etmek.*" veya "*Satılmamak, hibe edilmemek ve mirasa konu olmamak şartıyla bir mülkün sahibinin zimmetinde habs olmasıdır.*" şeklinde tanımlamaktadırlar.¹²⁵ Şafîi ve Hanbelîler gibi vakfın mülkiyetini kurucularda kaldığına hükmedenler vakfı, "*Mülkiyetin kurucularda kalması şartıyla, bir mülkün rakabesinden tasarrufun engellenmesi ve gelirinin takarrub maksadıyla ha-*

¹²³ Ṭahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 4/98; İbn-i Battâl, *Şerhu Şaḥîhi'l-Buḥârî*, 8/172; İbnü'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/550; el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/69.

¹²⁴ Buḥârî, "Veşâyâ", 13.

¹²⁵ Ḥaṭṭâb er-Ru'aynî, *Mevâhibü'l-celîl li şerhi muḥtaşarı Ḥalîl*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 7626; İbn-i Qudâme, *el-Muḡnî*, 8/184; Kâsânî, *Bedâi'u's-şanai'*, 8/385.

yır yollarına sarf edilmesi” şeklinde tanımlamışlardır.¹²⁶ Hanbelîler’in ayrıca “*Tahbîsu’l-aşl, tesbîlü’s-s_emere*”¹²⁷ şeklinde vakfı tanımlamaları bu rivayetin doğrudan etkisini göstermektedir. Bu iki tanım arasındaki fark, vakfın şartlarının tarifi kapsamina alınmasındadır.¹²⁸

Hanefilerin tanımı ise Ebû Hanife ile Ebû Yûsuf-Şeybânî’nin tanımları olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ebû Yûsuf ve Şeybânî’ye göre vakıf, “*Bir mülkün; sahibinin rakabesinden çıkması, Allah’ın mülkü haline gelmesi ve menfaatinin de kullara ait olmasıdır*”. Ebû Hanife ve Züfer’e göre ise “*Ariyet üzere bir mülkün mülkiyet hakkı sahibinde kalması ve menfaatinin tasadduk edilmesi üzere habs edilmesidir*.” şeklinde tanımlanmaktadır.¹²⁹

Sonuç

Hiz. Ömer’in vakfı fikhî ve tarihi birçok açıdan önemli unsurları barındırmaktadır. Tarihi olarak İslâm’da ilk vakfiye olma özelliğini taşımaktadır. Sahabe vakıflarıyla ilgili rivayetler incelendiğinde vakıf şartlarının detaylı bir şekilde belirlendiği, vakıf hukukunun en temel ve kapsamlı ilkelerini ihtiva eden ilk vakıf olma özelliğini taşıdığı söylenebilir. Ömer (r.a), Hiz. Peygamber’in sağlığında sözlü, kendi halifeliği döneminde ise vakfiyesini yazdırmak suretiyle yazılı olarak Medine ve Hayber’de bulunan mülklerini vakfetmiştir. Medine’de bulunan mülkleri; S_emğ, Sırma İbnü’l-Ekva’ arazileri, (arazilerin işlerini yürüten) kölelerdir. Hayber’de mevcut olan mülkleri ise yüz hissesi ve burada çalışan köleleri, Vadi’l-Kura’da Hiz. Peygamberin Ömer’e taam olarak tahsis ettiği yüz vesktir. Vakfa konu olan Hayber hisseleri ganimetinden hissesine düşen paydan farklı bir mülktür. Hiz. Ömer, rüyasında defalarca bu mülklerini sadaka olarak bıraktığını görmesi üzerine Hiz. Peygamberle istişare etmiş ve onun işaretiyle mülklerini vakfetmiştir. Hayber vakfıyla ilgili rivayetlerde şartlar Hiz. Ömer’e, S_emğ arazisiyle ilgili rivayetlerin Saḥr b. Cüveyriye tarikinde ise şartlar Hiz. Peygamber’e isnad edilmiştir. Bu durum ilgili vakfın temelde takriri sünnet olduğunda icma olduğunu göstermektedir.

¹²⁶ Nevevî, *Kitâbu’l-mecmû’*, 16/243, 244; İbn-i Kûdâme, *el-Muğnî*, 8/184; Kâsânî, *Bedâi’u’s-şanai’*, 8/385.

¹²⁷ İbn-i Kûdâme, *el-Muğnî*, 8/184.

¹²⁸ Ebû’l- Ḥasen Alâüddîn Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnşâf fî ma’rifeti’r-râciḥ mine’l-ḥilâf alâ mezhebi’l-imâm mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Hâmid el-Feykî (Suud-i Arabistan: Matbaatü’s-Sünne, 1955), 7/3.

¹²⁹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-şanai’*, 8/383, 385.

Hız. Ömer'in vakfı, vakıf hukuku açısından önemli birçok ilkeyi barındırmaktadır. Bütün fıkhî mezhepler; vakfın tanımı, meşruluğu, vakfiye şartlarının bağlayıcılığı, mütevellinin belirlenmesi, lehtarların tayini ve yöneticilerin maruf ölçüde istifade edebileceğı gibi hususlarda bu rivayeti delil göstermektedir. Taksim edilmeyen hissenin, sınırları ya da lehtarları belirtilmeyen vakfın caiz olduğu ve zengin veya yoksullar adına vakıf kurulabileceğı hususlarında da bu rivayetin delil niteliğı taşıdığı görölmektedir. Bu rivayetten hareketle icma edilen hususların Ebû Hanife'nin de katıldığı görüşler olduğu söylenebilmektedir. Bunlar; kurucuların hayatta olduğu sürece vakfın sahih ve meşru olduğu ile hâkime tescil edilen vakfın bağlayıcı kabul edilmesidir. Bunun dışında kalan hususlarda icmanın olduğunu söylemek mümkün olmasa da genel bir ittifaktan söz edilebilir. Vakfın satılmaması, satın alınamaması, hibe edilememesi ve mirasa dâhil olamaması bu rivayetten anlaşılan ve Cumhuriyet ittifak ettiğı konulardır.

Ebû Hanife ve Züfer bağlayıcılık hususunda, Şeybânî ise teslimin şart olduğu ve taksim edilemeyen hissenin cevazı noktasında farklı delilleri öne sürerek Cumhuriyet'a muhalefet etmiştir. Ebû Hanife'nin lüzum ifade etmediğı görüşü Cumhuriyet tarafından şaz olarak nitelendirilerek, bu vb. sahabe vakıflarıyla ilgili rivayetin vakfın lüzumu noktasında yeterli olduğunu savunmuştur. Ebû Hanife ise Hız. Ömer'in vakfiyeyi hilafeti döneminde yazdırması ve kızına vasiyet etmesinden hareketle bu rivayetin belirtilen hususa delil olamayacağını savunmuştur.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm eş-Şan'ânî. *el-Muşannef*. thk. Merkezü'l-Buhûs ve Tıkniyyeti'l-Ma'lûmât. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1. Basım, h.1436/2015.
- Âdem, Yahyâ. *Kitâbü'l-Harâc: İlk Dönem Vergiler*. çev. Osman Eskicioğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.
- 'Aynî, Bedreddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhu'l-Buhâri*. tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- 'Azîmâbâdî, Ebû't-Ṭayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânîvî. *'Avnu'l-ma bûd alâ Süneni Ebî Dâvud*. nşr. Zâid b. Sabri İbn-i Ebî 'Alafe. Ürdün: Beytül-Efkâr ed-Düveli, ty.
- Bedir, Mürteza. *Buhara Hukuk Okulu (Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-Büldân: Ülkelerin Fethi*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2013.

- Beyhaķı, Ebû Bekr Ahmed b. El-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 13 Cilt, 2003.
- Buĥârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi 'u's-şahîh*. Beyrut: Dâru İbn-i Kes îr, 2002.
- Burhânu's-Şerîa, Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed b. 'Abdil'azîz el-Buĥârî. *el-Muĥîtu'l-Burhânî, fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Samî el-Cündî. 9. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2004.
- Canan, İbrahim. *Hadis Ansiklopedisi ve Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*. 18 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Dârekuţnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekuţnî*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Demirci, Abdullah. *Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin sonuna Kadar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Ebî 'Alafe, Zâid b. Sabri. *Şurûh-u Süneni İbn-i Mâce*. Ürdün: Beytü'l-Efkâr ed-Düvelî, 1. Basım, 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as. b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Düvelî, 1999.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbu'l-Emvâl: İlk Dönem Ekonomi Yönetimi*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî. *Kitâbu'l-ĥarâc*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1979.
- Emîr, Alauddîn Alî b. Belbâz el-Fârisi. *el-İhsân fî takrîbi Şahîhi İbn-i Ĥibbân*. thk. Şuayb el-Arnaut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991.
- Gürbüz, Mehmet - Erdem, Mehmet. "İslâm Vakıflar Hukukunda Mütevellî'nin Mali Tasarrufları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022): 317-336.
- Hamidullah, Muhammed. "Hayber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmet b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Musned*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996.
- Ĥaşşâf, Ebû Bekr Ahmed b. Ömer eş-Şeybânî. *Aĥkâmu'l-evĥâf*. Mısır: Matbaatu Dîvânu Umûmî'l-Evĥâf, h. 1333.
- Ĥattâb, er-Ru'aynî. *Mevâhibü'l-celîl li şerĥi muĥtaşarı Ĥalîl*. 8 Cilt. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003.
- Ĥayyât, Halife. *et-Târîh: İlk Kronolojik İslam Tarihi*. çev. Ömer Sabuncu – Mahmut Sabuncu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Hilâl, Ebû Bekr Hilâl b. Yahyâ b. Müslim el-Basrî. *Aĥkâmu'l-evĥâf*. Hindistan: Dâru'l-Maarif, h.1355.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. 'Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dîmaşķî. *Reddu'l-muĥtâr âled-dürri'l-muĥtâr şerhu tenvîri'l-ebsâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 11 Cilt. Riyad: Dâru Alemlî'l-Kutub. 2003.

- İbn Cafer, Kudâme. *Kitabü'l-Harac: Fetihler, Siyaset, Coğrafya, Vergiler, Bürokrasi*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 1. Basım, 2018.
- İbnü'l- Hacer, Ebü'l-fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bâri bi şerh-i Şahîhi'l- Buḥârî*. thk. Şuayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid. 24 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2013.
- İbn-i Hâzm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muḥallâ*. nşr. Muhammed Münîr ed-Dîmeşkî. 11 Cilt. Kâhire: İdarâtü't-Tıba'a el-Münîre, h.1352.
- İbn-i Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Maḥdîsî. *el-Muḡnî*. 15 Cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 1986.
- İbn-i Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *Sünen-i İbn-i Mâce*. Riyad: Beytül'Efkâr ed-Düveli, 1999.
- İs'yûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-Vellevî. *Zaḥîratü'l- 'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ*. 42 Cilt. Riyad: Dâru'l-Me'âric ed-Düveliyye, 1996.
- Kâdûrî, Yûsuf b. Ömer b. Yûsuf. *Câmiu'l-muḍmarât ve'l-müşkilât fî şerhi Muḥtaşari'l-İmâm el-Ḳudûrî*. 4 Cilt. thk. Ömer Abdurrezzâk Ḥamed el-Feyyâz, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 2018.
- Ḳaḥṭânî, Usame b. Sa'îd. *Mevsu'atu'l-icmâ' fî'l-fıkhî'l-İslâmî*. 11 Cilt. Riyad: Dâru'l-Fazilet, 2013.
- Ḳarâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zaḥîre*. thk. Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ḡarb el-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâi'u's-şanai' fî tertîbi's-şerâi'*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Ḳurtubî, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl. *Şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*. nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 11 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Ḳurtubî, Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm. *el-Müfḥim limâ eşkele min telḥîsi Müslim*. thk. Ahmed Muhammed es-Seyyid vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1996.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Süleyman. *el-İnşâf fî ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-ḥilâf alâ mezhebi'l-imâm mübeccel Ahmed b. Ḥanbel*. 12 Cilt. thk. Muhammed Hâmid el-Feykî. Suud-i Arabistan: Matbaatü's-Sünne. 1955.
- Miras, Kamil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. ed. Salih Şengezer vd. 8 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Ḥaccâc el- Kuşeyrî. *Şahîhi'l-Müslim*. Riyad: Beytül'Efkâr ed-Düveli, 1998.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Said b. Sabri b. Ebî 'Alefe. Riyad: Dâru'l-Hadara, 2015.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Kitâbu'l-mecmû' şerhu'l-Mühezzebe li's-Şîrâzî*. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ty.
- Numani, Şibli. *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. çev. Talip Yaşar Alp. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. 11 Cilt. byy.: Dâru'l-Vefâ. 2001.

- Sahnûn, Saîd et-Tenuhî. *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsûṭ*. 31 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Marife, 1989.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. El-Hasen el-Ferkad. *el-Asl*. nşr. Muhammet Boy-nukalın. 12 Cilt. Katar: Dâru İbn-i Hazm, 2012.
- Şeybânî, Muhammed. *el- Hucce âle ehl-i Medîne*. nşr. Mehdi Hasan el-Kîlânî. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kutub, ty.
- Şeyh, Abdussettâr. *Ömer Bin el- Haṭṭâb: el-Halîfetü'r-râşîyyetü'l- 'azîm ve'l-İmâmu'l- âdilü'r-rahîm*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2012.
- Ṭaḥâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu me âni'l-âsâr*. thk. Muham-med Zehrâ en-Neccâr vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutub, 1994.
- Ṭaḥâvî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Câmi ü't-Tirmizî*. Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Düvelî, 1999.

HANEFÎ VÂKİÂT EDEBİYATINDA TOPLUMSAL PROBLEMLERİ ÇÖZME YÖNTEMİ OLARAK İSTİHSÂN (SEMERKANDÎ'NİN *KÎTÂBÜ'N-NEVÂZİL*'İ ÖZELİNDE)

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİRCİ

Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kırklareli/Türkiye
abdullahdemirci@klu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0781-8142

Giriş

İslam medeniyetinde sosyal hayatın içinde aktif bir konuma sahip olan fıkıhın en temel fonksiyonlarından biri, vahiy kaynaklı ilke ve kurallar ekseninde sosyal yaşamı düzenlemek ve bu amaç doğrultusunda her türlü toplumsal ve hukuksal gereksinimi karşılamaktır. Vahiy kaynaklı bir hukuk sistemi olması münasebetiyle fıkıh, ilke olarak Kuran ve sünnete dayalıdır. Ancak bu iki temel kaynak içerdikleri kaide ve hükümler açısından sınırlıdır. Nitekim her ikisinde de ana gaye, insanların dünya ve ahiret hayatlarıyla ilgili genel prensipler vazetmektir. Sınırsız hadiselerle gerekli çözümü üretmek için ise bu iki kaynaktan ilham alan ve sınırları net bir şekilde çizilen içtihat metodu, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren benimsenmiştir. Fıkıhın, sosyal değişimler muvacehesinde devamlılığını sağlaması açısından vahiy temelli hukuk kaynaklarına ek olarak birtakım akıl yürütme yöntemlerine (*ictihâd*) başvurmak kaçınılmazdır. Bundan dolayı daha sonra çeşitli fıkıh mezheplerine ait *fürû* ve *usûl* edebiyatına konu olan birçok hukuk prensibi ve hükme ulaşma metodu (*istinbât*), Hz. Peygamber'in (s.a.s) dönemi başta olmak üzere takip eden sahabe ve tabiin döneminde sıkça kullanılmıştır. İşte bu içtihat metodlarından biri hicrî II. (VIII.) asrın ilk yarısında Kûfe merkezli fıkıh mektebinin önde gelen temsilcilerinden Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) şahsında Hanefî mezhebiyle özleştirilen istihsân prensibidir.

Fıkıh mezhepleri, ayet ve hadis gibi vahiy eksenli delilleri sadece tiket olayların hükmüne ulaşmak için değil; sınırsız olayları ihata etmek adına

küllî kaide ve ilkeler vazetmek adına da kullanmışlardır. Ancak fakihler, vazedilen kimi fikhî ilkenin, toplumda meydana gelen hukuksal problemleri çözüme kavuşturma noktasında bazı açılardan yetersiz kaldığını görmüş ve bu durumlarda yerleşik ilkeyi askıya alıp istihsân deliline başvurmuştur. Genel kuraldaki (*kıyâs*) katılığı esnetmeyi; mekân, zaman, örf gibi etkenlere dayalı olarak toplum içinde meydana gelen sorunlara tatmin edici çözümler sunmayı ve hakkaniyet ilkesini öne çıkarmayı amaçlayan istihsân prensibi, nassların yanında fıkıhın dinamik bir unsuru olarak aklı da merkeze alan hukukî delillerden biridir. Diğer mezheplerde olduğu gibi Hanefî mezhebinde de bu delil usûl ve fîrû edebiyatına konu olmuştur.

Hanefî fıkıh edebiyatında temelde üç alt-edebiyat türü bulunmaktadır. Bunların ilk ikisi İmam Muhammed'in (v. 189/805) kaleme aldığı ve mezhebin kurucu hukuk metinlerini içeren *zâhiru'-rivâye* ve *nâdiru'r-rivâye* eserleridir. Bu iki türe ek olarak *vâkıât* veya *fetâvâ/nevâzil* edebiyatı, mevzu hukukta yer almayan olayları çözüme kavuşturma görevini üstlenmektedir, başka bir ifadeyle hukuktaki boşluğu doldurma niteliği taşımaktadır. Bu tür eserler, mezhebin kurucu şahsiyetlerinden sonraki nesillerde yaşamış bir grup fakihin (*meşâyih*), önceki iki türde kararlaştırılmış hüküm ve ilkeler çerçevesinde genellikle önceki imamlardan hakkında görüş bulunmayan hadiseler karşısında ortaya koydukları içtihatları konu edinmiştir. *Vâkıât* edebiyatının ilk örneği hicrî IV. (X.) asrın önde gelen âlimlerinden Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye (v. 373/983) aittir. Özellikle hicrî VI. (XII.) asırda tekâmüle ulaşan bu tür edebiyatın oluşmasına en büyük katkıyı sağlayan eser ise onun *Kitâbü'n-Nevâzil* adlı eseridir. Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış fakihlerin, genellikle yeni meselelere (*nevâzil*) getirdikleri fetvaları içeren *Kitâbü'n-Nevâzil*, daha sonra oluşan *vâkıât* edebiyatına da yön vermiştir.¹

Bu çalışmada *Kitâbü'n-Nevâzil* özelinde *vâkıât* edebiyatında istihsân delilinin işlenme biçimi ve toplumsal problemlerin çözümü noktasında üstlendiği kilit rol, o dönemin güncel meseleleri üzerinden ele alınmıştır. Semerkandî'nin söz konusu eserinin kendi alanında ilk örnek olması ve sonraki çalış-

¹ Konuda geniş malumat için bkz. Eyyüp Sait Kaya, *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 33-48; Mürteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 22, 51-52, 100; Abdullah Demirci, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin Sonuna Kadar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 16-26.

malara yön vermesi, tebliğ konusunun orijinal bir metin üzerinde işlenmesine zemin oluşturmaları açısından önemlidir. Çalışmada istihsân delilinin o dönemde vuku bulmuş problemlere çözüm getirme noktasındaki önemi somut örneklerle incelenmiştir. Böylece Hanefî mezhebi özelinde mezhep görüşlerinin farklı bölgelerde cari örf ve adetlerin yanı sıra siyasi, toplumsal ve ekonomik şartlar karşısında nasıl evirildiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

İstihsan konusuyla ilgili gerek klasik gerek modern dönemde geniş bir edebiyat birikimi mevcuttur. Tek bir eser/müellif üzerinden istihsân delilinin incelenmesi noktasında da bazı örnekler çalışmalara rastlamak mümkündür. Bu kapsamda *el-Hidâye*, *Fetâvâ Kâdîhân*, *el-Asl* ve *el-Füsûl* gibi fûrû ve usûl eserleri özelinde istihsân konusu farklı araştırmacılar tarafından kalem alınmıştır.² Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil* adlı eseri üzerinde ise böyle bir çalışma daha önce yapılmamıştır. Toplumsal problemlere çözüm arama konusunda başvurulacak temel kaynaklar arasında yer alan söz konusu eserde istihsân delili uygulamalarını araştırmak, bu sahada daha önce yapılmış çalışmalarla birlikte günümüzde Müslümanların gündemine oturan birçok güncel meselenin çözümüne belli oranda katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Usûl eserlerinde daha çok teorik yönüyle ele alınan istihsân delilinin fûrû eserlerinde pratik yönünün incelenmesi, onun daha iyi anlaşılmasını ve uygulanmasını sağlayacaktır.

1. İstihsân Kavramı

İstihsân kavramının hicrî II. yüzyılda ortaya çıktığı ve fıkıh terminolojisine girdiği çeşitli kaynaklarda ifade edilmektedir.³ Ancak bu durum, istihsânın daha erken dönemlerde şerî hükme ulaşma noktasında başvuru

² Adı geçen çalışmalar için bkz. Said Nuri Akgündüz, *el-Merğûmânî'nin el-Hidâye Adlı Eserinde İstihsan* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Mohammed Abdullah Ahmed, *el-İstihsân fî Fetâvâ Kâdîhân* (Karbük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Özlem Kâhya Öncel, *İmam Muhammed'in el-Asl Adlı Eserinde İstihsan* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Arife Karabey, *Şeybanî'nin el-Asl Adlı Eserinde İstihsan Metodunun Uygulanışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Murat Karabulut, *Şeybanî'nin Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs'ın İstihsân Anlayışı ve Fûrû Fıkha Tatbiki* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

³ Ebû Muhammed Alî İbn Hazm, *Mûlahhasu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, thk. Sa'îd el-Efğânî (Dimeşk: Matba'atü Câmî'ati Dimeşk, 1379/1960), 5; Şükrü Özen, "Hicrî II. Yüzyılda İstihsân ve Maslahat Kavramları", *Marife* 3/1 (2003), 32; Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339.

deliller arasında sayılmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim bazı araştırmacılara göre Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemi dâhil sahabe, tabiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde istihsânın teknik manasıyla örtüşen başka bir ifadeyle *yerleşik kuraldan istisna* anlamıyla birçok hukuki uygulamaya rastlamak mümkündür.⁴ Bu da istihsân ilkesinin, aslında çok erken dönemde bilindiği ve uygulandığı anlamına gelmektedir. Hz. Ömer (v. 23/644) döneminde yaşanan kıtlık esnasında hırsızlara had cezasının uygulanmaması, içki içme cezası ve bir defada verilen üç talakın geçerli sayılması gibi uygulamalar farklı gerekçelerle/vecihlerle istihsân deliline dayandırılmıştır.⁵

Kaynaklarda istihsân kavramı genellikle Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe ile ilişkilendirilmiştir.⁶ Hatta bazı âlimler bu kavramı ilk kullanan kişinin Ebû Hanîfe olduğuna işaret etmektedir.⁷ Ebû Yûsuf (v. 182/798), *Kitâbü'l-Harâc* ve İmam Muhammed *el-Asl* adlı eserlerinde istihsân kavramını kullanmıştır.⁸

İstihsân kavramının *hoş görmek, iyi bulmak* gibi sözlük manaları taşıması ve teknik olarak tanımının yapılmamış olması, hükümlerde keyfiliği çağrıştırdığından ilk dönemlerde bu delil hakkında sert eleştirilerin yapılmasına sebebiyet vermiştir.⁹ Eleştirilerde istihsânın sözlük manasına vurgu yapılmak suretiyle şerî kaynaklara başvurulmadan kişisel takdirin kullanılması

⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Müvâfakât*, thk. Meşhûr b. Hasan Âl Selamân (Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997), 4/290-291; Özen, "İstihsân ve Maslahat Kavramları", 32; Ali Bakkal, "İstihsânın Mahiyeti ve Çağdaş Problemlere Çözüm Getirmedeki Önemi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 2/16.

⁵ Bardakoğlu, "İstihsân", 23/340; Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsân Anlayışı ve Uygulanması* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 23-27; Özen, "İstihsân ve Maslahat Kavramları", 32.

⁶ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbîhî* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 26; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 171; Mehmed Seyyid, *Usul-i Fıkıh Medhal*, hzr. Selçuk Camcı (İzmir: Çağlayan Matbaası, 2011), 43.

⁷ Seyyid, *Usul-i Fıkıh Medhal*, 141.

⁸ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd-Sa'd Hasan Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 2009), 194, 199, 200; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1433/2012), 1/283, 2/38, 3/435.

⁹ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 171; Seyyid, *Usul-i Fıkıh Medhal*, 43; Zakiyyüddin Şâban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1971), 189-190; Özen, "İstihsân ve Maslahat Kavramları", 33.

ön plana çıkarılmaktadır.¹⁰ Ancak burada bir anlam kargaşası olduğu aşîkârdır. Çünkü Hanefî fakihler başta olmak üzere istihsânı şerî delil kabul eden âlimlerin hiçbirisi konuya böyle bir anlayışla yaklaşmamışlardır. Teknik tanımından da anlaşılacağı üzere bunun bir delil olması, kıyâsın veya yerleşik kuralın terk edilmesini gerektirecek başka ve daha güçlü bir şerî delili tercih etmekle ilgilidir. Bundan dolayı Hanefîlerin istihsân anlayışını dikkatlice inceleyen diğer mezhep âlimlerinin buna itiraz etmedikleri görülmüştür.¹¹

1.1 Tanımı ve Mahiyeti

İstihsân (الاستحسان) kelimesi “h-s-n” (حسن) kökünden türemiş istif’âl babından gelen bir mastardır. *Güzel görmek, hoş bulmak, rağbet etmek* gibi anlamlara gelen¹² istihsân kavramının fıkıh usûlünde ıstılah manasıyla ilgili birçok tanımından bahsetmek mümkündür. Çalışma konusu gereği sadece Hanefî fıkıh usûlü edebiyatında yer alan bazı önemli tanımları aktarmakla yetineceğiz. Akabinde modern dönem ulemâsının iki tanımını aktaracağız.

Her ne kadar Ebû Hanîfe ve onun iki talebesi Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed teknik manada istihsân kavramını kullanmış olsa da kendilerinden ıstılah tanımıyla ilgili herhangi bir bilgiye henüz rastlanmamıştır. Bilindiği kadarıyla istihsânı bir fıkıh usûlü terimi olarak tanımlayan ilk kişi IV. (X.) yüzyıl Irak Hanefîlerinden Ebû'l-Hasan el-Kerhî'dir (v. 340/952).¹³ O, istihsânı şöyle tanımlar: “*İstihsân, kişinin (fakîhin) daha kuvvetli bir sebepten dolayı bir meseleye benzerlerine verdiği hükmün aynısını vermekten geri durması ve başkasına yönelmesidir*”.¹⁴

Kerhî'nin talebesi Cessâs (370/981), meseleyi çok daha detaylı bir şekilde ele alır. Hanefî mezhebinde istihsân kavramının iki manada kullanıldığını

¹⁰ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 171. Geniş malumat için bkz. Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan*, 120-149.

¹¹ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 171; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 123; Öncel, *İmam Muhammed'in el-Asl Adlı Eserinde İstihsan*, 225-227.

¹² Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994), “hsn”, 13/114-117; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, tkh. Muhammed Nâîm el-Araksûsî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâsle, 1426/2005), “hsn”, 1189.

¹³ Bardakoğlu, “İstihsan”, 23/340.

¹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1414/1994), 4/234; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, t.y.), 4/3.

ve naslarda kapalı olan ölçü birimlerini içtihat vasıtasıyla tespit etme manasını içeren ilk kullanımla ilgili âlimler arasında herhangi bir ihtilaf olmadığını ifade etmiştir. Kıyâsı daha güçlü bir delilden dolayı terk etmek anlamındaki ikinci manayı ise kendi içinde ikiye ayırarak istihsânın türlerine değinen ilk fakih olmuştur.¹⁵ Debûsî (v. 430/1039) istihsânın açık (*celî*) kıyâsla çelişen bir delil olduğunu ifade eder.¹⁶ Pezdevî (v. 482/1089) istihsânın, iki kıyâstan tercihe şayan olanı ifade ettiğine vurgu yaparken¹⁷ Serahsî (v. 483/1090) onun, açık (*zâhir*) kıyâsla çelişen daha kuvvetli bir delil den ibaret olduğunu söylemektedir.¹⁸

Modern dönemde bazı fakihler, başta Hanefî fakihlere ait olmak üzere birçok fakihin tanımından yola çıkarak istihsân kavramını toparlayıcı bir tanımla açıklamaya çalışmıştır. Bunlardan biri Abdülkerim Zeydân'ın (v. 2014) tanımıdır. O, istihsânı şöyle tanımlar: “*Müçtehidin kalben mutmain olduğu ve söz konusu istisnayı veya tercihi gerektirecek bir delilden dolayı kapalı (hafî) kıyâsı açık (celî) kıyâsa tercih etmek veya külli bir asıldan cüzi bir meseleyi istisna etmektir*”.¹⁹ Zekiyyüddîn Şabân ise özellikle Hanefî fıkıhındaki tanımları dikkate alarak istihsânın tanımını şöyle yapmaktadır: “*Kendi kanaatine bunu gerektirecek nass, icmâ, zaruret, hafî kıyâs, örf, maslahat vd. (eksenli) bir delilin bulunmasından dolayı müçtehidin, bir meseleye benzerlerine verdiğiinden farklı bir hüküm vermesidir*”.²⁰

Hem klasik hem modern eserlerde yapılan istihsân tanımlarına bütüncül bir bakışla bakıldığında aslında istihsânın, delilsiz bir hükme ulaşma yöntemi olmadığı; bilakis kimi zaman ayet ve hadis gibi şâri tarafından sadır olan bir delile yahut şâriin korumasını ve zedelenmemesini amaç edindiği genel ilke ve kaidelere dayandığı görülmektedir.²¹

¹⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, 4/233-234

¹⁶ Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Mîs (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 404.

¹⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/3.

¹⁸ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 2/200

¹⁹ Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1976), 231.

²⁰ Şabân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 174-175.

²¹ İstihsân hakkında tartışılacak mesele aslında istihsânın bir kıyâs ameliyesinden ibaret olmadığıyla yakından ilişkilidir. Konu hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Zeydân, *el-Vecîz*, 235; Ahmet Yaman, “İstihsan Ne Değildir?”, *Usul İslam Araştırmaları* 1/8 (2007), 169-173.

1.2. Türleri

İstihsan türlerine değinen ilk isim Cessâs'tır. Onun ikiye ayırdığı istihsânın ilk türü olan takdîrî istihsân, usûl ve furû kitaplarında hakkında kavram kargaşası oluşan istihsân türü değildir. Mutlak olarak istihsân delili denildiği zaman Cessâs'ın ikinci tür olarak açıkladığı anlam kastedilmektedir. Cessâs, daha güçlü bir delilden dolayı kıyâsı terk etmek anlamındaki istihsânı da ikiye ayırmaktadır. İlki, iki asla benzeyen ferî bir meselede hüküm verirken bu asıllardan daha uygun olanını tercih edip diğerini terk etmektir. Diğeri ise illetin bulunmasına rağmen hükmün tahsis edilmesidir ki bu nass, icmâ ('amelü'n-nâs) ve kıyâs gerekçeleriyle mümkün olabilir.²² Debûsî, istihsân çeşitlerini sebeplerine göre nass, icmâ, zaruret ve hafî kıyâs olmak üzere dörde ayırmaktadır.²³ Bu taksimin oldukça benzerini Pezdevî benimsemiştir.²⁴ Serahsî'nin taksimi ise Cessâs ile benzerlik arz etmektedir.²⁵

Görüldüğü üzere ilk dönem Hanefî usulcülerini her ne kadar birbirinden farklı metotlar takip etseler de sonuç olarak istihsân türleri hakkında genel olarak yakın tavır sergilemiştir. Yukarıda kronolojik olarak aktarılan bilgilerden anlaşılacağı üzere erken dönem Hanefî usul edebiyatında istihsân anlayışı hafî kıyâs, nass/eser, icmâ ve zaruret istihsânı olmak üzere dört kısımda incelenmiştir. İstihsân türlerini iki ana grup altında inceleyenler de olmuştur. Hafî kıyâs ilk grubu ifade ederken eser, icmâ ve zaruret sebebiyle yapılan istihsân türleri ise *istisnâ* adındaki ikinci gruba dâhil edilmiştir.²⁶ Modern dönem ulemâsı ise diğer mezhep kaynaklarını da göz önünde bulundurarak Hanefî usul edebiyatında benimsenen dört türe ek olarak örf ve maslahat sebebiyle yapılan istihsân türlerini de bu taksime dâhil etmişlerdir.²⁷

Burada söz konusu altı istihsân türünün örneklerle birlikte tanımlarını vermek yerinde olacaktır.²⁸ Birinci tür hariç diğerleri *istisnâ* grubuna aittir. Kalan beş türün ilk türden ayrılması hafî kıyâs istihsânından farklı olarak her birine bir istisnâ sonucu ulaşılmış olmasıyla ilgilidir. Nitekim nass, icmâ, zaruret, örf ve maslahat sebebiyle yapılan istihsân türleri aslında, şeria-

²² Cessâs, *el-Füsûl*, 4/233-234.

²³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 405.

²⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/5-6.

²⁵ Serahsî, *el-Usûl*, 2/202.

²⁶ Bardakoğlu, "İstihsan", 23/342.

²⁷ Zeydân, *el-Vecîz*, 233-234; Şabân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 176-187.

²⁸ Son iki tür her ne kadar Hanefî usul edebiyatında müstakil birer istihsân türü olarak yer almasa da çalışmanın konusu olan *Kitâbü'n-Nevâzil*'de örnekleri bulunduğu için burada tanımları verilmiştir.

tın düstur edildiği ana amaçlara aykırı bir durumun oluşmasını önlemek adına genel bir ilkedен veya nasstan istisnâ edilmiştir.

a) *Hafî Kıyâs İstihsânı*: Hakkında tafsîlî/cüzî nass bulunmayan bir meselede hükme ulaşmak için kıyâsa başvurulur. Ancak söz konusu mesele hakkında hükmen birbiriyle çelişkili iki kıyâs vardır. İlk bakışta meseleye zıt olan her iki kıyâs da uygulanabilir. Ancak müçtehit derin düşünce sonucu meseleye ilk akla gelen kıyâsın gerektirdiği hükmü değil; diğerine göre kapalı fakat daha uygun ve hakkaniyetli olan kıyâsı tercih etmeye yönelir.²⁹ Bu tür istihsân için *istihsânü'l-kıyâs* ve *el-kıyâsü'l-hafî* terimleri de kullanılmaktadır.³⁰ Usul kitaplarında bu tür kıyâsa verilen en yaygın örnek zirai arazinin vakfedilme meselesidir. Şöyle ki akit esnasında ayrıca belirtilmedikçe satım akdiyle birlikte zirai araziye ait irtifak hakları müşteriye geçmez. Kira akdinde ise sözleşmede ayrıca belirtilmemiş olsa bile söz konusu haklar kiracıya aittir. Zirai arazinin vakfedilmesiyle ilgili olarak irtifak haklarını düzenleyen bir nass olmadığına göre müçtehit kıyâsa yönelecektir. Vakıf arazisi satım akdine kıyâs edilirse irtifak hakları vakfa dâhil edilmeyecek iken kira akdine kıyâs edildiğinde bu haklar vakfa geçecektir. Mülkiyetin elden çıkması yönüyle vakıf arazisi satım akdine benzemektedir. Bu açık (*celî*) kıyâstır. Ancak vakıfta esas amacın kiradaki gibi ilgili maldan yararlanmak olduğu ve irtifak haklarının bulunmaması durumunda böyle bir yararlanmadan bahsedilemeyeceği için mesele, kapalı (*hafî*) kıyâs esas alınarak kira akdine benzetilmiştir.³¹

b) *Nass Sebebiyle İstihsân*: Bir nassın, bir meseleye diğer nasslara veya nasslardan elde edilen genel ilkelere aykırı bir hüküm getirmesine nass sebebiyle istihsân (*istihsânü'n-nass*) denir.³² Bu tür istihsâna peşin bedelle veresiye mal değişimini konu edinen selem akdi örneği verilmektedir.³³ Mevcut olmayan bir şeyin (*madûm*) satılmasının yasaklanması çeşitli nasslarla desteklenerek ilke haline gelmiştir.³⁴ Ancak her ne kadar selem akdinde he-

²⁹ Serahsî, *el-Usûl*, 203-204, Bardakoğlu, "İstihsan", 23/342.

³⁰ Bardakoğlu, "İstihsan", 23/342.

³¹ Zeydân, *el-Vecîz*, 231-232; Şabân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 182; Bardakoğlu, "İstihsan", 23/342.

³² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 405; Serahsî, *el-Usûl*, 2/202; Zeydân, *el-Vecîz*, 231-232; Şabân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 182; Bardakoğlu, "İstihsan", 23/343.

³³ Serahsî, *el-Usûl*, 2/203; Zeydân, *el-Vecîz*, 233; Şabân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 176.

³⁴ Örnek olarak bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Mu'sned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 1/456, 4/394, 11/203; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut:

nüz var olmayan bir mal akit konusu yapılsa da bu akde bizzat Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından cevaz verildiği nassla sabittir.³⁵

c) *İcmâ Sebebiyle İstihsân*: Bir meselede nasslara veya bunlardan elde edilen genel ilkelere aykırı olarak gerçekleşen icmâdır. Buna *istihsânü'l-icmâ* yahut *el-istihsânü bi'l-icmâ* da denilmektedir.³⁶ Serahsî bu tür için *icmâ sebebiyle kıyâsın terki* ifadesini kullanır.³⁷ En tipik örneği *istisnâ'* akdidir.³⁸ Yukarıda ifade edildiği üzere madumun satışı yasaklanmıştır. Ancak belli bir bedel karşılığında bir zanaatkârın ücret karşılığında vasıfları önceden belirlenmiş bir malı/ürünü imal etmesini konu edinen *istisnâ'* akdi ümmetin icmâıyla genel ilkelere aykırı olduğu halde caiz görülmüştür.³⁹

d) *Zaruret Sebebiyle İstihsân*: Nasslara veya bunlardan elde edilen genel ilkelere aykırı olmakla birlikte kaçınılması mümkün olmayan veya çok zor olan bir meselede verilen ruhsat bu türdendir. Kirlenen kuyuların suyunun tamamen boşaltılması esastır. Ancak büyük kuyularda bu mümkün olmadığı için kuyunun temiz sayılması için belirli bir miktar suyun kuyudan çekilmesi zarurete binaen yeterli görülmüştür.⁴⁰

e) *Örf Sebebiyle İstihsân*: Belli bir insan topluluğu tarafından benimsenen ve örf haline gelen bazı uygulamalara yerleşik kurala (*kıyâs*) aykırı olmasına rağmen cevaz verilmesi böyle bir istihsân türüne dayanmakla mümkün olmaktadır. İlk dönem Hanefî usul eserlerinde bu tür istihsân bu isimle yer almamaktadır. Cessâs'ın "*amelü'n-nâs*",⁴¹ Debûsî'nin "*te'âmülü'l-ümme*",⁴² Serahsî'nin "*te'âmülü'n-nâs*"⁴³ ifadeleriyle dile getirdikleri istihsân türünden daha çok icmâ sebebiyle gerçekleşen istihsân kastedilmiş olsa da çoğu kez icmâ ile örf iç içe olduğundan bu âlimlerin doğrudan olmasa da örfе değinmiş ola-

Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, t.y.), "Büyû", 1514; Hamza Aktan, "İstisnâ'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/393-394.

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühre b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Selem", 2 (No. 2240).

³⁶ Zeydân, *el-Vecîz*, 233; Şabân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 179; Bardakoğlu, "İstihsân", 23/343.

³⁷ Serahsî, *el-Usûl*, 2/203.

³⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 405; Serahsî, *el-Usûl*, 2/203.

³⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 405; Serahsî, *el-Usûl*, 2/203; Zeydân, *el-Vecîz*, 233; Şabân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 179.

⁴⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 405; Serahsî, *el-Usûl*, 2/203; Zeydân, *el-Vecîz*, 234; Şabân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 170.

⁴¹ Cessâs, *el-Füsûl*, 4/248.

⁴² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 405.

⁴³ Serahsî, *el-Usûl*, 2/203.

bilecekleri imkân dâhilindedir.⁴⁴ Hanefî mezhebinde çeşitli delillerden yola çıkarak vakıfta vakfedilen şeyin ebediyen vakıf kalması anlamına gelen *te'bîd*, genel ilke kabul edilir.⁴⁵ Bu da gayrimenkullerde mümkün olacağından menkul mallarda kural olarak vakıf cari olmaz. Ancak İmam Muhammed, eskiden beri örf haline gelen menkul malların vakfedilmesini göz önünde bulundurarak bunların da vakfa konu olmalarına cevaz vermiştir.⁴⁶

f) *Maslahat Sebebiyle İstihsan*: Genel kurala aykırı olmakla birlikte şeriatın amaçladığı birtakım faydaların sağlanması ve zararların giderilmesi adına bazı meselelerde maslahat sebebiyle istihsân metoduna başvurulur. Buna tohum ekmek ve mahsulü belli oranda paylaşmak üzere arazi sahibiyle emek sahibi arasında yapılan ziraî ortaklık anlamına gelen müzâraa akdi örnek gösterilebilir.⁴⁷ Şöyle ki kira akdinde akdi oluşturan tarafların ölmesiyle akit kendiliğinden sona erer. Müzâraa akdi de bir nevi kira akdi olduğu için burada da taraflardan birinin ölmesiyle akdin sona ermesi gerekmektedir. Ancak bu durum emek sahibinin emeğinin karşılığını almasına engel bir durum teşkil edecektir. Bundan dolayı maslahat sebebiyle istihsân metodu uygulanarak taraflardan birinin ölmesi durumunda akit hemen değil; mahsul kaldırılınca ve emek sahibi hakkını alınca sona ermektedir.⁴⁸

2. Kitâbü'n-Nevâzil'de İstihsan Kavramı

Kitâbü'n-Nevâzil'de istihsân kavramı ve aynı kökten türeyen birçok ifade yer almaktadır. Özellikle istihsân kelimesi farklı varyantlarla seksene yakın yerde geçmektedir. Bunların bir kısmı lügat anlamıyla kullanılmışken diğer bir kısmı usûl ilmindeki ıstılah manasını taşımaktadır. Kimi zaman istihsân anlayışı uygulanırken istihsân kavramı zikredilmiştir. Ancak bazı meselelerde bu anlayışın uygulanmasına rağmen sadece kıyâs kavramına yer verilmiştir.

2.1. Lügat ve İstılah Anlamlarıyla İstihsan

Kitâbü'n-Nevâzil'de istihsân ve istihsân ile aynı kökten türetilen kelimelerin bir kısmı lügat manasıyla kullanılmıştır. Bu anlamda kullanılan kelime-

⁴⁴ Bardakoğlu, "İstihsan", 23/344.

⁴⁵ Hacı Mehmet Günay, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/476.

⁴⁶ Zeydân, *el-Vecîz*, 233-234; Şabân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 185-186.

⁴⁷ Şabân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 186; Bardakoğlu, "İstihsan", 23/344; Hüseyin Karapınar, "Müzâraa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/234.

⁴⁸ Şabân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 186; Bardakoğlu, "İstihsan", 23/344.

ler genellikle bir görüş, fetva veya sözün hoş görüldüğünü,⁴⁹ tasvip edildiğini,⁵⁰ tercihe şayan olduğunu,⁵¹ tavsiye edildiğini⁵² veya ihtiyata daha yakın olduğunu⁵³ ifade etmektedir. İstihsan kelimesiyle aynı baptan gelen kelimeler mâzî ve muzârî fiil formatında kullanılmıştır. Ancak çoğu zaman sıfat-ı müşebbehe (*hasen*) ve ism-i tafdîl (*ahsen*) şeklinde yazılmıştır. İstif'âl babından gelen kelimelerin bir kısmı "*istahsenehû*" ve "*festahsenehû*" kalıplarında, diğer bir kısmı ise "*yestahsinühû*" kalıbında kullanılmıştır. Eserde ayrıca daha fazla kullanılan formatta ise "*hasenün*", "*ve hüve hasenün*", "*kâne hasenen*", "*kâne zâlike hasenen*", "*yekûnü hasanen*", "*hasenün cemîlün*", "*kaölühû hasenün*", "*hasenün 'indenâ*", "*ve hâza'l-kaölü hasenün*" gibi ifadelere yer verilmiştir. İsm-i tafdîl formatında ise "*ahsenü*", "*el-ahsenü*", "*kane ahsene*", "*hâzâ ahsenü*", "*fehüve ahsenü*" gibi ifadeler tercih edilmiştir.⁵⁴

Kitâbü'n-Nevâzil'de fıkıh usulü ıstılahı olarak istihsân kavramı çeşitli formlarda yer almaktadır. Kavram, mâzî ve muzârî fiil formatında "*istahsen-tü*", "*istahsenû*", "*estahsinü*", "*üstuhisine*", "*yüstahsenü*" gibi malum ve meçhul kalıpta gelmektedir. "*Estahsinü*" kalıbını genelde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed kullanmaktadır.⁵⁵ Eserde istihsan kavramının en çok kullanıldığı sığa olan mastar formatı "*fi'l-istihsân*", "*bi'l-istihsân*", "*istihsânen*", "*ve hâzâ istihsânün*", "*fe hâzâ istihsânün*", "*ve hüve istihsânün*", "*ve hüve'l-istihsân*", "*fe hüve istihsânün*", "*ve hüve tarîku'l-istihsân*", "*min tarîki'l-istihsâni*" şeklinde geçmektedir.⁵⁶

2.2. Uygulama Bakımından İstihsan

Kitâbü'n-Nevâzil'de özellikle daha önce mezhep fukahasından hakkında herhangi bir görüş nakledilmeyen fikhî meseleler, Hanefî usul sistematığıne

⁴⁹ Örnek olarak bkz. Muhammed Hafız Karamustafaoğlu, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (Taharet Bölümünden Bey' Bölümünün Sonuna Kadar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 232.

⁵⁰ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 476.

⁵¹ Örnek olarak bkz. Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 276.

⁵² Örnek olarak bkz. Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 198.

⁵³ Örnek olarak bkz. Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 378.

⁵⁴ Örnek olarak bkz. Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 226, 337, 375; Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 212, 274, 603.

⁵⁵ Örnek olarak bkz. Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 185, 203, 210; Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 317, 389, 481.

⁵⁶ Örnek olarak bkz. Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 179, 192, 324; Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 526, 566, 590.

bağlı kalarak çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Eserde her ne kadar istihsân kavramı hakkında usûlî bir bilgiye veya ilkeye rastlanmasa da Hanefî usulünde yer alan kıyâsın terki ilkesine başka bir ifadeyle istihsân anlayışı-na sıklıkla başvurulmuştur.

Kitâbü'n-Nevâzil' de istihsân deliline dayalı hükümler, genellikle bir önceki başlıkta verilen istihsân kelimesinin farklı varyantları üzerinden ele alınmaktadır. Çoğu kez istihsân kavramı açık bir şekilde kaydedilmiştir. Ancak bazı meselelerde istihsân anlayışı uygulanmış olmasına rağmen bu açıkça belirtilmemiştir. Birtakım bilgilerden yola çıkarak ismen belirtilmemiş olsa da ilgili meselelerde verilen fetvanın istihsâna dayalı olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında kimi zaman istihsân metodunun gerekçesi (*vechü'l-istihsân*) açıklanırken çoğu yerde meselenin hükmüne varma noktasında istihsân deliline başvurulduğunun ifade edilmesiyle yetinilmiştir.

2.2.1. İstihsan Metodunun İşleniş Tarzı

Kitâbü'n-Nevâzil, soru-cevap üslubuyla yazılmış eserlerdendir. İlk olarak fetvanın sorulduğu fakih belirtilir. Ardından ilgili soru gelir. Akabinde de fakihin fetvası/cevabı yer alır. Kimi zaman fakih, görüşünün gerekçesini sunarken kimi zaman sorunun cevabını vermekle yetinir. Bazı durumlarda eserin müellifi Semerkandî, sadece cevap vermekle yetinen fakihin dayandığı gerekçeyi açıklar. Bazen de ilgili fetva hakkında ek bilgiler verir. Kitapta meselelerin işleniş tarzı bu olmakla birlikte istihsân kavramı da genellikle bu minvalde ele alınmaktadır.

Kitâbü'n-Nevâzil' de kimi zaman kendisine fetva sorulan fakih, verdiği fetvanın dayandığı delili açıklamaktadır. Örneğin *en-Nefekâtü ve's-Süknâ* bahsinde bir kadın, kocasının uzun süre eve uğramayacağından dolayı ödemesi gereken nafaka için ondan kefil istemiştir. Kıyâsa göre kadının böyle bir hakkı olmamasına rağmen Ebû Yûsuf istihsân deliline dayanarak bunun caiz olduğu hükmünü vermiştir.⁵⁷

Bazı meselelerde kıyâsa aykırı fetva verilirken fakih, herhangi bir gerekçe göstermeksizin meseleyi çözüme kavuşturur. Bu durumda kimi zaman Semerkandî, söz konusu fetvanın kıyâsa göre değil; istihsân deliline göre verildiğinin açıklamasını yapar. Örneğin *Hac* bahsinde yer alan bir meselede kişi, bulunduğu sene içerisinde kendi adına hac etmesi üzerine birisine vekâlet verir ve ona hac için gereken ücreti teslim eder. Ancak vekâleti alan

⁵⁷ Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 389.

kişi, bu sene değil de gelecek sene vekâleten hac ibadetini yerine getirir. Soruya cevaz yanıtıyla cevap veren fakih, görüşünün gerekçesini açıklamaz. Ancak Semerkandî, meseleye açıklık getirerek cevaz veren fakihin dayandığı delilin istihsân olduğunu vurgular.⁵⁸

Eserde gelen soruya cevap veren fakihin, açık bir şekilde kıyâsın terk edileceğini ve istihsân ile amel edileceğini ifade ettiği yerler de vardır. Örneğin *Bâbü'l-Kerâhiye'* de Ebû Bekir el-İskâf'e (v. 333/946) yöneltilen soruda velîmeye/ziyafete gelen davetlilerin birbirlerine masada bulunan yemeklerden ikram etmelerinin caiz olup olmadığı sorulur. Ebû Bekir, buna cevaz verirken açıkça burada kıyâsın terk edileceğini ve istihsân ile amel edileceğini söylemektedir.⁵⁹

Semerkandî, istihsân kavramı çerçevesinde mezhep fakihlerinden gelen görüşlerin aksine fetvada bulunabilmektedir. Bu durumda kimi zaman kıyâsı terk edip istihsân kavramını tercih ederken kimi zaman istihsânı benimsemeyip kıyâsın gerektirdiği hükmü savunmaktadır. Bazı durumlarda da başka bir fakihin tercih ettiği görüşü benimsemektedir. *Bâbü's-Şirâ' ve'l-Bey'* de Ebû'l-Kâsım es-Saffâr (v. 326/938), sülûk satımıyla ilgili kendisine yöneltilen soruya satışın batıl olacağı yönünde fetva vermiştir. Bu görüşü benimsemeyen Semerkandî, istihsân deliline dayanarak böyle bir satışın caiz olduğunu savunmuştur.⁶⁰ *Bâbü'l-Hac'* da yer alan bir meselede şöyle denmektedir: “Ebû Nasr Muhammed b. Sellâm'a (v. 305/917) soruldu: Bir kişi, başkasına kendi adına hac etmesi üzerine deve teslim edip ölümünden sonra bununla kendi adına hac etmesini vasiyet etmiştir. Ancak bu kişi, deveye binmeyip yürüyerek hac ibadetini yerine getirirse ve deveyi de kiraya verip kira ücretini özel işleri için harcarsa bu hac, vasiyet eden ölü adına geçerli midir?” Burada Ebû Nasr, istihsân delilini öne sürerek haccın geçerli olacağını ifade etmesine karşın Semerkandî, kıyâsı tercih etmek suretiyle haccın, bizzat haccı eda eden kişi adına olacağını savunmuştur.⁶¹ Yine *Bâbü's-Şirâ' ve'l-Bey'* de Nusayr bin Yahyâ'ya (v. 268/882) ve Hasan bin Mutî'a hayvanın yemesi için henüz hasat edilmemiş, toprağa bitişik ya otun satılmasının caiz olup olmayacağı sorulmuştur. Hasan, kıyâs deliline dayanarak bunun caiz olmayacağını, Nusayr ise istihsân deliline dayanarak

⁵⁸ Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 322.

⁵⁹ Demirci, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 724.

⁶⁰ Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 565-566.

⁶¹ Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 322.

bunun caiz olacağını savunmuştur. Semerkandî istihsânı benimseyen görüşe meyletmıştır.⁶²

Bazı meselelerde fetvasına başvurulmuş fakihin verdiği cevabı yeterli görmeyen Semerkandî, istihsân kavramını öne sürerek farklı bir yorumda bulunmaktadır. Örneğin *Bâbü'd-Da'vâ*'da akrabaların ziyaret süresince ölüm döşeğindeki kişinin malından yediklerinin tazmine konu olup olmayacağıyla ilgili meselede Ebü'l-Kâsım'ın verdiği fetva üzerine Semerkandî, Ebü'l-Kâsım'ın yaptığı ayrımı kabul etmeyerek istihsân delilini uygulamaya almıştır.⁶³

2.2.2. Kavram Kullanımına Göre Yapılan İstihsan

Kitâbü'n-Nevâzil'de istihsâna dayalı verilen hükümlerde genellikle istihsân kavramının bulunmasına özen gösterilmiştir. İstihsan merkezli bir hüküm verildiğinde veya kıyâs karşısında zikredildiğinde istihsân kelimesi mastar olarak "*bi'l-istihsâni yecûz*", "*racevtü fi'l-istihsâni en yecûz*", "*câze... fi'l-istihsân*", "*yenbeğî en... fi'l-istihsân*", "*yecûzü istihsânen*", "*felâ be'se bihî istihsânen*", "*min tarîki'l-istihsân*", "*ve hüve tarîku'l-istihsân*" şeklinde verilmektedir.⁶⁴ İstihsan kavramının açık bir şekilde geçtiği bazı yerlerde kıyâs kavramı da yerini almaktadır. "*Hâzâ hüve'l-kıyâs ve fi'l-istihsân...*", "*hâzâ hüve'l-kıyâs ve lâkin fi'l-istihsân...*", "*hâzâ hüve'l-kıyâs ve emmâ fi'l-istihsân...*", "*hâzâ istihsâniün ve'l-kıyâs...*", "*hâzâ cevâbü'l-istihsân, ve kâne'l-kıyâs...*", "*ve hâzâ fi'l-istihsân ve emmâ fi'l-kıyâs...*", "*...fi'l-kıyâs, ...fi'l-istihsân*", "*...bi'l-istihsân, ve kâne'l-kıyâs...*", "*ve'l-kıyâs..., ve fi'l-istihsân...*", "*ve'l-kıyâs..., ve lâkin fi'l-istihsân...*", "*fe inne'l-kıyâs..., ve lâkinne'l-istihsân...*", "*...ve hüve istihsân, ...ve hüve'l-kıyâs*", "*ve yecûzu bi'l-istihsân ve yütrakü'l-kıyâs*" gibi ifadeler istihsân-kıyâs kavramlarının karşılaştırıldığı meselelerde kullanılan kalıplardır.⁶⁵

Kitâbü'n-Nevâzil'de istihsân anlayışı, kavram zikredilmeksizin de uygulanmaktadır. Bu durumda kıyâs kavramının kullanımına özen gösterilmiştir. İlgili meselede tercihin hangi delilden yana olduğuna bakılmaksızın kıyâs tabiri farklı kalıplarda geçmektedir. Meselede kıyâs ve istihsâna dayanan iki farklı görüşün veya yöntemin bulunması durumunda tercih kalıpları farklılık arz etmektedir.

⁶² Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 569.

⁶³ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 286.

⁶⁴ Örnek olarak bkz. Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 299, 417, 445; Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 225, 322, 598.

⁶⁵ Örnek olarak bkz. Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 299, 411, 417; Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 276, 460, 503.

Adı anılmaksızın kullanılan istihsân anlayışının tercih edildiği durumlarda “*hâzâ hüve’l-kıyâs, ve lâkin...*”, “*hâzâ hüve’l-kıyâs ve lâ ne’huzü bihi*” gibi ifadeler kullanılmaktadır.⁶⁶ Tercih yapılmaksızın kıyâsın yanında istihsânı esas alan bazı fakihlerin görüşleri için “*el-kıyâs..., ve kad kâle...*” gibi ifadelere de rastlanmaktadır.⁶⁷ Meselede kavram adı verilmeden istihsâna dayalı fetva aktarıldıktan sonra kıyâsa uygun düşen görüşü açıklamak için “*ve kâne’l-kıyâs...*” gibi ifadelere yer verilmektedir.⁶⁸ Meselede kıyâs ve istihsânın bulunduğu ancak istihsânın terk edilip kıyâsın tercih edildiği durumlarda şu ifadelere sıkça rastlanmaktadır: “*el-kıyâs...*”, “*el-kıyâsü en...*”, “*fi kıyâsi...*”.⁶⁹ İstihsâna dayalı fetva aktarıldıktan sonra tercih edilmediğini bildirmek için “*ve lâkinne’l-kıyâs*”, “*ve’l-kıyâs...*” gibi ifadeler kullanılmaktadır.⁷⁰ Kavram anılmaksızın istihsâna dayalı hükümden önce veya sonra kıyâsın tercih edildiğini ifade etmek için “*ve hüve’l-kıyâs*” ve “*yü’hazü bi’l-kıyâs*” gibi ifadelere yer verilmektedir.⁷¹

2.3. Bağlayıcılık Bakımından İstihsan

Kitâbü’n-Nevâzil’de birçok meselede istihsân-kıyâs mukayesesi yapılarak istihsân anlayışı uygulanmıştır. Meselelerde kimi zaman istihsân anlayışı, kimi zaman da kıyâs anlayışı tercih edilmiştir. Bazı meselelerde istihsân ve kıyâs hükümlerinin açıklanmasıyla yetinilmiş ve herhangi bir tercihte bulunulmamıştır. İstatistiksel veri olarak kavram zikredilsin zikredilmesin istihsân-kıyâs mukayesesinde kahir ekseriyetle istihsân anlayışının kıyâsa tercih edildiği gözlemlenmiştir. Nispeten daha az oranda istihsân anlayışı karşısında kıyâs ön plana çıkarılmıştır. Sadece istihsân ve kıyâs anlayışlarının açıklandığı ve herhangi bir tercihe başvurulmadığı meselelerin oranı bir öncekine göre biraz daha fazladır.

Kitâbü’n-Nevâzil’de birçok fakih kıyâsı terk etmek suretiyle istihsân anlayışını uygulamıştır. Özellikle eserin müellifi Semerkandî, kimi zaman farklı meselelerde önceki fukahânın yapmış olduğu istihsân uygulamalarını des-

⁶⁶ Demirci, *Semerkandî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 390, 844.

⁶⁷ Demirci, *Semerkandî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 652.

⁶⁸ Demirci, *Semerkandî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 583, 657.

⁶⁹ Demirci, *Semerkandî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 213; Karamustafaoğlu, *Semerkandî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 526.

⁷⁰ Karamustafaoğlu, *Semerkandî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 498.

⁷¹ Demirci, *Semerkandî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 624; Karamustafaoğlu, *Semerkandî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 421.

teklemiş, kimi zaman kıyâsa göre verdikleri fetvalara muhalefet ederek istihsâna yönelmiştir. Fakihlerin daha önce görüş bildirmediği bazı meselelerde ise istihsâna başvurarak fetvada bulunmuştur. Eserde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed dâhil birçok fakih bir önceki başlıkta ele alınan ifadeleri kullanarak istihsânı uygulamıştır.

Semerkindî, bazı meselelerde daha önceki fukahânın istihsân anlayışına dayanarak verdiği fetvaları desteklemiştir. Genelde ilk olarak görüşüne katıldığı fakihin/fakihlerin verdiği fetvayı aktarır, akabinde “*ve bihî ne’huzî*”, “*istahsenû fî zâlike, ve bihî ne’huzî*” gibi ifadelerle ilgili fetvayı destekler. Bazı meselelerde kıyâs anlayışı açıklandıktan sonra “*ve emmâ fî’l-istihsân...*” ibaresiyle istihsân hükmü açıklanır, ardından “*ve bihî ne’huzî*” ifadesi eklenir. Semerkindî, görüşüne katıldığı fakihlerin isimlerini çoğu kere zikreder. Hasan bin Ziyâd, Muhammed bin Mukâtil (v. 246/857), Ebû’l-Kâsım ve hocası Ebû Ca’fer el-Hindüvânî (v. 362/973) gibi fakihlerin istihsâna dayalı fetvalarına katıldığını belirten Semerkindî, isim zikretmeksizin “*meşâyihu Belh*”, “*kâle ba’duhüm*” gibi ifadelerin ardından “*ve bihî ne’huzî*” ibaresini ekleyerek tercih ettiği görüşü aktarmaktadır.⁷²

Semerkindî, bazı meselelerde kıyâsı tercih eden mezhep fakihlerine istihsân anlayışını ön plana çıkararak muhalefet etmiştir. Mezhep fakihlerine işaret etmek için genelde *ashâbüinâ* veya *‘ulemâünâ* ifadeleri kullanılmıştır. Semerkindî, kimi zaman “*fe inne’l-kıyâse fîhi mâ kâle ashâbüinâ... ve lâkinne’l-istihsâne ‘indî...*” veya “*ve ‘indî...*” örneklerinde olduğu gibi meseleye kıyâs veya istihsân nazarından bakan mezhep fakihlerinin görüşünü aktarır, akabinde kendi görüşünü belirtir.⁷³ Kimi zaman da “*ve hâzâ istihsânün, ve bihî ceratî’l-‘âdetü... ve emmâ ashâbüinâ fe kad ehazû bi’l-kıyâs*” gibi ibarelerle meselede istihsân anlayışını ele alır ve ardından mezhep fukahasının kıyâsla amel ettiğini aktarır.⁷⁴ Yine “*fî kavli ‘ulemâina*”, “*ve hüve kavlü ashâbinâ*” gibi ifadelerle mezhep fakihlerinin kıyâsa dayalı görüşlerini açıklayan Semerkindî, istihsânı tercih ederek onlara muhalefet eden fakihlerin, isimlerini anarak veya anmayarak görüşlerini benimsediğini her zaman kullandığı “*ve*

⁷² Demirci, *Semerkindî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 179, 203, 251; Karamustafaoğlu, *Semerkindî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 167, 170, 569.

⁷³ Demirci, *Semerkindî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 299, 729, 859; Karamustafaoğlu, *Semerkindî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 322, 396, 439.

⁷⁴ Demirci, *Semerkindî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 552.

bihî ne'huzü" ifadesiyle aktarır.⁷⁵ Ayrıca bazı meselelerde kıyâsa göre hükmü veren Züfer (v. 158/775) ve Hasan b. Ziyâd gibi fakihlerden farklı olarak mezhep fakihlerinin görüşünü benimseyen Semerkandî, kıyâsı tercih eden Şeddâd b. Hakîm (v. 210/826), Muhammed bin Mukâtil, Ebû Abdillâh es-Selcî (v. 266/880), Ebû'l-Kâsım ve Ebû Bekir gibi fakihlere de istihsân görüşünü tercih etmek suretiyle muhalefet etmiştir.⁷⁶

Kitâbü'n-Nevâzil'de Semerkandî'ye özel istihsâna dayalı fetvalar da vardır. O, bazı meselelerde kıyâsa göre fetvâyı aktardıktan sonra kendisi istihsân yaparak buna muhalefet etmektedir. Bunun için genelde "*hâzâ hüve'l-kıyâs, ve lâkinî ekûlü...*", "*hâzâ hüve'l-kıyâs, ve lâ ne'huzü bihî*", "*ve'l-kıyâsü mâ kâle, ve lâkin fi'l-istihsân... ve bihî ne'huzü*" gibi ifadeler kullanmaktadır. Bazen "*el-kıyâsü en..., ve 'indî..., ve hüve'l-istihsân*" örneğinde olduğu gibi meselenin, hem kıyâs hem de istihsân yönünü açıklar ve istihsânı tercih eder yahut kıyâs yönünü es geçerek direkt "*yenbeğî en yüstahsene*", "*ve 'indî yecûzü istihsânen*" gibi ifadeler kullanarak meseleye istihsâna dayanarak fetva verir.⁷⁷

Kitâbü'n-Nevâzil'de istihsân-kıyâs mukayesesi yapıldığında çoğunlukla istihsân tercih edilse de bazı meselelerde kıyâsa göre hareket edilmektedir. Kimi zaman istihsâna başvurulmaksızın direkt kıyâsın hükmü verilir. Bunun için "*el-kıyâsü en...*", "*ve'l-kıyâsü ennehû*", "*ve hâzâ hüve'l-kıyâsü, ve bihî ne'huzü*" gibi ifadelerle başvurulur. Bazı durumlarda "*ve zâlike'l-kavlî hüve'l-kıyâs*" gibi tabirler kullanılarak istihsân veçhi açıklandıktan sonra kıyâsın tercihe şayan olduğuna işaret edilir. Kimi meselelere birisi istihsân, diğeri kıyâs olmak üzere iki fetva verilir. Bu durumda Semerkandî, "*ve'l-kıyâs mâ kâle es-Selcî, ve bihî ne'huzü*", "*ve bi kavli ashâbinâ ne'huzü*" örneklerinde olduğu gibi kıyâsın desteklediği görüşü tercih eder.⁷⁸

Semerkandî, bazı meselelerde istihsâna göre hareket eden mezhep fakihlerine kıyâsı tercih etmek suretiyle muhalefet etmektedir. Kimi zaman bu

⁷⁵ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 324, 652; Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 490.

⁷⁶ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 178, 417, 434; Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 230, 480, 545.

⁷⁷ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 286-287, 390, 417, 443, 463-464; Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 376.

⁷⁸ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 213, 525; Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 442, 498, 507.

muhalefet fakih ismi belirtmeksizin yapılır. Bunun için “*ve hâzâ hüve’l-kıyâsü, ve bihî ne’huzü*” gibi ifadelerle Semerkandî, kıyâsa bağlı kaldığını beyan eder. Bazı fakihlere ise isim vererek muhalefet eder. Örneğin “*ve’l-kıyâsü en... ve bihî nekûlü*” ifadesinin yer aldığı meselede Ebû Yûsuf’a; “*ve ‘indî*” ifadesinin bulunduğu meselede ise Ebû Nasr’a ilgili meselelerde istihsânı tercih etmelerinden dolayı muhalefet etmiştir.⁷⁹

Kıyâs-istihsân mukayesesi yapılan bazı meselelerde *Kitâbü’n-Nevâzil* müellifi çekimser kalarak tercih yapmaktan veya tercih ifadesi kullanmaktan kaçınır. Bunun için “*ve hüve istihsânün..., ...ve hüve’l-kıyâs*”, “*fi’l-kıyâsi... ve fi’l-istihsân...*”, “*...hâzâ hüve’l-kıyâs, ve fi’l-istihsân...*”, “*...hâzâ hüve’l-kıyâs, ve lâkin fi’l-istihsân...*”, “*...hâzâ hüve’l-kıyâs, ve emmâ fi’l-istihsân...*”, “*...ve hâzâ fi’l-istihsân ve emmâ fi’l-kıyâs...*”, “*...hâzâ istihsânün, ve’l-kıyâs...*”, “*kâne’l-kıyâsü en..., ve fi’l-istihsân...*”, “*ve kâne’l-kıyâsü en... ve fi’l-istihsân...*”, “*...hâzâ cevâbü’l-istihsân, ve kâne’l-kıyâsü en...*”, “*ve hâzâ istihsânün, ve kâne’l-kıyâsü en...*”, “*el-kıyâsü mâ kâle..., ve fi’l-istihsân...*” gibi ibareler, “*ve bihî ne’huzü*” veya “*ve bihî nekûlü*” gibi tercih ifadelerine yer verilmeksizin kullanılmaktadır.⁸⁰

2.4. Konu Dağılımı Bakımından İstihsân

Kitâbü’n-Nevâzil’de istihsân anlayışına hem müellif hem diğer fakihler sıklıkla başvurmuştur. Eserin ihtiva ettiği altmış dört babın/başlığın yarısından fazlasında istihsân anlayışı tek başına, kıyasla mukayeseli, ismi anılarak veya anılmaksızın kullanılmıştır. *Kitâbü’n-Nevâzil*’de istihsân esas alınarak verilen fetvaların ve üretilen çözümlerin özelliklerine, bu kavramın hangi başlıklar altında ele alındığını bilmekle ulaşılabilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ek iki bapla birlikte istihsân anlayışına otuz üç bapta başvurulmuştur. Bu baplar şunlardır: *Bâbü’l-Hayd*, *Bâbü Secdeti’t-Tilâveti ve Secdetey es-Sehv*, *Bâbü Sadakati’l-Fitr*, *Bâbü’l-Hâc*, *Bâbü’n-Nikâh*, *Bâbü’n-Nefekâti ve’s-Süknâ*, *Bâbü’t-Talâk*, *Bâbü’n-‘Âharu fi’t-Talâk*, *Bâbü’l-Eymân ve’n-Nüzûr*, *Bâbü’ş-Şirâ’ ve’l-Bey’*, *Bâbü’l-İcârât*, *Bâbü’n-‘Âharu fi’l-İcârât*, *Bâbü’l-Müzâra’a*, *Bâbü’ş-Şehâdât*, *Bâbü’d-Da’vâ*, *Bâbü’l-İkrâr*, *Bâbü’z-Zebâih ve’d-Dahâyâ*, *Bâbü’l-Ğasb ve’d-Damân*, *Bâbü’d-Diyât ve’l-Kısâs*, *Bâbü’l-Vedî’a ve’l-‘Âriye*, *Bâbü’l-Hibe ve’s-*

⁷⁹ Demirci, *Semerkandî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 213; Karamustafaoğlu, *Semerkandî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 322.

⁸⁰ Demirci, *Semerkandî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 213; Karamustafaoğlu, *Semerkandî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri*, 322.

Sadaka, Bâbü'l-Vakıf, Bâbü'l-'Atâk, Bâbü'l-Kısme, Bâbü's-Şirb, Bâbü's-Şerike, Bâbü'l-Vesâyâ, Bâbü'l-Mevârîs, Bâbü's-Sulh, Bâbü'l-Kerâhiye.

Yukarıdaki baplarda yer alan meseleler incelendiğinde *Kitâbü'n-Nevâzil'* de istihsân anlayışının, *ibâdât* (ibadetler), *mu'âmelât* (hukuki işlemler) ve *'ukûbât* (yaptırım ve cezalar) olmak üzere fıkhnın üç ana bölümünde de uygulandığı görülmektedir. *İbâdât* bölümünde daha çok temizlik, namaz ve hac meselelerinde istihsâna yer verilmiştir. İstihsâna en çok başvuru fıkhnın *mu'âmelât'* tır. Bu bölümde karı koca ilişkileri, insanların kullandıkları dil ve lafızlara verilen anlamlar; alışveriş, kira, ortaklık, ziraat ortaklığı gibi insanlar arasında geçen her türlü mali tasarruf, insanların çeşitli akitler için örf haline getirdikleri lafız ve tasarruflar, irtifak hakları, anne-çocuk ve kardeşler dâhil insanlar arasındaki borçlanmalar ve mali tasarruflar, ortaklar arasındaki tasarrufların düzenlenmesi, mal paylaşımı, akrabalar arası mali ilişkiler; misafirlik, ziyafet ve düğün gibi sosyal ortamlara ilişkin durumlar, komşular arası hukuki işlemler, cami ve mescit hizmetleri, vakıflar, vakfın korunması ve devam ettirilmesi, vasiyet, yetim malı, talebe hakları, yemin, avcılık, insanların ihtiyaç duydukları tedavi yöntemleri ve her türlü zararın giderilmesiyle ilgili tasarruflar gibi birçok mesele ve konuda sıklıkla istihsân anlayışına başvurulmuştur. Bunun yanında *'ukûbât* bölümünde suçlu ve mağdurla ilgili meselelerde istihsân uygulanmıştır.

3. *Kitâbü'n-Nevâzil'* de İstihsân Türleri

Kitâbü'n-Nevâzil' de çeşitli toplumsal problemleri çözüme kavuşturmak adına istihsân anlayışının birçok türü uygulanmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserde *hafî kıyâs istihsânı*, *nass sebebiyle istihsân*, *icmâ sebebiyle istihsân*, *zaruret sebebiyle istihsân*, *örf sebebiyle istihsân* ve *maslahat sebebiyle istihsân* türlerinin her birine farklı oranlarda başvurulmuştur.

3.1. Hafî Kıyâs İstihsânı

Kitâbü'n-Nevâzil' de hafî kıyâs (*istihsânü'l-kıyâs*) kendisine sıklıkla başvuru istihsân türlerindendir. Kimi zaman kıyâs ve istihsân kavramları birlikte ele alınmış, kimi zaman kıyâsın adına yer verilmesine rağmen istihsân kavramına değinilmemiştir. Ayrıca bazı yerlerde kıyâs ve istihsânın gerekçeleri sunulmuştur. Bazı durumlarda ise bunlara yer verilmemiştir.

Hibe ve Sadaka başlığında yer alan bir meselede kıyâs ve istihsân delilleri hem ismen zikredilmiş hem de her ikisinin gerekçeleri sıralanmıştır. Meselede kıyâs terk edilerek istihsân tercih edilmiştir. Ebü'l-Kâsım'a yöneltilen

soru ve verilen cevap akabinde Semerkandî, konuyu izah etmek adına bazı açıklamalarda bulunur. O şunları ifade etmektedir:

“Şayet kişi binek hayvanını bir kusurdan dolayı başıboş olacak şekilde salıverdikten sonra belirli bir topluluğa hitaben: “Sizden onu sahiplenmek isteyen varsa sahiplensin” dese ve bunun üzerine o topluluktan biri kalkıp hayvanı sahiplense, istihsân delilinin gerektirdiği hükme göre hayvan, sahipleneni kişiye hibe edilmiş kabul edilir.”

Müellif burada meselenin kıyâsa göre caiz olmayacağını vurgulamaktadır. Nitekim bu mesele bir yönüyle kendisine hibe edilen kişinin (*mevhûbün leh*) meçhul olmasına benzemektedir ki bu vasfı haiz bir hibe işlemi geçersizdir. Ancak mesele başka bir yönüyle borç sahibinin, borcunu borçluya hibe etmesine benzemektedir. Çünkü her iki meselede de hibe edilen şeyin (*mevhûb*) kabz edilme zamanı bellidir. Bu gerekçeye dayanarak Semerkandî, her ne kadar açıkça istihsân türünü belirtmese de meselenin çözümünde *istihsânü'l-kıyâs'a* başvurmıştır.⁸¹

*Bâbü's-Şerike'*de yer alan meselede istihsân kavramı kullanılmamasına rağmen hafî istihsân anlayışı göze çarpmaktadır. İki ortak arasında bulunan bir deve, ortaklardan birisinin kontrolünde iken kusuru olmaksızın köprüden düşmüştür. Bölgede bulunan köylüler, deveye son nefesinde yetişip onu boğazladıktan sonra ortak, diğerinin izni olmaksızın hayvanın etini satar. Bu durumda kıyâsa göre ortak ve köylüler, diğer ortağa devedeki hissesini tazmin etmekle yükümlü iken istihsâna göre bu gerekli değildir. Kıyâsın gerektirdiği hükmün gerekçesi, köylülerin diğer ortağın izni olmaksızın deveyi kesmesinden ve ortağın diğerinin izni olmaksızın hissesini satmasından ibarettir. Böylece köylüler ve ortak, kasıt ve kusur (*teaddî ve taksîr*) işleyene benzetilmiştir. Ancak hayvanın telef olmasını önlemek adına yapılan bu eylemler, diğer ortağın lehine olup hafî istihsân delilinden hareketle delâlet yoluyla kendisine yetki verilen kişinin (*me'zûn*) tasarrufuna benzetildiği için tazmin yükümlülüğü oluşmamıştır.⁸²

Son olarak *Bâbü'l-Vedî'a* başlığında yer alan bir meselede Ebû Bekir, kıyâs-ı celi ile amel ederken Semerkandî, kavram zikretmeksizin kıyâs-ı hafî yönünde tercih kullanmıştır. Şöyle ki kişi, başkasına düğünde dağıtması için şeker verse dağıtmakla yükümlü olan taraf, sadece dağıtmaya mı me-

⁸¹ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 411.

⁸² Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 561-562.

murdur yoksa ibâhayla birlikte dağıtma yetkisine mi sahiptir? Ebû Bekir meseleyi, fakirlere dağıtmak üzere kendisine bir miktar dirhem verilen fakir meselesine kıyâs etmektedir. Söz konusu meselede fakir, dağıtmakla yükümlü olduğu dirhemlerden bir kısmını fakir olduğu halde kendine tahsis edemeyeceği gibi dağıtma işini başkasına tevdi edemez. Aynı şekilde şeker dağıtımı meselesinde Ebû Bekir, memurun sadece şekerini dağıtma yetkisi olduğunu, kendisi için şeker ayıramayacağını ve bu görevi başkasına devredemeyeceğini savunur. Ancak Semerkandî, böyle bir benzetmenin yerinde olmadığını belirterek şeker dağıtmanın serbestlik (*ibâha*) ve kolaylık ilkesine dayalı olduğunu, dirhem gibi para birimlerinin ise daha çok tedbir ve takip gerektirdiğini ifade etmektedir. Bundan dolayı dirhem dağıtım konusunda kıyâs ile şeker dağıtım konusunda ise istihsân ile amel edileceğini vurgulamaktadır.⁸³

3.2. Nass Sebebiyle İstihsân

Kitâbü'n-Nevâzil'de nass sebebiyle istihsân oldukça azdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserde nass sebebiyle yapılan istihsâna konu olan nass/eser, ayet-i kerime, hadis-i şerif ve sahabe fiilidir. Ayet sebebiyle yapılan istihsânın en net örneği *Bâbü'l-Vesâya* başlığında yer almaktadır. Ebû Bekir'e zalim bir yöneticinin şerrinden korunmak için yetim malından ödenen rüşvet (*musâna'a*) hakkında soru sorulduğunda vasînin tazmin yükümlülüğü olmayacağı görüşünü beyan etmiştir. Vasînin yetim malındaki tasarruflarında daima onun yararını gözetmesi ilke olduğu için mezhep ulemasının, böyle bir tasarrufta bulunan vasînin tazmine muhatap olacağı yönündeki görüşünü aktaran Ebû Bekir, tazmin yükümlülüğü gerektirmeyen fetvanın Muhammed bin Seleme'ye (v. 278/892) ait olduğunu ve bu kanaate istihsân yoluyla ulaştığını zikretmektedir. Semerkandî, konuya açıklık getirerek meselede yukarıdaki genel ilkenin (*kıyâs*), "*Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu delerek kusurlu hale getirmek istedim. (Çünkü) onların gideceği yerde her (sağlam) gemiyi gasp etmekte olan bir kral vardı.*"⁸⁴ ayet-i kerimesinden dolayı terk edildiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla tıpkı

⁸³ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 389-390. Daha fazla örnek için bkz. Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 213, 340, 372-373, 491; Karamustafaoglu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 262, 322, 327.

⁸⁴ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), el-Kehf, 18/79.

ayet-i kerimede olduğu gibi söz konusu meselede de yetimin malını korumak için bu tasarrufa izin verildiği hükmüne ulaşılmaktadır.⁸⁵

Şirâ' ve Bey' bahsinde geçen bir meselede genel kural (*kıyâs*) bir hadîs-i şerîf ile istihsânî olarak terk edilmektedir. Ebü'l-Kâsım'a, "bir sokakta/yolda bahçeli ev alan kimse burayı deri tabaklamak için kullansa komşularının onun bu işini engelleme hakkı var mıdır?" şeklinde bir soru yöneltilir. Yerleşik kurallara göre kişinin malında dilediği gibi tasarruf etme yetkisi vardır. Ancak Ebü'l-Kâsım, aktardığı "zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur"⁸⁶ hadisiyle bu kuralın sınırlanacağını ifade etmiştir.⁸⁷

Eserde sahâbeden gelen uygulamalar sebebiyle de kıyâs terk edilmiştir. Bunun örneği *Bâbü't-Tahâra* başlığında görülmektedir. Ebû Bekir'e mezhep fakihlerinin (*ashâb*), kuyuya düşen fare sebebiyle kuyunun temizlenmesi için yirmi veya otuz kova su boşaltılması gerektiği görüşünü tercih etme sebebi sorulduğunda o, Hz. Abdullah bin Abbâs'tan (v. 68/688) gelen bir rivayeti nakletmiştir.⁸⁸ Bu durumda asıl olan suyun tamamen boşaltılmasıdır. Ancak sahâbeden gelen rivayet ile bu asıl terk edilmiştir.

3.3. İcmâ Sebebiyle İstihsân

Kitâbü'n-Nevâzil'de en az bulunan istihsân türü icmâ sebebiyle istihsândır. Sadece bir yerde geçen bu tür istihsân efendisinden çocuk doğurana câriye (*ümmü veled*) meselesinde dile getirilmiştir. Ümmü veledin satışını caiz göre Bîşr b. Gıyâs'a (v. 218/833) reddiye yapan Ğassân b. Muhammed, icmâ delilini öne sürerek onun satılmasının caiz olmadığını ifade etmiştir.⁸⁹ Kıyâsa göre köle olmasından dolayı ümmü veled satılabilir. Ancak bunu engelleyen bir icmâ söz konusudur. Dolayısıyla icmâ sebebiyle kıyâs terk edilmiştir.

3.4. Zaruret Sebebiyle İstihsân

Kitâbü'n-Nevâzil'de zaruret sebebiyle istihsân sık kullanılan istihsân türlerinden biridir. Daha çok *zaruret*, *belvâ* ve *ihtiyaç* kavramlarıyla kullanılan bu istihsân türünde, "fi hâzihî darûratün", "li enne fihi darûreten ve belvâ", "li

⁸⁵ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri*, 592-593. Benzer bir örnek için bkz. Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 569.

⁸⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*; nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1406/1985), "Ekdiye", 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 5/55.

⁸⁷ Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 606.

⁸⁸ Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 182-183.

⁸⁹ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 533-534.

enne fihi belvâ", "li enne'n-nâse kad yahtâcûne ileyhi", "li'l-hâceti ileyhi", "ve'l-hâceti ileyhi mâssetün" gibi ifadelerle yer verilmektedir. Bazı meselelerde bu kavram ve ifadeler geçmemesine rağmen zaruret sebebiyle kıyâsın terkedildiği de olmuştur.⁹⁰

Kaçınılması mümkün olmayan veya kaçınılması durumunda mükellefi ciddi sıkıntı ve meşakkatte uğratacak tasarruflar için kullanılan *zaruret* kavramının *Kitâbü'n-Nevâzil*'de geçtiği yerlerden biri *Bâbü'l-Kerâhiye* başlığıdır. Ebû Bekir'e hayvanların dağlamak suretiyle damgalanmasıyla ilgili bir soru yöneltilir. Ebû Bekir bu soruyu "*zarurete binaen caizdir*" şeklinde cevaplamıştır.⁹¹ Fıkıhta herhangi bir canlı gibi hayvana da eziyet etmekten kaçınmak ana ilkedir. Ancak malın zayi olmasını ve malikler arasında çıkması muhtemel anlaşmazlıkları önlemek adına diğerleriyle karışmaması için hayvanların dağlama metoduyla kalıcı olarak işaretlenmesine cevaz verilmiştir. Böylece eziyetten kaçınma ilkesi (*kıyâs*), zaruret sebebiyle terk edilmiş ve bu konuda istihsân anlayışı tercih edilmiştir.

Kaçınılması hayli zor olan durumlar için kullanılan diğer kavram ise *belvâ* kelimesidir. Tahâret babında yer alan bir meselede Halef bin Eyyûb'e (v. 205/821), "*koyundan kovaya süt sağarken, hayvanın kışından (dışkısından) bir-iki parça düşse, sağan kişi de anında müdahale edip bunu kovanın dışına atsa, sütün durumu ne olur?*" şeklinde soru yöneltilmiştir. O, "*süte zararı yoktur*" cevabını vermiştir. Semerkandî de bu görüşü savunurken bu durumdan kaçınılmasının çok zor olduğuna (*belvâ*) işaret etmektedir.⁹² Yerleşik kurala (*kıyâs*) göre necasetin bulaştığı az miktardaki sıvı pis/*necis* sayılır. Ancak zarurete binaen bu kıyas terk edilir ve istihsân tercih edilir.

Zarurete dayalı istihsânın *ihtiyaç* kavramıyla işlenmesine örnek *Şirâ' ve Bey'* bahsinde geçmektedir. Tıbbî sülûk satışının caiz olup olmadığı hakkında yöneltilen bir soruya Ebû'l-Kâsım, böyle bir akdin batıl olacağını ifade etmiştir. Semerkandî bu fetvanın Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu aktarmıştır. Böceklerin akit konusu olamayacağından dolayı Ebû Hanîfe ve Ebû'l-Kâsım'ın görüşü kıyâsa uygundur. Ancak Semerkandî, insanların ihtiyaç duymalarından dolayı tıbbî sülûk satışının istihsânen caiz olduğunu söy-

⁹⁰ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 433, 707, 712; Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 167, 173.

⁹¹ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 712.

⁹² Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 167. Başka bir örnek için bkz. Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 173.

ler.⁹³ Yine *Bâb'ül-Kerâhiye* başlığında Ebû'l-Kâsım'a Mushaflarda *ta'sîr* (âyetlerin onarlı gruplara bölünmesi) ve *nakt* (noktalama ve harekeleme) uygulamaları hakkında soru sorulduğunda bunda herhangi bir sakıncanın olmadığını ifade eder. Ancak Mushafların yazılımında yerleşik kural (*kıyâs*), aslından olmayan nokta, hareke, ilâve ve açıklamaları çıkarmak anlamına gelen *tecrit* ilkesidir. Ebû Hanîfe de meselede kıyâsa uygun fetva vermiştir. Ancak Ebû'l-Kâsım, insanların buna ihtiyacı olduğunu göz önünde bulundurarak kıyâsı terk etmiş ve istihsâna göre amel etmiştir.⁹⁴

Kitâbü'n-Nevâzil'de zaruret sebebiyle istihsân anlayışı bazen *zaruret*, *belvâ* veya *ihtiyaç* kavramları zikredilmeksizin sadece istihsân kavramıyla bazen de hiçbir kavram kullanılmadan uygulanmaktadır. *Bâbü'ş-Şirâ' ve'l-Bey'da* Ebû Nasr'a “içinde kuyu olan evin satılması durumunda kuyunun halatı ve kovası da satış akdine dâhil olur mu?” sorusu yöneltmiştir. Kıyâsa göre halat ve kovanın, akdin kuruluşunda isimleri geçmediği için akde dâhil olmayacağını ifade eden Ebû Nasr, bunlar olmadan kuyudan yararlanmanın mümkün olmayacağını öne sürerek istihsânen akde dâhil olacağını beyan etmiştir.⁹⁵ Kuruluş esnasında adları geçmeyen halat ve kovanın kıyâsa göre akde dâhil olmamasına rağmen meselede istihsânın tercih edilmesinin gerekçesi kuyudan istifade edilebilmesi için halat ve kovaya ihtiyaç duyulmasıdır. Ayrıca *Vakıf* başlığında Semerkandî, vakıf malından ilim talebelerine verilen bursun ne zaman kesilip kesilmeyeceğini açıklarken talebenin, vakfiyenin bağlı olduğu bölgeden başka bir yere seyahat edip orada on beş günden fazla kalması durumunda bursunun kesileceğini, döndükten sonra da seyahat süresince tahakkuk eden burs miktarını alamayacağını ifade etmektedir. Çünkü asıl olan (*kıyâs*), vakfiyede belirtilen şartlara uymaktır. Ancak Semerkandî, istihsân deliline dayanarak bazı durumlarda talebelerin seyahat etme zorunluluğu/ihtiyacı bulunduğundan on beş günden az olmak kaydıyla seyahat eden talebelerin burslarının kesilmemesi ve döndüklerinde seyahat süresince tahakkuk eden miktarın kendilerine ödenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁹⁶

⁹³ Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 565-566.

⁹⁴ Demirci, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 707.

⁹⁵ Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 559.

⁹⁶ Demirci, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 463-464.

3.5. Örf Sebebiyle İstihsân

Kitâbü'n-Nevâzil'de örf sebebiyle istihsân en çok kullanılan iki istihsân türünden biridir. Bu tür istihsân için *örf*, *âdet*, *te'âmül*, *te'âruf*, *amel* ve *zamân* ifadeleri sıkça kullanılmaktadır. "*Fî 'urf'in-nâs*", "*te'âmülü'n-nâs*", "*fî't-te'âruf*", "*li te'âmülü'n-nâs*", "*fî zemânina*", "*ve bihî cerati'l-âdetü*", "*cerat el-âdetü fî bilâdinâ*", "*li enne'l-'urfe ve'l-'âdete cerat bi zâlike*", "*li enne'l-'âdete kad cerat fî'l-büldân*", "*li enne'l-'âdete kad cerat fîma beyne'n-nâs*", "*yu'rafu bi 'ame-li't-tüccâr*" gibi ifadeler örfle dayalı istihsân anlayışını ifade etmektedir. Ancak bazı meselelerde bu ifadelerden hiçbirisi yer almadığı halde bu tür istihsân uygulanmıştır.⁹⁷

Örf terimiyle kullanılan örfle dayalı istihsân anlayışına örnek olarak *Eymân ve Nüzûr* bahsinde yer alan bir mesele örnek gösterilebilir. Ebû Bekir'e "*bir kişi filanın malından yemeyeceğine yemin ettikten sonra ikisi münâhede (birlikte yolculuğa çıkacak kişilerin yolda harcamak üzere aralarında harcırah toplamaları) yapsa ve yemin eden kişi bundan yese durum nedir?*" şeklinde bir soru yöneltilir. Ebû Bekir, insanların örfüne göre kendi malından yediği için yemininin bozulmayacağını ifade etmiştir.⁹⁸ Kıyâsa bakıldığında yemin eden kişi, mal ve erzakın karışmasından dolayı yolculuk esnasında mutlaka karşı tarafın malından yemiş olacaktır. Dolayısıyla yemininin bozulması gerekir. Ancak örfte kendi malından yediği kabul gördüğü için burada kıyâs terk edilir ve istihsân tercih edilir.

Kitâbü'n-Nevâzil'de örf lafzı, *âdet* lafzıyla bir arada kullanılmıştır. *Bâbü'l-İcârât* başlığında yer alan bir meselede Ebû'l-Kâsım'a şöyle bir soru sorulur: "*Bahçesini satmak üzere bir emlakçıyla anlaşılan kişi, emlakçının bahçeyi satamaması üzerine başka bir emlakçıyla anlaşsa ve ikinci emlakçı bahçeyi satsa, birinci emlakçıya ücret tahakkuk eder mi?*" Bu soruya Ebû Bekir kıyâsı gözeterek "*ecr-î misil tahakkuk eder*" cevabını verir. Çünkü birinci emlakçı bahçeyi satmak için çaba sarf etti ve zaman harcadı. Ancak Semerkandî, örfü öne sürerek herhangi bir ücretin tahakkuk etmeyeceğini vurgular. Nitekim örfle göre emlakçılar sadece satabildikleri taşınmazlardan ücret hak edebilirler.⁹⁹ Böylece kıyâs, örf gerekçesiyle istihsânen terk edilmiştir.

⁹⁷ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 552, 652, 724; Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 340, 511, 567.

⁹⁸ Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 511.

⁹⁹ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 178-179.

Eserde örf sebebiyle istihsân en çok *âdet* kavramıyla kullanılmıştır. *Bâbü'n-Nikâh* bahsinde Semerkandî, mezhep imamlarının, henüz zıfaf (*dühûl*) gerçekleşmemişse kadının tüm mehrini teslim almadan kocasının yatağına gelmeme hakkının olduğu konusunda ittifak ettiğini aktarmakta ve kıyâsın bu hükmü gerektirdiğini ifade etmektedir. Ancak Semerkandî, bu konuda içtihat yaparak mehrinin yarısını teslim alması durumunda kadının böyle bir hakkı olmadığını savunmaktadır. Onun kıyâsı terk etmesindeki gerekçe örfe dayalı istihsândır. Nitekim o dönemdeki *âdete* göre damat tarafı, zıfaf öncesi mehrin sadece yarısını ödemektedir.¹⁰⁰ Başka bir örnek *Bâbü'ş-Şirb'*de geçmektedir. Ebû Bekir'in kıyâsa göre cevap verdiği bir soruyu aktardıktan sonra Semerkandî, bir evin çatısındaki yağmur olukları, komşu evin çatısında eskiden beri var olan bir oluğa doğru akıyorsa komşu ev sahibinin, diğerini oluğu kaldırması için zorlayamayacağını ifade eder. Semerkandî, bu fetvâyı istihsâna göre verdiği ve gerekçesinin *âdet* olduğunu vurgular.¹⁰¹

Örf sebebiyle istihsân anlayışı *te'âmül* tabiriyle de kullanılmıştır. *Bâbü'l-Îcârât* başlığındaki meselede Ebû Nasr'a dokumacının, tüccarın dokuma sonrası sattığı kumaşlardan elde ettiği hasılatın üçte biri veya dörtte biri karşılığında dokuma yapmasının caiz olup olmadığı sorulunca o, parça başına ücretin istenmesi durumunda caiz olmayacağını, istenmemesi durumunda ise caiz olacağını ifade etmiştir. Semerkandî, ilk dönem fakihlerin böyle bir anlaşmaya hiçbir şekilde cevaz vermediklerini aktardıktan sonra Belh meşâyihünün istihsân deliline dayandıklarını ve insanların *te'âmülüne* binaen buna cevaz verdiklerini söylemiştir.¹⁰²

Te'âruf ve *amel* lafızlarıyla yapılan istihsâna örnek ise yine *Bâbü'l-Îcârât* başlığında geçmektedir. Ebu Nasr'a müşterilere seslenmek suretiyle satması için kendisine kumaş verilen kişinin bunu satamaması durumunda herhangi bir ücretin tahakkuk edip etmeyeceği soruludur. O, bunun fasit bir akit olduğunu, bundan dolayı da kendisine ecr-i misil verilmesi gerektiğini ifa-

¹⁰⁰ Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 376.

¹⁰¹ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 552. Benzer örnekler için bkz. Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 231; Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 339-340.

¹⁰² Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 203. Benzer örnekler için bkz. Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 590; Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 724.

de etmiştir. Semerkandî, Ebû Nasr'ın verdiği fetvanın kıyâsa uygun olduğunu, ancak tüccarların örfünde (*te'âruf/amel*) böyle bir hizmet için herhangi bir ecr-i misil miktarı belirlenmediği için kıyâsın terk edileceğini ve istihsânen bu kişiye herhangi bir bedelin ödenmeyeceğini savunmaktadır.¹⁰³

Örfe dayalı istihsânı ifade etmek için kullanılan son terim “*zamanımızda/günümüzde*” anlamındaki “*fî zemâninâ*” ibaresidir. *Bâbun Âharu fi'l-Eymân* adlı başlıkta Şeddâd, filan kişiye zina iftirasında bulunmayacağına (*kazf*) dair yemin eden kimse, daha sonra filana: “ey zinâkâr kadının oğlu” demek suretiyle sövse, gerçekte kendisine değil; annesine iftira attığı için bu kişinin yeminin bozulmayacağı yönünde fetva vermiştir. Semerkandî, bu fetvayı naklettikten sonra bunun kıyâsa uygun düşeceğini, ancak günümüzde insanların bu tür sözleri iftira (*kazf*) kabul ettiklerinden dolayı istihsânen o kimsenin yeminin bozulacağına ifade etmektedir.¹⁰⁴

Kitâbü'n-Nevâzil'de örfe bağlı istihsân anlayışı, bazı meselelerde örfe veya benzer kavramlardan hiçbirine yer verilmeksizin kullanılabilir. Örneğin *Bâbü'l-Vakf* başlığında yer alan bir meselede Fakîh Ebû Ca'fer'e şöyle bir soru yöneltilir:

“Köprü inşası için toplanan bir miktar meblağ ile inşaat için gereken harcamaların yanında işçiler için yemek satın alınmaktadır. İşçiler bu yemeği yerken inşaat alanında, görevli çalışanlar ile inşaatla işi olmayan (sadece izlemek için gelen) insanlar da bulunmaktadır. İşçiler yemek yerken etraftaki bu insanları yemeğe davet etmemekten hayâ ettikleri için onlarla birlikte yemek yemekteler. İnşaat ile hiçbir ilişkisi olmayan bu insanların, köprü inşaatı adına toplanan meblağ ile satın alınan yemekten yemeleri caiz midir?”.

Ebû Ca'fer soruya cevaben bu tür insanların az olmaları durumunda yemekten yemelerinin istihsânen caiz olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁵ Aslında kıyâsın hükmüne göre bu insanların, az olmaları durumunda dahi yemekten yememeleri gerekmektedir. Ancak insanların örfleri dikkate alınarak bu kıyâs terk edilmiş ve istihsân delili tercih edilmiştir.

¹⁰³ Demirci, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 216-217.

¹⁰⁴ Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 545. Benzer örnekler için bkz. Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 406; Demirci, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 193, 652.

¹⁰⁵ Demirci, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 444. Benzer örnekler için bkz. Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 322, 342, 568-569.

3.6. Maslahat Sebebiyle İstihsân

Kitâbü'n-Nevâzil'de örf sebebiyle istihsân ile birlikte maslahat sebebiyle istihsân anlayışı, en çok kullanılan istihsân türleridir. İstihsân kavramıyla yer alan bu tür, çoğu zaman ilgili meselede kıyâsla mukayeseli olarak kıyâsın hükmü bildirildikten sonra ele alınır. Eserde maslahat sebebiyle istihsân, maslahat kavramıyla geçmemekle birlikte daha çok *menfaat* ve *zarar* kavramları üzerinden uygulanmaya çalışılmıştır. Bazı meselelerde menfaat ve zarar ifadeleri açıkça yer alırken bazılarında bu kavramlar zikredilmemiştir.

Kitâbü'n-Nevâzil'de maslahat sebebiyle istihsân, bazı meselelerde *menfaat* kavramıyla ele alınmıştır. *Bâbü'z-Zebâih ve'd-Dahâyâ* başlığında Ebu Nasr'a kedilerin kısırlaştırılmasının hükmü sorulduğunda o, bir menfaatin bulunması durumunda caiz olacağını ifade etmiştir.¹⁰⁶ Yine *Bâbü'l-Kerâhiye*'de Ebû Bekir'e genel olarak hayvanların kısırlaştırılmasının caiz olup olmadığı sorulunca o, bu işlemde insanlar için menfaat söz konusu olduğundan cevaz fetvasını vermiştir.¹⁰⁷ İstihsân kavramı zikredilmeyen bu meselede kıyâs, hayvanların kısırlaştırılmamasını ön görmektedir.¹⁰⁸ Ancak maslahat sebebiyle istihsân anlayışına göre cevaz yönünde fetva verilmiştir. Ayrıca *Kerâhiye* bahsinde Ebû Bekir'e içindeki kurtçukların ölmesi için ipek kozasının güneşte bekletilmesinin hükmü sorulmuştur. O, insanların menfaatine olan bu işlemi kıyâsı terk ederek istihsânen caiz görmüştür.¹⁰⁹

Maslahat sebebiyle istihsân *zarar* ifadesiyle de kullanılmıştır. *Bâbü'z-Zebâih ve'd-Dahâyâ* başlığında Ebû'l-Kâsım'a "komşuların, mahalle sakinlerinden birine ait ve maişetinde ihtiyaç duymadığı köpeklerin sokağa salınmasını engelleme hakları var mıdır?" şeklinde bir soru yöneltilir. Ebû'l-Kâsım, mahalle sakinlerinin zarar görmesinden yola çıkarak sahibin, köpekleri kendi mülkünde tutmayıp sokağa salması durumunda bundan men edileceğini ifade etmiştir.¹¹⁰ Yerleşik kurala (*kıyâs*) göre kişi mülkünde özgürdür ve kullanım konusunda kısıtlanamaz. Ancak zarar ilkesinden yola çıkarak maslahat ge-

¹⁰⁶ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 321.

¹⁰⁷ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 712.

¹⁰⁸ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999), 2/415.

¹⁰⁹ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 711. Benzer bir örnek için bkz. Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 707.

¹¹⁰ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 326.

reği istihsân delili tercih edilmiştir. Yine *Bâbü'l-İkrâr*'da Semerkandî, iki kardeşten birinin, ikisinin bir başkasına borcu olduğunu açıklaması durumunda meselede kıyâsa göre hareket eden mezhep ulemasına (*ashâbü'nâ*) göre borcu tasdik eden kardeşin borcun tamamını ödemek zorunda olduğunu aktarmaktadır. Ancak Semerkandî, meselede istihsân anlayışının tercih edilmesi gerektiğini savunmaktadır. İstihsâna göre tasdik eden kardeş, borcun tamamını değil; ikrar ettiği miktarı ödemekle yükümlü olur. Semerkandî, istihsânı tercih ederken “*bu görüş zarara en uzak olandır*” ifadesini kullanarak maslahat sebebiyle istihsân anlayışına vurgu yapmaktadır.¹¹¹

Kitâbü'n-Nevâzil'de maslahat sebebiyle istihsân, en çok *menfaat* kavramı zikredilmeksizin menfaate dayalı olarak ele alınmaktadır. *Bâbü'n-Nefekât ve's-Süknâ* başlığında meselede kıyâsı tercih eden Ebû Hanîfe'ye göre bir kadının, kocasının evden uzun süre uzak kalacağını öne sürerek ondan kefil isteme hakkı yoktur. Buna gerekçe olarak henüz nafakanın tahakkuk etmediği öne sürülmektedir. Ancak, meselede istihsâna göre hareket eden Ebû Yûsuf, kadının bir aylık nafakası için kocasından kefil isteme hakkının bulunduğunu savunmaktadır. Bu görüşte mağduriyeti önlemek adına kadının maslahatına olacak şekilde kıyâs terk edilmiş ve istihsân tercih edilmiştir.¹¹² *Bâbü'd-Da'vâ* başlığında yer alan diğer meselede Ebû'l-Kâsım'a şöyle bir soru yöneltilir: “*Ölüm döşeginde olan bir kişinin akrabaları evinde toplanmıştır. Orada kaldıkları sürece onun malından harcama yapmaktadırlar. Bazı varislerin, akrabalarından harcadıklarını tazmin etmelerini isteme hakları var mıdır?*” Ebû'l-Kâsım, bu soruyu mirastan hakkı olan (*vâris*) akrabaların harcadıklarını tazmin etmesi gerektiği şeklinde cevaplamıştır. Ancak Semerkandî, bu meselede kıyâsın değil; vâris olup olmama durumuna bakılmaksızın hastanın menfaatini gözetmek adına israf olmadığı sürece hiçbir akrabanın tazmin ettirilmeyeceğine hükmeden istihsânın tercih edilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹¹³ Burada kıyâsın terk edilip istihsânın tercih edilmesinin gerekçesi hastanın yararını/menfaatini gözetmektedir. Yine *Bâbü'l-İcârât* başlığında Muhammed b. Mukâtil'e göre iki kişi arasında ortak olan bir evin ortaklarından biri kayıp (*mefkûd*) ise diğer ortak, evin sadece kendi hissesine düşen alanından istifade edebilir. Evin tamamını kullanamaz. Kıyâs bunu gerektirir. Çünkü evin diğer yarısı kayıp ortağıdır. Ancak İmam Muham-

¹¹¹ Demirci, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 298-299.

¹¹² Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 389.

¹¹³ Demirci, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 286-287.

med'e göre ortak, evin tahrip olmasından endişe duyarsa tamamından istifade edebilir. İmam Muhammed'in görüşü istihsâna uygundur. Nitekim Semerkandî'nin getirdiği yoruma göre evin diğer ortak tarafından kullanılması evi tahrip etmez, bilakis onu ihya ve imar eder.¹¹⁴ Dolayısıyla kayıp ortağın menfaati gözetilerek istihsânen evin tamamının kullanılmasına cevaz verilmiştir.¹¹⁵

*Kitâbü'n-Nevâzil'*de maslahat sebebiyle istihsân anlayışı, bazı meselelerde ele alınırken *zarar* ifadesi zikredilmeksizin uygulanmıştır. Örneğin *Bâbü's-Sulh* başlığında Ebü'l-Kâsım'a "birbirine bitişik iki evin ortak duvarının yıkılması sonucu kızlarının mahremiyetini korumak isteyen ev sahibi, komşusundan duvarın yapılmasını istemiştir. Fakat komşusu bunu kabul etmemiştir. Bu durumda hüküm nedir?" Şeklinde bir soru yöneltir. Ebü'l-Kâsım, duvar yapması için komşunun zorlanamayacağı yönünde fetva vermiştir. Semerkandî, bu fetvanın ilk dönem fakihlerin görüşü olduğunu ve kıyâsa göre verildiğini, ancak bazı âlimlerin zamanın değişmesinden dolayı duvarın mutlaka yapılması gerektiği görüşünü benimsediğini aktarmaktadır.¹¹⁶ Örf sebebiyle istihsâna da örnek olabilecek bu meselede, kızlarının mahremiyetine hâlel getirmek istemeyen komşunun zarara uğramaması için maslahat sebebiyle istihsâna göre hüküm verilmiştir. *Bâbü'l-Ğasb ve'd-Damân* başlığında yer alan diğer bir örnekte ise kişinin gasp ettiği kefenle gömülmesinin ardından kefen sahibin mağduriyetinin nasıl giderileceği sorusuna Ebû Bekir, ölünün gömülmesinden itibaren üç gün dolmadığı sürece kefen sahibinin, dilerse kefenin kıymetini dilerse de mezar açılıp kefenini geri alma hakkının bulunduğunu ifade etmiştir. Fetvanın kıyâsa göre verildiğini aktaran Semerkandî, bu konuda istihsân anlayışını göz önünde bulundurarak ölünün, kefen kıymetini ödeyecek kadar bir malının veya onun adına ödeme yapacak birinin bulunması durumunda mezarın hiçbir şekilde açılmaması gerektiğini savunmaktadır.¹¹⁷ Buradaki istihsân maslahat sebebiyle istihsân olup ölünün mahremiyetini ihlal etmek gibi bir zarardan kaçınmak için böyle bir fetva tercih edilmiştir.¹¹⁸

¹¹⁴ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 191-192.

¹¹⁵ Benzer örnekler için bkz. Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 324, 369, 443, 444, 487, 613; Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 460, 559, 598.

¹¹⁶ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 652.

¹¹⁷ Demirci, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 355.

¹¹⁸ Benzer bir örnek için bkz. Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli eseri*, 557.

Kitâbü'n-Nevâzil' de maslahat sebebiyle istihsân anlayışı uygulanırken, bir zararın def edilmesi adına *ihtiyat* eksenli hüküm verildiği de görülmektedir. *İhtiyat* kavramı, şüpheli konularda hata ve günaha düşmemek için en güvenli çözümü benimsemeyi ifade etmektedir.¹¹⁹ *Kitâbü'n-Nevâzil'* de bu tür istihsâna *Bâbü'Şehâdât* başlığındaki bir mesele örnek verilebilir. Hâl-i küfründe günahkâr (*fâsik*) olan bir Hristiyan'ın, Müslüman olduktan hemen sonra bir konuya şahitlik etmesi durumunda kıyâsa göre şahitliğinin kabul edilmesi gerektiğini ifade eden Ebü'l-Kâsım, yalancılık töhmetinin devam etmesinden dolayı İslam'dan sonraki halini öğrenmek için sadakat ve istikametinin araştırılması yönünde fetva vermektedir.¹²⁰ Burada günahkâr kimsenin şahitliğinden doğacak zararların def edilmesi adına ihtiyatlı davranılmış ve kıyâs terk edilerek maslahat gereği istihsâna göre hareket edilmiştir.¹²¹

Son olarak tespit edebildiğimiz kadarıyla *Kitâbü'n-Nevâzil'* de maslahat sebebiyle istihsân, amacın gerçekleşmiş olması gerekçesiyle de uygulanmıştır. *Bâbü'l-Eymân'* da Nusayr, Selcî'ye yazdığı mektupta şu meselenin fetvasını sorar:

“Kocasına ait kumaşı heybesine koyan kadına kocası: “şayet hemen o kumaşı geri getirmezsen sen boşsun” demiştir. Bunun üzerine kadın, kumaşı heybesinden çıkarmak için heybeye yönelmiştir. Koca da peşinden gitmiştir. Kadın kumaşı heybeden çıkarırken koca hızlı davranarak kumaşı onun elinden veya ondan önce direkt heybeden almıştır. Bu durumda kocanın yemini bozulmuştur?”.

Selcî kumaşın, kadın tarafından iade edilmediği gerekçesiyle kıyâsa göre yeminin bozulacağı ve boşanmanın gerçekleşeceği yönünde fetva vermiştir. İstihsân delilini tercih eden Semerkandî ise amacın, kumaşın kocaya iade edilmesi olduğunu, kadının da bu amaca uygun düşecek şekilde hareket ettiğini ve her ne kadar kumaşı ilk alan koca olsa da kumaşın kadın tarafından teslim edildiğinin kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹²²

Sonuç

İstihsân prensibi fıkıhın, zaman ve mekâna bağlı olarak farklılık arz eden toplumsal problemler karşısında esnekliğini sağlayan ve sürdürülebilirliğine katkı sunan uygulamalardandır. Daha çok Hanefî mezhebiyle anılan is-

¹¹⁹ Hacı Yunus Apaydın, “İhtiyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/577.

¹²⁰ Demirci, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 270.

¹²¹ Benzer örnekler için bkz. Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 162, 480-481.

¹²² Karamustafaoğlu, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 525-526. Benzer bir örnek için bkz. Demirci, *Semerkandî'nin “en-Nevâzil” isimli eseri*, 579.

tihsân anlayışının birçok varyantıyla uygulandığı en mühim eserlerden biri, dönemin sosyal hayatı içinde meydana gelen somut olayların çözüme kavuşturulmaya çalışıldığı Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil* adlı eseridir. Binlerce meseleye ait fikhî boyutun, dönemin önde gelen fakihlerinin içtihat faaliyetleriyle incelendiği eserde istihsân metodunun *hafî kıyâs istihsânı*, *nass sebebiyle istihsân*, *icmâ sebebiyle istihsân*, *zaruret sebebiyle istihsân*, *örf sebebiyle istihsân* ve *maslahat sebebiyle istihsân* türlerinin, dönemin güncel olayları ekseninde uygulandığı gözlemlenmiştir.

Kitâbü'n-Nevâzil'de uygulanan istihsân anlayışı, toplum içinde çözüm bekleyen birçok alanda kendini göstermiş ve birtakım ilkelerin korunmasını amaçlamıştır. Bu anlayışın korumak istediği ilkelerden biri insanın saygınlığı ve onurudur. İnsanlar ve akit tarafları arasında meydana gelecek anlaşmazlıkları önlemek, malın herhangi bir sebeple zayi olmasının önüne geçmek ve çeşitli mali tasarrufları konu edinen ticaret hayatını belli bir düzene sokmak, istihsân uygulamalarının hedeflediği ilkelerdendir. İnsanların örf ve adetlerini dikkate almak ve buna mugayir seçeneklerden imkân dâhilinde uzak durmak da bu uygulamanın özelliklerindendir. Bunun yanında istihsân, komşuluk hakkını muhafaza etmek ve komşuluk hukukunu düzenlemek için kullanılmıştır. Erkek-kadın ayırımı yapılmaksızın damat ve gelin haklarını savunmak ve karı-koca ilişkisinde hakem rolünü üstlenmek suretiyle evlilikle ilgili mağduriyetleri gidermek veya en aza indirmek adına da istihsân anlayışı uygulanmıştır. Toplumsal huzuru ve barışı sağlamak için kanun çerçevesinde bilhassa kadın, çocuk, yaşlı ve hastaların yararına olacak düzenlemelerin hayata konulması, akrabalık ilişkilerini zedeleyecek uygulamalardan kaçınılması ve kamu hakkını gözetecek şekilde sokağa salınan köpek sorunu dâhil birçok meselenin, kişinin hak ve hürriyetini zedelemekten çözüme kavuşturulması adına yine istihsân anlayışına başvurulmuştur. Eğitim ve öğretime verilen önemin göstergesi olarak ilim talebelerini mağdur etmeyecek düzenlemelerin yapılması da bu anlayışın uygulama sahasına dâhil edilmiştir.

Vâkiât edebiyatının ilk ve en önemli kaynaklarından olması münasebetiyle *Kitâbü'n-Nevâzil* üzerinde bu tür çalışmaların yapılması önem arz etmektedir. Hanefî fıkıh edebiyatında örf ve adetlere göre verilen fetvaların ayıklanarak toplumsal problemlere getirilen çözümlerin farklı coğrafyalarda ne denli

değişikliğe uğradığının gözler önüne serilmesi için *Kitâbü'n-Nevâzil* ve benzeri eserler üzerine yeni çalışmaların eklenmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Mu'sned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed, Mohammed Abdullah. *el-İstihşân fî Fetâvâ Kâdîhân*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Akgündüz, Said Nuri. *el-Merğînânî'nin el-Hidâye Adlı Eserinde İstihşan*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Aktan, Hamza. "İstisnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 23/393-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Apaydın, Hacı Yunus. "İhtiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 21/577-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bakkal, Ali. "İstihşanın Mahiyeti ve Çağdaş Problemlere Çözüm Getirmedeki Önemi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantıları* 2/15-70. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihşan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bedir, Mürteza. *Buhara Hukuk Okulu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1414/1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Mîs. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Demirci, Abdullah. *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin Sonuna Kadar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Ebü Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd-Sa'd Hasan Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 2009.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. tkh. Muhammed Nâîm el-Araksûsî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustesfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/475-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2012).
- İbn Hazm, Alî. *Mûlâhasu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihşân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*. thk. Sa'îd el-Efğânî. Dimeşk: Matba'atü Câmî'ati Dimeşk, 1379/1960.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Tefsîru'l-Kurânî'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994).
- Karabey, Arife. *Şeybanî'nin el-Asl Adlı Eserinde İstihsan Metodunun Uygulanışı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Karabulut, Murat. *Şeybanî'nin Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs'ın İstihsân Anlayışı ve Fûru Fıkha Tatbiki*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Karamustafaoğlu, Muhammed Hafız. *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (Taharet Bölümünden Bey' Bölümünün Sonuna Kadar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Karapınar, Hüseyin. "Müzâraa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 32/234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kaya, Eyyüp Sait. *Hanefî Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1406/1985.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.
- Öncel, Özlem Kâhya. *İmam Muhammed'in el-Asl Adlı Eserinde İstihsan*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Önder, Muharrem. *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Özen, Şükrü. "Hicrî II. Yüzyılda İstihsân ve Maslahat Kavramları". *Marife* 3/1 (Bahar 2003), 31-57.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Uşûl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Seyyid, Mehmed. *Uşul-i Fıkıh Medhal*. hzr. Selçuk Camcı. İzmir: Çağlayan Matbaası, 2011.
- Şâban, Zakiyyüddin. *Uşûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1971.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Müvâfakât*. thk. Meşhûr b. Hasan Âl Selamân. Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1433/2012.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *el-Lüma' fî usûli'l-fıkıh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Yaman, Ahmet. "İstihsan Ne Değildir?". *Uşul İslam Araştırmaları* 1/8 (Temmuz-Aralık 2007), 169-173.
- Zeydân, Abdulkерim. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1976.

VII. BÖLÜM

MEDENİYETİN SOSYAL TEMELLERİ

سمات الخطاب الحضاري بين الوحي والاجتهاد الإنساني

Dr. Yusuf Alhamoud, PhD at Al Fiqh and Al Usul /

الدكتور يوسف الحمود: دكتوراه في الفقه والأصول

Sanliurfa/Turkey

yusuf.aldeb@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0516-5632

المقدمة

هذه رؤية اجتهادية تدعو إلى تقويم أداء العقل داخل المشهد الحضاري والمعري تاريخياً وواقعياً، لأن العقل المذهبي المغلق إيديولوجياً في مساره التاريخي لا يكون عقلاً حضارياً ومنفتحاً بالمعنى العام، أي؛ بالمعنى الإنساني والتشاركي، لأن العقل الذي لا يكون كلياً وجمعياً بمعنى التكامل والتفاعل والتعارف مع الحضارة الكونية سيكون عقلاً بيئياً وعصبياً محكوماً بإطار المذهبية الضيقة والعصبية الممقوتة، وهذا لا يتيح له البناء الحضاري ولا التكامل المعري مع الآخر، ولذا يجب أن تكون الدعوة منفتحة ورحبية للعقل لكي يتشكل داخل إطار القرآن معرفياً ومنهجياً وقيماً، حتى يكون ذا فاعلية حضارية متجاوزة تأخذ وتعطي، وتضيف وتبني، وترتقي بالفكر الإنساني إلى مستوى الخطاب الإلهي المتعالي والمتجاوز للعصبية والعنصرية والخصوصيات السلبية كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿[الحجرات: 13]﴾. وهذا الخطاب الإلهي يؤسس القرآن للشراكة العالمية والإنسانية من خلال معادلة الوحي الفاعل الموجّه والعقل القابل والمتوجّه للبناء والفعل الإيجابي في حركة النشاط الإنساني، والقائم على إعادة التشييد الحضاري الكوني مراتٍ آخرَ بصيرورة متوالية دائمة وممتدة امتداد الإنسان والزمان والمكان.

البنى التأسيسية للخطاب الإسلامي:

يتمحور الخطاب الإسلامي حول هذه الأصول الثلاثة المؤسسة للكينونة الإنسانية والحضارية وهي: النص أو "الوحي" - الاجتهاد الذي يعني "العقل" - والاعتقاد. ويأتي الركن الثالث في هذه المعادلة وهو الاعتقاد كناتج لعملية ازدواج الوحي مع العقل، لينتج تصوّر العقدي والإيماني المنبثق من الدليل العلمي والبرهان المعري، وفي هذا يقول الإمام

أبو حامد الغزالي (505هـ - 1111م): "وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل مع السمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم أصول الفقه من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"¹، والغزالي يشير تمثيلاً لعلم أصول الفقه، ولكنه يقرّ قاعدةً معرفيّةً ومنهجيةً ثابتة في العلوم الإسلامية المؤسسة للعقل المعرفي الإسلامي، وهي التي تقوم على التكامل والتفاعل بين الثقل والعقل، وبين الوحي والاجتهاد.

1: النص "الوحي": إذا كانت المعرفة والمنهج هما صفتا كينونة في شخصيّة المسلم فإنّ الوحي القرآنيّ هو مادة هذه الكينونة، وهو محور هذا التشكّل لما يميّز به من معيارية وإطلاقيّة في العطاء والامتداد في الحقل الحضاريّ الإنسانيّ، وهذا الامتداد سارٍ في عالمي الغيب والشهادة لوجود عناصر الهيمنة والتّصديق فيه على الفكر الإنسانيّ كلّ. فعلى المستوى الثّقافيّ يشكّل القرآن الوعيّ في العقل والمنهج في المعرفة فترتسم بذلك أمام العقل سبيل الحقيقة وآفاق الحكمة، وعلى المستوى النفسيّ فالعطاء القرآنيّ يحزّر إرادة الإنسان من الأغلال والآصار المضروبة عليه، ويعطي الإنسان بنيةً ذاتيةً وقوّةً إيمانيةً دافعةً تنضج بالحرية والعزّة والكرامة، فيصبح أكثر اقتداراً على المواجهة والفاعليّة في حركة الواقع إنفاذاً له من الدّوابع والسّلبيّة والعدميّة، وبهذا التأسيس العقليّ والنفسيّ للإنسان تتأسّس الإرادة القادرة على البناء الحضاريّ الموضوعيّ في حقل الخارج، وهذا التشكّل القرآنيّ يحتاج إلى عدّة شروط أساسيّة ومعيارية تثبّت له سمات هذه الشّخصيّة القرآنيّة وهي:

- 1.1. الابتعاد عن الرّؤية التجزيئيّة في المفهوم القرآنيّ من خلال الوحدة الموضوعيّة والنّظرة الكلّيّة في تأسيس المفاهيم.
- 2.1. رفض ظاهرة الانتزاع المعرفيّ في القرآن وتفعيل السياق الكلّي المنتج للمعرفة والمنهج، والابتعاد عن الطّواهر المتحيّزة في البحث العلميّ.
- 3.1. رفض حاكميّة الاتّجاهات الفكرية والمدارس المذهبيّة على الرّؤية القرآنيّة وتحريرها من البنى المغلقة والأنساق الإيديولوجيّة الضّيقة.
- 4.1. تفعيل مفهوم نسبيّة الفهم البشريّ حول إطلاقيّة النصّ القرآنيّ، لأنّه نصّ أبديّ متجاوز، والمعرفة الإنسانيّة آنيّة ظرفيّة محكومة بحدود الزّمان والمكان وسياقاتهما المحدودة.
- 5.1. الاستعانة بالعلوم الإنسانيّة الثّابتة معرفيّاً كعامل مساعد في تجلية الرّؤية القرآنيّة وقراءة النصّ الإلهيّ بأفاق معرفيّة واسعة.

2. الاجتهاد:

إذا كان التجديد ضرورةً دينيّة وفكرية فإنّ الاجتهاد هو آليّة هذا التجديد وهو مركزه وأساسه، باعتبار أنّ الاجتهاد يمثّل ديناميّة وحركة العقل المسلم في استلال الأحكام واستنطاق المفاهيم، والاجتهاد بخطّه العامّ هو إعمال

1 الغزاليّ محمد أبو حامد، المستصفى في أصول الفقه، تحقيق: عبدالله محمود (بيروت: مطبعة دار العلم للملايين، 2008)، 77.

الدَّهْن وإجتهاده في معرفة الأحكام والقضايا الطَّارئة، وكذلك نقد وصياغة الفقه والفكر والمعرفة، بل إنَّه ينسحب على الأنساق المعرفية والبنى الأساسية التي تشمل أيضاً المصطلحات والمفاهيم، وكلَّ ما هو خارج عن حقل الوحي المقدَّس هو حقلٌ للاجتهد، من أجل توليد المعرفة على أساس مقتضى جديد وفكر متجدد خلاّق، ومن هنا فإنَّ تعطيل الاجتهاد في حركية العقل المسلم يفضي به إلى التقليديّة والتَّبعية العمياء، وهي التقليديّة والآبائيّة التي حدَّر منها القرآن، وفاعليّة العقل المسلم تكمن في تحريك الاجتهاد في فكره ووعيه ثمَّ تحريكه في الواقع الموضوعي الَّذي هو مناط الاجتهاد. والعملية الاجتهادية عملية حتمية يتفاعل فيها النصّ مع العقل لإعادة قراءة واستنباط الحكم وإعادة إنتاجه مرّةً أخرى، فالاجتهاد والتَّجديد كما في تعبير الدكتور محمد عمارة: "هما طوق التَّجاة للعقل المسلم من المأزق الَّذي تردى فيه"²، فلذلك أصبحت الحاجة ماسّةً إلى المجتهد المفكّر كما المجتهد الفقيه، وإلى المجتهد السِّيَاسي كما المجتهد المتنفّذ، وإلى المجتهد الاقتصادي كما المجتهد الاجتماعي وهكذا دواليك، لأنَّ البناء الحضاري والمعرفي لا يقوم إلّا بهذا التَّعدّد والتَّنوع في هذه الأنماط المعرفية، ولأنَّ هؤلاء هم بناء الحضارة الإنسانية، وإذا كنّا كمسلمين مؤمنين بإطلاقيّة وشموليّة النصّ القرآني فهذا يعني أننا لا نعيش أزمةً مع النصّ بل نعيش أزمةً قراءة واجتهاد مبتكر قادر على إعادة إنتاج وعي وفعل حضاري إبداعي ومميّز، وإذا كان الاجتهاد يمثّل صيرورة العقل المسلم الكاشف للنصّ والمجلي لأبعاده فمعنى ذلك أنَّ العقل بدأ يخرج من المأزق الَّذي آل إليه، وحسبنا تشجيعاً وتحريضاً قول رسولنا الكريم ﷺ: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمَّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمَّ أخطأ فله أجر"³.

3. العقيدة وإشكاليّة الحقيقة:

نحن نعتقد أنّ العقيدة الإسلامية هي التّصديق بالثّوابت الكبرى للذّين وبالضروريّات المتفق عليها كما يعكسها النصّ القطعيّ النهائي، وأنَّ مساحة الاختلاف بين الإسلاميين في الاعتقاد ليست في التّفي والإثبات بل في التّأويل والتّعظيم والاستغراق في التنزيه فيما يخصّ الذات الإلهيّة، وهذه المساحة في الخلاف داخل حقل الاجتهاد المعتر والمسموح به، ومن أكبر الخطر والضرر إنزال التّكفير بين المسلمين مكان التّأويل والاجتهاد في المشكل العقديّ المطروح بين مذاهب ومدراس الإسلاميين، وإذا كان لابدّ من تفعيل الرّؤية الوحدويّة في الكلّيّات والثّوابت فنحن نقترح هذه الشّروط المنهجية:

1.3. حقّ الاجتهاد حقّ مشروع في إطار العقيدة "علم الكلام" فهماً واستنباطاً على أساس عدم الاستسلام للتّقليد والاتّجاهات المسبّقة، وعدم اعتبارها ثوابت ومطلقات نهائية، لأنَّ الثّابت هو الوحي والنصّ ذاته، أمّا القابليّة للفهم والاستنتاج فهي صيرورة متحرّكة في المعرفة الإسلامية، ولذا يجب التّركيز على الثّابت الإيمانيّ والقبول بالاجتهاد والتّغيّر الفكريّ والمعرفي.

2 محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، (بيروت: مؤسسة دار الشّروق، 2008م)، 125.

3 محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، دار طوق التّجاة، "كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة" 1422هـ/ 2001م (رقم: 7352).

2.3. إشكالية الخلاف العقدي عند الإسلاميين تكمن في ثقافة النزوع والانطواء حول الذات الإيديولوجية والمذهبية، وبذلك تكون الثقافة تسويغية وتبريرية للإيديولوجيا، ويكون المذهب مركزية التقويم للحقيقة على قاعدة "اعتقد ثم استدل" لا على القاعدة الإسلامية الصحيحة "استدل ثم اعتقد" وهذا هو المنهج الإسلامي الجدير بالاعتبار كما جاء في قوله ﷺ تجسداً لهذا المبدأ: "الكلمة الحكماء ضالة المؤمن أن وجدها فهو أحق بها" ⁴.

3.3. قيمة الاعتقاد في المفهوم القرآني هو الانفعال الحركي والعمل الصالح المساهم في البناء الإنساني والحضاري، والذي هو عنوان المبدئية والمصادقية في الموقف الإسلامي، وليس الجدل النظري والبيزنطي الذي لا يمثل معياراً قيمياً وإيمانياً للشخصية الإسلامية.

وبذلك نرى من خلال البنى الثلاث السالفة أن الوحي مكوّن أساسي وجوهري للأمة وصانع لكيانها وذاتيتها وخصوصيتها الحضارية، وأنّ العقل رديفه ومعادله الآخر يفعل الوسيلة الاجتهادية لاستخراج المعرفة وبناء المفاهيم والأحكام في الدين والدنيا والعلم والحياة، وبذلك تكون الأمة قد امتلكت تصوّراً وجودياً خاصاً لله والكون والإنسان، وهذا تصوّر الوجودي والكويني لم يتكامل ويتبلور إلا في الكتاب الكريم، وهو الكتاب الذي فتح الوعي الإنساني على معادلة الغيب والشهادة، والدنيا والآخرة، والدين والحضارة، دون تفريط أو إفراط بواحد من أطراف المعادلة الوجودية، وهنا تكن عظمة الإسلام في كفيّة شموليته ووسطيته وكونيته، وكيف تكون الطّبيعة الخالقة الفاعلة بين هذه المحاور، وبذلك تكون البنية الثلاثية "الوحي - الاجتهاد - العقيدة" قد أسست للعقل الإسلامي ثوابته الكبرى في خطّ التصور الوجودي والعلائق الجوهرية بين هذه الركائز فهماً واستنباطاً وبناءً، ليتحرّك الإنسان ببصيرة في عمليّة الانبعاث والانطلاق نحو الآفاق والأنفس باحثاً ومكتشفاً، ونحو فجاج الكون بانياً ومشيداً للحضارة والعمران، وذلك كلّه من خلال الطّاقة والقدرة الحيويّة التي صاغها الوحي والعقل والإدراك في شخصيّة الإنسان المسلم، ليكون التّموذج المبدع والوارث الأمين المستخلف في وراثة الأرض وفي أعمال وتنجز التّمكن الحضاريّ.

4. سمات الخطاب الحضاريّ:

1.4. العالميّة: لهذا الخطاب الإسلاميّ خصوصيّة وتفوّده الجامع بين الجانبين؛ الوحيانيّ والعقلانيّ، وهذا الجمع والالتحام هو سرّ كونيّته وعالميته باعتباره خطاباً إلهياً يلحظ الإنسان في ذاته وعقله وقدرته دون اعتبار للعرقيات والعنصريّات المزيّفة، والعنصريّة هي حالة عصبية جاهليّة تقوم على التّبعج بالعنصر والانتماء القوميّ والعريقيّ، وتنظر للآخر من خلال هذه الحالة المتحيّزة دون اعتبار للقيم العليا المؤسّسة للمساواة والحقوق والقيم المشتركة، وأنّ التّمايز والتّفاضل يكون في الفعل الأخلاقيّ والإيمانيّ لا في الادّعاء العصبيّ القوميّ كما هو واضح في الشّكل الغربيّ الأوربيّ والأمريكيّ الذي يؤصّل لمركزيّة الذات عنصرياً وحضاريّاً ولدونيّة الآخر ذاتياً وحضاريّاً، وذلك واضح في مقولات: الغرب

4 محمد بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، كتاب ما جاء في فضل العبادة (بيروت: مطبعة دار الغرب الإسلامي)، 1998م، (رقم: 2687).

التجديديّ والشرق التقليديّ، والعقل الغربيّ والعقل الإسلاميّ، العقل التجريبيّ والعقل التصوّصيّ وهذا الخطاب منتشر وحاضر في آراء أرنست رينان الفرنسيّ ودي بور الهولنديّ وفوكو ياما وهنتغتون الأمريكيّين وغيرهم من الغربيّين، وما مقولات نهاية التاريخ، ونهاية العقل، ونهاية الحداثة إلّا دليل على هذه الأزمة المنهجية، وعلى عقدة التّحيّز والمركزيّة عند هؤلاء المفكرين الغربيّين. ولسنا في معرض المقارنة ولكنّه توضيح يقتضيه السياق، لأنّ الخطاب الذي نلتزمه هو الخطاب القرآنيّ، وهو خطاب ليس له مناط عرقيّ أو قوميّ أو مركزيّ يتمحور حوله، ولكنّه خطاب مفتوح مناطه الإنسان بذاته، وعلى قد ما ينسجم الإنسان مع المعطى القرآنيّ قيمياً وأخلاقياً ومعرفياً تكون قيمته واعتباره، فالاعتبار لقيمة الأنسنة في كيانه والتّقوى والاستقامة والفضيلة في سلوكه، وعلى قدر امتزاجه وانفعاله بهذه الفضائل القرآنية يكون سموّه وارتقاؤه، وهذا معيار معنويّ يتفاضل فيه التّاس وليس معياراً مادياً عنصريّاً أو قوميّاً يتأسّس على الأوهام والظنّون، لأنّ المعيار الجنسيّ القوميّ كان ومازال كارثياً على الوجود الإنسانيّ يقوم على الانغلاق والتّحيّز، لا على الانفتاح والتّكامل الذي أراده القرآن ليكون مدعاةً للتّهوؤ والازدهار في الحق الإنسانيّ كلّه، وذلك من خلال معادلة كونيّة طرفها الأعلى القرآن وطرفها الآخر الإنسان في جوهره ومعناه كما في قوله جلّ شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝﴾ [الحجرات: 13]. إنّ الخطاب نفسه الذي يدعو إليه عقلاء المفكرين وعلماء الحضارة والأخلاق في العالم، ولكن دون أن يدركوا بأنّه خطاب وبيان إلهيّ، وهو خطاب كونيّ يقوم على حوار الحضارات واحترام الخصوصيّات والثّقافات دون انغلاق وابتناء عن الرّوح العالميّة المشتركة التي تعترف بالاختلاف والتّنوع، وهذا الاختلاف يتأسّس على الغنى والاستفادة من هذا التّنوع والتّفاعل والعطاء الحضاريّ لكي تتمكّن العلاقات الإنسانية والدّوليّة من التّلاقح والتّمازج في الفعل البنائيّ للحضارة الإنسانية، كما حدث في كثير من أطوار وأدوار التاريخ وتقدّمه وازدهاره المعهود في سجلّ الحضارات المتفاعلة والمتشاركة، وخاصّةً في نموذج تفاعل واستفادة الحضارة الغربيّة المعاصرة فكريّاً ومادياً من الحضارة الإسلاميّة الرّاهية في عصور ارتقائها وازدهارها⁵.

2.4. الإنسانية: الإنسانية هي مقصد الخطاب القرآنيّ وغايته ومآله، لأنّها محطّ تنزّل الخطاب من التّجريد الإلهيّ العلويّ إلى الإنسان التّمودج المستخلف والكائن الرّبانيّ الذي هيّاه الله لحمل الأمانة وعمارة الأرض، وهذا شديد الوضوح في حوار الله مع الملائكة في سورة البقرة، وكيف تمّ إظهار المعنى الإلهيّ الذي يحمله الإنسان لأنّه شيء من روح الله وأمره، وقد اختاره الله ليكون على صورته في القيم والأخلاق والخير والعطاء، وهذا هو معنى الحديث الشّريف المشهور: "إنّ الله خلق آدم على صورته"⁶، وهذا الكنه الإلهيّ قد تنزّل في رُوع الإنسان وقلبه ومن هنا جاء التّكريم

5 وكتب المصنفين من الغربيّين تشهد بذلك كما في كتاب "شمس الله تسطع على الغرب" للألمانيّة زيفريد هونكه، وكتاب "حضارة العرب" للمستشرق غوستاف لوبون، وغيرها من الدّراسات الأخرى.

6 مسلم بن الحجاج القشيريّ، صحيح مسلم، كتاب البرّ والصّلة (بيروت: دار الجليل)، 1334هـ (رقم: 2612).

والتشريف الإلهي ليكون خليفة الله وأمينه بين خلقه في حمل رسالة السماء كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۚ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ۖ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (33)﴾ [البقرة: 30 - 33]. إنه أعلى خطاب وجودي في تكريم وتحصين القيمة الإنسانية، وجعل هذه القيمة مجردة للإنسان وحده من بين خلق الله، فالاعتبار فيه ذاتي جوهرية لما يحمله من معنى وروح إلهي في باطنه وكيونته، فليس ثمة فرق بين إنسان وإنسان في هذه القيمة إلا بقدر ما يحمل من الأمانة والخلافة والخير والبر للإنسانية، وهو مكرم أصالة للمعنى الإنساني القار في أصل خلقته وفطرته، وله حق الحياة والإكرام والحرية والاختيار في كل مساحات الفعل الإنساني والحقوق، وهذا هو معنى القول الرائع لعلي بن أبي طالب ع: "إن لم يكن أخ لك في الدين فنظير لك في الخلق"⁷، والقيمة في المفهوم الإسلامي عامة تنتظم المؤمن والكافر، والكتابي وغير الكتابي شرط ألا يكون الكافر في خط الظلم والاعتداء على الآخرين كما في بين تعالى ذلك في قوله: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8]. حقاً إنه خطاب باهر وسام يؤسس للأنسنة والقسط والعدل والاحترام، ويحصن البشرية في قائمة المساواة بين الأبيض والأسود والعربي والأعجمي، وأنه لا فوارق بين الناس، مادام الناس كلهم من آدم وآدم من تراب، وهم من أب واحد وأم واحدة، ومن معين مشترك لا تفاضل فيه لأحد على أحد، ولا تفاخر فيه لعرق على عرق، ولا لقوم على قوم كما جاء في الحديث النبوي: "ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحرر على أسود، ولا أسود على أحرر إلا بالتقوى"⁸، وهذا قول النبي ﷺ في خطابه الأخير في حجة الوداع وهو يرسم آخر ملامح الحق والقيمة والمكانة الإنسانية، وهذا هو الخطاب الذي تسعى له المنظومات الدولية ومؤسسات الحضارة الحديثة لتجعل منه نموذجاً مقدساً في حقل الحياة، بل إنه هو عنوان الحياة ومضمونها، وكل ما في الكون أداة مسخرة لهذا الكائن الإنساني تكريماً واحتفاءً بقدره وكرامته.

3.4. الحرية: إذا كانت الكرامة الإنسانية كما في المحور السابق تمثل الحالة القيمية للإنسان في ذاته وكرامته فإن الحرية تعتبر شرطاً أساسياً وقاعدياً للإنسان في جوهره ومعناه، وفي هذا يقول علي ع: "لا تكن عبد غيرك وقد خلقك الله حراً"⁹، وحرية الثقافة والاعتقاد هي لب الحريات ومنطلقها في المفهوم الإسلامي، ولذلك كان

7 الشريف الرضي محمد بن الحسين، نهج البلاغة لعلي بن أبي طالب، تحقيق: صبحي الصالح (قم: مطبعة هجرت، بلا تاريخ)، 426.

8 أحمد بن حنبل، مسند أحمد، باب مسند الأنصار (دمشق: مؤسسة الرسالة، ط أولى)، 2010م، 1/ 5586، (رقم: 23972).

9 علي بن أبي طالب، نهج البلاغة (الكتاب رقم: 31).

الواقع التاريخي في الحضارة الإسلامية طافحاً بالمسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة والصابئة دون تضيق عليهم أو اعتداء على حرياتهم وخصوصياتهم الدينية والتاريخية، وهذا شيء مشهود في كل مصادر التاريخ والحضارة الإسلامية، فلا يمكن أن يكون هناك مصدر لمراقبة الاختيار الثقافي والمذهبي في شخصية الإنسان، وهذا لا يكون إلا في إطار الذات وفي داخل الإنسان نفسه من خلال اختياره وإرادته المستقلة، وحتى في الوحي الإلهي والنص الديني جاءت مساحة الاختيار هائلة من خلال إعطاء المشيئة الإلهية للإنسان حق الاختيار بإرادة مفتوحة وحرّة كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]. وعلى هذا الأساس يكون الاختيار شرطاً أولياً ونهائياً في مفهوم الحرية الإنسانية، لأنّ الشارع الحكيم سبحانه وتعالى ترك هذا الاختيار لمحض الإرادة البشرية ومنع من الحجر والإكراه والسيطرة على الناس ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: 21-22]. وبهذا الاعتبار يكون الإبداع الثقافي والثراء الفكري والاجتماعي نتاجاً للحرية الإنسانية، ولكن بشرط ألا تشغب هذه الحرية على مقدّسات الأمة وتعتدي على القانون الدستوري الممثل لهوية الأمة وكيانها الثقافي والديني، لأنّ الحرية لا يجوز أن تكون عدواناً على الآخرين تسقط ركائزهم وثوابتهم المعترية لديهم، فالواجب الحضاري والثقافي والسياسي تفعيل ودعم هذه الحرية الأصلية في الكيان البشري وفي الاجتماع السياسي على وجه الخصوص، وذلك دون تردد أو تحوّل على الدين والمذهب من أفكار الآخرين، لأنّه لا يخاف على دينه إلا من لا ثقة له بدينه واعتقاده، وما زالت الحرية أكبر مطالب الإنسان المعاصر في الدّول الحديثة، والحريّات والحقوق هي موضوع أغلب موثائق حقوق الإنسان في العالم، ولكنّ ثمة حرية في الغرب مفتوحة على كلّ خيارات الشّدوذ والانحراف والفساد من خلال الاعتداء على العقل الأخلاقي والجمعي للأمة، وذلك بسبب إشاعة الرذيلة والمخدرات والفواحش ممّا يدمر النسيج الاجتماعي والحضاري، والحرية في السلوك تختلف عن الحرية في الفكر والاعتقاد، فينبغي أن تكون الحرية العامة سياسية وفكرية وعقدية تقوم على احترام الخصوصيات، لا حرية مفسدة تعربد في وسط المجتمع وتؤدي الأخلاق وتحضّ على المنكرات ممّا ينسف القيم العامة للناس، لأنّ هذه الحرية عدوان على الوسط الاجتماعي وعلى الأعراف النبيلة في الحقل الإنساني، وهو ما يحدث في الغرب الآن من الشّدوذ والتفكك والانحيار بحجّة حماية الحرية الشخصية، والتي تؤدي بدورها إلى ضرب الحقوق والقيم المجتمعية وتدمير بني الأسرة والأفراد ودفع الجميع إلى هاوية التّيه والضّباب والانحلال، وبهذا تصبح الحرية أداة شخصية هدامة وخطيرة على مجموع الوجود الإنساني لا أداة حضارية فعالة كما يريد الإسلام في أصل تشريعه ومنهجه، والحرية التي أرادها الإسلام هي حرية الفكر والاختيار والمعرفة الجدلية في علاقتها بالآخر، وبهذه الطريقة المثلى تكون الحرية وسيلة ناجحة تدلّ على الغنى والتنوع الفكري والديني والثقافي في الحقل الإنساني المشترك.

4.4. العقلانية: ثمة فرق واضح بين العقلانية والثقافة إذ كلّ عقلانية معرفية ثقافية، وليس كلّ ثقافة إنسانية

عقلانية، فالثقافات البائدة والسائدة فيها الكثير من الميثولوجيا والأوهام،

والعقلانية في المفهوم الإسلامي هي أثر التور والبصيرة الفطرية داخل الكيان الإنساني، تعبر عن تجاوز عالم الحس والمادة إلى إدراك المعارف والمجردات العقلية والغيبية، كما تعبر عن تجاوز الخرافات والخزعبلات إلى الحقائق والمعارف المنضبطة، وهنا تكمن قيمة العقل الكبيرة في المفهوم الإسلامي، ولذا تنبّه كثير من مفكرى الإسلام وفلاسفة التصوّف لقيمة العقل في المجال الإسلامي، وقالوا بأنّ العقل قسيم الوحي، وآلة الفهم والتبصّر في إدراك الحقائق الكونية والأخروية، بل هو نعمة الله وهبته العليا للإنسان في مجال التّعرف عليه وعلى الحقائق الكونية والمعرفية في الوجود، ولذلك قال المسلمون عنه: "هو نور معنويّ في باطن الإنسان يصر به القلب المطلوب، أي: ما غاب عن الحواس يدركه بتأمله ويتوفيق الله بعد درك الحواس، ولهذا قيل بداية العقول نهاية المحسوسات"¹⁰. وبسبب هذا المقام للعقل في الإسلام لجعل العقل طريقاً لفهم الإيمان والدفاع عنه، كما هو طريق لمعرفة الله والترقي في مدارج العرفان في السعي إليه لمقاربة الحقائق والمعارف الإلهية العلوية، ولذلك قال الحارث المحاسبيّ (243هـ - 857م): "ما عُرف الله إلاّ بالعقل ولا أُطيع إلاّ بالعلم... ولكل شيء جوهر، وجوهر الإنسان عقله، وجوهر عقله توفيق الله، وكلّ زاهد زهده على قدر معرفته، ومعرفته على قدر عقله، وعقله على قدر إيمانه"¹¹. وبذلك يتضح أن العقل في المفهوم الإسلامي هو صنو الوحي وهو نور الله الهادي للإنسان، وهو رسول من الدّاخل كما أنّ الرسول عقل من الخارج في تعبير الفيلسوف الراغب الأصفهانيّ (502هـ - 1108م): "إنّ الله في خلقه رسولين: أحدهما من الباطن وهو العقل، والثاني: من الظاهر وهو الرسول، ولا سبيل لأحد من الانتفاع بالرسول الظاهر ما لم يتقدّمه الانتفاع بالباطن، فالباطن يعرف صحّة دعوى الظاهر، ولذلك أحال الله من يشكّ في وحدانيّته وصحّة نبوّه أنبيائه على العقل، فأمره أن يفزع إليه في معرفة صحّتها، فالعقل قائد والدّين مدد، ولو لم يكن العقل لم يكن الدّين باقياً، ولو لم يكن الدّين لأصبح العقل حائراً، واجتماعهما كما قال تعالى: ﴿تَوَرَّ عَلَى نُورٍ﴾ [التور: 35]"¹². ولولا عطاء الله العقل للإنسان لما كانت تلزمه الحجّة لأنّ العقل مناط التّكليف والوعي والإدراك، ويمثّل قاعدة الفهم والمعرفة للتّجاة في الدّنيا والآخرة، فالعقل فعل إدراكيّ وإيمانيّ بأنّ واحد، وليس مادّة محسوسة خالصة كما هو في الفكر الغربيّ الحديث الذي أبعد العقل عن عالم الميتافيزيقا وجعله محصوراً في إطار التجربة الأميريّة المحسوسة، وفي عالم الوجود المنظور لا في عالم الشّهود الحقيقيّ المتجاوز للوجود الماديّ القاصر. وإذا كان لابدّ من ثقافة عقلانية معاصرة وإسلاميّة ملتزمة تحلّق بجناحين متوازنين من الوحي والعقل فلا بدّ لنا من وجوب الالتزام بشروط العقلنة في الحقل المعرفيّ والفلسفيّ والأنطولوجي، وخاصّة في العلاقة مع النّصوص الدّينيّة والتّراثيّة والإنسانيّة، لإعطاء العقل حيويّة وفاعليّة حقيقيّة في إنتاج المعرفة واستنباط المسائل العلميّة والوصول إلى الحقائق المكونة بمقاربة أعمق وأشمل، وذلك رهناً بتوفّر شروط جوهرية وموضوعية تتبيّن فيما يأتي:

10 أبو البقاء الكفوي، الكلّيات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصريّ (دمشق: دار الرّسالة، 1981م)، 617 وما بعدها.

11 الحارث المحاسبيّ، مقدّمة العقل وفهم القرآن (بيروت: بلا مطبعة، 1978م)، 147.

12 الراغب الأصفهانيّ، الدّربة إلى مكارم الشّريعة، تحقيق: أبو الزيد العجميّ (القاهرة: بلا مطبعة، 1987م)، 207.

1.4.4. الالتزام بقانون السببية المعتمد على العلاقة الحسية بين الأشياء الحاصلة والأسباب الحقيقية الموجبة لها بشكل طردي ومستمر.

2.4.4. الالتزام بقانون العلة الغائية "الحكمة" في الدين والفكر والفلسفة والكون، وذلك لضرورة إسقاط العبثية والفوضوية في حركة الدين والمعرفة والوجود لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: 191].

3.4.4. فهم السنن الكونية والحضارية والتاريخية في مناحي الكون وال عمران تحقيقاً لهذه السنن في التأثير والتغيير في عملية البناء الحضاري، وعدم الاستغراق في السنن الاستثنائية.

4.4.4. تفعيل النظرة البنائية "الكلية" في التصوص والموضوعات الدينية والفلسفية والعلوم الاجتماعية، وذلك للابتعاد عن النظرة التجزئية والانتزاعية في خطوط المعرفة الإنسانية.

5.4.4. الالتزام بالنتائج القطعية واليقينية للعلوم المادية والإنسانية في الحقل المعرفي وتقوم الأنساق العلمية والثقافية على أساس هذه النتائج والمآلات المعرفية الحديثة.

5.4. التعددية: التنوع والتعدد في الإطار الإنساني والإسلامي ظاهرة طبيعية وصحية باعتبار أن السنة الإلهية اقتضت مثل هذا الاختلاف والتعدد ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: 118-119]. فهذه الآية تثبت تأصيلاً للتنوع الاجتماعي والفكري والديني، وتعطي له واقعية تاريخية ومستقبلية، والتعددية هي سنة ماضية لله في خلقه لا تبدل ولا تتحول، لأن الله تفرّد بالوحدية والواحدية وجعل سنّته في خلقه تقوم على التعددية والتنوع كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1]. فالتنوع آية كونية وإنسانية لتحفيز الناس على الفكر والإبداع والمشاركة والتسابق في الخيرات، ولو كان الناس أمة متشابهة لقضي على التعدد والتعرف بين المختلفين والفرقاء من أهل الأديان والحضارات، ولذلك جعل الله التدافع والتوازن مطلوباً في حال حصول اعتداء أو إثم يُراد بالبشرية أو المجتمعات، لكي يحصن هذه التعددية وهذا الاختلاف في قوة الحق والدفع للمحافظة عليه، والخلاف الصحي السلمي مطلوب بذاته لبقاء فاعلية الخلاف والاجتهاد في الحقل العقدي والحقل الفقهي والحضاري، لأنه هو الكفيل بمرونة الشريعة وتوسيع المعرفة الإنسانية، ولولا هذه المنهجية لآل الفكر والفقه إلى الضمور والانكماش والتراجع، ولذا كان الخلاف في داخل الإطار الإسلامي أولى وأكثر شرعية وقبولاً، لما يملكه هذا التعدد والخلاف من الخصوبة والإضافة الفكرية والاجتهادية، وهو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، طبقاً لقاعدة بعض العلماء الإسلاميين، وهذا الخلاف داخل المنظومة الإسلامية هو خلاف يقوم على قابلية النص القرآني والتبوي للتأويل، بل إن الأحاديث النبوية تجعل الخلاف في الاجتهاد والرؤية من قواعد الأصول المعتمدة في فقه الشريعة، وذلك من خلال تفعيل دور الاجتهاد في الدين وتثبيت الركائز المنهجية الداعية

لذلك، ومنه قوله ﷺ في الحَضِّ والْحَثِّ على ذلك: " إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجرٌ " ¹³. ومن المعلوم بدهاءه أنَّ الاجتهاد ليس محصوراً في الحاكم بل في العالم المجتهد وهو الأغلب والأكثر في الواقع التاريخي، وهذا دالٌّ بطبيعته على الاعتراف بهذه الخصوصيات والزعات العلمية المختلفة للأفراد والاتجاهات الفقهية والعلمية، إذ الشريعة في أصولها ونصوصها تشترع هذا الخلاف منهجياً ومعرفياً، وهو ما يؤول بدوره إلى الاعتراف بالآخر وقبوله، وعدم وضعه في حيز الخصومة والإقصاء، وبهذه الصورة المشرقة يستطيع الإسلام جمع المختلفين فكرياً وفقهياً وعلمياً في حقل واسع من التعاون والتآزر على البرِّ والتقوى والخير العام، وتفعيل الأولويات والضروريات وبرمجة الثانويات، لأنَّ اختلاف التنوع يغني الخلاف ويُقوِّم التجربة، وأما اختلاف التضاد والاحترا ب فيبدد الطاقات ويهدر الإمكانات ويضع فجوات وهمية وعدوانية بين المختلفين. وإذا كان الاختلاف صيغة ملزمة في الخطاب الإسلامي على أساس النصوص الواردة فإنَّ هذا مدعاةٌ لتأصيل ثقافة الحوار والتلاقح والتقارب الفكري والمعرفي، وهذا التقارب والتعارف هو إستراتيجية إسلامية تتأسس على مدِّ الجسور بين الفرقاء لتحريك العلاقة العلمية والحضارية والإنسانية المشتركة، لتصبح أكثر صميميةً وأكثر إيجابيةً ممَّا ينعكس على إطار الإخوة الإسلامية والإنسانية نماءً وارتقاءً، وذلك في خطوط العمل على المتفق عليه وفي عذر بعضنا بعضاً في المختلف فيه، وبهذه الصورة يتحرَّك التنوع داخل إطار الوحدة، ويشيع الغنى الثقافي والمعرفي داخل الحقل التشاركي الإنساني في معادلة راجحة ونافعة للجميع.

6.4. الوسطية: الوسطية صبغة إسلامية اصطبغ بها هذا الدين فصبغ بها الأمة الحاملة للرسالة والشريعة كي تتمثل هذه الصفة السامية في خطابها وتطبيقها العقدي والشرعي، لأنَّ هذه الصفة صفة ديمومة وثبات في العقيدة والشريعة الإلهية، وهي صفة لازمة لأمة التكليف كما جاء في البيان الحكيم ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: 143]. فانعكاس هذه الخصيصة على الأمة يجعلها متماهية ومنسجمة مع الكتاب الخالد ومع روحه الأبدية الخالدة في اليسر والسهولة والاعتدال، والتحقُّق بهذه الصفة هي نتيجة لازمة وضرورية لحمل أمانة التبليغ والدعوة، وقد فسَّر الرسول الكريم الوسط بالعدل في قوله: "الوسط؛ العدل، جعلناكم أمةً وسطاً" ¹⁴. إنَّها وسطيةٌ يمتزج فيها الخطاب بالمخاطب والحامل بالمحمول حتَّى كأنَّه يتعدَّى الانفكاك من هذا التمازج. إنَّها وسطية المنطلقات "النصوص" ووسطية المآلات والمقاصد في كلِّ مظاهر ومناحي الدين والعقيدة والشريعة، انتهاءً بوسطية النموذج الحضاري الإسلامي المتوازن والمعتدل إيجابياً بين كلِّ التناقضات البشرية، ولذلك كان الإسلام بروحه الشرعية وامتداده الحضاري يجافي الغلو والتعصب لأنَّه مهلكة للذات وللجماعة وللآخر المقابل المبلَّغ بالخطاب الديني، وهو ما جاء في تحذيرات النبوة من هذه الآفة الخطيرة: "إياكم والغلو في الدين فإنَّما هلك من كان قبلكم بالغلو في

13 محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (رقم: 7352).

14 أحمد بن حنبل، مسند أحمد، 5/ 2353 (رقم: 11443).

الدِّين¹⁵. إنَّها سمة الاعتدال والتوازن والحقِّ والتيسير الّتي ينتصر بها الدِّين، ويتنصف فيه من المغالين والمتشدّدين الّذين يريدون تقويضه وإجهاض يسره واعتداله، بأفعال وأقوال لا يقبلها الدِّين ولا يمكن أنْ تعبّر عنه حقيقته وفلسفته، لأنّ الدِّين مبنيٌّ على الخير والسلام والتعاون بين البشر على العمل الصّالح، والشّريعة مبنيةٌ على اليسر ودفع الضّرر والخرج عن الأفراد والجماعات، وبهذه الصّيغة أصبحت الشّريعة هي الحقّ والعدل والوسط والرحمة كما في عبارة ابن القيم (751هـ-1350م) حيث يقول في وصف رائع لهذه الشّريعة المباركة: "فإنّ الشّريعة مبناه وأساسها على الحكيم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرّحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشّريعة، وإنْ أدخلت فيها بالتأويل، فالشّريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلّه في أرضه وحكمته الدّالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتمّ دلالة وأصدقها ..."¹⁶. ولذلك لا يكون حملة هذا الدِّين الحقّ إلّا من أهل الوسطيّة والاعتدال دفعاً لشبهات وشذوذات المبطلين والمتشدّدين من أهل الغلوّ والتكفير الّذين أفسدوا الواقع كما أفسدوا كثيراً من مراحل التاريخ والحضارة، ولذا جاء التحذير من هذه الأنماط المشوّهة في الحديث النبوي العظيم: " يحمل هذا العلم من كلّ خلف عدوّه ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين"¹⁷.

7.4. النّقدية: السّمة النّقدية ركيزة أساسية في بنية التفكير الإسلاميّ، وهذه السّمة مرتكزة في منهجية الخطاب الإسلاميّ قرآنياً ونبوياً، وهي تشمل الفكر والسلوك والعمل البشريّ، وذلك لتصحيح المسار الخاطي في العقل والفعل الإنسانيّ، لأنّ الإنسان كائن ملازم للخطأ والخطيئة وعليه واجب التصحيح والتّصويب لآثار الأخطاء في إدراكه العقليّ وسلوكه العمليّ، وهو ما أشار إليه القرآن كثيراً ناقداً وموجّهاً السلوك الإنسانيّ للتّوبة والرّجوع إلى الحقّ والطّاعة والصّواب والهداية كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْ يَبْصُرَ عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران:135]. وكلّ ما هو خارج عن دائرة العصمة النّبويّة هو في خطّ الخطأ والصّواب، والحقّ والباطل، ولا يستطيع أحد ادّعاء الصّواب المطلق والحقيقة الثّابتة، لأنّ هذا شأن إلهيّ محض

الخاتمة

المقدّس المطلق هو وحي الله وبيانه الإلهيّ، ومن غير الممكن تبجّح الإنسان بامتلاكه كلّ الحقيقة العلميّة أو الدّينيّة، ولذا من الصّورة المنهجية والمعرفية التّمييز بين مساحات القطعيّ والنّهائيّ الثّابت في الشّريعة وبين الظّنيّ المحتمل للحقّ

15 أحمد بن حنبل، مسند أحمد، 4/ 769 (رقم: 3310).

16 ابن قيم الجوزيّة، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام (بيروت، دار الكتب العلميّة، 1991م)، 3/ 14-15.

17 أبو بكر أحمد البزار، البحر الزّخار المعروف بمسند البزار، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم) 2009م، 16/ 247 (رقم: 9423). قال عنه ابن حجر في لسان الميزان: صحيح (312/1)، وقال عنه الحافظ صلاح الدّين العلائي في إثارة الفوائد: حسن غريب (72/1).

وخلافه، والذي هو مجالٌ للنظر والاختلاف بين الناس من المجتهدين والمفكرين في كلِّ ما يخصّ الفهم والاستنباط، وبهذا التمييز تتضح منهجية الفكر البشري القائم على الإدراك النسبي لا المطلق في هذه القضايا المطروحة، ولقد شَنَّ القرآن كذلك هجوماً لاذعاً وعنيفاً على استسلام العقل الإنساني للتقليد والانجرار وراء مقولات الآباء والأجداد، وفي هذا درس بليغ لنقد الحالات الصنميّة والتقليديّة في الفكر الإنسانيّ دون بصيرة وبحث ومعرفة، وبهذا المنهج القرآنيّ يبيّن لنا أنّ القرآن أصحّ وأهدى كتاب إلهي ركّز ثوابت التّقَد والمراجعة في الفكر والسلوك الإنسانيّ، وهي دعوة صريحة لتناول أفكارنا وأنساقنا المعرفيّة والثقافيّة داخل الرؤية التقديّة لا خارجها، وهذا يتيح لنا إعادة تقويم دائم لأشكال الثقافة وتصويب متحرّك للمنهج والمعرفة في صيرورة مستمرة ونزوع دائم حول البحث عن الحقّ والحقيقة، وبهذه الطريقة يفتح الوعي على الأخطاء والعثرات داخل البنية الفكرية والسلوكية والحضارية الإنسانية، وذلك لإعادة الاعتبار لعملية التصحيح المستمرّ والملاحظة الفاعلة في إعادة بناء العمران والإنسان، ونختتم بمقولة مشهورة لعمر بن الخطّاب ؓ في قوله: "رحم الله امرئاً أهدى إلينا عيوبنا"¹⁸ إنّها دعوة مفتوحة للانتقاد والمناصحة والتبصّر بالأخطاء لصالح البناء الدّائِي للإنسان والجماعيّ للأمة، واللذان هما عماد الحضارة وبنّاؤها التّاهض الشّامخ والمرشّح لإنشاء العمران الحضاريّ في مستقبل البشريّة الموعود، وفي ميادين الحضارة القادمة، وفي الختام نرى أنّ الحضارة الإسلاميّة هي نتاج طبيعيّ وتاريخيّ للدين الإسلاميّ الذي فتح آفاق الوحي والعقل على التفاعل في استثمار هذه العلاقة المميّزة بين الجانبين، فأنتج ذلك التفاعل حضارةً عظيمةً ذات خصوصيّة وصبغة مستقلّة في التاريخ جمعت بين عالم الغيب والشّهادة، وعالم المعاني والأخلاق مع عالم المادة والحسّ، وجمعت بين منهجية العقل والنصّ لتعطي آثاراً ونتائج حضاريّة وثقافيّة باهرة على مدى قرون متطاولة، واستطاعت هذه الحضارة أن تتلاقح مع غيرها من الحضارات لتضفي إلى العطاء الإنسانيّ التاريخيّ عطاءً آخر له سمات فريدة ومبدعة جعلت الحضارة الإسلاميّة حضارة مؤثّرة وناجحة نجاحاً كبيراً في بناء إنسانيّ ومدنيّ ومعرفيّ هائل، وقد قام هذا البناء الشّامخ العريق على أساس من الوحي الإلهيّ المقدّس والعقل الإنسانيّ المتحقّز والمتبصّر، لتعطي هذه المشاركة والمآزرة ثنائيّة فريدة في الحضارة الإنسانية، يشترك فيها النّقل والعقل في تشييد قيمٍ كبيرة في صياغة الإنسانية والحريّة والوسطيّة والعقلانيّة، ولكي تتطوّر وتتقدّم هذه الصفات والسمات من خلال الخلاف الإيجابيّ القائم على الاحترام والاعتراف والانفعال مع التعدّدية التّافعة، ولكن بروح نقديّة ومراجعة دائمة لكلّ مظاهر الفكر والثقافة والاجتهاد، وذلك لإعطاء مزيد من التّمدّن والارتقاء لهذا الألقى والبناء الحضاريّ، وتفعيل طاقات وقوى الإنسان في الانبعاث الفكريّ والمعرفيّ المستمرّ في معارج العلم والدين والفلسفة الإنسانية، والحمد لله ربّ العالمين.

المصادر والمراجع

- ابن قيم الجوزيّة، شمس الدّين أبو عبد الله. إعلام الموقعين عن ربّ العالمين. تحقيق: محمد عبد السلام. بيروت، دار الكتب العلميّة، 1991م.
البخاري: محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. دار طوق النّجاة. كتاب الاعتصام بالكتاب والسّنّة. بلا مكان. 1422هـ/2001م.

- البيزار، أبو بكر أحمد. البحر الزخار المعروف بمسند البيزار. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009م.
- الترمذي، محمد بن سورة. سنن الترمذي. كتاب ما جاء في فضل العبادة. بيروت: مطبعة دار الغرب الإسلامي، 1998م.
- الدارمي، عبدالله بن عبد الرحمن. مسند الدارمي. الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، 2000م.
- الزاغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. الذريعة إلى مكارم الشريعة. تحقيق: أبو الزيد العجمي. القاهرة: بلا مطبعة، 1987م.
- الشريف الرضي، محمد بن الحسين. نخب البلاغة لعلي بن أبي طالب، تحقيق: صبحي الصالح. قم: مطبعة هجرت، بلا تاريخ.
- الشيبياني، أحمد بن حنبل. مسند أحمد. باب مسند الأنصار. دمشق: مؤسسة الرسالة، ط أولى، 2010م، 1/ 5586.
- عمارة: محمد. معالم المنهج الإسلامي. بيروت: مؤسسة دار الشروق، 2008م.
- الغزالي، محمد أبو حامد. المستصفى في أصول الفقه. تحقيق: عبدالله محمود. بيروت: مطبعة دار العلم للملايين، 2008.
- القشيري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. كتاب البر والصلة. بيروت: دار الجيل، 1334هـ.
- الكفوي، أبو البقاء أتيوب بن موسى. الكليات. تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري. دمشق: دار الرسالة، 1981م.
- المحاسبي، الحارث بن أسد. مقدمة العقل وفهم القرآن. بيروت: بلا مطبعة، 1978م.

قيم الخطب النبوية ودورها في إنشاء الحضارة الإسلامية

الأستاذ المساعد الدكتور: محمد صديق / Öğretim Üyesi Muhammed Sıddık

جامعة ، كلية العلوم الإسلامية، كارابوك/ تركيا

Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey
muhammedsiddik@karabuk.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-6773-3303

المقدمة

لا ريب أن الحضارة الإسلامية مدينة بوجودها إلى القيم الأساسية التي تشربها المسلمون في وجدانهم، ذلك أن الحضارة كما يرى مالك بن نبي ليست عبارة عن التطور المادي أو التقني بل إن الجانب المعنوي منها هو أساس فيها. وإذا أردنا أن نبحث في الحضارة الإسلامية فإنه يجب علينا العودة إلى القرآن والسنة المرجعين الأساسيين للوجود المعنوي للمسلمين ولحضارتهم، وهذه الورقة تبحث في القيم التي احتوتها خطب النبي عليه الصلاة والسلام، وكيف ساهمت في إنشاء الحضارة الإسلامية في مختلف المستويات الفكرية والفقهية وعلى مستوى التأليف أيضاً. إن سؤال البحث الأساسي ينطلق من معرفة ما القيم التي نسج النبي عليه الصلاة والسلام خطبه حولها، وكيف ساهمت هذه الخطب في إنشاء الحضارة، وسؤال البحث يفهم بشكل واضح عندما نتذكر أن الخطبة النبوية خطاب عام موجه للمسلمين، وأن النبي عليه الصلاة والسلام كان يحرص على حضور الجميع، وهذا يظهر أهمية سؤال البحث. قام البحث بفحص الأحاديث التي ورد فيها صعود النبي إلى المنبر، أو وقوفه أمامه الناس خطيباً في الأوقات الأخرى. لم يلتزم البحث بأحاديث الكتب الستة، لأن أحاديث الخطب موزعة على أدبيات الحديث، إضافة إلى ذلك لم يلتزم البحث بذكر كل الخطب، لأن مثل هذا يحتاج إلى أبحاث أوسع، وإنما ذكرنا أمثلة مما وصلنا إليه. هدف البحث لإخراج القيم التي احتوتها الخطب النبوية، ولذلك فإن الباحث قام أولاً بتصنيف الخطب النبوية، وفق زمان حدوثها، ثم قام بقراءة هذه الخطب قراءة كلية بالاعتماد على المنهج التحليلي باحثاً عن المعاني الناطمة لها، وبعد أن استخرج هذه المعاني الناطمة لها، بحث في تحليلات هذه المعاني في الحضارة الإسلامية وفق مستويات معينة وهي: تأثير الخطب على الصحابة، وانعكاسات قيم الخطب على المستوى الفقهي والحضاري، وكيف تعامل العلماء مع خطب النبي تأليفاً ودراسة.

1. المبحث الأول: الخطب النبوية، الأهمية والمنهجية.

البحث في خطب النبي عليه الصلاة والسلام أمرٌ ليس بالجديد، وقد انتبه إلى أهميتها عدد من العلماء، وعلى رأسهم الحسن البصري رحمه الله، فيقول: " طلبت خطبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الجمعة فأعيتني، فلزمت رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فسألته عن ذلك فقال: كان يقول في خطبته يوم الجمعة: " يا أيها الناس، إن لكم علماً فانتبهوا إلى علمكم، وإن لكم نهاية فانتبهوا إلى نهايتكم، وإن المؤمن بين مخافتين: بين أجل قد مضى لا يدري كيف يصنع الله عز وجل فيه، وبين أجل قد بقي لا يدري كيف الله صانع فيه، فليتزود المرء لنفسه من نفسه، ومن دنياه لآخرته، ومن الشباب قبل الهرم، ومن الصحة قبل السقم فإنكم خلقتكم للآخرة، والدنيا خلقت لكم والذي نفس محمد بيده، ما بعد الموت من مستعتب، وما بعد الدنيا من دار إلا الجنة أو النار، وأستغفر الله عز وجل لي ولكم".¹

1.1. المطلب الأول: الخطب النبوية خطاباً تربوياً

إن الخطب النبوية جزء من السنة التي تشكل مصدراً للتشريع، لكن ما تمتاز به كونها خطاباً عمومياً موجهاً للمسلمين، ولذلك كان النبي عليه الصلاة والسلام يركز على حضور الصحابة، بل ويطلب من ينادي لذلك. وهذا مظهر من مظاهر أهمية الخطب النبوية. فعن كعب بن عجرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "احضروا المنبر فحضرنّا، فلما ارتقى درجة قال أمين، فلماً ارتقى الدرجة الثانية قال أمين، فلما ارتقى الدرجة الثالثة قال أمين" فلما فرغ نزل من المنبر قال فقلنا له: يا رسول الله! لقد سمعنا اليوم منك شيئاً لم نكن نسمعه. قال: "إن جبريل - صلى الله عليه وسلم - عرض لي فقال بَعْدَ مَنْ أدرك رمضان فلم يُعْفَرْ له! فقلْتُ: أمين، فلما رقيتُ الثانية قال بَعْدَ مَنْ ذُكِرَتْ عنده فلم يصل عليكَ! فقل: أمين، فلماً رقيتُ الثالثة قال بَعْدَ مَنْ أدرك والدَيْهِ الكبُرُ عنده أو أحدهما فلم يَدْخُلْهُ الجَنَّةُ! أظنّه قال فقلْتُ أمين".²

وإذا وضعنا في عين الاعتبار أن خطب النبي عليه الصلاة والسلام كانت تتميز بكونها موجزة كما سيرد، يمكن لنا القول بأنها كانت من ضمن جوامع الكلم التي تحتوي معاني كثيرة.³

ومن الملاحظ أن الصحابة اهتموا بالإشارة إلى خطب النبي عليه الصلاة والسلام، حيث نرى أن الصحابة يشيرون في رواياتهم للحديث أن النبي قد "خطب فينا"، أو "صعد المنبر"، أو "قام فينا" وما شاكل ذلك من العبارات التي تفيد أن النبي عليه الصلاة والسلام قد أورد الحديث المذكور في خطبة، وهذا مرتبط باهتمام النبي عليه الصلاة والسلام بأن

1 قصر الأمل، ابن أبي الدنيا، 190.

2 المستدرک، الحاكم، كتاب البر والصلة، 7256.

3 انظر: زاد المعاد، ابن القيم، 412/1.

يبلغ أصحابه هذه الخطب، والحديث المشهور: "نضر الله امرأ سمع مقالتي"، ورد في سياق خطبة يرويها جبير بن مطعم، عن محمد بن جبير بن مطعم، عن أبيه جبير قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يخاطب الناس بالخير: "نضر الله عبدا سمع مقالتي، فوعاها، ثم أداها إلى من لم يسمعها، فرب حامل فقه لا فقه له، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ثلاث لا يغل عليهن قلب المؤمن: إخلاص العمل، وطاعة ذوي الأمر، ولزوم الجماعة، فإن دعوتهم تكون من ورائه".⁴

وهذه الخطب ليست فقط خطب الجمعة، إنما هي خطب مرتبطة بأزمنة معينة، كمنااسبة دينية، أو حادثة معينة، أو بسياق ما كما سيرد بعد قليل، وهذا يظهر لنا جانباً من وظائف الخطب النبوية، فهي خطاب تعليمي، وتبليغي، وفي نفس الوقت هي حلول يطرحها النبي باعتباره الإمام السياسي والاجتماعي.

ومن هذه الزاوية فإن الخطب النبوية لا بد أن تدرس دراسة من ناحية قيمها ومقاصدها، لأنها تأتي في سياق وظائف النبي القائمة على التبليغ والبيان: "يا أيها النبي بلغ ما أوحى إليك"، وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم". وهذا يعني أن المحتوى التعليمي فيها لها يجب أن يقرأ في هذا السياق، ولقد أكد النبي عليه الصلاة والسلام على كون خطبه واردة من أجل الترغيب والترهيب، فعن فاطمة بنت قيس قالت: خرج رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ذات يوم بالهجرة يصلي قالت: ثم صعد المنبر فقام الناس فقال: "أيها الناس، اجلسوا فإنني لم أقم مقامى هذا لرغبة ولا رهبة، ولكن تمىما الداري أثناني....".⁵

ولكي ندرك أثر هذا الترغيب والترهيب، يمكن النظر إلى حديث عائشة رضي الله عنها أنها كانت تقول: "كان أسيد بن حضير من أفاضل الناس، وكان يقول: "لو أني أكون كما أكون على أحوال ثلاث من أحوالي لكنت: حين أقرأ القرآن وحين أسمع يقرأ، وإذا سمعت خطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإذا شهدت جنازة، وما شهدت جنازة قط فحدثت نفسي بسوى ما هو مفعول بها، وما هي صائرة إليه".⁶

1.2. المطلب الثاني: منهجية النبي في خطبه

ومن طرف آخر نلاحظ أن للنبي عليه الصلاة والسلام منهجية في الخطب بشكل عام، وهذه المنهجية مرتبطة بمقصد الخطابة العام، أي التعليم، ويمكن الإشارة إلى مزيتين في منهجه:

أولاً: قد أشار الصحابة إلى ذلك فخطبه ليست بالطويلة، بل متوسطة، فعن جابر بن سمر، قال: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «يَخْطُبُ قَائِمًا، ثُمَّ يَجْلِسُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيَقْرَأُ آيَاتِ، وَيَذْكُرُ اللَّهَ، وَكَانَتْ حُطْبَتُهُ قَصْدًا، وَصَلَاتُهُ قَصْدًا».⁷

4 مسند أحمد، أحمد بن حنبل، رقم 16754.

5 المصنف، ابن أبي شيبة، 37636.

6 المسند، أحمد بن حنبل، 19093.

7 سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلوات والسنن فيها، باب ما جاء في الخطبة يوم الجمعة، رقم 1106.

ثانياً: ولم تكن خطب النبي عليه الصلاة والسلام عبارة عن وعظ يسرد، بل كان يتخللها حوارات ومسايلات ومراجعات، وهذا يؤكد على البعد التعليمي فيها، ونقرأ هذا في هذه الخطبة: " عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «إِيَّاكُمْ وَالظُّلْمَ فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْفُحْشَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفُحْشَ وَلَا التَّفَحُّشَ، وَإِيَّاكُمْ وَالشُّحَّ، فَإِنَّ الشُّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلُكُمْ، أَمَرَهُمْ أَنْ يَقْطَعُوا أَرْحَامَهُمْ فَقَطَعُوا فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَأَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ؟، فَقَالَ: «أَنْ يُهْرَاقَ دَمُكَ، وَيُعَقَّرَ جَوَاذُكَ قَالَ: فَأَيُّ الْهَجْرَةِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «أَنْ تَهْجُرَ مَا كَرِهَ رَبُّكَ، وَهِيَ هَجْرَتَانِ: هَجْرَةٌ لِلْحَاضِرِ، وَهَجْرَةٌ لِلْبَادِي، فَأَمَّا هَجْرَةُ الْبَادِي فَإِذَا دُعِيَ أَحَابَ، وَإِذَا أُمِرَ أَطَاعَ، وَأَمَّا هَجْرَةُ الْحَاضِرِ فَأَشَدُّهُمَا بَلِيَّةً، وَأَعْظَمُهُمَا أَجْزاً»⁸.

عن عبد الله بن مسعود، قال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: " لا يعدي شيء شيئا لا يعدي شيء شيئا، لا يعدي شيء شيئا "، فقام أعراي، فقال: يا رسول الله، النقرة من الجرب تكون بمشفر البعير أو بذنبه في الإبل العظيمة فتجرب كلها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " فما أجرب الأول؟ لا عدوى، ولا هامة، ولا صفر، خلق الله كل نفس، فكتب حياتها، ومصيباتها، ورزقها"⁹.

وهذه الورقة العلمية تحاول أن تقرأ خطب النبي عليه الصلاة والسلام بغاية الكشف عن قيمها ومقاصدها، وكيف ساهمت هذه الخطب في بناء الحضارة الإسلامية.

2. المبحث الثاني: أنواع خطب النبي عليه الصلاة والسلام وقيمها

من النظر في الأحاديث النبوية، نلاحظ تكرار عبارات مثل: "صعد المنبر"، "رفي المنبر"، "خطبنا"، "قام فينا خطيباً"، وهذا كلها تحيل إلى أن النبي عليه الصلاة والسلام يريد أن يبلغ خطاباً عاماً للناس، ولكي نفهم هذه الخطب لا بد من فهم السياق الزماني والمكاني، لأن النبي عليه الصلاة والسلام كان أحياناً يخطب ليوم الجمعة، وأحياناً يخطب في أوقات الصلوات مستغلاً حضور الناس فيذكرهم ويعظهم بوصفه نبياً ورسولاً ومربياً، وفي أحيانٍ أخرى يصعد المنبر لحل بعض المشاكل الاجتماعية بوصفه قائد سياسياً واجتماعياً، وعلى هذا يمكن تقسيم الخطب من ناحية موضوعها وسياقها إلى الأنواع التالية، وسنشير إلى القيم الأساسية التي تنظم هذه الخطب.

2.1. المطلب الأول: خطب الجمعة: القرآن ومقاصده أساساً.

ثمّة عدد من أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام تشير إلى أهمية حضور الجمعة، وبعض هذه الأحاديث ورد ضمن خطب النبي عليه الصلاة والسلام يوم الجمعة، وهذا مهم بحد ذاته، لأنه مظهر لأهمية الخطب، فعن جابر قال قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيباً يوم الجمعة فقال: "عسى رجل تحضره الجمعة وهو على قدر ميل من المدينة لا

8 شعب الإيمان، البيهقي، 7458.

9 الجامع، الترمذي، كتاب القدر، باب ما جاء لا عدوى ولا هامة، 2134.

يحضر الجمعة" ثم قال في الجمعة الثانية: "عسى رجل يحضره الجمعة وهو على قدر ميلين من المدينة لا يحضر الجمعة" ثم قال في الجمعة الثالثة: "عسى رجل يكون على قدر ثلاثه أميال من المدينة لا يحضر الجمعة فيطبع الله على قلبه".

10

كذلك فإن قسماً من الأحاديث قد أشار إلى منهجية النبي عليه الصلاة والسلام في خطب الجمعة:

أولاً: الخطابة بالقرآن أو في إطار القرآن، حيث يجد المتابع لهدى النبي عليه الصلاة والسلام في الخطب أنه كان يخطب الجمعة بقراءة سور من القرآن الكريم، وهذا الأمر مهم من عدة نواحي، ذلك أن فترة نزول القرآن مستمرة، وكان لا بد من تعليم القرآن وتفهمه، والتكيز على مقاصده. لكن ما يلفت النظر أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يخطب من سور القرآن المكي بشكل عام، وهذا مهم لفهم ماذا يريد النبي عليه الصلاة والسلام. وهذا يجلبنا إلى ضرورة فهم مقاصد السور المكية، ودورها في إنشاء القيم الحضارية للمسلمين.

فَعَنْ أُمِّ هِشَامٍ بِنْتِ حَارِثَةَ بْنِ النُّعْمَانِ: أَنَّهَا سَمِعَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ بِقَافٍ وَهُوَ يَخْطُبُ عَلَى الْمِنْبَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَإِنَّهَا لَمْ تَحْفَظْهَا إِلَّا مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ لِكَثْرَةِ مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ بِهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ.¹¹

وعَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «قَرَأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ تَبَارَكَ، وَهُوَ قَائِمٌ، فَذَكَّرَنَا بِأَيَّامِ اللَّهِ».¹² والتعليق الذي أورده أبي من أن النبي عليه الصلاة والسلام قد ذكرهم بأيام الله، يعني أن وعظ النبي مرتبط بإطار هذه السورة.

ونلمس اهتمام النبي عليه الصلاة والسلام بأن يكون الوعظ في إطار القرآن في هذه الخطبة «أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب يوماً فقال في خطبته ألا إن الدنيا عرض حاضر يأكل منها البر والفاجر، ألا وإن الآخرة أجل صادق يقضي فيها ملك قادر، ألا وإن الخير كله بخذافيره في الجنة، ألا وإن الشر كله بخذافيره في النار ألا فاعملوا وأنتم من الله على حذر واعلموا أنكم معروضون على أعمالكم فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره»، فلقد ربط النبي عليه الصلاة والسلام بين وعظه وبين الآية الأخيرة في سورة الزلزلة.

ولقد قرأ النبي عليه الصلاة والسلام بسور أخرى على المنبر في يوم الجمعة: فَعَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْرَأُ عَلَى الْمِنْبَرِ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ».

وقد انعكس هذا المنهج على الصحابة، عَنْ حُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّ عُمَرَ كَانَ يَقْرَأُ فِي خُطْبَتِهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ: {إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ}، حَتَّى بَلَغَ: {عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ} ثُمَّ يَقْطَعُ السُّورَةَ.¹³

10 شعب الإيمان، البيهقي، 2752

11 معرفة السنن والآثار، البيهقي، 6469.

12 السنن، ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة، باب ماجاء في الاستماع إلى خطبة الجمعة، 111

13 معرفة السنن والآثار، البيهقي، 6478.

وعن هشام بن عروة، عن أبيه، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ - رضي الله عنه - قرأ السَّجْدَةَ وهو على المنبرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ".¹⁴

لكن أيضا نلاحظ أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يخطب بشيء غير القرآن، ولكن هذه الخطب تنسجم مع قيم القرآن المكي الدائرة على الإيمان، والأخلاق، والتذكير باليوم الآخر.

ونقرأ هذه المقاصد في هذا الحديث الذي رواه جابر بن عبد الله أنه قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم الجمعة فقال: «يا أيها الناس توبوا إلى ربكم قبل أن تموتوا وبادروا الأعمال الزاكية من قبل أن تشغلوا وصلوا الذي بينكم وبين ربكم بكثرة ذكركم إياه والصدقة».¹⁵

وخطبة النبي عليه الصلاة والسلام في بني عوف، وهي أول خطبة له بعد الهجرة، تنسجم تماماً مع مقاصد القرآن المكي، فهي دائرة مع مقاصده ومنسجمة مع أهدافه، ويشعر المستمع لها بأنه يقرأ بياناً تأكيدياً لما سمعه من القرآن مسبقاً: "أما بعد أيها الناس فقدموا لأنفسكم، تعلمن والله ليضعقن أحدكم، ثم ليدعن غنمه وليس لها راع، ثم ليقولن له ربه ليس له ترجمان ولا حاجب يحجبه دونه ألم يأتك رسول بلغك وآتيتك مالا وأفضلت عليك فما قدمت لنفسك فليظرن يمينا وشمالا فلا يرى شيئا ثم لينظر قدامه فلا يرى غير جهنم فمن استطاع أن يتقى وجهه من النار ولو بشقه من تمرة فليفعل ومن لم يجد فبكلمة طيبة فإن بها تجزى الحسنة عشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف والسلام على رسول الله"، ثم أتبعها بهذه الخطبة: "إن الحمد لله أحمد وأستعينه نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له إن أحسن الحديث كتاب الله قد أفلح من زينته الله في قلبه وأدخله في الإسلام بعد الكفر واختاره على ما سواه من أحاديث الناس أنه أحسن الحديث وأبلغه أحبوا من أحب الله أحبوا الله من كل قلوبكم ولا تملوا كلام الله وذكره، لا تقسى عنه قلوبكم فقد سماه الله خيرته من الأعمال والصالح من الحديث وعلى كل ما أوتى الناس من الحلال والحرام فاعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا واتقوه حتى تقاتنه وصدقوا الله صالح ما تقولون بأفواهكم وتحابوا بروح الله بينكم إن الله يغضب أن ينكث عهده والسلام عليكم ورحمة الله".¹⁶

ثانياً: التركيز على قيم معينة وتكرارها.

ومن طرف آخر فلقد كان النبي عليه الصلاة والسلام يركز في الخطب على تكرار قيم معينة، فعن عمران بن حصين قال: "ما قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيباً إلا أمرنا بالصدقة، ونهانا عن المثلة. قال: وقال: "ألا وإن من المثلة أن ينذر الرجل أن يخزم أنفه، ألا وإن من المثلة أن ينذر الرجل أن يحج ماشياً فليهد هدياً وليركب".¹⁷ فالحديث يؤكد على قيمة الصدقة، وفي نفس الوقت يعالج إشكالية في المجتمع هي إشكالية التصور الخاطئ للدين.

14 معرفة السنن والآثار، البيهقي، 6479.

15 شعب الإيمان، البيهقي، 3014.

16 السيرة النبوية، ابن هشام، 500/1.

17 المسند، أحمد بن حنبل، 19785.

ثالثاً: اختيار السور بما يناسب السياق والواقع.

ومن الأمور المهمة في منهجية النبي عليه الصلاة والسلام في خطبة الجمعة أنه كان يختار للقراءة ما يناسب مقتضى الحال والواقع، وهذا ما نفهمه من قراءة النبي عليه الصلاة والسلام لسورة المنافقين في خطبة الجمعة، فقد كان يقصد به تحذير المنافقين الموجودين في المدينة.

مما تقدم نلاحظ أن خطب النبي عليه الصلاة والسلام في يوم الجمعة كانت تنطلق من القرآن في سورة المكية، والسبب في ذلك أن السور المكية تعالج مواضيع الإيمان والأخلاق والإنسان في أطواره وتقلباته، وهذه القيم قيم مهمة لاجتماع صحي وسليم، لذلك فالنبي عليه الصلاة والسلام قد ركز عليها في الفترة المدنية، وهذا ما نلاحظه من تركيزه على قيم الصدقة والتقوى، فلقد كان يكررها، وهاتان القيمتان لهما بعدها المهم، فالصدقة ستلعب دوراً مهماً في إرساء العدالة الاجتماعية في مجتمع المدينة الناشئ، والذي سيصبح أنموذجاً للمسلمين من بعد، أما التقوى فكانت قيمة حاضرة في حياة المسلمين.

2.2. المطلب الثاني: خطب المناسبات الدينية

من المعروف أن الإمام يخطب في الناس في مناسبات دينية معينة، كأيام العيد، والكسوف والخسوف، وأيضاً هناك خطب في أوقات الحج، ومن النظر في هذه الخطب، نلاحظ أن التركيز كان ينصب فيها على تعليم المؤمن وتذكيره بالقيم العليا للدين، وهذه القيم تكون للمؤمن بمناسبة القسطاس أثناء إنشاء الحضارة وقيمها.

ويمكن ملاحظة الأمور التالية في هذه الخطب:

أولاً: ربط المؤمن بالقيم المؤسسة للحضارة الإسلامية،

وقد نقلت لنا كتب الحديث والسيرة خطباً للنبي عليه الصلاة والسلام في هذه الأوقات، وتحتل خطبة حجة الوداع مكانة مهمة بين هذه الخطب، كونها مؤسسة للقيم الإسلامية، ولقد أكد النبي عليه الصلاة والسلام على كثير من القيم المؤسسة للحضارة الإسلامية. لقد كانت خطبة الوداع بمثابة القانون الأخلاقي والحقوق للمسلمين، وإذا أردنا قياس ما حققه النبي عليه الصلاة والسلام في مدى ثلاث وعشرين سنة من تغييرات فكرية فعلينا أن نقرأ هذه الخطبة مقارنين بين ما الذي كان وما الذي آلت إليه الأمور والمواضيع التي تناولها النبي عليه الصلاة والسلام في هذه الخطبة.

من ناحية أخرى فإن المواضيع التي تم تناولها في خطبة الوداع، كانت المواضيع الأشد حساسية من الناحية الأخلاقية والاجتماعية، والمتابع سيلاحظ أن القيمة الأساسية في هذه المواضيع كانت مبنية على العدل، ومن ثم الإحسان، ويمكن تصنيف مواضيع الخطبة على الشكل التالي:

مجال حقوق المرأة، إن مجال حقوق المرأة من أهم المجالات التي يمكن للمرء أن يقيس فيه ما حققه النبي عليه الصلاة والسلام من تغييرات ونجاحات " ما بعد أيها الناس إن لنسائكم عليكم حقاً ولكم عليهن حق. لكم أن لا

يواطئن فرشهم غيركم، ولا يدخلن أحداً تكرهونه بيوتكم إلا بإذنكم ولا يأتين بفاحشة، فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تعضلوهن وتجهروهن في المضاجع وتضربوهن ضرباً غير مبرح، فإن انتهين وأطعنكم فعليكم رزقهن ولكسوتهن بالمعروف، واستوصوا بالنساء خيراً، فإنهن عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئاً، وإنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله فاتقوا الله في النساء واستوصوا بهن خيراً".

مجال الحقوق الاقتصادية، لقد كانت محاربة النبي عليه الصلاة والسلام للربا محاربة شديدة، والربا كان العنوان الأبرز للظلم في المجال الاقتصادي، لذلك ركز النبي عليه الصلاة والسلام في حديثه عن الربا على قضية تحريم التعدي على أموال الآخرين فقال: "أنا الناس إن دمائكم وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا - ألا هل بلغت اللهم فاشهد، فمن كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها" وإن ربا الجاهلية موضوع ولكن لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون وقضى الله أنه لا ربا. وإن أول ربا أبداً به عمي العباس بن عبد المطلب".

مجال حقوق الإنسان، حيث ركز على قضية العدالة والتساوي بين الناس من جهة الخلقة وتفاوتهم من حيث تقواهم "أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب أكرمكم عند الله اتقاكم، وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى".

إن مثل هذه القيم التي ركزت عليه خطبة الوداع لا بد أن تدرس في ظل ثقافة المجتمع العربي آنذاك، وفي إطار عالميتها كونها تخاطب "الناس"، لقد أكد النبي على هذه القيم من خلال استغفاره عدة مرات: "ألا هل بلغت"، وفي هذا دلالة واضحة على ثقل المسؤولية التي يحس بها النبي عليه الصلاة والسلام أثناء تبليغ هذه المواضيع. قيم العدل والإحسان تشكلت في وجدان الأمة الإسلامية، وانعكست على الفقه بشكل واضح وخصوصاً في المجال الاقتصادي والدماء، فكتب الفقه ناقشت كثيراً موضوع الربا باعتباره عنواناً للظلم في الحقوق المالية.

وهناك خطب أخرى أتت في مناسبات دينية متعددة، فمنها خطبة صلاة الكسوف، ونلاحظ فيها التركيز على قيمة التوحيد المطلق من خلال بيان أن الله هو الفاعل الحقيقي في الكون. فعن عائشة رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم انصرف وقد انجلت الشمس، فخطب الناس، وحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: (إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا يخسفان لموت أحدٍ ولا حياته، فإذا رأيتم ذلك فادعوا الله وكبروا وصلوا وتصدقوا)، ثم قال: (يا أمة محمد، والله ما أحدٌ أغير من الله أن يزيي عبده أو تزيي أمته، يا أمة محمد، لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً).¹⁸

ثانياً: الحديث عن القيم التي تتناسب مع غايات المناسبة الدينية.

فكما رأينا في الحديث السابق في خطبة الكسوف، فإن النبي عليه الصلاة والسلام ركز على قيمة الترهيب من معصية الله في الوقت الذي كسفت فيه الشمس، وهو الوقت الذي يرى فيه الإنسان قدرة الله في الكون.

وفي خطبة العيد تم التذكير بقيمة التصديق، والتصدق في أيام العيد له بعده المهم في تحقيق غاية العيد الذي هو أيام أكل وشرب وهو مباح، وأيضاً لا بد من التذكير بالتقوى في تلك الأيام التي قد تنسى فيها هذه القيمة، فعن ابن عباس قال: شهدت النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى يوم العيد، ثم خطب، فظن أنه لم يسمع النساء، فأتاهن فوعظهن، وقال: "تصدقن"، قال: فجعلت المرأة تلقي الخاتم والحرص والشيء".¹⁹

وفي خطبة النبي عليه الصلاة والسلام قبل يوم من رمضان نلاحظ أنه أكد على العبادات بأنواعها في شهر رمضان الذي هو موسم العبادات، فعن سلمان قال: حَظَبْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي آخِرِ يَوْمٍ مِنْ شَعْبَانَ فَقَالَ: «أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ أَطَّلَكُمُ شَهْرَ عَظِيمٍ، شَهْرٌ مُبَارَكٌ، شَهْرٌ فِيهِ لَيْلَةٌ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ، جَعَلَ اللَّهُ صِيَامَهُ فَرِيضَةً، وَقِيَامَ لَيْلِهِ تَطَوُّعًا، مَنْ تَقَرَّبَ فِيهِ بِخُصْلَةٍ مِنَ الْخَيْرِ، كَانَ كَمَنْ أَدَّى فَرِيضَةً فِيمَا سِوَاهُ، وَمَنْ أَدَّى فِيهِ فَرِيضَةً كَانَ كَمَنْ أَدَّى سَبْعِينَ فَرِيضَةً فِيمَا سِوَاهُ، وَهُوَ شَهْرُ الصَّبْرِ، وَالصَّبْرُ ثَوَابُهُ الْجَنَّةُ، وَشَهْرُ الْمَوَاسَاةِ، وَشَهْرٌ يَزْدَادُ فِيهِ رِزْقُ الْمُؤْمِنِ، مَنْ فَطَّرَ فِيهِ صَائِمًا كَانَ مَغْفِرَةً لِدُنُوبِهِ وَعَقِقَ رَقَبَتَهُ مِنَ النَّارِ، وَكَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْتَقِصَ مِنْ أَجْرِهِ شَيْءٌ»، قَالُوا: لَيْسَ كُلُّنَا نَجِدُ مَا يُفْطِرُ الصَّائِمَ، فَقَالَ: "يُعْطِي اللَّهُ هَذَا الثَّوَابَ مَنْ فَطَّرَ صَائِمًا عَلَى ثَمَرَةٍ، أَوْ شَرَبَهُ مَاءً، أَوْ مَذَقَهُ لَبَنًا، وَهُوَ شَهْرٌ أَوَّلُهُ رَحْمَةٌ، وَأَوْسَطُهُ مَغْفِرَةٌ، وَآخِرُهُ عَقِقٌ مِنَ النَّارِ، مَنْ خَفَّفَ عَنْ مَمْلُوكِهِ عَقَرَ اللَّهُ لَهُ، وَأَعْتَقَهُ مِنَ النَّارِ، وَاسْتَحْكَمُوا فِيهِ مِنْ أَرْبَعِ خِصَالٍ: خَصَلَتَيْنِ تُرْضَوْنَ بِمَا رَزَقْتُمُ، وَخَصَلَتَيْنِ لَا غِنَى بِكُمْ عَنْهُمَا، فَأَمَّا الْخَصْلَتَانِ اللَّتَانِ تُرْضَوْنَ بِمَا رَزَقْتُمُ: فَشَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَتَسْتَغْفِرُونَهُ، وَأَمَّا اللَّتَانِ لَا غِنَى بِكُمْ عَنْهُمَا: فَتُسْأَلُونَ اللَّهَ الْجَنَّةَ، وَتَعُوذُونَ بِهِ مِنَ النَّارِ، وَمَنْ أَشْبَعَ فِيهِ صَائِمًا سَقَاهُ اللَّهُ مِنْ حَوْضِي شَرْبَةٍ لَا يَظْمَأُ حَتَّى يَدْخُلَ الْجَنَّةَ".²⁰

2.3. المطلب الثالث: خطب الوعظ: التأسيس والإصلاح لواقع المسلمين الديني.

من متابعة كتب الحديث نلاحظ أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يستثمر أوقات تجمع المسلمين في الصلوات ليخطب فيهم، والمقصود بالخطبة هنا إلقاء الدروس الدينية وفق تعبيرنا المعاصر، وهذه الخطب يمكن النظر إليها من زاوية تعليمية، فالنبي عليه الصلاة والسلام يهدف فيها للتأسيس والإصلاح، والمقصود بالتأسيس، إنشاء للقيم والأخلاق المهمة وتركيز عليها، كذلك فالمقصود بالتأسيس تعليم الأمور المهمة في الدين وخاصة ما يتعلق بالعبادات، أما الإصلاح، فهو إصلاح لما يراه النبي عليه الصلاة والسلام من أخطاء في مجال الواقع الديني.

أولاً: التأسيس والتعليم

فلقد كان النبي عليه الصلاة والسلام حريصاً في هذه الخطب على تأسيس متين لأصحابه فيما يتعلق بالأمور التي

تهم واقعهم الديني

19 المسند، أحمد بن حنبل، 1902.

20 صحيح ابن خزيمة، كتاب الصيام، باب فضائل شهر رمضان، 1887.

خطبنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ذات يوم فقال: "أَيُّهَا النَّاسُ، اتَّقُوا هَذَا الشَّرْكَ، فَإِنَّهُ أَخْفَى مِنْ دَيْبِ النَّمْلِ". فقال له من شاء الله أن يقول: فكيف نتقيه وهو أخفى من ديب النمل يا رسول الله؟ قال: "قولوا: اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُودُ بِكَ أَنْ تُشْرِكَ بِكَ شَيْئًا نَعْلَمُهُ، وَنَسْتَغْفِرُكَ مِمَّا لَا نَعْلَمُ"²¹

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ صَلَاةَ الْعَصْرِ بِنَهَارٍ، ثُمَّ قَامَ فَحَطَبْنَا إِلَى أَنْ غَابَتِ الشَّمْسُ، فَلَمْ يَدْعُ شَيْئًا مِمَّا يَكُونُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا حَدَّثَنَا، حَفِظَ ذَلِكَ مَنْ حَفِظَهُ، وَنَسِيَ ذَلِكَ مَنْ نَسِيَهُ، وَكَانَ مِمَّا قَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، الدُّنْيَا خَضِرَةٌ خُلُوةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا فَنَاطِرٌ، كَيْفَ تَعْمَلُونَ، فَاتَّقُوا الدُّنْيَا وَاتَّقُوا النَّسَاءَ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ عَادِرٍ لَوَاءً يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِقَدْرِ عَدْرَتِهِ، يُنْصَبُ عِنْدَ اسْتِهِ بِحِذَائِهِ، وَلَا عَادِرَ أَعْظَمَ لَوَاءً مِنْ أُمَيْرٍ عَامَّةٍ»²²

ومن ضمن التأسيس لتعليم الأمور المهمة في الدين بشكل عملي، حَطَبَنَا رسول الله، فَبَيَّنَ لَنَا سُنَنًا، وَعَلَّمَنَا صَلَاتَنَا، فَقَالَ: "إِذَا صَلَّيْتُمْ فَأَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ، ثُمَّ لِيُؤَمِّكُمْ أَحَدُكُمْ، فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا، وَإِذَا قَالَ: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} [الفاتحة: 7]، فَقُولُوا: آمِينَ، مُجِبِّكُمْ اللَّهُ، وَإِذَا كَبَّرَ وَرَكَعَ فَكَبِّرُوا وَارْكَعُوا، فَإِنَّ الْإِمَامَ يَرْكَعُ قَبْلَكُمْ وَيَرْفَعُ قَبْلَكُمْ"، قَالَ نَبِيُّ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - : "فَتِلْكَ بَيْتُكَ، وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فَقُولُوا: رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ، يَسْمَعُ اللَّهُ لَكُمْ، فَإِنَّهُ قَضَى عَلَى لِسَانٍ"²³

ثانيا: الإصلاح، حيث كان يهدف النبي عليه الصلاة والسلام إلى معالجة ما يراه من إشكالات في الواقع الديني:

فمثلا: خطب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ذات يوم، فأثنى على طوائف من المسلمين خيرا، ثم قال: "ما بَالُ أَقْوَامٍ لَا يُتَّقَوْنَ جِرَائِهِمْ، وَلَا يُعْلَمُوهُمْ، وَلَا يَعْظُوهُمْ، وَلَا يَأْمُرُوهُمْ، وَلَا يَنْهَوهُمْ؟! وما بَالُ أَقْوَامٍ لَا يَتَعَلَّمُونَ مِنْ جِرَائِهِمْ، وَلَا يَتَفَقَّهُونَ! وَلَا يَتَعَلِّقُونَ؟! وَاللَّهِ لَيُعْلَمَنَّ قَوْمٌ جِرَائِهِمْ، وَيَفْقَهُوهُمْ، وَيَعْظُوهُمْ، وَيَأْمُرُوهُمْ، وَيَنْهَوهُمْ، وَلَيَتَعَلَّمَنَّ قَوْمٌ مِنْ جِرَائِهِمْ، وَيَتَفَقَّهُونَ، وَيَتَعَلِّقُونَ، أَوْ لَأَعَاجِلَنَّهُمُ الْعُقُوبَةُ". ثم نزل. فقال قَوْمٌ: مَنْ تَرَوْنَهُ عَنِ بَهْوَءٍ؟ قال: "الْأَشْعَرِيِّينَ، هُمْ قَوْمٌ فَهَاءٌ، وَلَهُمْ جِرَانٌ خُفَاءٌ مِنْ أَهْلِ الْمِيَاهِ وَالْأَعْرَابِ". فبلغ ذلك الأشعريين، فَاتُّوا رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - فقالوا: يا رسول الله! ذَكَرْتَ قَوْمًا بِخَيْرٍ، وَذَكَرْتَنَا بِشَرٍّ، فَمَا بَالُنَا؟ فقال: "لَيُعْلَمَنَّ قَوْمٌ جِرَائِهِمْ وَلَيَعْظَنَّهُمْ، وَلَيَأْمُرُهُمْ، وَلَيَنْهَوَّهُمْ، وَلَيَتَعَلَّمَنَّ قَوْمٌ مِنْ جِرَائِهِمْ وَيَتَفَقَّهُونَ، أَوْ لَأَعَاجِلَنَّهُمُ الْعُقُوبَةُ فِي الدُّنْيَا". فقالوا: يا رسول الله! أَتَقْطَعُ غَيْرَنَا؟ فَأَعَادَ قَوْلَهُ عَلَيْهِمْ، فَأَعَادُوا قَوْلَهُ: أَتُقْطَعُ غَيْرُنَا؟ فقال ذلك أيضا. فقالوا: أمهلنا سنة، فأمهلهم سنة، لِيُقَفَّهِوهُمْ، وَيُعْلَمُوهُمْ، وَيَعْظُوهُمْ".²⁴ فلاحظ هنا أن النبي عليه الصلاة والسلام رأى نقصاً في قضية التدراس بين الصحابة، فبادر لحل ذلك عبر إيراد خطبة عامة.

21 المصنف، ابن أبي شيبة، 29547.

22 السنن، ابن ماجه، أبواب الفتن، باب ما جاء في فتنة النساء، 4000.

23 المسند الصحيح، مسلم بن حجاج، كتاب الصلاة، باب التشهد في الصلاة، 404.

24 المعجم الكبير، الطبراني.

ويمكن أن تضرب على ذلك بالمثل المشهور عندما جاء ثلاثة شبان إلى بيت الرسول عليه الصلاة والسلام يسألون عن عبادته، لقد خشى النبي عليه الصلاة والسلام من أن يتحول هذا التطرف في العبادة إلى نوع من المرض الاجتماعي فبادر لحل هذه المشكلة عبر تحذير الناس بإيراد خطبة يبين لهم فيها طريقته في فهم العلاقة بين الدين والدنيا، وحذرهم من تركها.

2.4. المطلب الرابع: الخطب الواردة جواباً أو حلاً على إشكالية اجتماعية

ثمة نوع آخر من الخطب، وهو نوع مهم بتصورنا، وهذا النوع من الخطب يشمل خطب الرسول التي أوردتها بناء على وجود إشكالات عامة اجتماعية تم كل مسلم، فيبادر النبي إلى معالجة هذه الإشكالات عبر جمع الناس وإلقاء الخطب فيها، وهذه الخطب تظهر الجانب الإداري والقيادي عند الرسول عليه الصلاة والسلام.

فعن المنذر بن جريز، عن أبيه قال: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدر النهار، قال: فجاء قوم حفاة عراة مجتأبي النمار - أو العباء - متقلدي السيوف، عامتهم من مضر، بل كلهم من مضر، فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأى بهم من الفاقة، قال: فدخل، ثم خرج، فأمر بلالا، فأذن، وأقام، فصلى، ثم خطب، فقال: " يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة { إلى آخر الآية } { إن الله كان عليكم رقيباً } وقرأ الآية التي في الحشر { ولتنظر نفس ما قدمت لغد } " تصدق رجل من ديناره، من درهمه، من ثوبه، من صاع بره، من صاع تمره " حتى قال: " ولو بشق تمره " قال: فجاء رجل من الأنصار بصرة كادت كفه تعجز عنها، بل قد عجزت، ثم تتابع الناس "25.

2 ويتصل بهذا قيمة أخرى، وهي قيمة التنبيه على الأخطاء الدينية أو الدنيوية والتي قد يظن تعديها إلى الآخرين، أي إن إيراد النبي خطبة حول أمر ما دليل على عمومية الإشكال وخطورته وهذا متصل بوظائف التبليغ والقيادية، فعندما يلاحظ النبي عليه الصلاة والسلام وجود خطأ قد ارتكب، ويظن أنه قد يتكرر فإنه يبادر إلى التنبيه مستخدماً أساليب تنبيه عمومية من مثل قوله: " ما بال أقوام "

وعن أبي حميد الساعدي، قال: استعمل النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً من الأزد يقال له: ابن اللبينة على صدقة، فجاء فقال: هذا لكم وهذا أهدي لي، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر فقال: " ما بال العامل نبعثه فيجيء فيقول: هذا لكم وهذا أهدي لي أفلا جلس في بيت أبيه وأمه فينظر أيهدى إليه أم لا؟، والذي نفس محمد بيده، لا يأتي أحد منكم منها بشيء إلا جاء به يوم القيامة على رقبته، إن كان عبداً له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر "، ثم رفع يديه حتى رأينا عفرة يديه، ثم قال: " اللهم هل بلغت " ثلاثاً26.

25 المسند الصحيح، مسلم بن حجاج، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة، 1017.

26 السنن، أبو داود، كتاب الفرائض، باب هدايا العمال، 2946.

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال، وهو على المنبر، وذكر الصدقة والتعفف والمساءلة: (اليد العليا خير من اليد السفلى، فاليد العليا هي المنفقة، والسفلى هي السائلة).²⁷

3. المبحث الثالث: انعكاس هذه القيم على الحضارة الإسلامية

إن خطب النبي عليه الصلاة والسلام هي جزء من السنة، لذلك فإن دراسة أثر الخطب النبوية على الفكر الإسلامي وعلى الحضارة الإسلامية لا بد أن يكون في ضوء السنة النبوية ككل، لكن وكما بينا سابقاً فإن للخطب النبوية خصوصياتها التي أشرنا لها سابقاً. لكن لا بد من الإشارة أن الانتباه إلى قيم خطب النبي عليه الصلاة والسلام ليس بالجديد، فلقد تنبه ابن القيم إلى ذلك في كتابه القيم زاد المعاد، وفي هذا الصدد يقول رحمه الله: " وأيضاً فإن التنبيه إلى قيم خطب النبي عليه الصلاة والسلام ليس بالأمر الجديد، فقد لفت ابن القيم النظر إلى هذه القيم، وهذا أمر مهم، ويدل على ضرورة فهم الخطب من ناحية كونها تشير إلى منظومة قيم، فيقول: " وكذلك كانت خطبته صلى الله عليه وسلم، إنما هي تقرير لأصول الإيمان من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقائه، وذكر الجنة والنار، وما أعد الله لأوليائه وأهل طاعته، وما أعد لأعدائه وأهل معصيته، فيملأ القلوب من خطبته إيماناً وتوحيداً، ومعرفة بالله وأيامه،.....ومن تأمل خطب النبي صلى الله عليه وسلم وخطب أصحابه، وجدها كفيلاً ببيان الهدى والتوحيد، وذكر صفات الرب جل جلاله، وأصول الإيمان الكلية، والدعوة إلى الله، وذكر آلائه تعالى التي تحببه إلى خلقه، وأيامه التي تخوفهم من بأسه، والأمر بذكره وشكره الذي يحبهم إليه، فيذكرون من عظمة الله وصفاته وأسمائه ما يحبه إلى خلقه، ويأمرون من طاعته وشكره، وذكره ما يحبهم إليه، فينصرف السامعون وقد أحبوه وأحبهم ".²⁸ وفي فصل آخر في كتابه يشير إلى أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يعلم الناس قواعد الإسلام في خطبه.²⁹ ولقد جاء هذا الأمر من ابن القيم في سياق نقد ما كان يجري في زمانه من ابتعاد للخطب عن قيم خطب النبي عليه الصلاة والسلام، وهذا الأمر في الحقيقة يظهر أهمية خطب النبي وضرورة فهمها مقاصدياً. وسنحاول هنا دراسة بعض من آثار قيم الخطابة على ثلاثة مستويات:

3.1. المطلب الأول: انعكاس قيم الخطب على الصحابة.

ما يلاحظه المتابع أن خطب النبي عليه الصلاة والسلام قد انعكست على الصحابة بشكل واضح، وتجلى هذا على مستويين

الأول: حرص الصحابة على تمثل قيم خطب النبي عليه الصلاة والسلام، ونلمح هذا في خطبة عمر التي أورهاها في الشام عند دخوله، حيث تقول الرواية بأن عمر رضي الله عنه دخل الشام فحمد الله وأثنى عليه ووعظ وذكر وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر ثم قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا خطيباً كقيامي فيكم فأمر بتقوى الله

27 الجامع الصحيح، البخاري، كتاب الزكاة، باب لا زكاة إلا عن ظهر غنى، 1362.

28 زاد المعاد، ابن القيم، 409/1

29 زاد المعاد، ابن القيم، 412/1

وصلة الرحم وصلاح ذات البين وقال: عليكم بالجماعة فإن يد الله على الجماعة وإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد لا يخلون رجل بامرأة فإن الشيطان ثالثهما ومن سادته سيئة وسرته حسنة فهو أمانة المسلم المؤمن وأمانة المنافق الذي لا تسوؤه سيئته ولا تسره حسنته إن عمل خيرا لم يرج من الله في ذلك ثوابا وإن عمل شرا لم يخف من الله في ذلك الشر عقوبة وأجلوا في طلب الدنيا فإن الله قد تكفل بأرزاقكم وكل ميسر له عمله الذي كان عاملا إستعينوا بالله على أعمالكم فإنه يحو ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب صلى الله عليه وسلم على نبينا محمد وآله وعليه السّلام ورحمة الله".³⁰

الثاني: وكذلك حرص الصحابة على نقل الخطب التي سمعوها من النبي عليه الصلاة والسلام، فعن أوسط بن عمرو، قال: قدمت المدينة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بسنة، فألفيت أبا بكر يخطب الناس، فقال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الأول، فحنقته العبرة ثلاث مرار، ثم قال: "يا أيها الناس، سلوا الله المعافاة، فإنه لم يؤت أحد مثل يقين بعد معافاة، ولا أشد من ريبة بعد كفر، وعليكم بالصدق، فإنه يهدي إلى البر، وهما في الجنة، وإياكم والكذب، فإنه يهدي إلى الفجور، وهما في النار"³¹.

الثالث: وكان الصحابة يتخذون من الخطابة وسيلة لحل الإشكالات الاجتماعية أو الدينية التي يواجهونها في حياتهم، وكان هذا من تمثلهم لقيم الخطابة النبوية، فعن طاوس أنه قال: دخلت على ابن عباس ومعه مولاه أبو الصهباء، فسأله أبو الصهباء عن الرجل يطلق امرأته ثلاثا جميعها، فقال ابن عباس: "كانوا يجعلونها واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وولاية عمر إلا أقلها، حتى خطب عمر الناس، فقال: قد أكثرتم في هذا الطلاق، فمن قال شيئا فهو على ما تكلم به."³²

وعن الشعبي، قال: خطب عمر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «إنا نأمركم بأشياء لعلها لا تصلح لكم، وننهاكم عن أشياء لعلها لا تصلح لكم، وإن آخر ما عهد إلينا النبي صلى الله عليه وسلم آية الربا، فقبض النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يبينهن لكم، إنما هو الربا والريبة، فدعوا الربا والريبات»³³.

3.2. المطلب الثاني: انعكاس قيم الخطب على التفكير الفقهي.

من طرف آخر فإن الخطب النبوية وقيمها انعكست على التفكير الفقهي، حيث أكد الفقهاء على سنية قراءة القرآن في الخطب، بل إن البعض جعل قراءة القرآن شرطا لصحة صلاة الجمعة: فلقد روى الترمذي هذا الحديث: عن صفوان بن يعلى بن أمية، عن أبيه، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم "يقرأ على المنبر: {ونادوا يا مالک} " ثم

30 شعب الإيمان، البيهقي، 11085

31 المسند، أحمد بن حنبل، 44.

32 المصنف، عبد الرزاق، 11338

33 المصنف، ابن أبي شيبة، 22009.

علق عليه قائلا: "وقد اختار قوم من أهل العلم: أن يقرأ الإمام في الخطبة آيا من القرآن " قال الشافعي: «وإذا خطب الإمام فلم يقرأ في خطبته شيئا من القرآن أعاد الخطبة».³⁴، وفي الأم للشافعي يبين أن الخطيب لو قرأ أكثر الخطبة بالقرآن لكان أحب.³⁵ وفي حاشية ابن عابدين، يبين أن الأخبار قد تواترت على أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يخطب في الجمعة بالقرآن، وعلق على ذلك بأن الخطبة بقراءة شيء من القرآن سنة.³⁶، أما النووي فلقد أشار إلى أن ذلك من شرائط الجمعة.³⁷

كذلك لفت ابن عابدين النظر إلى البعد التعليمي في الخطبة، حيث بين أنه على الخطيب أن يعلم أحكام صدقة الفطر والأضحى في خطب الجمعة التي تسبق العيد.³⁸ أما النووي فلقد أكد على أن الخطيب يسن له في عيد الأضحى أن يعلم أحكام الأضحية³⁹، ونرى أن كلا الأمرين جيد، ولا تناف بينهما فالمقصود هو تحقيق قيمة التعليم. وقد أشار النووي إلى أن من أركان الخطبة، الوصية بالتقوى⁴⁰ التي هي من قيم القرآن المكّي، وفي نفس الوقت أكد على البعد التذكيري في الخطبة، فبين أن على الخطيب أن يستخدم لغة واضحة في التذكير.⁴¹

وقد تمت مناقشة ما يجب على الخطيب أن يفعله إن جاءه رجل يسأل عن أمور مهمة أثناء الخطبة في ضوء المقصد التعليمي، ويقول ابن حجر في هذا الاختلاف: "والأولى حينئذ التفصيل فإن كان مما يهتم به في أمر الدين ولا سيما إن اختص بالسائل فيستحب إجابته ثم يتم الخطبة"، وهذا الترجيح يلاحظ البعد التعليمي في الخطبة. من طرف آخر، فلقد بين ابن عبد البر حكمة أن تكون الخطبة قصيرة، حيث لفت النظر إلى أن الخطبة تأتي بقصد الوعظ والتذكير، وعليه فطول الخطبة سيؤدي إلى نسيانها.⁴²

وفي إطار الرد على رأي أبي حنيفة بأن الخطبة تصح بتحميدة وما شاكلها بين النووي أن هذا يخالف هدي النبي في الخطبة ومقاصده من الخطبة.⁴³

وفي هذا الإطار ربط النووي رفع الإمام صوته في الخطبة بقضية الترغيب والترهيب التي هي مقصد الخطبة.⁴⁴

34 الجامع، الترمذي، كتاب الجمعة، باب ما جاء في القراءة على المنبر، 508.

35 الأم، الشافعي، 230/1

36 حاشية ابن عابدين، ابن عابدين، 148/2

37 روضة الطالبين، النووي، 25/2.

38 حاشية ابن عابدين، ابن عابدين، 175/2

39 روضة الطالبين، النووي، 73/2

40 روضة الطالبين، النووي، 25/2.

41 روضة الطالبين، النووي، 25/2

42 الاستذكار، ابن عبد البر 364/2.

43 المنهاج شرح مسلم بن الحجاج، النووي، 150/6

44 المنهاج شرح مسلم بن الحجاج، النووي 156/6

3.3. المطلب الثالث: انعكاس قيم الخطب على التأليف

برز الاهتمام بالتصنيف في خطب النبي عليه الصلاة والسلام، وهذا يحيل إلى معرفة رجال العلم بأهمية الخطب النبوية من جهة، وخصوصيتها من جهة أخرى، لكن غالبية هذه الكتب لم تصل إلينا، ويمكن الإشارة إلى بعض هذه المؤلفات:

1. خطب النبي محمد بن علي المدائني 224
2. خطب النبي لعبد العزيز بن يحيى الجلودي " توفي بعد 332".
3. خطب النبي لأبي أحمد العسال 349
4. خطب النبي لأبي الشيخ الأصبهاني 369
5. خطب النبي لأبي نعيم 430
6. خطب النبي لأبي العباس المستغفري 432
7. الخطب الأربعون لأبي نصر محمد بن علي بن ودعان 494
8. موعظة الحبيب وتحفة الخطيب لعللي القاري 1014.⁴⁵

الخاتمة

في الصفحات الماضية، حاولنا أن ندرس خطب النبي عليه الصلاة والسلام التي أوردها في فترة حياته وما المقاصد والقيم التي كانت تدور عليها هذه الخطب، وكيف تركت تأثيراً في الحضارة الإسلامية، وسنكمل ما توصلنا إليه هنا: الخطب النبوية تحتل مكانة مهمة باعتبارها وسيلة خطاب وتواصل عامة، ولقد كانت الخطابة وسيلة تواصل وتعليم في آن واحد، لكن النبي عليه الصلاة والسلام أضفى عليها بعداً دينياً، وجعل حضور الخطب في يوم الجمعة واجباً بشروط معينة.

لكن النبي عليه الصلاة والسلام لم يكتف بخطب يوم الجمعة، بل تعددت خطبه وفق الظروف والمناسبات وأوقات اجتماع المسلمين، وقد قمنا بمحاولة لتصنيفها، إلا أن هنالك إمكانيات أخرى لتصنيفات محتملة أخرى. من طرف آخر لاحظنا أن كل نوع من أنواع الخطب كان يهدف لخدمة مقصد من المقاصد، وكانت هذه القيم تعكس الخطة التعليمية للنبي المكلف بالتبليغ والبيان، فكانت خطب الجمعة تركز على المقاصد القرآنية، في حين أن خطب المناسبات الدينية تركز على ربط المسلم بقيمة المناسبة الدينية، أي بمقتضى الحال والزمان، وخطب الوعظ تتابع الواقع الديني للمسلمين، أما الخطب التي أتت بناء على حادثة معينة، فكانت تهدف لتقديم حلول، أو للتنبيه على خطأ معين. تركت خطب النبي عليه الصلاة والسلام وهديه في الخطب أثراً على التفكير الإسلامي، فالصحابة تمثلوا خطبه، واتبعوا منهجه في الخطب، وهذا أمر مهم في الحقيقة، لأن جيل الصحابة هم جيل الشهادة، أي الجيل الذي شهد النبي

عليه الصلاة والسلام وشهد نزول القرآن وتطبيق السنة، وهم الجيل الذي أسس أولى لبنات الحضارة، وعليه فإن ما قدموه من تمثلات للخطابة النبوية أمر مهم في الحضارة، فالحضارة لا تأتي من فراغ، بل تبنى وفق منظومة قيمة، أبرز التفكير الفقهي اعتناء العلماء بمقاصد الخطب النبوية بشكل عام على مستوى الموضوع ومستوى الشكل كما لاحظنا، ويتبين لنا هذا من:

- حديث الفقهاء عن حكم قراءة القرآن في الخطبة، وعن ضرورة تعرض الخطيب لقيم التقوى أثناء خطبته،
- النقاشات الفقهية التي دارت حول بعض المسائل المتعلقة بها
- محتوى مواضيع الخطابة وخاصة في أوقات المناسبات.

أما حديث الفقهاء عن صوت الخطيب وضرورة قصرها، فهو من تجليات وعيهم بمقاصد الخطبة على المستوى الشكلي المؤدي إلى تحقيق الأهداف الموضوعية.

اهتمام المؤلفين بالتصنيف في خطب النبي عليه الصلاة والسلام قد يفسر على أنه اهتمام بخطبه من جهة، وإدراك لخصوصية خطبه، وخاصة أن التأليف في هذا المجال لم يكن متأخراً، وفي نفس الوقت فهناك كثرة في هذه المؤلفات وإن لم يصل إلينا أكثرها.

المصادر والمراجع

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستذكار، تحقيق: سالم عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000
- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار الفكر، بيروت، 1983.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، دمشق، 1993.
- الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع، تحقيق: بشار عواد معروف، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 1996.
- ابن عابدين حاشية رد المختار، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1966.
- النووي، يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق 1991.
- ابن قيم، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 2009.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 2009.
- البيهقي، أحمد بن حسين، شعب الإيمان، تحقيق: محمد سعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت،
- ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد، قصر الأمل، تحقيق: محمد خير رمضان، دار ابن حزم، بيروت
- الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرک، تحقيق: مصطفى العطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990.
- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001.
- المسند الصحيح، مسلم بن حجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1955.
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الرشد، مكة، 1989.
- البيهقي، أحمد بن حسين، معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة، بيروت - دمشق،
- النووي، يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392.

HADİS VE SÜNNETİN SOSYAL HAYATI ŞEKİLLENDİRMESİ (BESLENME ÖRNEĞİ)

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

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

Giriş

İslâm ve medeniyet kavramları arasında bir ilişki kurulduğunda, kaçınılmaz olarak İslâm dininin kurucu ve yönlendirici değerleri ön plana çıkacaktır. Zira İslâm, insanların yaşadığı ve ürettiği şeylerin bir parçası olmayıp onların bütün faaliyetlerinin zeminini kuran ve üreten durumundadır. İslâm'ın özelliklerinden biri, ulaştığı insan ve toplumları dönüştürerek onlar arasında daha önce bulunmayan tayin edici müşterekler ortaya çıkarmasıdır. Günümüzde İslâm coğrafyası dikkate alınacak olursa bölge, ırk, soy, sosyal ve kültürel farklılıklar ne olursa olsun Müslümanlar arasında bütün bunları geri plana iten, bunlardan daha önemli ve bunların ötesinde etkili olan bir ortak değer mevcut olduğu görülecektir. Bundan dolayı İslâm'ı, kültür veya medeniyetin bir parçası olarak görmemek gerekir. Aksine kültüre takaddüm eden ve Müslümanın davranışlarında yönlendirici güce sahip ilkeler olarak görmek gerekir.¹

Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünneti, İslam dini bilgi kaynaklarının en başında gelmektedir. İslam medeniyetinin oluşumunda da her iki kaynağın tesiri büyüktür. Bir Müslümanın inanç, ibâdet, muâmelât ve ahlakla ilgili ilke ve prensiplerin dayandığı asıl, söz konusu iki kaynaktır. İslam medeniyetinde asıl kurucu metin, Kur'ân iken onun şerhi, yorumu ve günlük hayattaki uygulaması ise Hz. Peygamber'in sünnetidir. İslam medeniyetinin oluşumunda coğrafya, kültür, dil gibi farklı amillerin tesir ettiğini belirt-

¹ Bk. Tahsin Görgün, "Medeniyet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), (Erişim 27 Ağustos 2023).

mekle beraber özellikle bu hususta Kur'ân ve sünnetin başrole sahip olduğunu ifade etmek gerekir.

İslam dini, bir Müslümanın günlük hayatta yaptığı her iş ve davranıştan mesul olduğu ve kıyamet günü bundan hesaba çekileceğini belirtmiştir.² Bundan dolayıdır ki İslam dini, bir Müslümanın günlük yaşamının her alanıyla ilgili temel ilke ve prensipler vazetmiştir. Hz. Peygamber'in sünnet ve hadislerinde sadece itikat ve ibadetle ilgili prensipler belirtilmemiştir. Aksine yönetim, ticaret, sosyal hayat, giyim kuşam, adap ve usuller gibi hayatın her alanını ilgilendiren ilke ve prensipler belirlemiştir. Hatta bir Müslümanın, nasıl taharet alacağı ve kişisel temizliğini nasıl yapacağı dahi Hz. Peygamber'in hadislerinde yer almıştır. Bu duruma şaşırان müşrikler sahabelerden Selmân'a şöyle demişlerdir: *"Görüyorum ki dostunuz Muhammed, size her şeyi, hatta tuvalete nasıl oturacağınızı bile öğretiyor"* demiştir. Selmân büyük bir ciddiyetle: *"Evet, gerçekten de öyle!"* demiş ve Hz. Peygamber'in konuyla alakalı öğrettiği adap ve usulleri zikretmiştir.³

Aslında günümüzde batılı müsteşrikler de İslam medeniyetinin oluşumunda hadis ve sünnetin çok önemli bir role sahip olduğunu belirtmişlerdir. Şarkiyatçılar, İslam'ın köklü bir gelenek oluşturmalarının hadislerle borçlu olduğunu, İslam dininin hızlıca yayılması ve etkin bir güce dönüşmesini anlamak için hadisleri bilmek gerektiğini ve Arap yarımadasında küçük bir bedevi topluluğa gelen İslam'ın, kısa bir süre zarfında farklı birçok kıtaya yayılması ve evrensel hale dönüşmesi sırrının hadis tahlillerinde yattığını ifade etmişlerdir. Hollandalı şarkiyatçı Wensinck'e (öl. 1939) göre hadisler, sadece tarihi bir veri değildir, aynı zamanda Müslümanların bütün hayatını kuşatan bir olgudur. Müslümanların kulluk vazifeleri, hukuk, yargı sistemleri ve aile hayatı ile ilgili düzenlemeleri hadislerle dayanmaktadır. Hadisler, yeme ve içme gibi günlük işlerden her türlü sosyal ilişkiye varan bütün sahaları içine almaktadır. Kısacası batılı şarkiyatçılara göre hadisler, Müslüman toplumun hemen hemen her konudaki görüşlerinin bir deposu hükmündedir.⁴ Dolayısıyla İslam'ın doğuşundan hemen sonra kısa bir süre

² Bk. Zâriyât, 56; Enbiya, 16; Sad, 27; İnfitâr, 10-12; Kiyâme, 36; Muminûn, 115.

³ Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabi, ts.), "İstîtâbe", 57.

⁴ Bk. G. A. H. Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları Makaleler*, çev. Mustafa Ertürk (Ankara: Ankara Okulu, 2001); Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013); Mehmet Görmez, "Hz. Peygamberi Örnek

zarfında dünyaya yayılmasında, yerleştiği bölgelerde sürekliliğinin sağlanmasında ve farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar arasında ortak bir kültür ve medeniyet oluşmasında sünnet ve hadisin rolü büyük olmuştur.⁵

Yemek veya beslenme kültürümüzün şekillenmesinde ve ortaya çıkan farklılaşmanın nedenlerinden belki de en önemlisi dindir. Dolayısıyla bir toplumda dinin etkilerinden bağımsız yeme ve içme pratiklerinden söz etmek mümkün değildir.⁶ Bu çalışmada Hz. Peygamber'in sünnet ve hadislerinde yeme-içme ya da beslenmeyle ilgili ortaya konan temel ilke ve prensipler tespit edilecek ve çalışmanın sonunda Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetinin, beslenme örneğinde olduğu üzere sosyal hayatımızda ve dolaşısıyla İslam medeniyetimizin şekillenmesinde nasıl aktif bir rol aldığı vurgulanmış olunacaktır.

1. Yeme ve İçmeyle İlgili Rivayetlerin Hadis Kaynaklarındaki Dağılımı

Hadis kaynaklarımızın tasnif edilmesinde farklı amaçlara binaen birkaç farklı yöntem kullanılmıştır. Bazen bir eserdeki rivayetler, o hadisi nakleden kişilerin isimlerine göre sıralanmaktadır. Ravinin isminin altında naklettiği hadisler sıralanmaktadır. Başka bir yöntemle göre hadisler, metindeki ilk harfe göre alfabetik olarak sıralanmaktadır. Daha popüler olan yöntem ise şudur: Bir eserdeki rivayetler, muhteva açısından farklı başlıklar altında sıralanmakta ve hadisler, "kitap" denilen ünite ve onun alt başlığı hükmünde olan "bab" başlıkları altında sıralanmasıdır. Böylece her hadis ilgili olduğu konunun alt başlığı altında yer almaktadır. Bu yöntem neticesinde *câmi*, *sahih*, *musannef*,

ve Sünnete Tabi Olmanın Anlamı Üzerine ", (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 94-95.

⁵ Bk. Görmez, "Hz. Peygamberi Örnek ve Sünnete Tabi Olmanın Anlamı Üzerine ", 93-105; Mahmud Es'ad Coşan, *Sünnet Olmadan Ümmet Olmaz* (İstanbul: Server Yayınları, 2017); Veli Tatar, "Sünneti Doğru Anlamada Bir Yöntem: Hadis/Sünnet ve Kültür Farkı Anlayışı (Et'ime, Eşribe ve Libas Bölümleri Örneğinde)", *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması*, ed. İbrahim Özcoşar vd. (İstanbul: Divan kitap yayınları, 2022).

⁶ Nazife Gürhan, "Yemek ve Din: Yemeğin Dini Simgesel Anlamları Üzerine Bir İnceleme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 1204-1223. Ayrıca bk. Yasin Pişgin, "Kur'an ve Sünnete Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi", *Eskiveni Dergisi* 28 (2014), 2376-2382; Mustafa Boran, "İslâm Fıkında Yeme İçme Ölçüleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 123-134; Salih Kesgin, "İslam Medeniyetinin Hadis ve Sünnetteki Temelleri", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 44 (2015); Mustafa Bayar, "İbn Haldun'a Göre Bireyin Beslenme Alışkanlığının Kişilik Gelişimine ve Dini Hayata Etkisi", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/15 (2018).

muḡatta' ve *sünen* gibi hadis mecmuaları ortaya çıkmıştır. Bu tür eserlerde Hz. Peygamber'in; iman, ibâdet, muâmelât ve ahlakla ilgili kısacası hemen hemen hayatın her alanını ilgilendiren hadisleri bulmak mümkündür. Yeme ve içmeyle ilgili rivayetler daha çok "*kitâbu'l-et'ime*" ya da "*kitâbu'l-eşribe*" bölüm başlığı altında yer almaktadır. Bununla beraber bazen yeme ve içme hakkındaki bir rivayet; nikâh, tıp, sayd/av, da'avât/dualar gibi farklı bölümlerde de yer almaktadır. Popüler olan bazı hadis kitaplarımızda yeme ve içmeyle alakalı hadislerin yer aldığı bölüm ve bâb başlıklarının durumunu tablo halinde göstermek gerekirse şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır:

Hadis Kaynakları	Yeme ve İçmeyle İlgili Bölüm	Bâb Sy.	Hadis Sy.
Buhârî (Sahih)	Kitâbu'l-Etime, Kitâbu'l-Eşribe	89	149
Müslim (Sahih)	Kitâbu'l-Eşribe	35	188
Tirmizî (Sünen)	Ebvâbu'l-Etime, Ebvâbu'l-Eşribe	68	109
Ebu Dâvud (Sünen)	Kitâbu'l-Eşribe , Kitâbu'l-Etime	77	119
İbn Mâce (Sünen)	Kitâbu'l-Etime, Kitâbu'l-Eşribe	99	185
Nesâî (Sünen)	Kitâbu'l-Eşribe	60	217
Malik (Muvatta)	Kitâbu'l-Eşribe	5	52
Dârimî (Sünen)	Kitâbu'l-Etime, Kitâbu'l-Eşribe	70	120
İbn Ebi Şeybe (Musannef)	Kitâbu'l-Eşribe	48	492
İbn Hibbân (Sahih)	Kitâbu'l-Etime, Kitâbu'l-Eşribe	6	206
Abdurrezzak (Musannef)	Kitâbu'l-Eşribe	22	252

Tabloya bakıldığında yeme ve içmeyle alakalı hadislerin birçok farklı bâb başlıkları altında toplandığı ve konuyla alakalı hadislerin sayısının ciddi bir yekûn tuttuğu görülmektedir. Bazı hadis kaynaklarında konuyla ilgili yaklaşık yüz (100) bâb başlığına yer verilmiş ve görüldüğü üzere yeme ve içme hakkında yaklaşık beş yüz (500) rivayete yer verilmiştir. Bu durum, yeme ve içme hakkında detaylı bilgilerin verildiği ve meselenin farklı birçok açıdan ele alındığının göstergesidir. Bu da göstermektedir ki Hz. Peygamber'in hadis ve sünneti, Müslüman toplumun yeme ve içme örneğinde olduğu gibi yaşam tarzını ciddi olarak etkilemiştir. Yine hadis ve sünnetin İslam medeniyetinin oluşumunda ne denli inşa edici bir fonksiyona sahip olduğunu göstermektedir.

2. Hadis ve Sünnette Beslenme Hakkında Temel İlkeler

2.1. Helal Gıda Tüketimi (Manevi Temizlik)

1. Bir Müslüman yeryüzündeki her gıdayı, nimeti yiyebilir mi? Kur'ân bunun cevabını kısa ve net olarak belirtmiştir. "Helal" ve "temiz" olan şeyleri yememiz gerektiği belirtilmiş ve domuz eti, kan, leş ve içki haram kılınan yiyecek ve içkilere örnek olarak verilmiştir.⁷
2. Hz. Peygamber, Kur'ân'da haram olarak nitelendirilen gıdaları detaylandırmış, uzun ve sivri dişli hayvanlar ile pençesi ile avlanan yırtıcı kuşların etlerinin yenmesini yasaklamıştır.⁸
3. Hz. Peygamber rızkın helalinden kazanılması gerektiğini teşvik etmiş, faiz, gasp, rüşvet, karaborsa gibi alışverişte hile yapılarak elde edilen kazançtan uzak durulması gerektiğini belirtmiştir.⁹ Hatta helal ve haram olduğu belli olmayan şüpheli şeylerden de uzak durulması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁰
4. Kesilen hayvanların, Allah adına kesilmiş olması gerekir.¹¹ Hz. Peygamber, Allah dışında başka varlıklar adına hayvan kesenleri lanetlemiştir.¹²

Tüm bunlar, bizlere göstermektedir ki bir mümin, yeryüzündeki nimetlere karşı mesuldür. Neyi tüketip tüketmeyeceği hususunda keyfi davranamaz. Yeryüzündeki nimetlerin asıl sahibi bizler değiliz. Dolayısıyla nimetlerin asıl sahibi Allah, bizlere müsaade ettiği ölçüde nimeti tüketebiliyoruz.

2.2. Yemekte Temizliğe Riayet Etmek (Maddi Temizlik)

Hz. Peygamber'in beslenme hususunda vurguladığı önemli noktalardan biri maddi temizlik yani hijyen meselesidir. İslami kaynaklara göre beslen-

⁷ Bakara, 2/173.

⁸ Müslim, "es-Sayd", 13-14; Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnâvut (b.y.: Dâru'r-risale, 2009), "el-Etime", 32. Ayrıca Kur'ân'da beslenme hakkında geniş bilgi için bk. Hasan Tahsin Feyizli, "Kuran-ı Kerim ve Beslenme", *Helal Yaşam Tıbbi Dergisi* 2 (2020), 39-54.

⁹ Ebû Dâvud, "e-Akdiyye", 4; Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünen*, nşr. Abdulfettah Ebu Ğudde (Haleb: Mektebetu'l-İslamiyye, 1986), "el-Buyu", 1. Yasaklanan alışveriş türleri için ayrıca bk. Ahmet Özdemir, "Ticaret-Ahlak İlişkisi Bağlamında Hz. Peygamber Tarafından Yasaklanan Bazı Alışveriş Türleri", *Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Kongresi*, (Elazığ: Asos Yayınevi, 2019), 400-407.

¹⁰ Müslim, "el-Musakât", 10.

¹¹ En'âm, 121.

¹² Müslim, "el-Edahi", 43.

me hususunda ilk önce manevi temizliğe yani rızkın helal oluşuna daha sonra ise maddi temizliğe riayet etmek gerekmektedir:

1. Hz. Peygamber, sofraya oturulmadan ve yemekten sonra ellerin yıkanması gerektiğini tavsiyede bulunmuş ve maddi temizliğin ayrıca bolluk ve berekete vesile olacağını belirtmiştir: *"Her kim, Allah'tan evindeki hayır ve bereketin (rızık) artmasını isterse yemekten önce ve sonra ellerini yıkasın."*¹³
2. Maddi temizliğe riayet edilmediği zaman kişinin bazı rahatsızlıklara duçar olacağı ifade edilmiştir: *"Her kim uyanıp da elinde kir, toz, koku olduğu halde (elini yıkamadan) başka bir şeye temas ederse kendi nefisinden başkasını kınamasın."*¹⁴

Hadislerden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber yemekten önce ve sonra ellerin yıkanması ve temiz tutulmasına dikkat çekmiştir. Yine sabah uyanan bir kimsenin yapması gereken ilk işlerden biri ellerini yıkamaktır. Zira gece boyunca farkına varmadan özellikle sıcak coğrafyalarda terleme sonucu gibi hususlardan dolayı ellerimizin kirlenmesi kuvvetle muhtemeldir.

2.3. Yemek Yerken Uyulması Gereken İlkeler

1. Besmelesiz başlanan işlerin sonuç açısından akim kalacağı, yemek yerken besmelenin yemeğe bereket getireceği, hatta rivayetlerde besmele ile şeytan arasında irtibat kurulmuş ve besmele getirilmeyen sofralarda şeytanın bulunacağı ifade edilmiştir.¹⁵
2. Yemeğin sonunda verilen nimetten dolayı Allah'a şükredilmesi gerekir. Nimete Allah'ın ismi ile başlamak sonunda da nimeti verene şükretmek gerekir: *"Bizi yediren, içiren ve İslâm ile şereflendiren Yüce Allah'a hamdolsun."*¹⁶
3. Yemek yerken sağ eli kullanmak ve kişinin önünden yemesi gerektiği tavsiye edilmiştir: Ömer b. Ebî Seleme şöyle demiştir: *Ben Resulullah'ın (as) himâyesinde yetişen bir çocuktum. Yemek yerken, elim yemek tabağının her yanına giderdi. Bunun üzerine Resulullah (as) bana şöyle dedi: "Evladım, besmele çek! Sağ elinle ye! Hep önünden ye!"*¹⁷ Sağ elle yemeği,

¹³ Muhammed b. Yezid el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen*, nşr. Şuayb Arnavut (Beyrut: Dâru'r-Risale el-Alemiyye, 2009), "el-Etime", 5.

¹⁴ Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünen*, nşr. Beşar Avvad Maruf (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islamiyye, 1998), "el-Etime" 48; İbn Mâce, "el-Etime", 22.

¹⁵ Müslim, "el-Eşribe", 103; Ebû Dâvud, "Etime", 15.

¹⁶ Ebû Dâvud, "el-Etime", 52.

¹⁷ Tirmizî, 47.

maddi temizlik kapsamında da değerlendirilebilir.¹⁸ Zira tüm işlerde genelde sağ elimizi kullanırız. Sol elimizi daha çok kişisel temizliğimizde kullanıyoruz.

4. Hz. Peygamber, keyfine düşkün ve kibrin bir alameti sayılan “yaslanarak yemeyi” uygun görmemiş ve “*Ben yaslanarak yemek yemem*” demiştir.¹⁹ Dolayısıyla yemek sofrasına veya masasına uygun bir şekilde oturulmalıdır.
5. Bir mazeret olmadığı sürece ayakta yememek ve içmemek. Ancak Hz. Peygamber’in zemzemi Vedâ Haccı sırasında ayakta içtiği nakledilmiştir.²⁰
6. Suyun tek bir nefeste içilmemesi, imkân nispetinde birkaç yudumda içilmesi tavsiye edilmiştir. Ayrıca yemeğe üflenmesi de hoş görülmemiştir.²¹
7. Taneli yiyecekler veya meyve yerken çiftler çiftler yememek de bir nezaket kuralıdır. Çünkü sofrada böyle bir davranış, kişinin aç gözlülüğünü göstermektedir.²²
8. Hz. Peygamber, yenmesi helal olan nimetlerin hiçbirini ayıplamamış ve hiçbir yemeği hor görmemiştir. Yemeğe karşı iştahı varsa yemiş, canı çekmiyorsa yememiştir.²³
9. Hz. Peygamber bereketin yemeğin ortasında olduğunu, kişinin yemeğin ortasından değil de kenarından yemesi gerektiğini belirtmiştir.²⁴
10. Hadislerde sofrada henüz yemeğini bitirmeyenler olabilir düşüncesiyle yemekten sonra hemen kalkılmaması gerektiği belirtmiştir: “*Sofra kaldırılmadıkça kimse kalkmasın. Kişi doysa bile sofradakiler yemeye devam ettikçe o da elini çekmesin ve yemeye devam etsin. Çünkü kişi (yemeyi bırakmakla) yanında oturan kimseyi utandırır ve bu kimse, ihtiyacı olduğu halde yemeyi bırakabilir.*”²⁵

¹⁸ Bk. Hüseyin Akyüz, “Yemekte Sağ Elin Kullanılmasıyla İlgili Bir Rivayetin Sened ve Metin Tenkidî”, *Ekev Akademi Dergisi* 59 (2014), 1-30.

¹⁹ Ebû Dâvud, “el-Etime”, 16.

²⁰ Müslim, “el-Eşribe”, 112-118.

²¹ Müslim, “Eşribe”, 123; İbn Mâce, “Eşribe”, 18.

²² Müslim, “Eşribe”, 150; Tirmizî, “Etime”, 16.

²³ Müslim, “Eşribe”, 187.

²⁴ Bk. Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Daru İbni Kesir, 1987), “Etime”, 3; Ebû Dâvud, “Etime”, 17.

²⁵ İbn Mâce, “Etime”, 22.

11.Hz. Peygamber, yemeklerin başkalarıyla paylaşılmasını ve imkân nispetinde topluluk halinde yenilmesini tavsiye etmiştir. Bu davranışın rızkın bereketlenmesine vesile olacağını, dolayısıyla bu hususta Allah'a güvenilmesi gerektiğini belirtmiştir: *"Bir kişinin yemeği iki kişiye, iki kişinin yemeği ise dört kişiye kafidir."*²⁶

12.Rivayetlere göre sofrada adaplarından biri, yemeğin çok sıcak olarak tüketilmemesidir: *"Yemeği soğutun! Zira sıcak yemek, bereketsiz olur."*²⁷

Yukarıda nakledilen maddelerden de anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in hadislerinde yemek yerken uyulması gereken birçok ilke ve prensip vardır. Bu durum, Müslümanların, Hz. Muhammed'in hayatını ne derece dikkatli tespit ettikleri ve onun yaşam tarzından örnek alacakları ne denli önemli ilke ve kaideler ortaya çıkardıklarını göstermektedir.

2.4. Yeme ve İçmenin Ölçüsü

1. Kur'ân-ı Kerim'de mutedil olmamızı ve israftan kaçınmamız gerektiği belirtilmiştir.²⁸ Hz. Peygamber'in hadislerinde de aşırı yeme ve içme kınanmıştır. Müslümanlar, az yemeye teşvik edilmiş ve özellikle midesini tıka basa dolduranlar uyarılmıştır: *"İnsan, mideden daha kötü bir kap doldurmamıştır. Oysa insana kendini ayakta tutacak birkaç lokma yeterlidir. Şayet çok yemek gerekirse, midenin üçte biri yemeğe, üçte bir içeceğe, üçte biri de nefes alıp vermeye ayrılmalıdır."*²⁹
2. İçinde yemek yenilen tabaklarda yemeklerin bırakılması, hoş görülmemiş ve yere düşen yemek kırıntıların dahi alıp tüketilmesi tavsiye edilmiştir.³⁰ Bu davranış hem nimete saygı hem de israfı önleme açısından son derece önemlidir. Gelenegimizde "yemeği sünnetlemek" diye bir âdetin olduğu herkesin malumudur. Bu anlayışın arka planında söz konusu nebevî öğretiler yatmaktadır.³¹

²⁶ Müslim, "Eşribe", 178-181; Tirmizî, "Etime", 21; Ebû Dâvud, "Etime", 14; İbn Mâce, "Etime", 2.

²⁷ Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl Dârimî, *el-Müsned*, nşr. Huseyn Selim Esed ed-Darani (Suud: Daru'l-Muğni, 2000), "Etime", 17; Ebu Abdillâh el-Hakim Muhammed b. Abdillâh Nisâbüri, *el-Mustedrak ala's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990), 4/132.

²⁸ A'râf, 7/31.

²⁹ İbn Mâce, "Etime", 50.

³⁰ Müslim, "Eşribe", 134-136.

³¹ Bk. Hüseyin Akyüz, "Rivayetler Işığında Hz. Peygamber'in Beslenme Kültürü", *Aşçı Dede Ateşbaz-ı Veli*, ed. Eshabil Yıldız vd. (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2020), 72.

3. Kişinin bedenlen ihtiyacı olmadığı halde sadece nefsinin tatmin etmek için arzu ettiği her şeyi yemesi, israf olarak belirtilmiştir: “*Senin canının çektiği her şeyi yemen israftandır.*”³² Dolayısıyla bir mümin kendi arzu ve isteklerine hâkim olmalı yeme ve içme hususunda itidal tercih etmelidir.

Dünyanın bazı bölgelerinde insanlar yiyecek ekmek bulamamakta ve açlık krizi yaşamakta iken başka yerlerde birçok gıda çöpe atılmakta ve solumsuzca nimet israfı yapılmaktadır. Birleşmiş Milletler verilerine göre dünyada yıllık olarak ekonomik değeri 1 trilyon dolara karşılık gelen 1,3 milyar ton gıda israf edilmektedir. Bu miktar dünya gıda üretiminin 1/3’üne denk gelmektedir. Yani her üç tabaktan biri çöpe gitmektedir.³³ Yine bazı coğrafyalarda insanlar, hayatlarını idame edecek kadar yiyecek imkânı bulamazken başka yerlerde ise aşırı yemek tüketmekten kaynaklanan obezite gibi hastalıklarla mücadele edilmektedir. Sağlık Bakanlığı verilerine göre Türkiye’de obezite sıklığı erkeklerde %20,5, kadınlarda %41, toplamda %30,3 olarak belirlenmiştir.³⁴

Birleşmiş milletler ve Sağlık Bakanlığımızın dünyada gıda krizi ve dengelessenlenme problemi hakkında sundukları bu iki veri dahi aslında; Hz. Peygamber’in sağlıklı beslenme hakkında ümmetine yapmış olduğu tavsiyelerin ne kadar hayati ve değerli olduğunu bir daha göstermektedir.

2.5. Hangi Gıdalar Tüketilmelidir

Hadis ve sünnette beslenme konusuyla ilgili hususlarından biri Hz. Peygamber’in hangi gıdaları tükettiğidir. Tükettiği hayvansal gıdalar arasında deve eti, koyun eti, tavuk eti, toy kuşu eti ve tavşan eti zikredilebilir.³⁵ Hz. Peygamber tarafından beğenildiği nakledilen bazı yiyecek ve içecekler de

³² İbn Mâce, "Etime", 51.

³³ "Birleşmiş Milletler Türkiye" (Erişim 28 Ağustos 2023).

³⁴ "T.C. Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü" (Erişim 28 Ağustos 2023). Ayrıca bk. Çiftçi Mahir Doğan-Açıkel Yusuf, "Kur’ân’da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2021); Ali Batu, "Türk-İslam Kültüründe ve Günümüz Dengeli, Sağlıklı ve Helal Beslenmede Hz Muhammed Öğretisi", *Turkish Studies* 20/2 (2015); Aydoğan Soygüden, "İslamda Namaz ve Beslenme Uygulamalarının Obeziteye Etkileri", *Akademiar Dergisi* 9 (2020), 99-125.

³⁵ Müslim, "Sayd", 53; Ebû Dâvud, "Etime", 28; Tirmizî, "Etime", 25; Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *Sünen*, nşr. Fevaz Ahmed-Halid es-Sabi' (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407/1986), "Etime", 22.

mevcuttur. Mesela; zeytinyağı, kabak yemeği, bal, tatlı, sirke, tirid yemeği, kebab, üzüm, ayva, hurma, acur, salatalık, kavut, arpa çorbası, keşke/ekit, süt, çökelek, hurma ve yağ karışımı bir yemek türü olan hays yemeği örnek olarak verilebilir.³⁶

Hız. Peygamber'in yukarıda geçen yiyecekleri sevmesi ya da keler eti gibi bazı yiyecekleri tercih etmemesi, öncelikle onun bireysel tercihi ve aynı zamanda içinde yaşadığı kültürün mutfak zevkiyle yakından ilgili olduğu söylenebilir. Hız. Peygamber'in yediğı gıdalar ve içtiğı şeyler, kendi döneminde mevcut olan ve Arap toplumu tarafından bilinen yiyecek ve içeceklerdir. Zira doğal olarak insanoğlu yaşadığı ve yetiştiğı coğrafyanın kendisine sunduğı imkanlar çerçevesinde beslenir ve gıdaları tüketir. Arap toplumunun yaşadığı coğrafyada bilinmediğı için Hız. Peygamber tarafından söz edilmeyen birçok yiyecek ve içecek ismi tespit etmek mümkündür. Yüce Allah, farklı coğrafyalara has birçok meyve, sebze, yiyecek ve içecek yaratmıştır. Bundan dolayı Hız. Peygamber'in yediğı ve içtiğı şeyleri tüketmeyi sünnet olarak algılamak yerine Yüce Allah'ın yarattığı helal ve temiz olan gıda ve içeceği tüketmek esas olmalıdır.³⁷

Sonuç

Hadis kaynakları, inanç, ibadet, muamelat ve ahlak gibi hayatın her alanıyla alakalı nebevî öğretilerin yer aldığı bilgi hazineleri/depoları hükmündedir. Bir Müslümanın bireysel, ailevi ya da toplumsal yaşam tarzını belirleyen ilkelerin ekseriyeti, söz konusu hadislerle dayanmaktadır. Hadis kaynaklarında detaylıca anlatılan konulardan biri yeme-içme veya beslenme konusudur. İlgili rivayetler genellikle *Kitâbu'l-Eti'me* veya *Kitâbu'l-Eşribe* bölümlerinde toplanmıştır. Yeme ve içmeyle ilgili bölümlerde azımsanmayacak kadar farklı bâb başlıkları kullanılmıştır. Mesela, İbn Mâce *Sünen'*inde

³⁶ Müslim, "Eşribe, 153, 155, 163, 166; Ebû Dâvud, "Etime", 2, 22, 40-41. Ayrıca bk. Akyüz, "Rivayetler Işığında Hız. Peygamber'in Beslenme Kültürü", 74; Nesibe Menekşe Çakmak, *Hız. Peygamber'in Sünnetinde Beslenme* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Sevim Demir Akgün, *Hız. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007); İbrahim Kutluay, "Tıbb-ı Nebevî'de Beslenmeye Dair İlkeler", *Keşkül Dergisi* 41 (2017).

³⁷ Bk. Akyüz, "Rivayetler Işığında Hız. Peygamber'in Beslenme Kültürü", 75-76; Halis Demir, "İslam Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tesbitler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2015), 135-168.

beslenme hakkındaki rivayetler, 99 bâb başlığı altında işlenmiş ve yine tespit ettiğimiz kadarıyla, konu hakkında 492 rivayete yer verilmiştir. Bu durum, hadis kaynaklarında yeme ve içme konusunun çok farklı açıdan ele alındığı ve bu hususta Hz. Peygamber’den birçok hadisin nakledildiğini göstermektedir.

Beslenmeyle ilgili rivayetleri; hangi gıdaların tüketilebileceği yani helal ve temiz gıdanın neler olduğu, yemeğe başlamadan ve yemekten sonra temizlik ilkelerine riayet edilmesi, yeme esnasında uyulması gereken ilkeler ve yeme-içme hususunda ölçülü olma yani gıda tüketiminde israftan kaçınma gibi belli ana başlıklar altında toplamak mümkündür. Konuyla ilgili hadisler muhteva açısından incelendiğinde; yeryüzündeki nimetlerin asıl sahibinin Yüce Allah olduğu, helal ve temiz olan gıdalarla beslenme hususunda dikkat edilmesi, yemeğe Yüce Allah’ın ismi ile başlamak ve sonunda da nimetin sahibine teşekkür edilmesi, gıda tüketiminde israftan kaçınması, bedenin ihtiyacına göre gıda tüketilmesi yani yemek için yaşamaktan ziyade yaşamak için yeme şuuruna sahip olunması, imkan nispetinde yemeğin başkasıyla paylaşılması, tükettiğimiz nimetlerden mutlaka hesaba çekileceğimiz şuuruna sahip olmamız gerektiği gibi ilkelerin ön plana çıktığını ifade edebiliriz.

Birleşmiş Milletler verilerine göre dünyada yıllık 1,3 milyar ton gıda israf edilmektedir. Bu miktar dünya gıda üretiminin 1/3 ’üne denk gelmektedir. Yine Sağlık Bakanlığı verilerine göre Türkiye’de obezite sıklığı toplamda %30,3 olarak belirlenmiştir. Bu iki veri dahi, Hz. Peygamber’in sağlıklı beslenme hakkında insanlığa yaptığı evrensel tavsiyelerin ne kadar hayati ve önemli olduğunu gözler önüne sermektedir.

Görüldüğü gibi yeme-içme/beslenme alanında Kur’ân ve Hz. Peygamber’in sünneti, sosyal hayatımızı ve dolayısıyla İslam toplumunu/medeniyetini şekillendiren en önemli değerlerdir. Özellikle hadis kaynakları, konu hakkında en detaylı noktalara kadar ilke ve prensipler vazetmiştir. Bu da göstermektedir ki İslam dini, ulaştığı insan ve toplumları dönüştürerek onlar arasında tayin edici müşterekler ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla İslâm’ı, kültürün unsurlarından biri olarak görmek yerine, aksine kültüre takaddüm eden ve medeniyetimizi yönlendirici ilkeler bütünü olarak görmek gerekir. İslam medeniyetinin yeniden canlanması ve insanlık için yararlı hale gelmesi, ancak söz ettiğimiz Kur’ân ve sünnet ilkelerine sağlıklı

temas kurmasıyla mümkün olduğunu, her sağduyu sahibinin kabul edeceği bir husustur.

Kaynakça

- "T.C. Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü". Erişim 28 Ağustos 2023. <https://hsqm.saglik.gov.tr/tr/component/content/article/t%C3%BCrkiye-de-obezenin-g%C3%B6r%C3%BClme-s%C4%B1kl%C4%B1%C4%9F%C4%B1.html?catid=200&highlight=WYjvYmV6aXRlll0=&Itemid=432>
- "Birleşmiş Milletler Türkiye". Erişim 28 Ağustos 2023. <https://turkiye.un.org/tr/114941-bm-uyar%C4%B1yor-g%C4%B1da-israf%C4%B1-iklim-de%C4%9Fi%C5%9Fikli%C4%9Fini-besliyor>
- Akyüz, Hüseyin. "Yemekte Sağ Elin Kullanılmasıyla İlgili Bir Rivayetin Sened ve Metin Tenkidi". *Ekev Akademi Dergisi* 59 (2014), 1-30.
- Akyüz, Hüseyin. "Rivayetler Işığında Hz. Peygamber'in Beslenme Kültürü". *Aşçı Dede Ateşbaz-ı Veli*. ed. Eshabil Yıldız vd. 62-78. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2020.
- Batu, Ali. "Türk-İslam Kültüründe ve Günümüz Dengeli, Sağlıklı ve Helal Beslenmede Hz. Muhammed Öğretisi". *Turkish Studies* 20/2 (2015), 69-100.
- Bayar, Mustafa. "İbn Haldun'a Göre Bireyin Beslenme Alışkanlığının Kişilik Gelişimine ve Dini Hayata Etkisi". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/15 (2018), 123-134.
- Boran, Mustafa. "İslâm Fıkhiında Yeme İçme Ölçüleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2376-2382.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Daru İbni Kesir, 1987.
- Coşan, Mahmud Es'ad. *Sünnet Olmadan Ümmet Olmaz*. İstanbul: Server Yayınları, 2017.
- Çakmak, Nesibe Menekşe. *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Beslenme*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman. *Sünen*. nşr. Fevaz Ahmed-Halid es-Sabi'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407/1986.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl *el-Müsned*. nşr. Huseyn Selim Esed ed-Darani. 4 Cilt. Suud: Daru'l-Muğni, 2000.
- Demir Akgün, Sevim. *Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Demir, Halis. "İslam Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tesbitler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2015), 135-168.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnâvut. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-risale, 2009.
- Feyizli, Hasan Tahsin. "Kuran-ı Kerim ve Beslenme". *Helal Yaşam Tıbbi Dergisi* 2 (2020), 39-54.
- Görgün, Tahsin. "Medeniyet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/298-301. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003. Erişim 27 Ağustos 2023.
- Görmez, Mehmet. "Hz. Peygamberi Örnek ve Sünnete Tabi Olmanın Anlamı Üzerine". 93-105. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.

- Gürhan, Nazife. "Yemek ve Din: Yemeğin Dini Simgesel Anlamları Üzerine Bir İnceleme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 1204-1223.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünen*. nşr. Şuayb Arnavut. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risale el-Alemiyye, 2009.
- Juynboll, G. A. H. *Oryantalistik Hadis Araştırmaları Makaleler*. çev. Mustafa Ertürk. Ankara: Ankara Okulu, 2001.
- Kesgin, Salih. "İslam Medeniyetinin Hadis ve Sünnetteki Temelleri". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 44 (2015), 27-57.
- Kutluay, İbrahim. "Tıbb-ı Nebevi'de Beslenmeye Dair İlkeler". *Keşkül Dergisi* 41 (2017), 62-69.
- Müslim, Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabi, ts.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. nşr. Abdulfettah Ebu Ğudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetu'l-İslamiyye, 2. Basım, 1986.
- Nisâbü'rî, Ebu Abdillah el-Hakim Muhammed b. Abdillah. *el-Mustedrak ala's-sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1990.
- Özdemir, Ahmet. "Ticaret -Ahlak İlişkisi Bağlamında Hz. Peygamber Tarafından Yasaklanan Bazi Alish Veriş Türleri". *Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Kongresi*. 400-407. Elazığ: Asos Yayınevi, 2019.
- Pişgin, Yasin. "Kur'an ve Sünnete Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi". *Eskiveni Dergisi* 28 (2014), 137-160.
- Soygüden, Aydoğan. "İslamda Namaz ve Beslenme Uygulamalarının Obeziteye Etkileri". *Akademik Dergisi* 9 (2020), 99-125.
- Tatar, Veli. "Sünneti Doğru Anlamada Bir Yöntem: Hadis/Sünnet ve Kültür Farkı Anlayışı (Et'ime, Eşribe ve Libas Bölümleri Örneğinde)". *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması*. ed. İbrahim Özcoşar vd. 129-139. İstanbul: Divan kitap yayınları, 2022.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen*. nşr. Beşar Avvad Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islamiyye, 1998.
- Yusuf, Çiftçi Mahir Doğan-Açikel. "Kur'ân'da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2021), 98-128.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalistler ve Hadis*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

الأثر الإرشادي للقرآن على الفن والجمال

د. إسراء محمود عيد / Dr. Israa Mahmood Eid

جامعة ماردين آرتوقلو، كلية العلوم الإسلامية، ماردين / تركيا

İslami İlimler Fakültesi, Tefsir ve Kıraat Bilim Dalı, Mardin Artuklu Üniversitesi.
israaeidd@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-9102-6665

المقدمة

الله سبحانه وتعالى جميل يُحبُّ الجمال، وقد زخر القرآن الكريم بأروع صور الجمال حسًّا ومعنى، ليلفت اهتمام المسلم إلى التدبر في ملكوت الله وعظيم آياته؛ فيرى الجمال في كل دقيقة من دقائق الكون، فالجمال الحسيّ كثير، وأما الجمال المعنوي فهو أوسع وأشمل، فالعقل الذي جاء ذكره في القرآن الكريم أربعمئة مرة هو النَّافذة الأوسع لرؤية جمال الخلق وإبداع الخالق في أدقِّ التَّفصيل؛ ولرؤية جمال الحق وبهاء الجلال فيهندي إلى الطريق المستقيم.

مشكلة الدراسة:

الجمال والقرآن من مخلوقات الله تعالى، فهل لها سمات ومعالم محددة جاء بها القرآن الكريم وأرشدنا إلى التحلي بها؟ وما الحكمة من خلق الجمال في الكون؟ وما هي الفنون التي تبلورت في ظلال القرآن الكريم؟ عن هذه الأسئلة وغيرها يجيب هذا البحث.

أهمية الدراسة:

جاء هذا البحث ليُسلِّطَ الضوء على معالم وضوابط للجمال والقرآن التي أرشدنا لها القرآن الكريم؛ حتى يأمن من انجرافه مع الشهوات الفاسدة والنفوس المنحرفة؛ ليبقى نقيًّا طاهرًا يُزيّن الحياة الدنيا ويُبهجها.

محددات الدراسة:

شمل نطاق الدراسة آيات الجمال والفن في القرآن الكريم، والضوابط المحددة فيه، كما استقصى البحث الفنون التي ازدهرت في ظلاله عبر التاريخ.

منهجية الدراسة:

اتبعت في بحثي المنهج الاستقرائي؛ حيث اتبعت في البحث عن الآيات التي تتحدث عن الجمال والفرق ومعالمهما في القرآن الكريم، وفي استقراء تعريف الفن والجمال. ومنهج تطبيقي في تناول الأمثلة القرآنية التي تتحدث عن الجمال والحكمة من خلقه ومعالمه. ومنهج وصفي اتبعت في وصف الفنون التي ازدهرت مع نزول القرآن الكريم.

1. تعريف الجمال والفن

1.1. تعريف الجمال

للجمال تعاريف كثيرة، تختلف حسب منظور كل شخص له، فكل إنسان يرى الجمال من زاوية معينة؛ لذلك تعددت التعاريف وتنوعت، ومنها:

-عند المتقدمين قال أفلاطون: "الجمال أمر إلهي أزلي موجود في عالم العقل غير قابل للتغير، قد تمتعت الأرواح به قبل هبوطها إلى الأجسام، فلما نزلت إلى الأجسام صارت مهما رأت شيئاً على مثال ما عهدته في العوالم العقلية، وهي عالم المثال مالت إليه لأنه مألوفها من قبل هبوطها، وذهب الطبايعيون: إلى أن الجمال شيء ينشأ عندنا عن الإحساس بالحواس"¹.

-وعند المفسرين الجمال يعني: "الحُسْن وذلك ضربان: أحدهما جمال يختص الإنسان به في نفسه أو بدنه أو فعله، والثاني ما يوصل منه إلى غيره. وعلى هذا الوجه ما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الله جميل يحب الجمال"² تنبيهاً أنه منه تفيض الخيرات الكثيرة فيحب من يختص بذلك"³.

-وعرفه شوبنهاور بأنه "صفة للشيء الذي يبعث في نفوسنا السُّرور بصرف النَّظَر عن مدى نفعه لنا، ويحرك فينا نوعاً غير إرادي من التَّأمل، ويُشيع لوناً من السُّرور والسَّعادة، وفي هذا الإحساس الموضوعي سرّ تقدير الجمال والعبقريّة الفنية، فالجميل هو الذي يُرضي الجميع بدون سابق فكرة أو صورة مسبقة التصميم"⁴.

*وذهب شارل لالو إلى "أنّ الجمال هو الانسجام، يحسّ به العقل، ويُقدِّره الذوق، وهو الذي يبلغ بدون مشقة أكبر قدر من المفعول بأقل قدر من الوسائل"⁵.

يظهر لنا من تعريفات العلماء للجمال أنها متقاربة؛ ولكن بينها بعض التفاوت، وأن للجمال معاني متعددة، فهو إما قائم بنفسه، أو قائم بغيره، فهو قد يُرى في الشكل والمظهر الخارجي، ونقيضه القبح، وقد يكون في الأفعال والأخلاق وهو بمعنى الرضا واللطف.

1 محمد الطاهر بن محمد بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، 226/3.

2 محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، المُلهم بقواعد مسلم، تح.: محمد الشاذلي (تونس: الدار التونسية للنشر، 1988م)، 303/1، رقم: (52).

3 إبراهيم بن إسماعيل الأبياري، الموسوعة القرآنية، (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٤٠٥هـ)، 110/8.

4 غازي الخالدي، علم الجمال: نظرية وتطبيق في الموسيقى والمسرح والفنون التشكيلية (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1999م)، 108.

5 غازي الخالدي، علم الجمال، 35.

ولا يقتصر الجمال على شيء بعينه، فكلّ ما يشهد التناسق والتآلف والجاذبية والمتعة للإنسان هو جميل فائن. ويتجلى جمال الأخلاق باشتغالها على الصفات المحمودة من العلم والعدل والصدق والفضيلة والحكمة والعفة، وحب الخير لكل أحد، وأما جمال الأفعال فبكونها ملائمة لمصالح الخلق، تجلب النفع لهم، وتصرف الشر عنهم.

2.1. تعريف الفنّ

للفنّ تعريفات كثيرة ومتنوعة، منها:

- "التطبيق العملي للقوانين الخاصة بموضوع ما"⁶.

- "إبداع الجمال، هو التعبير عن الفكر أو الشعور في صورة تبدو جميلة أو فخمة"⁷.

- "مجموعة الأعمال المرسومة والمنشدة والمغناة والممثلة"⁸.

- "هو محاولة البشر لتصوير الإيقاع الذي يتلقون في حسهم، من حقائق الوجود في صورة جميلة موحية مؤثرة"⁹.

يظهر من خلال التعاريف أن الفنّ هو نشاط وعمل إنساني يتأسس على الوعي والتفكير وتحديد الغاية، وينتج عنه الجمال.

وللفنّ في الإسلام معنى أدقّ فهو لا يتحدث عن حقائق العقيدة، وليس مجموعة من المواعظ والإرشادات والحكم، وإنما هو: "التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان، هو الفنّ الذي يرسم صورة الوجود، من زاوية التصور الإسلامي لهذا الوجود، هذا التصور الذي يفتق الأذهان عن حقائق هذا الكون، ويوقظ الضمائر بالمثل العليا، ومن هنا يجعل الإنسان بمعنى الإنسانية في عالم الإنسان"¹⁰.

وهو أيضاً: "الفنّ الذي ينقل أو يُوصل أسمى وأفضل القيم والأفكار والمشاعر إلى الآخرين بأسلوب جميل الأثر، بحيث يوفر عنصر المتعة إضافة إلى التأثير في سلوكهم وإرشادهم إلى الصراط المستقيم"¹¹.

ومن هنا كان للفنّ الإسلامي تأثير على الضمير، بكونه واعظ ومُرشد للسلوك إلى الطريق المستقيم.

2. الجمال والفنّ في ضوء القرآن الكريم

1.2. ذكر الجمال في القرآن الكريم

الجمال ثالث ثلاثة من القيم التي شغلت الفكر البشري منذ بدء الخليقة على الأرض، وتلك القيم هي: الحق والخير والجمال. والله تعالى خالق الكون ومُبدعه هو مصدر هذه القيم الثلاثة المذكورة، فهو الحق سبحانه، والحقُّ اسمه

6 الزيات، مجلة الرسالة، 64/320.

7 ول ديورانت، قصة الحضارة، تح: زكي نجيب وآخرون، (بيروت: دار الجيل، 1988م)، 141/1.

8 فضل بن عبد الله مراد، المقدمة في فقه العصر، ط2 (صنعاء: الجيل الجديد ناشرون، ٢٠١٦م)، 554/1.

9 محمد قطب، منهج الفن الإسلامي (بيروت: دار الشروق، 1983م)، 11.

10 محمد هشام العسمان، قصور وحدائق الأندلس العربية الإسلامية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2017م)، 521.

11 صالح أحمد شامي، الفن الإسلامي التزام وإبداع (دمشق: دار التعلم، 1990)، 36.

وصفته قال تعالى: "فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ" [يونس: 32/10]، ويده سبحانه الخير كله ظاهره وباطنه قال تعالى: "بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" [آل عمران: 26/3]، وقال تعالى: "إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ" [الطور: 28/52]، وهو مُبدع السماوات والأرض وخالق الجمال فيهما قال تعالى: "بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" [البقرة: 117/2].

وقد وردت كلمة الجمال مع صيغها ثمان مرات في القرآن الكريم، وقد جاءت كمصدر مرة واحدة فقط قال الله تعالى: "وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَوْنَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ" [النحل: 6/16]، وجاءت كصفة مشبهة (جميل) سبع مرات منها قوله تعالى: "قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ" [يوسف: 18/12].

ويزخر القرآن بالعديد من الشواهد والنصوص القرآنية التي تؤكد لنا أن الجمال مطلب أساسي لحياة الإنسان، بل هو وسيلة عظيمة لإدراك جلال الله وعظمته، ولأنه سبحانه أرشدنا إلى التأمل والتفكير في هذا الكون لنصل إلى الإيمان الحق به سبحانه فكان كل ما يؤدي إلى هذا الطريق ضرورياً ومؤكدًا.

2.2. معالم الجمال والفق القرآن الكريم

تحدث القرآن كثيراً عن الجمال والفق، المحسوس منه وغير المحسوس، وقد حدده بضوابط عدة حتى يأمن من انجرافه مع الشهوات الفاسدة والنفوس المنحرفة؛ ليبقى نقياً طاهراً يُزِين الحياة الدنيا ويُبهِجها، وقد أرشدتنا الآيات القرآنية إلى مجموعة من السمات منها:

1- الإتقان والسَّلامة من العيوب:

الإتقان في العمل هو شعار الدين الإسلامي الذي يَحْتُ على الإتقان والإخلاص في كل شيء، كما إن وجود العيب في شيء يقدح جماله ويخدش في رونقه وبهائه، وإذا انتفى العيب صار جميلاً وَحَسَنًا، لذلك خلق الله كل شيء فأَحْسَنه وأبدعه على أحسن صورة، وأكمل وجهه، قال تعالى: "الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ" [السجدة: 7/32].

ومن الأمثلة التي ضربها الله في القرآن الكريم للإتقان وحُسن الصنع خلق السماوات السبع وحُلُومها من التفاوت والفطور والفتوق قال تعالى: "الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّجْمَنِ مِن تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ".

كما جعل سبحانه الأرض مستوية مُذِلَّة للإنسان ليحيا عليها ويستمتع بجمالها قال تعالى: "هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ" [الملك: 15/67]، وهذه الآية تعدد نعم في تقريب التصرف للناس، وفي التمتع فقي رزق الله تعالى¹²؛ فقد خلق سبحانه الأرض زاخرة بالنعم، وجعل مُيسرة مُسهلة للإنسان ليستفيد منها وهذا من تمام النعمة.

12 عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: .: عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية،

وكذلك الحال في خلق الإنسان فقد صوّره وركّبه في أحسن تقويم، قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَّلَكَ" [الانفطار: 7-6/82]، والتسوية "تتم مع التصوير وقبله وبعده، فهي تشمل جميع الأعضاء، إن عملية الهدم والبناء والتسوية والتعديل مستمرة في الجنين بشكل مثير، إذ كل يوم بل كل ساعة تشهد جديداً"¹³، وهذا من عظيم الإتيان والإحسان إذ أنه سبحانه لم يخلق الإنسان ويتركه، بل تحيط به عناية الرحمن في كل لحظة، قال تعالى: "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" [التين: 4/95].

ويتجلى جلياً كيف وجه الله تعالى الجمال والفرق في القرآن هدّبه، فلا يكفي أن يكون الشيء جميلاً؛ بل يجب أن يكون مُتقناً على أحسن هيئة وأتمّ صنعة ليكون الفنّ على أسمى شكل.

2-تحديد الهدف والغاية

أرشدنا سبحانه لتحديد الهدف في كل عمل حتى يكتسي بالجمال ولا يكون عبثاً، فقد خلق الله تعالى الإنسان لغاية محددة سامية وهي عبادته سبحانه، قال تعالى: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" [الواقعة: 56/56]، وخلق السماوات والأرض بالحق لا للعب قال تعالى: "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا لَعَيْنٍ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ" [الدخان: 39-38/44]، "خلقها على أكمل الوجوه، وأبدع الصفات بالحق الواضح، والبرهان الساطع"¹⁴، وقد اختلف المفسرون في كلمة الحق فقيل: "أحدها: أنه الحكمة. والثاني: الإحسان إلى العباد. والثالث: نفس خلقها فإنه حق، والرابع: يعني بكلمة الحق"¹⁵، كما قال تعالى: "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِحَقِّ ذَلِكَ ظَلُّ الَّذِينَ كَفَرُوا قَوْلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ" [ص: 27/38]؛ فالجمال في خلق السماوات والأرض له حكمة من سبحانه، وفيه إحسان إلى الخلق وتفضّل منه سبحانه عليهم، وفيه "إشارة إجمالية إلى أن تكوين العالم وإبداع بني آدم مؤسّس على قواعد الحكيم البالغة المستتبعة للغايات الجليلة"، وهذه الغايات هي التي تؤسس الجمال وترفع قواعده وتبينه، ومن ثمّ يُزهر الفنّ ويُبدع.

3-التقدير والتحديد والدقة

لكل شيء في هذه الحياة تقدير خاص به، ويختلف ميزانه إذا تجاوز أو نُقصَ عن حده، وكذلك الجمال والفنّ له أبعاده وحدوده التي تختلف إذا تجاوزها زيادة ونقصاناً، وقد دلّنا الله تعالى على ذلك فقال سبحانه: "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ" [القمر: 49/54]، أي أنه سبحانه: "خلق لكل شيء من خلقه ما يصلحهم من رزق، ومن الدواب، وخلق لدواب البر، ولغيرها من الرزق ما يصلحها، وكذلك لسائر خلقه"¹⁶، وهذا من سمات جمال هذا الكون، فكل شيء فيه مقدر ومحدد ويسير على أحسن وجه، قال تعالى: "الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ" [السجدة: 7/32] كما قال تعالى: "وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ" [التغابن: 3/64].

13 مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن (دمشق، دار القلم، ٢٠٠٥م)، 219.

14 مناهج جامعة المدينة العالمية، الإعجاز العلمي في القرآن الكريم (ماليزيا: جامعة المدينة العالمية، د.ت)، 265.

15 علي بن محمد الماوردي، تفسير الماوردي = النكت والعيون، تح.: السيد ابن عبد المقصود (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 132/2-133.

16 نصر بن محمد السمرقندي، بحر العلوم، تح.: محمود مطرجي (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 377/3.

ومن الأمثلة التي ساقها القرآن للدقة والتحديد دوران الشمس حول الأرض في مسار محدد دقيق لا تزيد عنه ولا تحيد، فلا تقترب فتحترق الأرض ولا تبعد فيتجمد من عليها، كما تحدث عن تعاقب الليل والنهار، فلولا رحمة الله تعالى ودقته لبقى نصف الأرض نهارًا لا ليل فيه، ولبقي النصف الآخر مظلمًا لا شمس تُشرق عليه، قال تعالى: "وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ" [يس: 38-40].

يظهر لنا من خلال الآيات الكريمة إلى أهمية التقدير والتحديد والدقة في الجمال والفن، وأن لهما حدود ومعايير يسيران وفقها، فليساً متروكين للنفوس المنحرفة والعقول الفاسدة لتعبث بهما وتفسدهما. وتتجلى أهمية التقدير أكثر في ضبط التصرفات والمواقف والانفعالات، وجعلها خاضعة لمؤشر الجمال الدقيق، فتتحول من السلب إلى الإيجاب، من الدمار إلى البناء، من التشثيت إلى التجميع.

4- التنظيم والتنسيق

التناسق والانسجام من أهم مقومات الجمال والفن وركائزهما، فالتناسب بين الأجزاء تزيد الجمال رونقًا وبهاءً، ويختصّ التنظيم بترتيب الأبعاد والمسافات، بينما يختصّ التناسق في تناسب الألوان مع بعضها، وترتيب الأشكال الهندسية وتناظرها، فيخرج العمل الفني في غاية الاتساق والانسجام.

وقد ضرب لنا القرآن الكريم العديد من الأمثلة على النظام والتنظيم مثال ذلك في وصف الجنة ونعيمها حيث قال سبحانه: "فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ * وَأَنْحُوبٌ * مَوْضُوعَةٌ * وَمَنَْارٌ مَّصْفُوفَةٌ * وَزَوَاجٌ مُّبْنُونَ" [الغاشية: 13-16]، إن من جمال الجنة أن "أواني الشرب وأقداح الخمر غير المشكورة معدة مرصودة بين أيديها، يشربون منها متى أرادوا، وفيها وسائل مصفوفة بعضها إلى بعض، للجلوس عليها أو الاستناد إليها، وفيها بسط مبسوطة في المجالس، وطنافس (سجاجد) لها حمل رفيق ناعم، مفرقة في المجالس، كثيرة، تغري بالجلوس عليها، ويستمتع الناظر إليها، وفيها معاني الأبهة والفخامة"¹⁷، فكل شيء منظم في أحسن صورة، ومُرتب على أحسن وجه، ومتناسق مع بعضه البعض؛ ليزيد من جمال الجنة وحسنها؛ فالسرر مُرتبة وليست مبعثرة قال تعالى: "مُنَكِّبِينَ عَلَىٰ سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ" [الطور: 20/52]، وعُرف أهل الجنة مُرتبة في طبقات فوق بعضها البعض وأسفلها تجري أنهار الجنة الرقاقة قال تعالى: "لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَحْمَتُ هُمْ عُرْفٌ مِّنْ فَوْقَهَا عُرْفٌ مَّبْنِيَّةٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَعَدَّ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ الْمِيعَادَ" [الزمر: 20/39].

هذه المناظر البديعة للجنة تُرشدنا أن الجمال لا بُد له من التنظيم والترتيب، والتناسق بين الألوان والأحجام؛ ليرتقي أعلى مراتب الحسن والبهاء. وأن العمل الفني لا يكون جميلًا بدوغمًا.

حتى المؤمنين المقاتلين المجاهدين في سبيل الله مع ما لهم من عظيم الأجر والثواب وهم يُقيمون ذروة سنام الإسلام مدحهم الله تعالى بقوله: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَّرْصُومٌ" [الصف: 4/61]، فأثنى

الله على تراضٍ صفوف المؤمنين في القتال فكانوا كالبنين المحكم، " قَدْ رُصَّ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ [أَيُّ الرِّقِّ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ] وَأُحْكِمَ فَلَيْسَ فِيهِ فُرْجَةٌ وَلَا خَلَلٌ"¹⁸، وهذا من تمام التنظيم والتنسيق الإستراتيجي العسكري.

5- التنوع والتغاير

جُبلت النفس البشرية على حُب التغيير والتنوع، وعلى الملل والسآمة التي تنبعث من الثبوت والمماثلة، لذا يُعدُّ التنوع من أهم العوامل المؤثرة في شعور المتذوق بالجمال واللذة، لكن التنوع لا يَصِحُّ أن يكون عشوائيًا مُبعثرًا، بل يجب أن يخضع لتخطيط معين مدروس ومُنهَج، والتنوع من سُنن الله في الكون، وفي خلق السماوات والأرض وما فيهما من كائنات حية وجمادات، فالبشر ليسوا على هيئة واحدة من الشكل واللون والطول، وكذلك الزروع والثمار وحتى الجبال تعددت ألوانها وأحجامها قال تعالى: "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَهُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ" [فاطر: 27/35-28]، خلق الله ثمرات مختلفة في اللون والطعم والشكل والرائحة، بعضها يصلح للبشر وبعضها يصلح للأنعام، وكذلك الجبال مخططة بطرق مختلفة الألوان.

إنَّ اختلاف ألوان الأزهار والثمار والناس والأنعام يُدْخِل على النفس البهجة والسرور، وهذا أثر من آثار الإبداع والجمال في الكون، يبعث في النفس الأُنس والراحة.

6- ارتباطه بالعقل

من سمات الجمال والفرق المهمة أن يتزين بالعقلانية، فالعقل الذي جاء لفظه في القرآن الكريم أكثر من أربع مئة مرة، هو النافذة الأوسع لرؤية الجمال المطلق جمال الحق وبهاء الجلال، وهو أفضل معين على العمل الفني الناجح، وقد أرشدنا القرآن كثيرًا إلى التفكير والتأمل في الخلق بعقل حي يتلمس مواطن الجمال فيه.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: "أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ" [الغاشية: 17/88-20]، دعا الله سبحانه في هذه الآيات العقل إلى التفكير في خلق الإبل، وما فيها من الإعجاز الذي يكشف عنه العلماء كل يوم جديدًا، وإلى النظر في رفع السماء بلا أعمدة، وتثبيت الجبال كالأوتاد على الأرض، وإلى بسط الأرض وتمهيدها للحياة، دعت الآيات إلى تلمس مواطن الجمال في كل هذه الكائنات، وأن الجمال لا يبلغ درجة عالية في الحُسْن إلا حين يرتبط بالعقل.

وكذلك دعانا الله إلى استخدام العقل والتفكير في جميل إبداع الخالق وتصويره عندما تحدث عن مراحل خلق الإنسان فقال تعالى: "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لَكُمْوُنَا شُيُوعًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَقَّى مِنْ قَبْلٍ وَلْيَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" [غافر: 67/40]، "بين تعالى أمر الوحداينة والألوهية بالعبارة في ابن آدم وتدرج خلقه، فأوله خلق آدم عليه السلام من تراب من طين لازب، فجعل

البشر من التراب كما كان منسلاً من المخلوق من التراب. وقوله تعالى: مِنْ نُطْفَةٍ إِشَارَةٌ إِلَى التَّنَاسُلِ مِنْ آدَمَ فَمِنْ بَعْدِهِ، وهذه الأصناف كلها مخلوقة ميسرة ليلبغ كل واحد منها أجلاً مسمى لا يتعداه ولا يتخطاه ولتكون معتبراً. وَلَعَلَّكُمْ أَيُّهَا الْبَشَرُ تَعْقِلُونَ الحقائق إذا نظرتم في هذا وتدبرتم حكمة الله تعالى¹⁹. فمهما تطور الذكاء الصناعي واستطاع أن يصنع الإنسان الآلي ويطوره باستمرار فلن يُضاهي عُشْرَ خَلْقِ اللَّهِ وَلَا أَقْلَ مِنْهُ، لأن الله تعالى خالق الإنسان ومُبدِعه والأعلم بما يصلح له، فخلقه على مراحل عدة اتسمت بالجمال والكمال في أدق تفاصيلها.

7- استحضر مراقبة الله ومعيته

ربط القرآن الكريم الجمال بخالقه، وبعث فيه شعور المراقبة والخشية، ليستحضر خالقه في كل شيء فيدفعه على السير على الصراط المستقيم بلا انحراف أو اعوجاج، قال تعالى: "أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى" [العلق: 14/96]، استحضر مراقبة الله تعالى تبعث على حسن العمل وأفضله، وقال تعالى: "وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ" [الحديد: 4/57]، وقد قيل: من راقب الله في خاطره، عصمه في حركات جوارح جوارحه²⁰، كما قال تعالى: "إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء" [آل عمران: 5/3]؛ فالمراقبة يكون جمال الحياة وهنائها، وسعادة الإنسان وصلاح الدنيا.

يظهر لنا من خلال السمات السبعة الآتية الذكر أن القرآن الكريم حدد معالم الجمال والفرق الزاقي، ووضع لهما ضوابط وحدود يسيران عليها، فالله تعالى هو خالق الجمال والعالم بما يصلح له، فقد ربط القرآن الجمال بخالقه سبحانه عن طريق استحضر المراقبة الدائمة، وزينه بالعقل، كما أرشده إلى الأسمى والأفضل من الصفات وهي تحديد الهدف ودقة الأسس والتنظيم والتنسيق والتنوع وغيرها، فخرج بذلك الفن في أعلى درجات الحُسن والبهاء والبهجة.

3.2. الغاية من خلق الجمال

خلق الله تعالى كل شيء في هذه الدنيا لحكمة وغاية يعلمها سبحانه، عرفنا بعضاً منها وجهلنا بعضها، وهنا نود أن نتعرف على بعض حكم الله في خلق الجمال، والتي أشار إليها في القرآن الكريم، ومن أبرزها:

1- تلبية نداء الفطرة

فطر الله تعالى الإنسان على حُب الزينة والجمال، فكان الجمال موجوداً في البيئة الخارجية للإنسان محسوسة وغير محسوسة وفي الأخلاق الداخلية بما يلي فطرته وميوله، قال تعالى: "وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفْلاً تَعْقِلُونَ" [القصص: 60/28].

ومن الجمال الذي فطر الإنسان على حبه النساء، والبنين، والذهب والفضة، والخيل، والزروع والثمار قال تعالى: "رَبِّنَا لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" [آل عمران: 14/3]، والأصناف المذكورة باستثناء النساء والبنين من أنواع المال الذي جُبلت النفس على حبه قال تعالى: "وَأِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ" [العاديات: 8/100]، وأما المال والبنون فهما جمال الحياة

19 ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 4/567-568.

20 محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تح: محمد البغدادي، ط3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1996م)، 65/2.

الدنيا وزينتها المحببة إلى كل نفس قال تعالى: "الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" [الكهف: 46/18]؛ فالمال جمال الحياة الدنيا وهو مهم لبقاء النَّفْس، والبنون جمال الحياة الدنيا وهم أساس بقاء النوع والنسل.

2-الابتلاء والاختبار

خلق الله تعالى الأرض وأهبط آدم من الجنة ليستقرَّ فيها، وزين الأرض بأصناف شتى من الجمال والزينة للإنسان، وجعلها ابتلاء واختباراً له ليحسن التصرف فيها وفق شرع الله سبحانه، ويتجنب المحرم منها، قال تعالى: "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا" [الكهف: 7/18]، وقد "جعل الله تعالى الدنيا دار ابتلاء وامتحان، فرَّغَب في الطباع الميل إلى اللذات، وحبَّ الشهوات، لا على معنى التَّسخير الذي لا يُمكن الامتناع عنه، لكن على معنى التَّحبيب الذي تَميل إليه النَّفْس مع إمكان ردِّها عنه؛ لِيَتِمَّ بذلك الامتحان، وليُجاهِد العبد نفسه، وبطبع ربِّه، ويرفع قدره"²¹.

وقد أكَّد سبحانه وتعالى في آيات كثيرة أن الابتلاء والامتحان هو الغاية الأساسية من خلق الجمال في الكون لتمحيص المؤمنين في الدنيا، ورفعة لدرجاتهم في الآخرة قال تعالى: "إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ" [التغابن: 15/64].

فحريٌّ بكل إنسان عاقل أن يتمتع ويتنفع بهذا الجمال وفق ضوابط الشرع وفيما يُرضي الله سبحانه لينعم بجمال الآخرة ونعيم الجنان فيها.

3-جزاء العمل الصالح وثوابه

وعد الله سبحانه عباده المؤمنين جزاء لطاعتهم وصبرهم وعملهم الصالح في الدنيا الجنَّة في الآخرة، والجنة هي منبع الجمال والزينة، وهي الجمال والمتعة التي لا تزول ولا تحول، قال تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ * جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ حَسَنَ رِبَّهُ" [البينة: 98/7-8]، "إن جزاءهم في الآخرة بمقابلة ما لهم من الإيمان الصادق، والعمل الطيب جنات إقامة تجري من تحت أشجارها الملتفة، وأغصانها المتشابكة، وبين قصورها العالية أنهار صافية رقاقة لزيادة المتعة، وكمال النعيم، يتمتعون فيها بفنون النعم الجسمانية والروحانية، لا يموتون ولا يخرجون منها، فهم في نعيم دائم لا ينقطع"²².

كما جاء الكلام عن جزاء المؤمنين في قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا * أُولَٰئِكَ هُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُجَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّنْ

21 عمر بن محمد بن أحمد السفي، التيسير في التفسير، تح.: ماهر حبوش، وآخرون (إسطنبول: دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث، ٢٠١٩م)، 164/3.

22 مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم (القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٩٣م)، 1984/1.

سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَكَيِّنٍ فِيهَا عَلَى الْأَرْائِكِ نَعْمَ الْقَوَابِ وَحُسْنَتْ مُرْتَفَعًا" [الكهف: 31/18]، استفتح الله تعالى الآية الثانية بـ (أولئك) "وافتح الجملة باسم الإشارة لما فيه من التنبيه على أن المشار إليهم جديرون لما بعد اسم الإشارة لأجل الأوصاف المذكورة قبل اسم الإشارة، وهي كونهم آمنوا وعملوا الصالحات"²³، فاستحقوا بكونهم هذا جمال الجنة التي تجري من تحتها الأنهار، ونعيم جنات عدن في أوسط الجنة، ولباس الذهب والحرير الأخضر رقيقه وجليظه. ولا شك أن كل نفس تنوق لما في الجنة من نعيم لم تره، وجمال لم تُعاينه، فحريٌّ بها أن تأطّر الجمال بمقاييس الشرع وتمضي على الطريق المستقيم فتنعّم بجمال الدنيا والآخرة.

3. الفنون التي تبلورت في ظلال القرآن الكريم

هناك العديد من الفنون التي نشأت وتبلورت في القرآن الكريم، وارتبطت به ارتباطاً وثيقاً، فكان للقرآن الكريم دور بارز في ظهورها وتطورها وتوجيهها وازدهارها، ومن هذه الفنون:

1-النثر

النثر من الفنون الأدبية التي ازدهرت في ظلال القرآن الكريم، بعد أن كان الشعر وحده في الجاهلية في المقام الأول بين فنون الأدب.

2- القصص وأدب التاريخ وأدب الزهد

حوت السور القرآنية على العديد من قصص الأنبياء مع أئمتهم، وقصص الأمم الغابرة، وغير ذلك، وكان للقصة دور بالغ في الوعظ والإرشاد والتوجيه.

كما ازدهر أدب الزهد الذي يتجلى بخُلُق الأنبياء وعباد الله الصالحين، وأدب التاريخ الذي سطر حياة الأمم السابقة، وبدء الدعوة الإسلامية في مكة ثم المدينة، وغزوات الرسول وغيرها وهو ما كان ضِعْفاً قبل ذلك.

3- علوم البلاغة والتّقد الأدبي

القرآن الكريم هو منبع الجمال اللغوي بما حوى من جمال العبارة، وجزالة اللفظ، واتساق المعنى واللفظ والدلالة، والانتقال من معنى إلى آخر بتناسق وانسجام في بناء مُتكامل، ودقة التعبير عن المعاني والأحاسيس، والبُعد عن التكلف والسَّجع، والتنوع في أسلوب الخطاب والتعبيرات لنفس الموضوع وغيرها، ولم يلتزم بالموازين المعهودة عند العرب في الشعر أو النثر، مما جعل القرآن الكريم في المستوى الأول في البلاغة والأدب؛ فعجزت العرب عن الإتيان بمثله، فكان آية الله الخالدة الناطقة بصدق الرسالة والرسول صلى الله عليه وسلم.

وعندما يقرأ الإنسان آيات القرآن الكريم "يعرف لها صفة من الحس ترافد ما بعدها وتمده، فلا تزال هذه الصِّفة في لسانه ولو استوعب القرآن كله، حتى لا يرى آية قد أدخلت الضِّيم على أختها، أو نكّرت منها، أو أبرزتها على ظل

هي فيه. أو دفعتها عن ماء هي إليه، ولا يرى ذلك كله إلا سواء وغاية في الروح والنظم والصفة الحسية، لا يعتصم في هذا إلا كاذب على دخلة ونية، ولا يهجن منه إلا أحق على جهل وغرارة، ولا يمتري فيه بعد هذين إلا عامي أو أعجمي "كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ" [الروم: 59/30]²⁴.

ويجمع القرآن الكريم بين جمال العبارة ودقة التصوير الفني، بحيث يرسم الصورة والمشهد بشكل حي ومتحرك تتيه فيه عقول الأدباء في كل زمان ومكان.

4- أدب السورة

هو فن قرآني جديد بزغ مع نزول آيات القرآن على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، له مقوماته الفنية المختلفة، من مصطلحات جديدة: كالمكي والمدني، وسبب النزول، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمحكم والمتشابه، والتاسخ والمنسوخ، وعدد الآيات والحروف، والفواصل، وتناسب الآيات في السورة الواحدة، وتناسب السور مع ما قبلها وبعدها، والقراءات الواردة في السورة، ونوع الوقف بين الآيات وخلالها، وغير ذلك الكثير.

5- الترتيل والتجويد

أنزل الله تعالى القرآن مجوداً على رسول الله صلى الله عليه وسلم، قرأه جبريل مجوداً فقرأه الرسول كذلك، وقرأه الصحابة مجوداً من بعده، وتناقلته الأمة من عصر النبوة إلى يومنا هذا مجوداً على الصفة التي نقلها أئمة القراءة مشافهة، وسطروها في مصنفاتهم، فوثقت بنقل السطور والصُدور، ونقلوها حتى وصلت إلينا بالرواية والأداء الصوتي المتلقى بالتواتر، وبالتدوين والتصنيف في هذا العلم. قال ابن الجزري: "ولا شك أن الأمة كما هم متعبدون بفهم معاني القرآن وإقامة حدوده متعبدون بتصحيح ألفاظه وإقامة حروفه على الصفة المتلقاة من أئمة القراءة المتصلة بالحضرة النبوية الأفضحية العربية التي لا تجوز مخالفتها ولا العدول عنها إلى غيرها"²⁵.

قال ابن الجزري:

مَنْ لَمْ يُصَحِّحِ الْقُرْآنَ آثَمُ

"وَالْأَخْذُ بِالتَّجْوِيدِ حَتْمٌ لَا زِمُّ

وَهَكَذَا مِنْهُ إِلَيْنَا وَصَلَا

لِأَنَّهُ بِهِ الْإِلَهُ أَنْزَلَ

وَزِينَةُ الْأَدَاءِ وَالْقِرَاءَةِ²⁶

وَهُوَ أَيْضاً حِلْيَةُ التَّلَاوَةِ

24 مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب (بريطانيا: مؤسسة هنداوي، 2013م)، 510.

25 محمد بن محمد بن يوسف ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تح: علي محمد الضباع (بيروت: المطبعة التجارية الكبرى، د.ت.)، 210/1.

26 محمد بن محمد ابن الجزري، المقدمة الجزرية (الرياض: دار المعنى للنشر والتوزيع، ٢٠٠١م)، 11.

وقد أجمع العلماء على أن التجويد يؤخذ مشافهة من أفواه المحققين المتقين، قال ابن الجزري: "والمقرئ العالم بما وراها مشافهة، فلو حفظ "التيسير" مثلاً ليس له أن يقرئ بما فيه إن لم يشافهه من شوفه به مسلسلاً لأن في القراءات أشياء لا تحكم إلا بالسمع والمشافهة"²⁷.

وقد كان التجويد عبر العصور سوراً منيعاً لحفظ القرآن الكريم من عبث العابثين، فوصل إلينا غصّاً طرياً كما قرأه محمد صلى الله عليه وسلم منذ أربعة عشر قرناً، وحفظ القرآن جليلاً في تلاوته، عذباً لا تملُّه الأسماع مهما تكرّر، يسترعي الأذان عند سماعه، ويثير الانتباه، له نظم صوتي بديع يجرسه، وبحركات حروفه وسكانها، ومدوده وغنّيه، وبتسهيل الهمزات وتحقيقها، وبفواصله الدقيقة؛ ليبقى أبد الدهر يُعش الأسماع ويُندي القلوب، لا يجرو أحد على تحريفه وتبديله، مصداقاً لقول الباري عز وجل: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" [الحجر: 9/15].

6- فن الخط العربي

من أهن الفنون الإسلامية التي ازدهرت مع نزول القرآن الكريم، فقد ظهرت الحاجة إلى تدوين آيات القرآن الكريم فور نزولها على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وقد دُون القرآن في بادئ الأمر على جريد النخل والرقاع من الورق أو القماش أو الجلد، وعظام الحيوانات، وقطع الخشب، ثم جمع القرآن بعد ذلك، وتطور الخط إلى فن، وازدادت العناية بكتابة القرآن الكريم، وتسابق الكتاب لكتابه بأجمل صورة، وظهرت أنواع الخطوط العربية الجميلة وهي أحد أنواع الفن الإسلامي الراقي، ورافقتها الزخرفة الجميلة فزادت من بهائه ورونقه.

فن الخط العربي من انفردات الفن الإسلامي، وقد انتشر على نطاق واسع واستوعب جميع الانتاجات الفنية والمعمارية، وقد اهتم الخطاطون بكتابة آيات القرآن الكريم وسوره القصيرة وزخرفتها، وملئت اللوحات الفنية جدران المساجد، ودور العلم، والقصور، ومرافق الدولة، كما زخرفوا بعض اللوحات بماء الذهب، ومن المذهبين الذين ذكرهم ابن النديم في كتابه (الفهرست) وخاصة للمصاحف: "اليقطيني، وإبراهيم الصغير، وأبو موسى بن عمار، وابن السفطي، ومحمد بن محمد أبو عبد الله الخزيمي وابنه"²⁸، وتبقى الآثار الإسلامية في تركيا والأندلس والمغرب والشام ومصر وغيرها خير دليل على ذلك.

وقد حيى الله الخط العربي حضوراً جمالياً مُتكاملاً، وجاذبية شدّت محبي الفنون الجميلة في كل أنحاء العالم، بحيث يُعبر عن تطور الفن الإنساني الإسلامي، واندماج الإرث بالحضارة والحداثة في بوتقة واحدة. وقد امتاز الخط العربي بالمرونة والتناسق مما ساعد الخطاطين على التشكيل الهندسي المتنوع فزاد ذلك من جماله وحُسنه وجاذبيته.

وتجري مسابقات دولية دورية في الخط العربي والزخرفة الإسلامية للمحافظة على هذا الإرث الفني، والمساهمة في تطويره وازدهاره.

27 محمد بن محمد ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م)، 9.

28 محمد بن إسحاق ابن النديم، الفهرست، تح.: إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، 1997م)، 21.

7- فن التجليد

هو أحد الفنون الإسلامية التي ظهرت الحاجة إليها لحفظ القرآن الكريم من التلف، وتنسيقه وإعطائه مظهر جمالي، و"لم يعرف العرب في العصر الجاهلي فن التجليد، على هيئة حلية، أو شكل معين، أو تحديد، وأول ما عرفه العرب والمسلمون عند جمع القرآن الكريم في صحائف، حيث قاموا بتجليد المصاحف المطهرة"²⁹.

ثم تطور بعد ذلك ليُصبح صناعة فنية للكتب المصنفة في بقية العلوم. وقد بدأ هذا الفن بسيطاً ثم تطور سريعاً على يد أصحاب حوانيت الكتب والوراقين وصار فيه دقة وجمال.

ومن المشهورين بالتجليد الذين ذكرهم ابن النديم: "ابن أبي الحريش وكان يجلد في خزانة الحكمة للمأمون، شفة المقرض العجيفي، أبو عيسى بن شيران، دميانة الأعسر بن الحجام، محمد الحسين بن الصفار"³⁰، وغيرهم كثير.

وقد اهتم المسلمون بزخرفة الإطار الخارجي للمجلد، والكتابة عليه بالألوان والذهب وغيره، كما زينوا بعضها بالأحجار الكريمة، وقد تنوعت أشكال زخارف الغلاف من كتابية ونباتية وهندسية وتصويرية، مما زاد من رونقها وجمالها، وهو يعكس امتزاج الثقافة المحلية بالحضارة الإسلامية.

وقد ساهم هذا الفن في المحافظة على التراث الإسلامي، والعمل على إحيائه، وإعانة المختصين في الإقبال عليه قراءةً ونسخاً وتحقيقاً.

إن تفقُّد هذا الفن وزدهاره بلغ ذروته في البلاد العربية والإسلامية، ولعلَّ دُور الكتب العربية ومكتباتها خير دليل على ذلك بما تحتويه من نفائس رائعة، ومعظم ما بها من مصاحف وكتب قيمة جُلِّد بأمر الأمراء والسلطين الذين وأجزلوا العطاء للفنانين في ذلك الوقت، ووفروا لهم كل ما يحتاجون إليه؛ لتخرج الصناعة بكل جودة واتقان.

الخاتمة

خُصَّ البحث إلى عدد من النتائج المهمة التي أود الإشارة إليها:

1- أن للجمال معانٍ متعددة، فهو إما قائم بنفسه، أو قائم بغيره، فهو قد يُرى في الشكل والمظهر الخارجي، ونقيضه القُبْح، وقد يكون في الأفعال والأخلاق وهو بمعنى الرضا واللطف.

2- كلُّ ما يشهد التناسق والتآلف والجاذبية والمتعة للإنسان هو جميل فاتن. ويتجلى جمال الأخلاق باشتغالها على الصفات الحمودة من العلم والعدل والصدق والفضيلة والحكمة والعفة، وحب الخير لكل أحد، وأما جمال الأفعال فبكونها ملائمة لمصالح الخلق، تجلب النفع لهم، وتصرف الشر عنهم.

29 عبد اللطيف إبراهيم، دراسات في الكتب والمكتبات: التجليد في مصر الإسلامية (القاهرة: د.د.، د.ت.)، 9.

30 ابن النديم، الفهرست، 21.

3- الفن الإسلامي هو الذي يصور الكون من منظور إسلامي، ويوظف في الأذهان حقائق الكون، ويؤثر على السلوك، ويُرشد إلى الطريق المستقيم.

4- أن الجمال مطلب أساسي لحياة الإنسان، بل هو وسيلة عظيمة لإدراك جلال الله وعظمته، ولأنه سبحانه أرشدنا إلى التأمل والتفكير في هذا الكون لنصل إلى الإيمان الحق به سبحانه فكان كل ما يؤدي إلى هذا الطريق ضروريًا ومؤكّدًا.

5- للجمال والفنّ معالم كثيرة حددها القرآن الكريم وأرشد إليها، ومن أبرزها: الإتقان والسّلامة من العيوب، وتحديد الهدف والغاية، والتّقدير والتّحديد والدّقة، والتنظيم والتنسيق، والتّنويع والتّغاير، وارتباطه بالعقل، واستحضار مراقبة الله ومعيبته.

6- خلق الله تعالى الجمال لغايات كثيرة منها: تلبية نداء الفطرة، والابتلاء والاختبار، وجزاء العمل الصّالح.

7- للقرآن الكريم دور بارز في نشأت وازدهار عدد من الفنون، ومن أبرزها: النّثر، والقصص وأدب التّاريخ وأدب الزّهد، وعلوم البلاغة والنّقد الأدبي، وأدب السّورة، والتّرتيل والتّجويد، وفن الخط العربي، وفن التّجليد.

المصادر والمراجع

- الإبياري، إبراهيم بن إسماعيل، الموسوعة القرآنية، مؤسسة سجل العرب، ١٤٠٥هـ، القاهرة.
- البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، دار طيبة للنشر، الرياض، ط4، ١٩٩٧م.
- ابن الجزري، محمد بن محمد، المقدمة الجزرية، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض، ٢٠٠١م.
- ابن الجزري، محمد بن محمد، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م.
- ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، النشر في القراءات العشر، تح: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، بيروت، د.ت.
- الحالدي، غازي، علم الجمال: نظرية وتطبيق في الموسيقى والمسرح والفنون التشكيلية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1999م.
- الرفاعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، مؤسسة هنداوي، بريطانيا، 2013م.
- الزّحيلي، وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر، دمشق، 1991م.
- الزيات، مجلة الرسالة، د.ت.
- السمرقندي، نصر بن محمد، بحر العلوم، تح: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- شامي، صالح أحمد، الفن الإسلامي التزام وإبداع، دار العلم، دمشق، 1990م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- عبد اللطيف إبراهيم، دراسات في الكتب والمكتبات: التجليد في مصر الإسلامية، د.د.، القاهرة، د.ت.
- ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.
- قطب، محمد، منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، بيروت، 1983م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين، تح: محمد البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1996م.
- الماوردي، علي بن محمد، تفسير الماوردي = النكت والعيون، تح: السيد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

- مراد، فضل بن عبد الله، **المقدمة في فقه العصر**، الجيل الجديد ناشرون، صنعاء، ط2، ٢٠١٦م.
- مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٩٣م.
- مصطفى مسلم، **مباحث في إعجاز القرآن**، دار القلم، دمشق، ٢٠٠٥م.
- مناهج جامعة المدينة العالمية، **الإعجاز العلمي في القرآن الكريم**، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، د.ت.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق، **الفهرست**، تح.: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، 1997م.
- النسفي، عمر بن محمد بن أحمد، **التيسير في التفسير**، تح.: ماهر حبوش، وآخرون، دار الباب للدراسات وتحقيق التراث، إسطنبول، ٢٠١٩م.
- النعسان، محمد هشام، **قصور وحدائق الأندلس العربية الإسلامية**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2017م.
- ول ديورانت، **قصة الحضارة**، تح.: زكي نجيب وآخرون، دار الجيل، بيروت، 1988م.

KALBÎ HAYAT EKSENLİ MEDENİYET TASAVVURU

Doç. Dr. Nuran ÇETİN

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Zonguldak/Türkiye
nuran.cetin@beun.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5763-9815

Giriş

İnsanlığın hemen hemen genelini kapsayan ve yeni krizlerle, yeni sorunlarla, yeni sancılı süreçlerle karşılaştığı günümüz dünyasında huzûru temin eden yeni bir medeniyet tasavvuruna ihtiyaç duyulduğu, konun uzmanları tarafından dile getirilen görüşler arasındadır. Dinî, ahlâkî, metafizik değerlerden uzak seküler, pozitivist, materyalist, maddeci olgular üzerinde kurulu Batı Medeniyetinin, farklı din, dil, ırka mensup bugünün insanına huzûr getirmedeği bilinmektedir. Küresel çaptaki krizlerin, sorunların üstesinden gelebilmek için yeni bir medeniyet düşüncesinden bahsedildiğinde, diğer elzem faktörlerin yanı sıra bunun kalb-i selîm eksenli¹ olması, insanın mânâ yönünün hesaba katılması bakımından faydalıdır.

Kalb-i selîm eksenli medeniyet anlayışını insanlığa din sunar. Nitekim Peygamberler, gönderildikleri toplumlara insanın kalp ve beden bütünlüğünü dikkate alan vahiy temelli medeniyet anlayışı getirmişlerdir. Bu anlamda medeniyetler tarihine karşılaştırmalı olarak bakıldığında tarihi, felsefi, dinî birikimiyle; birlik ve beraberliğin teminindeki müspet tecrübesiyle, muhtelif ırk, dil, din, kültür ve milletlere mensup insanları kucaklayan yönüyle, evrensel nitelikteki hitaplarıyla, vahiy temelli İslâm medeniyetinin geçmişte olduğu gibi insanlığın geleceğini de kuşatacak kapasitede olduğu görülmektedir.

¹ Kalb-i selîm konusunda Rûhî-i Bağdâdî'nin şu veciz sözü dile getirilir: "Sanma ey hâce ki senden zer ü sîm isterler / "Yevme lâ-yenfau"da kalb-i selîm isterler."

İslâm medeniyetinin maddî unsurlarını konunun uzmanlarına bırakarak, mânevî unsurları üzerinde konuşulduğunda ilim, irfân, ihsân, ilhâm, tefekkür istikâmet, takvâ, verâ, ihlâs gibi mânâ değerlerinin kalbî hayatın merkezini oluşturduğu söylenebilir. Diğer taraftan insanın, âlem için büyük bir öneme hâiz olduğu bilinen gerçektir. Aynı şekilde kalp de beden için böyle bir ehemmiyete sahiptir. Bu anlamda kalbin bedenle sıkı irtibâtının olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kalp, ne kadar ulvî olandan beslenirse beden de o kadar ulvî iş ve amellerle hemhâl olur. Kalbin iyilik, huzûr ve âfiyeti, bedenın mutluluğunun kaynağını teşkil eder. Nitekim bireyin huzûr veya huzûrsuzluk hâlî kalbiyle bağlantılı olarak gerçekleşir. Dolayısıyla insanın mutluluğu hedef edinildiğinde maksâdın hâsıl olması için, işe öncelikle kalbi inşâ etmekle başlanmalıdır. Çünkü insanın mutluluğu ya da mutsuzluğu kalbî hayatında cereyân eder.

İnsanın duygularının merkezi kalptir. Bu anlamda sevmeme, öfkelenme, nefret etme, kızma, hased etme, benlik, vefa, hevâ, gaflet, sadâkat gibi daha pek çok olumlu olumsuz duygu kalple bağlantılı olarak gerçekleşir. İslâm dini, insanın olumsuz ve istenmeyen duygulardan arınmasını ister. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm nefsinı maddî ve mânevî kirlerden arındıran kişinin kurtulacağını haber verir.² Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de sıklıkla vurgulanan tedeubbür³, tezekkür⁴, teakkul⁵, tefekkür⁶ gibi mânâ süreçlerinin muhâtabı da yine kalptir.

Tasavvufî düşüncede kalp; mârifet, müşâhade ve yakînî bilginin mahalidir. Kalp, aynı zamanda Hakk'ın kuluna tecellî ettiği Rabbânî ve nûrânî latîfe olup, insanın bu tecellîlere ulaşması için kalbinin hevâ, heves, günâh ve cehâlet gibi kirlerinden arınmış olması gerekir. Tasavvufî düşüncede bir taraftan nefse bağlantısı sebebiyle kalbin kör, kasvetli, taşlaşmış, mühürlü, gerçeği algılamaktan uzak, perdeli olması üzerinde durulurken, diğer taraftan rûha bakan yönü ile temiz, nûrlu, îmânın ve takvânın mahallî, sekînet, firâset, sebat ve huzûrun kaynağı olması yönü üzerinde durulmuştur.⁷

² eş-Şems 91/9.

³ en-Nisâ 4/82; el-Mu'minûn 23/68.

⁴ Âl-i İmrân 3/7; el-Kasas 28/51; el-Müzemmil 73/19.

⁵ Yâsîn 26/62.

⁶ Sebe' 34/46; Âl-i İmrân 3/190-191.

⁷ Abdürrezzak Kâşânî, *İstılâhatü's-sûfiyye*, trc. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014), 348-349.

Sûfilere göre madde ve mânâ âlemiyle doğrudan irtibâtının bulunması hasebiyle kalbin hem mülk hem de melekût âlemine açık ciheti vardır. Bununla birlikte her iki âleme âid bilgiyi elde edebilme özelliği ile kalp aynaya benzetilmiştir. Tasavvufta kalp aynaya benzetildiği için, insanın gönül aynasının temiz tutması üzerinde önemle durulmuştur. Çünkü mânevî kirlere arınan kalpte ilâhî âleme âid hikmetler müşâhade edilir. Malum olduğu üzere Mekke fethedildiği esnada Hz. Peygamber ve sahabe tarafından Kâbe putlardan tamamen temizlenmişti. İnsan da nefse mücâdele ederek kibir, hırs, şehvet, kin gibi kötülüklerden gönül evini tamamen temizleme gayretinde olmalıdır. Bu sâfiyetin devamı için muhayyilenin temiz olma şartı vardır. Çünkü hayâl ve düşünce gücü insanın gönül dünyasına büyük oranda tesir eder.

Tasavvufî düşüncede kalpten bahsedildiğinde bu, insanın bedeninde yer alan ve vücuda kan pompalamayı sağlayan et parçası değildir. Kalpten murâd, rûhânî latîfe olan ve rûhla müterâdif anlamda kullanılan yürek ve gönül gibi insanın en ehemmiyetli, can alıcı noktasıdır.⁸ Diğer taraftan bilinen şekliyle insanın sol memesinin iki parmak altında bulunan çam kozalağına benzeyen ise cismânî kalptir.⁹ Yürek denilen et parçasından ibâret bu organ ile kardiyoloji dalı ve kardiyologlar ilgilenir. Bilindiği üzere etten müteşekkil böyle bir kalp hayvanda da vardır. Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm'de kalpten söz edildiğinde et parçasından ibâret organ anlaşılmaz. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'in ve tasavvufun ele aldığı kalp, Rabbânî latîfe olan ve ilâhî cevher yönü bulunan kalptir. Bu mânâdaki kalbin cismânî kalple irtibatı bulunmakla birlikte, bunun zâtını ve mâhiyetini tam olarak idrâk etmek mümkün değildir. Her ne kadar bu nitelikteki kalbin zâtından ve mâhiyetinden bahsedilemese de mânevî ahvâli üzerinde durulabilir. Hatta

⁸ Yürek olarak tâbir edilen kısmı Muhammed Nûrû'l-Arabî şöyle tarif eder: "İnsanın kalbine gönül de denir ki, onun merkez makâmı yürekdir. Yüreğin tam ortasında siyah renkli adı süveydâ olan bir nokta vardır. İşte bu, insanın hakîkatinin merkezidir. Yüreğin ortasındaki bu siyah noktanın azameti makâmı görünüşünde değil; sırrındadır. Onun sırrına muttâlî olanın melekîyet sıfatı beşerîyet sıfatına gâlib olur. Yüreğin içindeki süveydâ olan bu nokta bedenın kutbudur. İnsanın bânîni yani gönül nurûdur. Bu nokta sırr-ı ferd-i mücerredir. Yani insanın mânâ cihetidir. Bu nokta âlemin noktasının tam mazharıdır. Bk. Muhammed Nûrû'l-Arabî, *Noktatü'l-Beyân: Noktanın Sırrı*, sad ve çev H. Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012), 69-70.

⁹ Kerim Kara, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül", *Tasavvuf: İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, 6/14 (2005), (Mevlânâ Özel Sayısı), 484,487,490.

böyle bir kalbin nitelik ve hâlinin konu edinilmesi dinî, ahlâkî hayat için zorunluluk teşkil eder. Çünkü kalbin hâl ve vasıflarını bilmesi, insan için kendisini bilmesi anlamına gelir. Kalbin mânâ yönünü, disiplininin ana esâsı hâline getirmesi hasebiyle tasavvuf ilmine “ilmu’l-kulûb” ya da “ilm-i kalb” gibi isimler verilmiştir. Diğer taraftan Kur’ân-ı Kerîm’de dimağ ve beyinden hiç zikredilmediği hâlde kalpten çok sık olarak bahsedilmiştir.¹⁰ Kalbin mânâ yönüne dâir izâhlara Kur’ân-ı Kerîm’in yanı sıra Hadîs-i şeriflerde yer verilmiştir.¹¹ Bilindiği üzere insan madde ve mânâsıyla bir bütündür. Bu bağlamda mânâ boyutunun özünü latîf olan yönüyle kalp temsil eder.

Rabbânî ve rûhânî latife olan ve insanın hakîkati anlamına gelen kalp; düşünce, sezgi, his, hikmet, mârifet, bilgi, idrâk, irfân, ilhâm, îmân, ihsân, muhabbet, murâkabe, muşâhade, mükâşefe, tecellî, takvâ, verâ, anlama, algılama, doğrulama merkezi, ilâhî hitâbın mahalli olması hasebiyle büyük bir ehemmiyete hâizidir.¹² Sûfiler, insan için önemli olan bu sahâyı yalnız bırakmamış, gönül imârında kalbî eğitimin teorik ve pratik metodlarını sunmuşlardır. Bununla birlikte ârifler kalbî terbiye sürecinde insanın ulaşması gereken özü “Cân” olarak isimlendirmişlerdir. Meselâ bu konuda Hacı Bayrâm-ı Velî şu ifadeleri dile getirmiştir:

*Bilmek istersen seni
Cân içre ara cânı
Geç canında bul anı
Sen seni bil sen seni*

Kalbî hayat eksenli yaşayan sûfiler Hakk’ı râzı etme, O’nun muhabbetini kazanma duygusunda oldukları için dine, dünyâyâ, ukbâyâ âid niyet, amel ve eğilimlerini hep en yüksek mertebeden yapmak ister. Sûfinin ilgi ve sevgisi Allah öncelikli olması hasebiyle nefsinin ya da dünyânın lezzet ve menfaatini aklına dahî getirmek istemez. Kalbinde Hakk’ın muhabbetine önem

¹⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili: Mürşid-Mürîd-Yol* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 40 vd.

¹¹ Bu minvâlde kalbe dâir çok fazla âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîf bulunmakla birlikte misâl teşkil etmesi açısından ikisine yer verelim. Kur’ân-ı Kerîm’de “Allah’ın huzûruna ancak kalb-i selîm ile çıkmamanın faydası vardır.” Bk. eş-Şuarâ 26/89. Hz. Peygamber “İnsan bedeninde bir et parçası vardır. O iyi olursa bütün beden iyi o kötü olursa bütün beden kötü olur. Dikkat edin o kalptir Bk. Buhârî, “Îmân” 39; Bir başka hadîs-i şerîf “Allah sûretlerinize ve mallarınıza değil, kalbinize bakar.” Müslim, “Birr”, 32.

¹² Hz. Peygamber kalbin bu öneminden dolayı “Allah’ım! Kalbime, gözüme, kulağıma nûr ver.” diye duâ ederdi. Buhârî, “Daavât”, 9.

veren sûfî bununla da kalmaz her şeyini hatta kendisi için en azîz olan canını dahî hiç düşünmeden sadece Allah için feda eder. Bu bağlamda sûfî gizli ve açıkta Sevgili'nin talebine uygun yaşama gayretindedir. Bu yönüyle sûfî, Allah'ı ve O'nun için olan her şeyi, kendi nefesine tercih eder. Ayrıca sûfîler gönüllerindeki Allah sevgisinden dolayı O'nun yarattıklarını da çok sever. Diğer taraftan sûfîler beşerî sevgiye de öncelik verir. Beşerî sevgiyi ilâhî sevgiye giden yolda köprü olarak görür. Sûfîlere göre beşerî sevgisi olmayan insan, ilâhî sevgide istenilen mertebeye nâil olamaz. Kısacası sûfî iç âleminde sadece Allah'ın muhabbetiyle meşguldür. Bütün melekelerini O'nun sevgisine tahsis etmesi hasebiyle Rabbinden ayrı düşmek sûfiye büyük acı verir. Kısacası sûfî bütün varlığı ile Sevgili'de fâni olur. Bu anlamda sûfinin dünyasında ibadet, taât, takvâ, verâ, ahlâk, erdem gibi tüm güzellikler kalbe yerleşen ilâhî sevginin neticesinde hâsıl olur. Bilindiği üzere cenneti kazanma niyetiyle Allah'ın emirlerine uyan ile O'nun rızâ ve muhabbeti doğrultusunda ibâdetine devam eden aynı mertebede değildir. Sûfî cennetten ziyâde cennetin ve bütün nimetlerin sahibi Cenâb-ı Hakk'ın muhabbetinin peşindedir. İlâhî sevgiyle müsteğrak olan sûfî, bunu yaşayamayanların anlayamadığı şekilde bambaşka bir lezzet ve mârifet elde eder. Dolayısıyla sûfî için kulun Allah'ı sevmesi ve tanınması, ilâhî bir lütuftur. Böyle lütfâ nâil olan sûfî, Hakk'ın rızası karşısında mütevazılığını koruma gayretinde olduğu için ucûb, kibir, riyâ, kin, hased gibi kötü hasletleri kalbinde barındırmaz.¹³ Görüldüğü üzere kalbî hayat eksenli bir medeniyet tasavvurundan bahsedilmek isteniyorsa, eğitim usullerinin merkezine ve hayat felsefesine, gönlü konumlandıran sûfîlerin kalbe dâir dile getirdikleri vurgulara dikkat etmek gerekir.

Sûfinin gönül dünyasından konuya bakıldığında tecrübe, zevk ve hissiyât boyutunun öne çıktığı görülür. Bilgiye ulaşmayı sadece duyumlarla sınırlayan, yalnızca maddî olanın idrâk edildiğini ve her şeyin zâhirden ibâret olduğunu zanneden realist, materyalist, pozitivist bakış açısı sûfinin gönül dünyasını anlamlandıramadığı gibi, insanın mânâ yönünü de algılayamaz. Dolayısıyla fizikî kanunları inkâr etmeden metafizik gerçeklerin olduğunu; her şeyin sadece akıl, mantık ve duyularla hissedilmediğini; işin bir de zevk, tecrübe, müşâhade ile elde edilen hakîkatinin olduğunu göz önünde bulundurmak lazımdır. Aslında genel çerçeveden günümüz dün-

¹³ Ebu'l-alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli & Abdullah Kartal (İstanbul: İz yayıncılık, 1996), 207-211.

yasına bakıldığında yaşanan pek çok sorunun merkezinde kalbî hayatı tam olarak anlayamamaktan kaynaklı problemlerin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda sûfiler kalbi, bilgi edinme merkezi olarak gördükleri için, gönül dünyalarında müşâhade ettikleri ilâhî sevgi, onların hayata ve varlığa bakış açısını farklı bir noktaya taşır.

Kanaatimizce insanın kalbi, rûhu, gönlü, nefsi, idrâki, tecrübesi, latîf yönü, ilâhî sevgiyi hissetme kabiliyeti gibi husûslara ne kadar ehemmiyet verilirse, sorunların çözümüne de o nisbetle yaklaşılr. Kalbî hayat eksenli medeniyet tasavvuru adlı bu çalışmada konu, insanın gönül dünyası merkeze alınarak incelenecektir.

1. Mânâ Medeniyetine Açılan Gönül Kapısı

Medeniyetler mâddî ve mânevî değerleri merkeze alış durumlarına göre farklı niteliklerde olabilmektedir. Tasavvufî sahâda medeniyetten bahsedildiğinde, maddî kısmını da göz ardı etmeden işin daha çok mânâ boyutu anlaşılmaktadır. Malum olduğu üzere medeniyet, madde ve mânâ birlikteliği temeline dayandığında anlam kazanır. Modern dünyanın medeniyet tasavvuruna bakıldığında, madde ve maddeye dayanan bakış açısı olabildiğince güç kazanırken, meselenin mânâ cihetine ise gereken önemin verilmediği görülmektedir. Medeniyetin en temel öğelerinden biri de ilgi ve bilgi ile mücehhez, gönül dünyası mâmur nesiller yetiştirmektir. Fakat geline noktada nesillerin zihni şekillenmesine önem verilirken gönül dünyalarının ihmâl edildiği görülmektedir. İnsanın gönül dünyasının gelişimine gereken önem verilmediği için bugün âilede, okulda, sokakta hemen her yerde şiddet olaylarının arttığına şahidlik edilmektedir. Şiddete dayalı problemlerin yanı sıra fuhuş ve uyuşturucu gibi illetlerin hayli yaygınlığı da bu asırda oldukça dikkat çekmektedir. Bütün bunlar ihmâl edilen gönül medeniyetinin yeniden ele alınmasını, değerlendirilmesini, üzerinde konuşulmasını gerekli kılmaktadır.

Tasavvufta üzerinde en çok durulan mevzûlardan biri kalptir. Sûfiler nazarında ilim, irfân, idrâk merkezi olarak bahsedilen kalp, insanın sahip olduğu en mühim nimetler arasındadır. Kâinâtın yaratılış gâyesi ve eşref-i mahlûkât olan insan,¹⁴ madde-mânâ niteliğiyle âlemin özeti yani bir başka

¹⁴ İbnü'l-Arabî, insanı eşref-i mahlûkât ya da varlığın esas gayesi olarak tanımlarken, onun olumsuz yönlerini de göz ardı etmez. Bu anlamda insan, yaratıkların en şerefli-si özelliğine sahip olsa bile, bahsedilen irâdesi ile âlemdeki pek çok kötülüğün ve adaletsizliğin nedeni olabilmektedir. Yani insan iyi ve kötü duyguların çatışma

ifadeyle enmûzeci (numûne) gibidir. Denilebilir ki âlemde olan her şeyin numûnesi insanda vardır. Sahip olduğu mânevî ahvâli, akıl ve duyguları ile insan, kâinattan daha büyüktür. Çünkü rûh, akıl, kalp, duygu gibi ince hassasiyetteki özellikler kâinatta yoktur. Bu anlamda kâinât bir beden olarak kabul edilirse onun rûhu yani canı insandır. Kalbin akıl, rûh ve duyularla çok yakından irtibâtı olmakla birlikte bunun mâhiyeti ve sınırları üzerinde kesin ifadelerle konuşmak mümkün değildir. Diğer varlıklardan farklı olarak Allah'ın tecellî mahalli olması, O'nun esmâ ve sıfatlarını bünyesinde toplama istidâdı, Hakk'ın âlem aynasında yansıyan yönü olması gibi daha pek çok önem arz eden niteliğiyle insana âlem-i sağîr denilmiştir. Bu üstün vasıflarıyla insan âdetâ âlemin süsü, gözbebeği, en değerli varlığı kabul edilmiştir. Âlemin göz bebeği en mükemmel varlığın, nazargâh-ı ilâhîye mazhar olması ise Hakk'ın tecellîgâhu kalbiyle mümkündür ve insan, kalbi ile kâinâta hâlife kılınmıştır. Tasavvuf, insanın gönül dünyasını imâr ederken, onun ilâhî tecellîlere mazhar olmasını gaye edinir. Çünkü Hakk'ın tecellîsi, ancak sâfiyetini ve nezihliğini muhafaza eden kalplerde vaki' olur. Bunun gerçekleşmesi için sûfiler, kalbin kirlenmemesi, arı duru kalması konusunda birtakım metodlar geliştirmiştir.

Kalbî hayat eksenli medeniyet anlayışından söz edildiğinde, sûfilerin kalbe dair dile getirdikleri görüşlerinin değerlendirilmesi icâb eder. Bu bağlamda sûfilere göre bedene nispetle kalp, âleme göre arş mesâbesindedir. Bu anlamda arş, âlem-i kübrâda rahmâniyet sıfatının istivâsının zuhûr mahalli iken, kalp de küçük âlemde rûhâniyet sıfatının istivâsının zuhûr mahallidir. Bu ikisi arasındaki fark, arşın rahmâniyet sıfatının istivâsının zuhûrundan haberdar olmaması ve terakkî etme kabiliyetinin bulunmamasıdır. Oysa kalp şuurlu olup, terakkiye elverişli niteliğe sahiptir. Arşın, rahmâniyet sıfatının istivâsının zuhûr mahalli olma özelliği, onun cisimler âlemi sınırında bulunmasından kaynaklanır. Arş, bir yüzü melekût âlemine, diğer yüzü cisimler âlemine dönük kâbiliyettedir. Bu açıdan bakıldığında cismânî ve rûhânî her iki âlemin özelliğini taşıyan kalp, bir yüzü rûhâniyet diğer yüzü beden âlemine dönük niteliktedir. Bu anlamda kalp ve beden

sahâsını kendisinde barındırmaktadır. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî, bu düşünceleri etrafında insanı ve nefsi bütün kötülüklerin kaynağı olarak temellendiren görüşleri eleştirmektedir. Bk. Ekrem Demirli "Tasavvufta İnsan Sevgisinin Kaynağı: İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde İnsan ile ilgili Kavramlar", *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum 26-28 Nisan 2007* (İstanbul 2008), 397.

arasında sıkı irtibât olup, bedenin beş duyusu olduğu gibi kalbin de beş hissiyâtı vardır. Bedenî duyuları sağlıklı olan insan şehâdet âlemini rahatlıkla hisseder. Aynı şekilde kalbî beş duyusu sağlam olan insan da gayb ve melekût âlemini rahatlıkla idrâk eder. Bu anlamda kalbî duyuları çalışan insana irfân, hikmet, muhabbet, müşâhade, mükâşefe yolu açılır.¹⁵ Böyle bir insan aynı zamanda firâset sahibi olur. Diğer taraftan firâsetin kalb üzerindeki gücü ve tesirinden dolayı arslanın ferîsesine benzetilmiştir. Yani firâset kelime olarak arslanın boğazından yakalayıp, parçaladığı av kökünden gelir. Firâset karşısında nefsin ve aklın şüpheye düşme imkânı yoktur. İmânın kuvveti nispetinde firâsetin olması hasebiyle imânı en kavî olanın firâseti de en keskin olur. Ebû Saîd Harraz'ın ifadesiyle firâsetin nûru ile bakan kimse Hakk'ın nûru ile bakmıştır. Çünkü firâset sahibinin ilim ve irfânın menbâi Hak'tır. Vâsîtî, firâseti kalpte parlayan nûr olarak zikreder.¹⁶ Nitekim Hz. Peygamber "Mü'minin firâsetinden sakının. Çünkü o azîz ve celîl olan Allah'ın nûru ile bakar." buyurur.¹⁷ Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'ye (ö.295/908) firâsetin kaynağı sorulduğunda "Ben ona rûhumdan üfledim"¹⁸ âyet-i kerimesini cevap olarak zikreder.¹⁹

Bütün hassas nitelikleriyle kalp, latîfe olması bakımından ulvî âlemden iken, beden ise kesîf özelliğiyle süflî âlemdendir. Bu anlamda "Allah, kişi ile kalbi arasına girer."²⁰ âyet-i kerimesi kalbin letâfetine işâret eder. Mezkûr âyet doğrultusunda, Allah Teâlâ'nın nazarının, muhabbetinin bedene değil, rûh ve kalbe indiği söylenir.²¹ Allah'ın muhabbetinin kalpte hâsıl olması için, istenmeyen mânevî hastalıklardan korunması gerekir. Bu anlamda kalp, terbiye sürecinden geçirilmeden yüce sıfatlarla muttasıf olamaz. Kalbin şifâsı ve terbiyesi ise şerîatin sırrının vukûfiyeti ile gerçekleşir ki, buna tarîkat denir.²² Zikrin nûru ve havâtırın nefyi ile ancak nefs ve şeytanın kalbe verdiği rahatsızlıklardan kurtulunabilir. Nefs ve şeytanın kötülüklerin-

¹⁵ Necmeddîn-i Dâye, *Mîrsâdü'l-İbâd: Tasavvuf Yolu*, çev. Halil Baltacı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 165-168.

¹⁶ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 321.

¹⁷ İbn Hanbel, "İmân", 82.

¹⁸ Sad, 38/72.

¹⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 324.

²⁰ el-Enfâl 8/24.

²¹ Aynü'ludât Hemedânî, *Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, haz. Halil Baltacı (İstanbul: Dergâh Yayınları 2015), 119.

²² Necmeddîn-i Dâye, *Mîrsâdü'l-İbâd: Tasavvuf Yolu*, çev. Halil Baltacı, 172.

den kurtulan kalpte ise zikir dilden kalbe iner. Zikrin nûru kalbe yerleşince orada bulanıklığa sebep olan husûslar gönülden çıkar. Zikre devam edildikçe zikrin sultanı kalp şehrini ele geçirir. Böylece Hakk'ın muhabbeti ve hatırlanması dışında her şey kalpten kaybolur, böylece kalp aradığı huzûra kavuşur.²³ Nitekim âyet-i kerîmede “İyi bilin ki kalpler Allah'ın zikri ile huzûra kavuşur.”²⁴ buyurulmaktadır. İbn Acîbe'ye göre kalp aradığı huzûru bulması için sahibine teslim edilmelidir. Çünkü kişinin Rabbine vereceği en güzel hediye kalbidir. Bu mânâda kişi kalbini dünya ve ukbâ sevgisinden alıko-yar, onu sadece Rabbinin sevgisine hasrederse âyet-i kerîmede zikredilen tatmin gerçekleşmiş olur.²⁵

Tasavvufî açıdan bakıldığında kalbin ehemmiyet arz eden yanı muhabbet ve mârifet mahalli olmasıdır. Muhabbet ve mârifetten yoksun kalplerin kilitli olmasından bahsedilebilir. “Onlar Kur’ân’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi?”²⁶ âyet-i kerimesi bu gerçeğe işâret eder. “Allah’ın nusret ve fethi geldiğinde”²⁷ âyet-i kerimesi ise Allah’ın gönüllerde nakşettiği fetih gerçekleştiğinde ancak bu kilidin kalkacağına işâret eder. Bunun bir sonraki aşamasında ise “İnsanlara âfak ve enfûste âyetlerimizi göstereceğiz.”²⁸ âyetinin hakîkatine vuslat gerçekleşir.²⁹

Kalbin yanı sıra rûh ve nefis insanın iç âlemini tanımlayan unsurlardır. Bu bağlamda kalp bağımsız olamayıp, rûh ve nefis ile yakından irtibatı vardır. Rûh ile nefis, kalbi kendi taraflarına çekmek için sürekli mücâdele hâlinedir. Verilen mücâdele neticesinde kalp bu ikisinden birinin kontrolü altına girer. Böylece insanın iç âleminde ya rûh ya da nefis hâkim olur. Kalbe rûh hâkim olursa ilim, irfân, ilhâm, keşf ve müşâhdenin alanı olur. Nefs hâkim olursa hevâ, ego, öfke, kırgınlık, kibir, kin, nefret gibi birtakım istenmeyen duyguların merkezi hâline gelir. Bu anlamda rûh idrâk edilen edilemeyen bütün iyilik, güzelliklerin; nefis de bütün kötülüklerin kaynağı olarak kalbe tesir eder.³⁰

²³ Necmeddîn-i Dâye, *Mîrsâdü'l-İbâd: Tasavvuf Yolu*, çev. Halil Baltacı, 175-176.

²⁴ Râ'd 13/28.

²⁵ Süleyman Derin, *Ahmed İbn Acîbe'nin Tefsirinde Kur'ân-ı Kerîm'de Seyr u Sülûk* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 293-294.

²⁶ Muhammed 47/24.

²⁷ en-Nasr 110/1.

²⁸ el-Fussilet 41/53.

²⁹ Hemedânî, *Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, haz. Halil Baltacı, 18.

³⁰ Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 87-88.

2. Mânâ Medeniyetinde Gönül Eğitimi

Mânâ medeniyetinde gönül eğitiminden bahsedildiğinde on iki asırlık köklü geleneğe sahip olan tasavvufun; sohbet, zikir, râbîta, murâkabe, halvet, hizmet, seyahat gibi birtakım terbiye metodları ile özünde eğitim müessesesi olduğu söylenebilir. Bu anlamda hem ferdî hem de toplumsal terbiye metodlarının birlikte yürütüldüğü tekkeler, tasavvufî anlamda yaygın eğitim kurumları olarak işlev görmüştür. Bedenen, ahlâken, rûhen dengeli, sağlıklı bireylerin yetişmesine önem veren tekkeler; Mevlânâ, Hacı Bektâş-ı Velî, Yûnus Emre, Ahmed Yesevî gibi rol model şahsiyetlerden istifade ederek, özümseyerek kalbî eğitimin nesillere intikâlini sağlamışlardır. İnsanın tekâmülünü hedef edinen tekkeler ferdlerin bilgi, duygu, beceri yönlerini birlikte geliştirerek medeniyet inşâsında ve devamında mühim katkı sunmuşlardır. Bilindiği üzere tasavvuf sadece teori olmaktan ziyade hemen hemen hayâtın her alanını kuşatan, dinin derûnî ve tecrübî boyutu ile iştiğal etmektedir.

Malum olduğu üzere tasavvuf; ilim, amel, mârifet, hâl ve makâm gibi muhtelif süreçleri bünyesinde barındırır. Öğretimin yanı sıra uygulama ve yaşam biçimi geliştirmiş olması ile tasavvuf, insanın kişilik ve karakterinin gelişimine mühim katkı sağlar. Cemiyet içinde ferdin geri plana itilmesini değil, kişiliğinin ahlâkî ve irfânî açıdan inşâsını benimser. Bilgi, ahlâk yönüyle eksik kalan insan ve toplumların yaşadıkları acı âkıbeti hatırlatır, işe nefsânî arzuları kontrol altına alma yöntemiyle başlar, kalbin mânevî yönden gıdalanmasıyla devam eder. Riyâzet, mücâhde, halvet, sohbet gibi seyr u sülûk eğitimi ile gelinen noktada insanı, dış dünyanın tesirlerinden kurtararak iç âlemine yönlendirir.³¹

İç âleminde hem iyi hem de kötü niteliklere meyilli insan, terbiye sürecinden geçtiğinde kâmil, aksi takdirde haddini aşan kişilikte olabilmektedir. Allah, varlık ve insanı konu edinen tasavvuf, sadece anlama ve anlamlandırma değil, aynı zamanda sâlikin eğitim sürecinden geçerek kemâlâtını hedefler. Bilindiği üzere tasavvufta Allah'ı tanıma ve O'na olan muhabbeti arttırma, ana hedeflerin başında gelir. Bu hedefe de ancak aklî, mantıkî izâhlardan ziyâde zevkî, hissî, vicdânî yolla elde edilen bilgiyle ulaşılır. Buna vasil olmak için nefsi terbiye etmek, hâl ve makâmlarda istenilen mertebeye gelmek şarttır ki bu da kalbî eğitimle gerçekleşir.³²

³¹ Kadir Özköse, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi* (İstanbul: Nasihat Yayınları, 2017), 28.

³² Özköse, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*, 3, 13.

Tasavvufî düşüncede eğitim gönüllülük esâsına dayanır ve ferdin gönülüne hitâb eder. Gönül kelimesine bakıldığında, onun tasavvufî şiir ve nesirde yer bulduğu, bununla birlikte edebî, kültürel, sosyal gerçekliğinin olduğu, özellikle Türk şiirinde çok fazla kullanıldığı görülmektedir. Bu anlamda gönül kelimesi Türkçe olup, Farsça “dil”, Arapça karşılığı ise “kalp”tir. Bu bağlamda çağlar üstü söylemleriyle her asrın insanına hitâb eden Mevlânâ, Yûnus Emre gibi kalbi Hakk’ın cemâl³³ sıfatlarıyla muttasıf ârif şahsiyetler “gönül” kelimesini sıkça kullanmışlardır. Diğer taraftan sûfiler, kalbin mâhiyetinden ziyâde nitelikleri, rûh ve nefse olan bağı üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda kalbin hem rûha hem de nefse bakan cihetinin olduğu bilinmektedir. Mutasavvıflar kalbe dâir değerlendirmelerini genelde bu nokta üzerinden dile getirir. Bu açıdan bakıldığında insanın ahlâkî yönünün şekillenmesinde kalbin rûh ve nefis ile olan irtibatı önem kazanır. Dolayısıyla tasavvuf kalbin, nefsin tesiri altında kalmamasına yönelik eğitim metotları sunar.

İnsanın bilişsel, duyuşsal, davranışsal anlamda idrâk, farkındalık seviyesini yükselterek kemâlî yönünde değişim ve dönüşümünü arttırmayı hedefleyen tasavvuf gönül merkezli eğitim metodu sunar. Buna dönük adımlardan biri de gönüldeki enâniyet duygusu, mâsivâ tutkusu, dünyalık hırs ve gururu, hased, kibir, kin, riyâ gibi mânevî terâkkînin önündeki tüm engelleri kaldırarak, selîm kalbe ulaşarak Hakk’ın huzûruna varma şeklinde zikredilebilir. Nitekim bu konuda Aynülkudât Hemedânî (ö. 525/1131) şu veciz ifadeleri dile getirir:

Kendine tapmaktan (hodperestlikten) kurtulmadıkça Allah’a tapan (Hudâperest) olmazsın. Kul olmadan hür olamazsın. İki âlemden vazgeçmedikçe insanlığa erişmezsin. Kendinden kaçmadıkça kendine erişemezsin. Kendini Allah yolunda feda edip can vermedikçe Hazret’in makbulü olmazsın Her şeyi geride bırakmadıkça bir şey olamaz, bütüne yol bulamazsın. Fakir olmadıkça zengin, fânî olmadıkça bâkî olamazsın.³⁴

³³ Cemâl ve celâl sıfatlarıyla ilgili olarak, Hak Teâlâ’nın bütün sıfatlılarının bu iki sıfatın zâhir olduğu söylenir. Bunların birincisi cemâl diğer celâl sıfatlarıdır. Bu anlamda cehennem celâl sıfatının, cennet ise cemâl sıfatının tecellîsidir. İnsan Hakk’ın cemâl sıfatına talip olmak istiyorsa işe cihâd-ı ekber ile yani nefse mücadele ile işe başlamalıdır. Bilgi için bk. Nûrû’l-Arabî, *Noktatü’l-Beyân: Noktanın Sırrı*, sad ve çev H. Rahmi Yananlı, 117-118.

³⁴ Hemedânî, *Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, haz. Halil Baltacı, 30.

Malum olduğu üzere tasavvufî eğitim nazariyatla birlikte tecrübî hayâta hitâp etmesi yönüyle dikkat çeker. Diğer taraftan eğitimin terbiye kelimesiyle, terbiyenin de Rabb kelimesiyle bağlantılı olması, eğitim işinin ilâhî ve nebevî kaynaklı olduğunun bir göstergesidir.³⁵ Bu mânâda Rabb/Rab kelimesi bir şeyi yetkinlik noktasına kadar aşama aşama inşâ edip geliştirme anlamındadır. Ayrıca Rabb kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de Allah lafzından sonra en fazla kullanılan Cenâb-ı Hakk’ın ilâhî isimlerinden biridir.³⁶ Aslında Rabb sıfatı kulların ubûdiyette göstermeleri gereken titizliğe işaret eder. Gösterilen bu titizlik ise şahsın gönül aynasında kendini belli eder. Dolayısıyla kişi, gönül aynasını ne kadar saf ve temiz hâle getirirse hakikat nûrlarına o kadar vâsıl olur. Kısacası kin, hased, şehvet, hiddet, gurur, kibir gibi istenmeyen vasıflardan arındığında gönül huzûra kavuşur.

Rûh ve bedenden müteşekkil insan, mânâ yönünün kemâlâtı noktasında dinî hayatın merkezine irâdesi ile ve gönüllü dâhil olur. Bu yolla gönlünün sahibine ulaşmayı hedef edinir. Amacına ulaşmak için Allah’ın emir ve yasakları konusunda kendi özgür irâdesinden vazgeçer. Temizleyip, arındırdığı gönül hânesini sadece O’na teslim etmek ister. Diğer taraftan Yartacısına teslim edilmemiş kalp tasavvufta hastalıklı olarak nitelendirilmiştir. Bu bağlamda kalbin de beden gibi hastalandığı bilinmektedir. Bu durumda şifâsı tevbe ederek Allah’ın himâyesi altına girmekle gerçekleşir. Sûfî düşüncede kalp aynaya benzetilir. Bu anlamda ayna nasıl paslanıyorsa kalp de zamanla paslanabilir. Paslanan kalbin cilasası ise tevbe, zikir, Hakk’a muhabbetle mümkün olur. Kalp ve beden arasında sıkı bir irtibâtın olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda kalp de beden gibi giyinmeye ihtiyaç duyar. Kalbin giyinip süslenmesi takvâ ile olur. Kalp de beden gibi gıdâya ihtiyaç duyar. Kalbin gıdâsı ise mârifet, muhabbet, tefekkür gibi içsel âlemin dinamikleridir.³⁷

Seyr u sülûk denilen eğitimle içsel âlemde ilâhî ahlâkla ahlâklanmayı gerçekleştirebilme tasavvufun ana hedefleri arasındadır. Bu da kişinin kötü vasıf ve huylardan arınarak, iyi güzel niteliklere sahip olması ile neticelenir. Bu süreç ilk aşamada nefsin kötü niteliklerden arınması tahallî (arınma) (تَحَلَّى), ikinci aşamada ise tahallî (süslenme) (تَحَلَّى) veya tahalluk olarak isim-

³⁵ Hasan Kâmil Yılmaz “Eğitimde Gönül Faktörü- Mevlânâ Örneği”, *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 159.

³⁶ Bekir Topaloğlu, “Rab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/373.

³⁷ İbn Kayyim el- Cevziyye, *el-Fevâid: Faydalar*, çev. Abdullah Tunçer (İstanbul: Karınca Yayınları 2004), 168-169.

lendirilmiştir. Bu anlamda tahallûnin (arınmanın) ilk adımı Hak'tan uzaklaş-tıran her şeyden imtinâ etmek, ikinci adımı ise kendinde bir varlık görme-mektir. Zaten Hakk'ın varlığından başka bir varlık yoktur. Tasfiyenin ar-dından gelen ikinci adımdaki tahallûden (süslemeden) maksad ise kulun ilâhî isim ve sıfatlara uygun hareket etmesidir. Bunun en bâriz göstergesi ise bu değerdeki kişilerin, görüldüklerinde Allah'ın hatırlanmasıdır. Elest bezminde başlayan seyr u sülûk süreci zahirî olarak amellerle, bâtinî olarak hâl ve makâmlarla Hakk'a vuslata kadar devam eder.³⁸

Tasavvufî terbiyede tahalluk ve takakkuk boyutunu gerçekleştirme konu-sunda İmâm-ı Gazzâlî (ö. 505/1111) kalp ve bedene birlikte ihtimâm göste-rilmesi gerektiğini söyler. İnsan, kalbini öldüren mâsiyet kaynaklı illetlerden korunduğu gibi, bedenini helâk edenlerden de kendisini korumalıdır. Bunun-la birlikte insan, bedeninin gıdasına ehemmiyet verdiği gibi, kalbinin gıdası-na da önem vermelidir ve her şeyin gıdası tabiî niteliğine yani kendi hâline uygun olmalıdır. Bu bağlamda kalbin gıdası Allah'ı tanıma ve sevmeyle baş-lar. Allah'tan gayrı fânî sevgiler kalbin ölümüne sebep olur. Bedeni ise kalbin sıhhati için korumak gerekir. Çünkü beden fânî kalp ise bâkidir. Bedenin tem-el ihtiyaçları olan beslenme, giyinme ve barınma gibi husûsların asgarisi in-san için yeterli iken, kalbin gıdasında asgari olan yeterli gelmemektedir.³⁹

Bilindiği üzere bedenın en önemli organı gözdür. Göz ve kalp arasında sıkı irtibat vardır. Bu meyânda göz için karanlık ne ise kalp için günâhın maruz bıraktığı karanlık odur. Dolayısıyla Hakk'a itaât nûr olarak, mâsiyet ise karanlık olarak insana geri döner. Karanlık arttıkça kişinin gafleti artar. Gafletle birlikte kişi, kendisini sürükleyen bidatlara ve helâk eden yola dâhil olur. İşlenen günâhlar kalbi de bedeni de iyice zayıflatır. Bu anlamda Mü'min gücünü kalbinden alır. Kalbi güçlendiği oranda bedeni de güçlenir. Diğer taraftan günâhlar kişinin ömrünün bereketini giderir. Günâhlardan uzaklaşarak takvâ ve istikâmet üzere yaşamak ömrün bereketine vesile olur. Günâhın ömrü kısaltmasındaki maksad ise kalbin ömrünün kısaltma-sıdır. Nitekim “Onlar ödüdürler, diri değildirler.”⁴⁰ âyet-i kerimesi ile Allah Teâlâ kâfiri diri değil, ölü kabul etmiştir. Bu açıdan bakıldığında hakîkatte

³⁸ Abdurrezak Tek, “İbnü'l-Arabî'de Tasavvufî Terbiyenin Temel Esası: İlâhî Ahlâkla Ahlâklanmak”, *Uluslararası İbnü'l-Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İb-nü'l-Arabî 15-16 Kasım 2019* (Malatya 2018), 83-84.

³⁹ İmâm-ı Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A. Farûk Meyân (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1972), 62.

⁴⁰ en-Nahl 16/21.

asıl hayât kalbin hayâtıdır. Çünkü insanın yaşadığı süre içindeki en güzel ömrü, sadece Allah Teâlâ ile birlikte hayât bulduğu anlardır. İyilik, takvâ, güzel amel, ibâdet, taât vs. bütün bunlar hakîkî ömrün bereketini arttırır. Diğer taraftan kul, Allah'tan yüz çevirip, günâhla vaktini geçirdiğinde hakîkî hayâtının günlerini zâyî etmiş olur. Kul ömrünü zâyî edişinin neticesini bu dünyada pek anlayamaz fakat, *“Keşke (âhiret) hayatım için daha önce bir şeyler yapmış olsaydım.”*⁴¹ âyet-i kerîmesinde buyurulduğu gibi Kıyâmet gününde acı bir tecrübe ile karşılaşır. Anlaşıldığı üzere insanın ömrü kalbini ihyâ ettiği anlardır. Böyle bir ihyâ süreci ancak kulun Rabbine ve Elçisi'ne yönelmesi ile mümkün olur. Üstelik işlenen günâhın aslında en ağır cezası bu dünyada başlar. Çünkü günâh bir başka günâhı doğurur, böylece kişinin hayatı gaflet ile geçer gider. İyi amelin mükafâtı da dünyada iken başlar. Zîrâ iyilik bir başka iyiliği doğurur. Böylece kişinin hayatı iyiliklerle devam eder. Bu bağlamda yapılan iyilikler kişinin hidâyet, istikâmet üzere kalmasında etkili olurken, işlenen kötülükler ise insanı gaflete ve dalâlete sürükler.⁴² Kişinin kalbinde Hakk'a muhabbet yoksa gaflete ve mâsiyete sürüklenmesi çok kolaydır. Nitekim tarih bunun örnekleriyle doludur. Bu açıdan bakıldığında her büyük mâsiyetin yani Hakk'a isyan ve itaâtsizliğin, Allah Teâlâ'nın helâk ettiği geçmiş kavimlerden birinden kalan miras olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ Lûtlük Hz. Lût (as)'ın kavminin, malı alırken fazla verirken az tartmak Hz. Şuayib (as)'ın kavminin, yeryüzünde fesad çıkarmak büyükmek Firavun ve kavminin, kibirlilik ve zorbalık Hz. Hûd (as)'ın kavminin mirasıdır. İşte söz konusu günâhları işleyen kimseler, muttakilere göre bu ve benzer kavimlerin günâh elbiselerini giymiş olur. Ayrıca bu tür günâhlar kişinin kalbini mühürler. Bununla da kalmaz günâhlar Allah ve Rasulü'nün lânetine sebep olur.⁴³ Bir başka cihetten bakıldığında kişinin halk nezdindeki değer ve itibârı Hak katındaki değer ve itibârıyla orantılıdır. Bu meyânda kul kalbinde ihlâsla Allah'ı sevdiği ölçüde insanlar onu sever. Kul, Allah'a ve O'nun koyduğu emir ve yasaklara saygılı davrandığında, insanlar da kişiye saygılı davranır. Diğer taraftan işlenen günâhlar Allah Teâlâ'nın kulunu unutmamasına, böylece onun şeytan ve nefsi ile baş başa kalmasına sebep olur.⁴⁴ Nitekim bu husûsta Kur'ân-ı Kerîm'de *“Ey*

⁴¹ Fecr, 89/ 24.

⁴² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kalbin İlacı*, çev. Savaş Kocabaş (İstanbul: Elif Yayınları, 2003), 72-74.

⁴³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kalbin İlacı*, çev. Savaş Kocabaş 76-78.

⁴⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kalbin İlacı*, çev. Savaş Kocabaş, 88-89.

imân edenler! Allah'tan korkun. Her nefis yarın için ne sunduğuna baksın Allah'tan sakının. Allah yapmakta olduklarınızdan haberdâdır. Allah'ı unutan böylece Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın."⁴⁵ buyrulmaktadır.

Netice itibariyle gönül eğitiminde dikkat edilmesi gerekenlerin en başında niyet, ihlâs ve samimiyet gelir. İhlâs Hakk'ın rızâsı doğrultusundaki gayretin yanı sıra Allah'tan başka bütün beklentilere kalpte yer vermemeyi ifade eder. Allah'ın rızâ ve muhabbeti dışındaki beklentilere kalpte yer vermek niyet ve amellerin verim ve bereketini giderir. İnsan, hayâtının her alanında sadece Hakk'ın rızâsını gözetmeli bu heyecanla hedeflerine yön vermelidir. Peygamberler ve onların vârisleri âlim ve ârifler, Allah Teâlâ'nın rızâsı dışında herhangi bir beklentinin peşinde olmamışlardır. Aslında kalpte ihlâs ve samimiyeti muhâfaza etmek, insanın iç dünyasında şeytan ve nefis kaynaklı riyâ, ucûb, kibir, kin, hased gibi engellerle mücâdele etmek demektir. Böyle ciddi bir mücâdele ise murâkabe şuurunun kazanılmasıyla mümkün olur. Murâkabe şuru ise insanın dâimâ Allah Teâlâ tarafından kontrol edildiği bilincinin canlı tutulmasıyla ilgilidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu hususta *"Yere gireni, yerden çıkamı, gökten ineni ve göğe yükseleni bilir. Hâsılı siz nerede olursanız olun O, ilmi ve kudreti ile sizinle beraberdir. Allah bütün yaptıklarınızı görür."*⁴⁶ buyrulur. Yine bu minvaldeki bir başka âyet-i kerîmede ise *"Karada ve denizde ne varsa hepsini O bilir. O'nun haberi olmadan tek bir yaprak bile düşmez."*⁴⁷ buyrulur. Bu ve benzer anlamlardaki âyet-i kerîmeler Allah'ın kulundan dâimâ haberdâr olduğunu, kuluna olan yakınlığı gerçeğini vurgulamaktadır. Burada önemli olan kulun da bu hakikatin farkında olması gerekir.⁴⁸

Sonuç

İnsan ve toplum hayatını madde öncelikli medeniyet tasavvuru ile inşâ eden milletler, maddî birtakım kazanımlara sahip olabilir. Fakat haz ve hız eksenli olarak sunulan bu anlayış, maddî yönden tatmin etse de manevî planda insanı aradığı rûhî doyuma ulaştıramadığı gayet açıktır. Çünkü insanın rûh, gönül, duygu ve düşünce dünyası maddî dünyasından çok daha engin, çok daha zengin bir nitelik arz eder.

⁴⁵ Haşr 59/18-19.

⁴⁶ Hadid 57/4.

⁴⁷ En'âm 6/59.

⁴⁸ Mehmet Y. Şeker, *Kullukta Dört Esas: İhlâs, Murâkabe, Râbita-i Mevî, Tefekkür* (İstanbul: Işık Yayınları, 2009), 16 vd.

Medeniyet inşâsına madde perspektifinden bakan milletler insanın mânâ derinliğini ya ihmâl eder ya da inkâr eder veya lüks, konfor ve hazza dayalı tüketimin sınırsız câzibesini insana sunma gayretinde olur. Böylece prensipsiz, ölçüsüz ve sadece ben merkezli yaklaşımın egemen olduğu bir dünya görüşünü topluma dayatır. İçinde bulunduğumuz modern çağda medeniyetin sadece maddî unsurları öne çıkarılırken, mânevî ciheti bilerek ya da bilmeyerek ihmâl edilmektedir. Bu bağlamda mevzû mânevî yönden ele alındığında, binlerce yıllık tecrübe ve birikime sahip olan tasavvufî düşüncenin vurguladığı rûhî hayat dinamizminden istifade etmek elzemdir.

Madde ve mânâ bütünlüğüne öncelik veren medeniyet anlayışı, evrensel bakış açısına uygun olduğu için daha etkili, daha kalıcı ve daha huzûr veren bir yönünün olduğu malumdur. Çünkü medeniyeti inşâ eden insan, rûh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Dolayısıyla medeniyet tasavvurunun insanın her iki yönünü ele alan mâhiyette olması icâb eder. Birey ve toplum madde-mânâ boyutuyla bir bütünlük teşkil eder. Sadece maddî olanı değil; mânevî değerleri, değişen şartları, zamanı, dinî, iktisâdî, siyâsî, ictimâî, kültürel, bilimsel unsurları dikkate alarak, geçmişle bağı koparmadan modern çağın dinamiklerine uygun yeni argümanlar geliştiren toplumların başarılı olacağı muhakkaktır.

Kalbî hayatın dinamiklerine tasavvufî cihetten bakıldığında sûfî hayat, insanın maddî ve mânevî dünyasını, sûret ve sîretini, beden ve rûhunu birbirinden bağımsız düşünen parçalayıcı bir yaklaşıma sahip değildir. Bu anlamda insanın bedeni ne kadar önem arz eden husûsiyetler içeriyorsa rûhî ve mânevî yönü de o kadar mühim nitelikler arz eder. Sûfinin gönül dünyasında parçalayıcı bir bakış açısı yoktur. Sûfî için niyet, düşünce, amel, hepsi samimiyeti nispetinde kıymetlidir. Sûfîler insanı tanımlarken genel olarak onun ontolojik yönünün yanı sıra âlemdaki yeri, Yaraticısı ve diğer yaratılanlarla irtibatı cihetiyle ele alır. Bununla birlikte sûfîler nazarında kalbinde hikmet ve ahlâkî bünyesinde birleştiren, ictimâî hayattaki yeri ve sorumluluklarının farkında olan insan kıymetlidir.

Nihâyetinde kalbi eğitimde insanın düşünce dünyasını güzelleştirmenin yolları aralanmalı, gönüllerin mânevî anlamda tatmini için ilâh-i huzûr vurgusu yapılmalı, yarın çok geç olmadan gönüllerin imârî için gayret edilmesidir. Yunus Emre'nin ifadesiyle ilk işimiz gönüller yapmak olmalıdır.

Kaynakça

- Afîfî. Ebu'l-alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli & Abdullah Kartal. İstanbul: İz yayıncılık, 1996.
- Cevziyye, İbn Kayyim. el- *el-Fevâid: Faydalar*. çev. Abdullah Tunçer. İstanbul: Karınca Yayınları 2004.
- Dâye. Necmeddîn. *Mirsâdü'l-İbâd: Tasavvuf Yolu*. çev. Halil Baltacı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvufta İnsan Sevgisinin Kaynağı: İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde İnsan ile ilgili Kavramlar", *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum 26-28 Nisan 2007*. 393-400. İstanbul 2008.
- Derin, Süleyman. *Ahmed İbn Acîbe'nin Tefsirinde Kur'ân-ı Kerîm'de Seyr u Sülûk*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Hemedânî, Aynülkudât. *Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*. haz. Halil Baltacı. İstanbul: Dergâh Yayınları 2015.
- İmâm-ı Gazzâlî. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. A. Farûk Meyân. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1972.
- Kara, Kerim. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül". *Tasavvuf: İlmî Akademik Araştırma Dergisi*. 6/14 (2005), 483-524.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *İstîlâhatü's-sûfiyye*. trc. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014.
- Kayıklık, Hasan *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Muhammed Nûrû'l-Arabî. *Nokatü'l-Beyân: Noktanın Sırrı*. sad ve çev. H. Rahmi Yananlı. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.
- Özköse, Kadir. *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*. İstanbul: Nasihat Yayınları, 2017.
- Tek, Abdurrezak "İbnü'l-Arabî'de Tasavvufî Terbiyenin Temel Esası: İlâhî Ahlâkla Ahlâklanmak", *Uluslararası İbnü'l-Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l-Arabî 15-16 Kasım 2019*. 83-89. Malatya 2018.
- Topaloğlu, Bekir. "Rab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/373. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili: Mürşid-Mürîd-Yol*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Eğitimde Gönül Faktörü- Mevlânâ Örneği", *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

أثر النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه على فنّ العمارة الإسلامية

الأستاذ المشارك الدكتور أيمن جاسم محمد الدوري / Doç. Dr. Ayman Jassim Mohammed ALDOORI

جامعة مardin أرتوكلو، كلية العلوم الإسلامية، مardin / تركيا

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin / Türkiye

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

المقدمة

يُعدُّ فن العمارة من أهم مظاهر الحضارة؛ لما يعكسه من آمال الشعوب وأمانها، وقدراتها العلمية وذوقها، وقد مثَّلت هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة نقطة البداية في تاريخ العمارة الإسلامية؛ إذ كان لممارسته مهائم القيادة في دولة المدينة أثّر في التركيب الداخلي لعمارة المدينة، ومنذ ذلك التاريخ بدأ يتبلور فقه البنين في الحضارة الإسلامية؛ لذا كان الغرض من هذه الدراسة تسليط الضوء على أثر النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم في فنون العمارة بكل أشكالها والذي يعد من أبرز مقومات النهضة والمدنية؛ فقد فهم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم نماذج العمارة في الحضارات السابقة ثم طوّروها بما يتناسب مع عقيدتهم ودينهم، فأبدعوا بعد ذلك نموذجاً إسلامياً خاصاً بهم. ومن أبرز النماذج التي تتحدث عنه هذه الدراسة: بناء المسجد النبوي ومرآحل تطويرة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعهد الخلفاء الراشدين، وبناء المساكن التي تتسم بالبساطة، وهي حجرات أمهات المؤمنين وكذلك بيوت الصحابة، وفق شروط انعكست كثيراً على عمارة المنازل عبر العصور الإسلامية، وبناء السُّوق الذي حدّد النبي الكريم موضعه لعلّهم أن الاستقرار لا يقوم إلّا به، وإنشاء دور الضيافة التي خصّصت لاستقبال الوفود، وأخيراً تحصين المدينة المنورة.

مشكلة الدراسة:

يظن أعداء الإسلام أن المسلمين يعيدون من عوامل التقدم والحضارة والمدنية وأن الحضارات الغربية سبقت المسلمين في الجانب المعماري، فجاءت هذه الدراسة لتبين بالأدلة والبراهين مدى اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام وأثرهم في فن العمارة الإسلامية وفق البيئة التي كانوا يعيشون فيها ووفق المعدات التي كانت متوفرة آنذاك.

أهمية الدراسة:

تكمُن أهمية هذه الدراسة في بيان وإبراز جوانب الجمال في العمارة الإسلامية منذ نشأتها في عصر النبوة، وتسليط الضوء على أهم المشاريع المعمارية التي قام بها النبي صلى الله عليه وسلم، مع بيان المواد المستخدمة، وكيفية استغلال الطبيعة والبيئة التي كانت متوفرة في ذلك الوقت، مع استخلاص أهم النتائج من كل بناء معماري، أو مشروع قام به النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم.

منهجية الدراسة:

واستدعت طبيعة هذه الدراسة استخدام المنهج الاستقرائي في جمع النصوص والنماذج الدالة على فن العمارة الإسلامي في عهد النبوة وما بعده، وكذلك المنهج التحليلي وذلك بتحليل تلك النصوص والنماذج وبيان تطبيقاتها على العصور اللاحقة، والمنهج الوصفي الذي استخدمته في وصف البنيان والعمارة والمواد المستخدمة مع وصف الأماكن وطريقة البناء.

1. فن العمارة في بناء المسجد النبوي.

1.1. التطور المعماري في بناء المسجد النبوي في عهد النبوة.

برز فن العمارة الإسلامية بالدرجة الأولى في بناء المساجد، حيث تحقق فيها التنوع والانسجام، وتميزت العمارة في بناء المساجد بطابعها الخاص وأشكالها المتميزة التي اختص بها المسلمون، ومن أبرز معالم العمارة الإسلامية ما كان في بناء المسجد النبوي الذي حرص على بنائه صلى الله عليه وسلم بعد هجرته إلى المدينة المنورة مباشرة، بعد أن كان المسلمون يصلون حيث أدركتهم الصلاة، وفي مراض الغنم، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "كَانَ يُصَلِّي فِي مَرَايِضِ الْغَنَمِ قَبْلَ أَنْ يُبْنَى الْمَسْجِدُ".¹

لذا كان من الضروري إيجاد مكان مناسب لبناء المسجد النبوي عليه، فرأى النبي صلى الله عليه وسلم في المكان الذي بركت ناقته فيه مكاناً مناسباً لإقامة المسجد، ففي حديث أنس رضي الله عنه: "فَأُرْسِلَ إِلَى مَكْلَأِ بَنِي النَّجَّارِ فَعَجَّأُوا، فَقَالَ: "لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ أَمَرَ بِبِنَاءِ الْمَسْجِدِ، وَقَالَ: يَا بَنِي النَّجَّارِ ثَامِنُونِي بِحَاطِطِكُمْ هَذَا قَالُوا: لَا وَاللَّهِ لَا نَطْلُبُ ثَمَنَهُ إِلَّا إِلَى اللَّهِ".²

ومن خلال استقراء مراحل بناء المسجد النبوي يمكن القول بأنه تم بناؤه في حياته صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات على النحو الآتي:

1 محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، "الصلاة"، 49 (رقم 429)؛ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، "المساجد ومواضع الصلاة"، 1، (رقم 524)

2 البخاري، "الوصايا"، 31، (رقم 2774)؛ مسلم، "المساجد ومواضع الصلاة"، 1، (رقم 524)

المرحلة الأولى:

أسس النبي صلى الله عليه وسلم المسجد في ربيع الأول من العام الأول من هجرته صلى الله عليه وسلم، وكان طوله سبعين ذراعاً، وعرضه ستين ذراعاً، أي ما يقارب 35 متراً طولاً، و30 عرضاً، وجعل ارتفاع الجدران فوق سطح الأرض خمسة أذرع، وجعل أساسه من الحجارة، والدار من اللبن وهو الطوب الذي لم يحرق بالنار، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يبيني معهم اللبن والحجارة.³ وصلى المسلمون فيه أياماً بهذا الشكل، وكان سقف المسجد من جريد النخل، وسواريه من جذوع النخل كما في حديث ابن عمر رضي الله عنهما: "أن مَسْجِدَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم كانت سَوَارِيهِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مِنْ جُذُوعِ النَّخْلِ، أَعْلَاهُ مُظَلَّلٌ بِجُرَيْدِ النَّخْلِ".⁴

وجعل قبلته إلى بيت المقدس، ثم جعل له ثلاثة أبواب: باباً في مؤخره، وباباً يقال له باب الرحمة، وهو الباب الذي يدعى باب عاتكة، والباب الثالث الذي يدخل فيه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وهو الباب الذي يلي آل عثمان.⁵، ولم يجعل له باباً في الجدار الشمالي، لأن اتجاه القبلة إليه، حتى لا يكون الدخول منه قاطعاً للصفوف أثناء الصلاة.

وكان الرسول الكريم يشرف على العمل ويشارك به، فيحمل الحجارة واللبن ويوكل كل عمل إلى من يتقنه. فعَنْ قَيْسٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: "جِئْتُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ يُبْنُونَ الْمَسْجِدَ، قَالَ: فَكَأَنَّهُ لَمْ يُعْجِبْهُ عَمَلُهُمْ، قَالَ: فَأَخَذْتُ الْمِسْحَةَ، فَخَلَطْتُ بِهَا الطِّينَ، فَكَأَنَّهُ أُعْجِبَهُ أَخَذَنِي الْمِسْحَةَ وَعَمَلِي، فَقَالَ: دَعُوا الْحَنْفِيَّ وَالطِّينَ، فَإِنَّهُ أَصْبَطُكُمْ لِلطِّينِ".⁶

وذكر ابن الأثير (ت606هـ) عن رجل جاءه كان يحسن عَجْنِ الطين، وكان من حَضْرَمَوْت، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رحم الله امرءاً أحسن صنعته، وقال له: الزم أنت هذا الشغل، فإني أراك تُحْسِنُهُ".⁷ ولم يكن للمسجد في وقتها سقف كما قال ابن سعد: "فقليل له: ألا تسقفه؟ فقال: عريش كعريش موسى خشيبات وثمار، الشأن أعجل من ذلك".⁸

وبنى بيوتاً إلى جنبه باللبن وسقفها بجذوع النخل والجريد، فلما فرغ من البناء بنى بعائشة في البيت الذي بابه شارع إلى المسجد، وجعل سودة بنت زمعة في البيت الآخر الذي يليه إلى الباب الذي يلي آل عثمان.⁹

3 محمود محمد خطاب السبكي، المنهل العذب المورود شرح سنن الإمام أبي داود (القاهرة: مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1351هـ)، 58/4.

4 البخاري، "الصلاة"، 12، (رقم 452).

5 محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، تحقيق: الدكتور علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١ م)، 206/1.

6 أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ / 2001 م، 465/39)، (رقم 24009)، وقال محققوه: إسناده حسن.

7 مجد الدين المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرئوط (صنعاء: مكتبة الحلواني 1392هـ / 1972 م)، 184/11.

8 ابن سعد، الطبقات، 206/1.

9 ابن سعد، الطبقات، 206/1.



صورة تقريبية تبين بناء المسجد النبوي عندما كانت القبلة تجاه المسجد الأقصى

المرحلة الثانية:

بعد سبعة عشر شهراً من الهجرة نزلت الآيات الكريمة بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة المشرفة. قال تعالى: "قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ". (البقرة: 144) لذا كان لابد من تطوير وتعديل يتوافق مع القبلة الجديدة، فسُفِّف جزء من القسم الخلفي من البناء على امتداد الجدار الجنوبي الذي أصبح جدار القبلة، وكان بناء السقف من الجريد وليس عليه طين كثير ويخر الماء منه عند نزول المطر ، بدليل ما رواه أبو سلمة رضي الله عنه قال: سَأَلْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ فَقَالَ: جَاءَتْ سَحَابَةٌ، فَمَطَرَتْ حَتَّى سَالَ السَّقْفُ، وَكَانَ مِنْ جَرِيدِ النَّحْلِ، فَأَقِيمَتِ الصَّلَاةُ، فَأَرَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْجُدُ فِي الْمَاءِ وَالطِّينِ، حَتَّى رَأَيْتَ أَثَرَ الطِّينِ فِي جَبْهَتِهِ".¹⁰

وسدَّ الباب الذي كان في الجدار الجنوبي، وفتح مقابله باب في الجدار الشمالي، جدار القبلة السابقة، وبقي البابان الآخران دون تغيير.

وكان أهل الصُّفَّة يقطنون الجانب الأيمن من المصلّى قبل تحويل القبلة إلى المسجد الحرام، فلما تحولت تحوّلوا آخر المسجد في مكان مسقوف كما ذكر ذلك ابن حجر رحمه الله بقوله: "الصفة مكان في مؤخر المسجد النبوي مظلل أعد لنزول الغرباء فيه ممن لا مأوى له ولا أهل وكانوا يكثر فيه ويقولون بحسب من يتزوج منهم أو يموت أو يسافر".¹¹ وتحولت أيضاً حجرتا رسول الله صلى الله عليه وسلم في مستوى مقدمة المسجد من الجانب الشرقي، بعد أن كانتا في مؤخرته.

¹⁰ البخاري، "الأذان"، 13، (رقم 638)؛ مسلم "الصيام"، 39 (رقم 1167).

¹¹ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 595/6.

وتم فرش أرض المسجد بالحصى بعد أن وجد الصحابة رضوان الله عليهم مشقة في السجود على أرض المسجد المبتلة بنزول المطر، فعن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: "مُطِرْنَا ذَاتَ لَيْلَةٍ فَأَصْبَحَتِ الْأَرْضُ مُبْتَلَةً، فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَأْتِي بِالْحَصَى فِي تَوْبِهِ فَيَسْطُهُ تَحْتَهُ، فَلَمَّا قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةَ قَالَ: مَا أَحْسَنَ هَذَا".¹²

وكان الأذان يرفع قبل بناء المسجد النبوي فوق بناء عال للنوار أم زيد بن ثابت رضي الله عنه، ثم بعد بناء المسجد أصبح بلال الحبشي يؤذن على شيء مرتفع فوق ظهر المسجد، فقد روى ابن سعد عن النوار أم زيد بن ثابت تقول: "كان بيتي أطول بيت حول المسجد فكان بلال يؤذن فوقه من أول ما أذن إلى أن أتى رسول الله مسجده، فكان يؤذن بعد على ظهر المسجد وقد رُفِعَ له شيء فوق ظهره".¹³

ولم يصنع للمسجد منبراً في بداية الأمر، فقد كان صلى الله عليه وسلم يخطب واقفاً مستنداً إلى جذع نخل، ثم صنع له منبراً بعد ذلك، فعن الطفيل بن أبي عن أبيه قال: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي إِلَى جَذْعٍ إِذْ كَانَ الْمَسْجِدُ عَرِيضًا، وَكَانَ يَخْطُبُ النَّاسَ إِلَى جَانِبِ ذَلِكَ الْجَذْعِ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِهِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ لَكَ أَنْ أَجْعَلَ لَكَ مِنْبَرًا تَقُومُ عَلَيْهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، حَتَّى يَرَى النَّاسُ حُطْبَتَكَ؟ قَالَ: نَعَمْ فَصَنَعَ لَهُ ثَلَاثَ دَرَجَاتٍ هِيَ الَّتِي عَلَى الْمَنْبَرِ".¹⁴

وباختصار كانت عمارة المسجد في هذه المرحلة تتلخص في سور منخفض، وسقف من جريد النخل، وأرض مفروشة بالحصى، ومنبر بسيط مرتفع ثلاث درجات، وفي آخر المسجد مكان لأهل الصفة من المهاجرين الفقراء الذين لا مأوى لهم.

المرحلة الثالثة:

بعد ازدياد أعداد المسلمين ووصول أعداد أخرى من المهاجرين أصبح المسجد النبوي ضيقاً على المصلين، وكان بجانب المسجد أرض فارغة حث النبي صلى الله عليه وسلم على شرائها وجعل مئوبته الجنة فانبرى لها عثمان بن عفان رضي الله عنه وأرضاه فاشتراها بعشرين ألف، فعن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال: "أَنْشَدُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، أَتَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ ابْتَنَعَ مِرْبَدَ نَبِيٍّ فَلَا يَغْفِرُ اللَّهُ لَهُ فَاثْنَعْتُهُ لَهُ بِعِشْرِينَ - أَوْ قَالَ: بِخَمْسَةِ وَعِشْرِينَ - أَلْفًا. فَقَالَ: اجْعَلْهُ فِي مَسْجِدِنَا وَأَجْزُهُ لَكَ؟ قَالُوا: نَعَمْ".¹⁵

ثم بدت رغبة الأنصار بالتوسعة وتزيين المسجد النبوي وقد جمعوا مائلاً وأتوا به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: "إِنَّ الْأَنْصَارَ جَمَعُوا مَالًا فَأَتَوْا بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا يَا

12 أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي (بيروت: دار الرسالة العالمية، 1430 هـ / 2009 م)، "الصلاة"، 15 (رقم 458)، وإسناده ضعيف.

13 ابن سعد، الطبقات، 391/10.

14 أحمد، المسند، 174/35، (رقم 21252)، وقد حكم عليه محققوه بأنه صحيح لغیره.

15 أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري، حمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي (بيروت: دار الفكر، 1417 هـ / 1996 م)،

488/5، أحمد، المسند، 535/1، (رقم 511)، النسائي، "الجهاد"، 38 (رقم 3182)، والحديث صحيح لغیره.

رَسُولُ اللَّهِ ابْنُ لَنَا هَذَا الْمَسْجِدَ وَزَيْتُهُ إِلَى مَتَى نُصَلِّي تَحْتَ هَذَا الْجُرَيْدِ؟ فَقَالَ: مَا بِي رَغْبَةً عَنْ أَخِي مُوسَى عَرِيشٌ كَعَرِيشِ مُوسَى".¹⁶

وبدأت عملية التوسعة في العام السابع للهجرة بدليل أن أبا هريرة رضي الله عنه أول ما دخل المدينة رأى النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه يعملون في التوسعة وبدأ بمشاركتهم وكان دخول أبي هريرة رضي الله عنه للمدينة السنة السابعة للهجرة.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه، "أَتْنَمُ كَانُوا يَحْمِلُونَ اللَّيْلَ إِلَى بِنَاءِ الْمَسْجِدِ، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَهُمْ، قَالَ: فَاسْتَقْبَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ عَارِضٌ لَبَنَةً عَلَى بَطْنِهِ، فَطَنَنْتُ أَهْمًا قَدْ شُقَّتْ عَلَيْهِ، قُلْتُ: نَاوِلْنِيهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: خُذْ عَرِيضًا يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، فَإِنَّهُ لَا عَيْشَ إِلَّا عَيْشُ الْآخِرَةِ".¹⁷

قال السبكي: "كان في البناء الثاني لأن أبا هريرة لم يحضر البناء الأول لأن قدومه كان عام خير"

وهذه التوسعة لم تكن لتختلف في أدواتها وموادها عن التي قبلها فالأساس من الحجارة، والجدران من اللبن، والأعمدة من جذوع النخل، مع اختلاف عن السابق في الطول والعرض بعد أن تمت إضافة الأرض التي اشتراها عثمان رضي الله عنه، وامتد السقف ليغطي نصف المساحة. ففي رواية أبي سعيد الخدري قوله: "وَكَانَ نِصْفُ الْمَسْجِدِ عَرِيشًا مِنْ جُرَيْدٍ".¹⁸

هذه الصورة المعمارية للمسجد النبوي والتي نقلتها كتب السيرة والسنة النبوية والتي كانت في عهد النبوة على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم، والتي كانت تتسم بالبساطة حسب الإمكانيات الموجودة والأدوات المتوفرة، ثم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم تمت التوسعة والتطوير المعماري على عهد الصحابة والتابعين مع التفنن في العمارة والزخرفة والمتانة إلى عصرنا الحاضر.



صورة تقريبية تبين توسعة المسجد النبوي بعد تحويل القبلة للكعبة

16 أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق: عبد المعطي قلجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٤٠٨ هـ /

١٩٨٨م)، 488/5. وقال عنه ابن كثير: هذا حديث غريب من هذا الوجه.

17 أحمد، "المسند"، 512/14، (رقم 8951)، وقد حكم عليه محققوه بأن إسناده ضعيف.

18 أحمد، "المسند"، 280/17، (رقم 11186)، وقال محققوه: إسناده حسن.

وصورة المسجد النبوي التي نقلتها كتب السنة والسيرة فيها دروس معمارية عديدة من أبرزها:

اختيار الموقع الجغرافي المناسب للبناء، مع ضرورة التملك التام للأرض التي سيبني عليها بشرائها من صاحبها من غير إجبار أو إكراه، ثم تحضير الموقع بتنظيفه وتمهيدته، ثم تجهيز مواد البناء اللازمة واستغلال المواد المتوفرة في البيئة المحيطة، وتشجيع الأيدي العاملة وتحفيزهم واستغلال خبراتهم فيما يتقنونه من أعمال.

2.1. التطور المعماري في بناء المسجد النبوي في عهد الخلفاء الراشدين

بقي المسجد النبوي على حاله طيلة الفترة التي تولى فيها أبو بكر الصديق رضي الله عنه الخلافة لانشغاله بحروب الردة ومناعي الزكاة، وتجهيز الجيش الذي أعده الرسول صلى الله عليه وسلم بقيادة أسامة بن زيد وبعثه إلى أرض الروم، كل هذا مع قصر مدة خلافة الصديق مما حال دون القيام بتوسعة المسجد النبوي الشريف أو القيام بأي عمل معماري فيه، غير أنه جدد الأعمدة النخيلية التي نخرت فقط.

ثم لما تولى الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخلافة سنة 17هـ، قام بتوسعة المسجد بعد ازدياد عدد المسلمين وظهور بعض التصدعات في جدران المسجد، والعمل على جعل بنائه ذا متانة أكبر، فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: إن الناس كثروا في عهد عمر، فقال له قائل: يا أمير المؤمنين لو وسّعت في المسجد، فقال عمر: لولا أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إني أريد أن أزيد في قبلة مسجدنا، ما زدت فيه¹⁹.

فوضع اللّين والجريد فوق ما كان رسول الله قد وضعه، وجعل أعمدته من الخشب.

فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: "إِنَّ الْمَسْجِدَ كَانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَبْنًى بِاللَّيْنِ، وَسَقْفُهُ الْجُرِيدُ، وَعُمُدُهُ خَشَبُ النَّخْلِ، فَلَمَّ يَزِدْ فِيهِ أَبُو بَكْرٍ شَيْئًا، وَزَادَ فِيهِ عُمَرُ، وَبَنَاهُ عَلَى بُنْيَانِهِ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاللَّيْنِ وَالْجُرِيدِ، وَأَعَادَ عُمُدَهُ خَشَبًا"²⁰.

وكان رضي الله عنه قد حريصاً على عدم وضع أي زخارف أو زينة؛ لأن ذلك يشغل الناس عن صلاتهم، فقد روى البخاري معلقاً عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: "أَكَنَّ النَّاسَ مِنَ الْمَطَرِ، وَإِيَّاكَ أَنْ تَحْمَرَ أَوْ تَصْفَرَّ فَتَفْتَنَ النَّاسَ"²¹.

وقد بدأ عمر رضي الله عنه بشراء البيوت حول المسجد لتوسعته، إلا حجرات أمهات المؤمنين، وبيت كان للعباس بن عبد المطلب في جهة القبلة من المسجد، فَنَبَّحَ العباس به²².

بدأ عمر رضي الله عنه بتوسعته وجعل طول المسجد أربعين ومائة ذراع، وعرضه عشرين ومائة، وبدل أساطينه بأخر من جذوع النخل كما كانت على عهده عليه الصلاة والسلام، وسقفه بجريد وجعل سترة المسجد فوقه ذراعين أو

19 علي بن عبد الله أبو الحسن السهمودي، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ)، 68/2.

20 البخاري، "المساجد"، 29 (رقم 435).

21 البخاري معلقاً، "الصلاة"، 61، 96/1.

22 السهمودي، وفاء الوفاء، 2، 68.

ثلاثة، وبنى أساسه بالحجارة إلى أن بلغ قامة، وجعل له ستة أبواب: بابين عن يمين القبلة، وبابين عن يسارها، وبابين خلفها ثم قال لما فرغ من زيادته: لو انتهى بناؤه إلى الجبانة لكان الكل مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم.²³

ثم بنى عمر رضي الله عنه في ناحية المسجد مكاناً أسماه البُطيحاء في الجهة الشرقية مما يلي المؤخرة، وقد دخلت في المسجد أثناء التوسعة بعد عمر لتكون مكاناً لإلقاء الشعر وغيرها من أمور الدنيا، فقد روى الإمام مالك في الموطأ:

"أَنَّ عمر بن الخطاب بَنَى رَحْبَةً فِي نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ، تُسَمَّى الْبُطَيْحَاءَ. وَقَالَ: مَنْ كَانَ يُرِيدُ أَنْ يُلْعَطَ، أَوْ يُنْشَدَ شِعْراً، أَوْ يُفَعَّ صَوْتُهُ، فَلْيُخْرِجْ إِلَى هَذِهِ الرَّحْبَةِ".²⁴

وظلت إنارة المسجد تتم بواسطة الأسرجة التي توقد بالزيت.

ولما تولى الخلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه قام بتغييرات كبيرة وتوسيعات في المسجد النبوي، وذلك في شهر ربيع الأول سنة 29 هـ الموافق 649م، وانتهى منه في أول شهر محرم سنة 30 هـ، فكان عمله 10 أشهر.²⁵ واشترى الدور المحيطة به من الجهات الشمالية والغربية والجنوبية، ولم يتعرض للجهة الشرقية لوجود حجرات زوجات النبي صلى الله عليه وسلم فيها.

أما مقدار الزيادة، فقد كانت في الجهة الجنوبية 5 أمتار وهو منتهى الزيادات من هذه الجهة حتى الآن، وفي الجهة الغربية زاد 5 أمتار أخرى وهو الأسطوانة الثامنة من المنبر، وزاد من الجهة الشمالية 5 أمتار أيضاً.²⁶

وأضاف النقش إلى جدرانه، فقد أعاد بناء جدران المسجد باستخدام الحجارة المنقوشة والقصة (الجص الأبيض) ووضع بداخلها قطع الحديد والرصاص لتقويتها، وكذلك أعمدته، واستخدم في سقفه خشب الساج.²⁷ وذلك بعدما تأول قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ بَنَى مَسْجِداً لِلَّهِ كَمِفْخَصٍ قَطَاقٍ، أَوْ أَصْعَرَ، بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ"²⁸، واستشار الصحابة فأشاروا عليه بذلك، فقام بفعل ما فعل، إضافةً إلى ما قام به من فتح نوافذ في أعلى الجدران قريباً من السقف.²⁹

وفي هذه العمارة ظهر لأول مرة بناء المقصورة في محراب المسجد لحماية الإمام، وبها فتحات يراه منها المصلون.³⁰

23 أبو بكر الحسين المراغي، تحقيق النصرة بتلخيص معالم دار الحجر، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحيم عسلان (د.ن: الرياض، 1422هـ)، 1/72.

24 مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، (أبوظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م)، "السهو"، 50 (رقم 602).

25 السهودي، وفاء الوفاء، 81/2-89.

26 السهودي، وفاء الوفاء، 81/2-89.

27 موسى العازمي، اللؤلؤ المكنون في سيرة النبي المأمون (الكويت: المكتبة العامرية، 2011م)، 2/170.

28 ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، "المساجد والجماعات"، 1 (رقم 738)، وإسناد الحديث صحيح.

29 محمد العرفج، المشروع والممنوع في المسجد، (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1419هـ)، 19.

30 السهودي، وفاء الوفاء، 81/2-89.

واستمرّ المسجد على ما هو عليه كما بناه الخليفة عثمان بن عفان، ولم يزد فيه علي بن أبي طالب رضي الله عنه شيئاً.

2. فن العمارة في بناء حجرات أمهات المؤمنين

تم إنشاء بيوت زوجات النبي صلى الله عليه وسلم على مراحل حسب الحاجة إليها، فلم تبّن كاملة في السنة الأولى من الهجرة، قال الذهبي: "لم يبلغنا أنه صلى الله عليه وسلم بني له تسعة أبيات حتى بنى المسجد ولا أحسبه فعل ذلك، إنما كان يريد بيتاً واحداً لسودة أم المؤمنين رضي الله عنها. ولم يحتج إلى بيت آخر حتى بنى لعائشة رضي الله عنها في شوال سنة اثنتين، وكان صلى الله عليه وسلم بناها في أوقات مختلفة".³¹

وتفيد الروايات أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بني مسجده بنى بيتين لزوجته عائشة وسودة رضي الله عنهما ولما تزوج بقية نسائه بنى لهن حجرات وهي تسعة بيوت عاش فيها النبي صلى الله عليه وسلم وتوفي في بيت منها ودفن فيه، وفيما يلي دراسة موجزة عن أهم جوانب هذه البيوت وأهلها.³²

1.1. موقع الحجرات عن المسجد النبوي

يتحدث المؤرخون عن خمس حجرات من حجرات أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، وهي حجرات أمهات المؤمنين حفصة وعائشة وسودة وزينب بنت خزيمة وأم سلمة رضي الله عنهن، وقد بنيت في الجهة الشرقية من المسجد، ومعلوم أن السيدة أم سلمة سكنت في حجرة السيدة زينب بنت خزيمة بعد وفاتها سنة أربع من الهجرة ويظهر من عبارات المؤرخين أن حجرة السيدة سودة بنت زمعة كانت بجانب حجرة السيدة عائشة رضي الله عنهما لأن النبي صلى الله عليه وسلم بنى هاتين الحجرتين بعد بناء المسجد في وقت واحد وعلى هيئة واحدة مما يدل على تجاوزهما.³³ أما بقية الحجرات الشريفة فقد اختلف المؤرخون في أنها كانت في جهة واحدة من المسجد أم في عدة جهات؟ وقد رجح الكثير أنها كانت في الجهة الشرقية من المسجد فقط بينما يرى الآخرون أنها كانت في الجهة الجنوبية والشرقية والشمالية، وما يدل على رجحان أنها كانت في الجهة الشرقية، وما يدل على ذلك ما رواه ابن اسعد بسنده إلى محمد بن عمر قال: سألت مالك بن أبي الرجال أين كانت منازل أزواج النبي صلى الله عليه وسلم؟ فأخبرني عن أبيه عن أمه أنها كانت في الشق الأيسر إذا قمت إلى الصلاة إلى وجه الإمام في وجه المنبر".³⁴

31 نقله عنه: محمد بن يوسف الصالحى الشامى، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م)، 348/3.

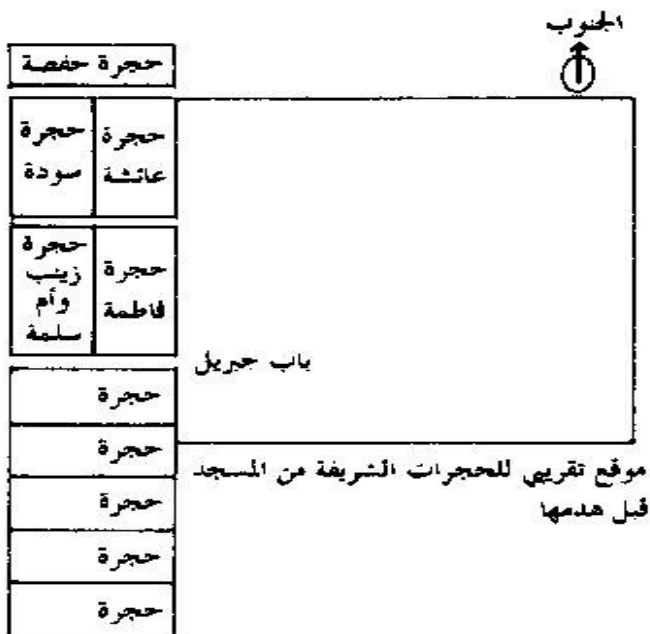
32 محمد إلياس عبد الغنى، بيوت الصحابة حول المسجد النبوي الشريف (المدينة المنورة: مكتبة الملك فهد، 1420هـ/1999م)، 15/1.

33 السهودي، وفاء الوفا ٢ / ٤٥٩.

34 ابن سعد، الطبقات، 157/10.

وعن عبد الله بن يزيد الهذلي قال: رأيت بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم حين هدمها عمر بن عبد العزيز كانت من تبن ولها حجر من جريد مطروقة بالطين عدت تسعة أبيات بحجرها وهي ما بين بيت عائشة إلى الباب الذي يلي باب النبي صلى الله عليه وسلم إلى منزل أسماء بنت الحسين اليوم".³⁵

يتبين مما سبق أنَّ امتداد الحجرات الشريفة في الجهة الشرقية من المسجد إلى الباب الذي يلي باب النبي صلى الله عليه وسلم، وهو باب النساء المجاور لباب جبريل، والمراد من باب النبي صلى الله عليه وسلم هو باب جبريل عليه السلام.³⁶



رسم يوضح موقع الحجرات من المسجد النبوي³⁷

2.2. مساحة الحجرات الشريفة

تم بناء الحجرات الشريفة حسب المواد التي كانت متوفرة في حينها، ولا شك أنه قد تم استخدام نفس المواد في بناء الحجرات فقد ورد أنها كانت مبنية من اللبن والجريد وأكسية من شعر، وبعضها من الحجارة المنضودة بعضها فوق

35 ابن سعد، الطبقات، 429/1

36 أحمد بن عبد الحميد عباسي، عمدة الأخبار في مدينة المختار، ص ١١٠.

37 محمد إلياس، بيوت الصحابة، 20/1.

بعض، وكانت الحجرات متقاربة في المساحة والارتفاع، ولكل منها مدخل صغير، وأبوها إلى شاعة إلى المسجد النبوي، وقد جاءت عدة روايات تصف هذه الحجرات الشريفة ومنها ما يأتي:

عن داؤد بن قيس قال: "رَأَيْتُ الْحُجْرَاتِ مِنْ جَرِيدِ النَّخْلِ مُغَشَّاةً مِنْ خَارِجٍ بِمَسُوحِ الشَّعْرِ"³⁸ وَأَطْلُ عَرْضَ الْبَيْتِ مِنْ بَابِ الْحَجْرَةِ إِلَى بَابِ الْبَيْتِ نَحْوًا مِنْ سِتٍّ أَوْ سَبْعٍ أَذْرَعٍ، وَأَخْزُرُ الْبَيْتِ الدَّاخِلُ عَشْرَ أَذْرَعٍ، وَأَطْلُ شُمُكَةَ بَيْنَ الثَّمَانِ وَالسَّبْعِ نَحْوَ ذَلِكَ، وَوَقَفْتُ عِنْدَ بَابِ عَائِشَةَ فَإِذَا هُوَ مُسْتَقْبِلُ الْمَغْرِبِ"³⁹.

قال السهيلي (ت ٥٨١هـ): "وأما بيوتة عليه السلام فكانت تسعة بعضها من جريد مطين بالطين وسقفها جريد وبعضها من حجارة مرضومة بعضها فوق بعض مسقفة بالجريد أيضًا"⁴⁰.

ولم تكن الحجر ذات ارتفاع عال، فعن الحسن بن أبي الحسن قال: "كنت أدخل بيوت النبي عليه السلام وأنا غلام مرافق فأناال السقف بيدي، وكانت حجره عليه السلام أكسية من شعر مربوطة في خشب عرعر"⁴¹ وفي تاريخ البخاري أن بابه عليه السلام كان يقرع بالأظافر أي لا حلق له"⁴².

وكانت حجرة السيدة عائشة رضي الله عنها في الجهة الشرقية من الروضة الشريفة مطلة عليها، وتحدها جنوبًا حجرة حفصة وشمالًا حجرة فاطمة وشرقًا حجرة سودة رضي الله عنهن أجمعين، وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجرة عائشة ودفن بها"⁴³.

وكانت حجرة أم المؤمنين سودة رضي الله عنها مجاورة لحجرة عائشة ولعلها كانت في الجهة الشرقية من حجرة عائشة رضي الله عنها لأن النبي صلى الله عليه وسلم بنى هاتين الحجرتين بعد بناء المسجد في وقت واحد وعلى هيئة واحدة.

وكانت حجرة حفصة رضي الله عنها في الجهة الجنوبية من حجرة عائشة رضي الله عنها وكانت حجرة فاطمة رضي الله عنها في الجهة الشمالية منها وكان المسجد في الجهة الغربية منها فلم يبق إلا الجهة الشرقية من حجرة عائشة فكانت بها حجرة سودة رضي الله عنها، والله أعلم"⁴⁴.

38 المسوح: كساء من شعر.

39 محمد بن إسماعيل البخاري، الأدب المفرد، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م)، "التناول في البنين"، (رقم 451)، ص230.

40 عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلمي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م)، 163/4.

41 شجر العرعر: قال ابن منظور: "العزعر: شجر يُقال له الساسم، ويُقال له البَيَزَى، ويُقال: هُوَ شَجَرٌ يَعْمَلُ بِهِ الْقَطْرَان، وَيُقَالُ: هُوَ شَجَرٌ عَظِيمٌ جَبَلِي لَا يَزَالُ أَخْضَرُ مُسَيِّمِيهِ الْفَرْسُ السَّوْءُ". (محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 560/4.

42 السهيلي، الروض الأنف، 163/4.

43 محمد إلياس، بيوت الصحابة، 25/1.

44 محمد إلياس، بيوت الصحابة، 26/1.

وكان بيت حفصة رضي الله عنها ملاصقاً لبيت عائشة رضي الله عنها من جهة القبلة وكان بين البيتين طريق ضيق قدر ما يمر الرجل منحرفاً، وكانتا تتهاديان الكلام وهما في منزليهما من قرب ما بينهما، وبيت حفصة اليوم داخل المقصورة وخارجها وهو موقف الزائرين بالمواجهة الشريفة.⁴⁵

أما حجرة زينب بنت خزيمة رضي الله عنها فقد كانت مطلة على الطريق الخارج من باب جبريل من الشمال وتحدها غرباً حجرة فاطمة رضي الله عنها، وقد سكنت أم سلمة رضي الله عنها مكانها.⁴⁶ وأما أم حبيبة رضي الله عنها فلعل حجرتها كانت في الجهة الشمالية من المسجد مع الإشارة إلى أن هذه الحجرة غير دارها التي كانت تملكها.⁴⁷

وأما أم المؤمنين جويرة رضي الله عنها فلعل حجرتها كانت في الجهة الشرقية الشمالية من المسجد قريباً من موضع دكة الأغوات كما أشار إلى ذلك اسماعيل بن محمد بن اسحق بقوله إن آخر الحجرات حجرة جويرة رضي الله عنها.⁴⁸

أما أم المؤمنين صفية رضي الله عنها، قال محمد إياس: "ولم أجد في عبارات المتقدمين ما يدل على الموقع المحدد لهذه الحجرة الشريفة، ولعلها كانت قريبة من موضع دكة الأغوات".⁴⁹ وأما أم المؤمنين زينب بنت جحش، وميمونة بنت الحارث رضي الله عنهما فلم أجد من حدد موقع حجرتهما بين الحجرات.

من خلال العرض السابق لكيفية بناء حجرات أمهات المؤمنين تتجلى لنا الصورة المبسطة والمتواضعة والزاهدة في الدنيا والتي تتسم بالبساطة، والخصوصية، والتوافق مع البيئة. وهي شروطٌ انعكست كثيراً على عمارة المنازل عبر العصور الإسلامية.

يقول ابن قيم الجوزية رحمه الله: "لَمَّا عَلِمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ عَلَى ظَهَرٍ سِرٍّ، وَأَنَّ الدُّنْيَا مَرَحَلَةٌ مَسَافَرٍ يَنْزِلُ فِيهَا مَدَّةَ عَمَرِهِ ثُمَّ يَنْتَقِلُ عَنْهَا إِلَى الْآخِرَةِ، لَمْ يَكُنْ مِنْ هَدْيِهِ وَلَا هَدْيِ أَصْحَابِهِ وَمَنْ تَبِعَهُ الْإِعْتِنَاءُ بِالْمَسَاكِينِ وَتَشْيِيدُهَا وَتَعْلِيَتِهَا وَزَخْرَفَتِهَا وَتَوْسِيعُهَا؛ بَلْ كَانَتْ مِنْ أَحْسَنِ مَنَازِلِ الْمَسَافِرِ؛ تَقْيُّ الْحَرِّ وَالْبَرْدِ، وَتَسْتَرُّ عَنِ الْعْيُونِ، وَتَمْنَعُ مِنَ وَلُوجِ الدُّوَابِّ، وَلَا يُخَافُ سَقُوطُهَا لِفِرْقَتِهَا، وَلَا تُعْيِشُ فِيهَا الْهَوَامُّ لِيَبْعَثَهَا، وَلَا تَعْتَوِّرُ عَلَيْهَا الْأَهْوِيَّةُ وَالرِّيَّاحُ الْمُؤَذِيَّةُ لارتفاعها، وليست تحت الأرض فتؤذي ساكنها، ولا في غاية الارتفاع عليه بل وسط، وتلك أعدل المساكن وأنفعها، وأقلها حرّاً وبرداً، ولا تضيق عن ساكنها فينحصر، ولا تفضل عنه بغير منفعة ولا فائدة فتأوي الهوامَّ في خلجها، ولم يكن

45 السهمودي، وفاء الوفاء، 543/2.

46 محمد إياس، بيوت الصحابة، 27/1.

47 محمد إياس، بيوت الصحابة، 31/1.

48 محمد إياس، بيوت الصحابة، 32/1.

49 محمد إياس، بيوت الصحابة، 32/1.

فيها كُنُفٌ فتؤذي ساكنها برائحتهما؛ بل رائحتها من أطيب الروائح، لأنه كان يُحِبُّ الطيب، ولا يزال عنده، وريحه هو من أطيب الرائحة، وعرقه من أطيب الطيب، ولم يكن في الدار كنيف تظهر رائحته، ولا ريب أنَّ هذه من أعدل المساكن وأنفعها، وأوفقها للبدن، وحفظ صحَّته⁵⁰.

وطبيعة بناء هذه الحجرات انعكس على بناء بقية بيوت الصحابة رضوان الله عليهم، فهي لم تكن شروطاً نظريّة؛ بل دخلت حيز التطبيق، ففرى أنَّ المنازل في صدر الإسلام كانت تفي بالضرورات، ولا تمتدُّ إلى الكمالات ممَّا لا حاجة له.

فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: " رَأَيْتُنِي مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْتَبِهُ بِيَدِي بَيْتًا يُكْتَنِي مِنَ الْمَطَرِ، وَيُظِلُّنِي مِنَ الشَّمْسِ، مَا أَعَانَنِي عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ"⁵¹.

مما يدل على أنه بيت بسيط متواضع خفيف المؤونة، لا يحتاج في بنائه إلى مساعدة.

3. بناء السوق الإسلامي الأول

تأتي أهمية السوق الإسلامي من إيمان النبي صلى الله عليه وسلم بأهمية الاقتصاد الإسلامي في مواكبة المدنية والحضارة، وبضرورة استقلال المسلمين باقتصاد عادل بعيد عن الظلم والغرر والربا، وإيمان نبي الرحمة كذلك بأن حضارة الأمم وتقدمها أساسه الاقتصاد القوي الحر الذي لا تبعية فيه لأحد، لذا فقد كان من أبرز اهتمامات النبي صلى الله عليه وسلم هو بناء سوق إسلامي حر بعيد عن التبعية المقيتة.

عن عطاء بن يسار قال: "لما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجعل للمدينة سوقاً أتى سوق بني قينقاع، ثم جاء سوق المدينة فضربه برجله وقال: «هذا سوقكم، فلا يضيق، ولا يؤخذ فيه خراج»"⁵².

ثم حدّد النبي صلى الله عليه وسلم مكان السوق في غرب المسجد النبوي في مكانٍ رحب وواسع، وبين أنه لا يحق لولي الأمر أن يفرض على المتعاملين في السوق إتاوات أو رسوم أو ضرائب، إيماناً منه بوجود تكوين قوة اقتصادية للمسلمين للحفاظ على أموالهم وتنميتها بالحق.⁵³

وعرف سوق المدينة باسم (المنخة) أحد الأماكن ذات العبق التاريخي المرتبطة بالعهد النبوي، يقع كما ذكرنا غربي المسجد النبوي ويبدأ شمال مسجد المصلّى، وعرف بالمصلّى لأن في موضعه كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي صلاتي العيد والاستسقاء.⁵⁴

50 محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي (الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ / ٢٠١٩م)، 343/4.

51 البخاري، "الاستئذان"، 53 (رقم 5943).

52 عمر بن شبة بن عبيدة النميري، تاريخ المدينة لابن شبة، تحقيق: فهم محمد شلتوت (جدة: السيد حبيب محمود أحمد، 1399هـ)، 304/1.

53 علي الصّلاي، السيرة النبوية (دمشق: دار ابن كثير، 1428هـ)، 533/1.

54 السمهودي، وفاء الوفا، 26/3.

وتمتد إلى القرب من ثنيتات الوداع شمال المدينة المنورة قديماً، أي: يحدّ سوق المدينة من الجنوب مسجد المصلّى ويمتد حتى شرق جبل سُلَيْع (باب الكومة) وقد اشتهرت المناخة كذلك بأن جزءاً منها وهو الجزء الشمالي الأقرب إلى ثنية الوداع كان مركزاً لمسابقة الخيول، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يحضر أحياناً، وقد بُني في موقع السباق مسجد يسمى مسجد السبق قد أزيل حديثاً... وقد اختار رسول الله صلى الله عليه وسلم سوق المناخة للمسلمين ما بين المسجد الذي سُمّي لاحقاً بمسجد السبق ومسجد المصلّى، وذلك بعد هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة؛ ليخلصهم من سيطرة اليهود على الاقتصاد في المدينة المنورة، وبقي هذا السوق صامداً - كموقع - حتى وقت قريب ويعرف أهل المدينة حدود ذلك السوق حتى وقت قريب... ولم تذكر المصادر حدوداً معينة للسوق أو مساحة محددة بالضبط، كما أنه لا توجد مبان بهذا السوق وإنما هو فضاء يحضر التجار إليها صباحاً، ومن سبق إلى موقع وضع بضاعته فيه ويتاجر إلى نهاية اليوم، حيث يحمل متاعه ليعود في اليوم الثاني، كما لا توجد له أبعاد من حيث الطول أو العرض في أول إنشائه.⁵⁵

ووصفت حدود السوق بمواضع، فقد أورد السمهودي عن عبد الله بن محمد قوله: "كان الراكب ينزل بسوق المدينة فيضع رحله، ثم يطوف بالسوق ورحله بعينه يصره، لا يغييه عنه شيء".⁵⁶ ويظهر من هذا بأن مساحة السوق كانت متوسطة بحيث يرى الزائر ركبته.

وقال أيضاً: "روى ابن زبالة عن عباس بن سهل عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بني ساعدة فقال: إني قد جئتمكم في حاجة تعطوني مكان مقابرهم فأجعلها سوقاً، وكانت مقابرهم ما حازت دار ابن أبي ذئب إلى دار زيد بن ثابت، فأعطاه بعض القوم، ومنعه بعضهم، وقالوا: مقابرنا ومخرج نساءنا، ثم تلاوموا فلحقوه وأعطوه إياه، فجعله سوقاً. ودار ابن أبي ذئب ودار زيد بن ثابت كانتا في شرقي السوق، الأولى عند أنثائه مما يلي الشام، والثانية عند أنثائه مما يلي القبلة؛ فليست المقابر المذكورة سوق المدينة كله، بل بعضه. وقد قدمنا في منازل بني ساعدة أن ابن زبالة نقل أنّ عرض سوق المدينة ما بين المصلّى إلى جرار سعد، وهي جرار كان يسقي الناس فيها الماء بعد موت أمه، وقدمنا أنّ الذي يترجح أن المصلّى حده من جهة القبلة، وأن جرار سعد حده من جهة الشام؛ فتكون جرار سعد قرب ثنية الوداع، وقد قوى الآن ذلك عندي جدّاً، لما سيأتي في ذكر دار هشام".⁵⁷

ومن خلال النصوص نجد حرصه عليه صلى الله عليه وسلم في حدود هذا السوق ومكانه ما يأتي:

أ. أن تكون السوق واسعةً ولا يضيق التجار بعضهم على بعض في الأماكن، وقد ظلت هذه السوق طيلة عهد الرسول وعهد الخلفاء الراشدين عبارة عن فضاء حر من دون بناء، يخضع في تديره لنظام سنة المساجد كما كان يقول

55 مقال للدكتور: تبتضب الغايدي منشور على موقع الجزيرة <https://www.al-jazirah.com/2022/20221222/ld1.htm>

56 السمهودي، وفاء الوفاء، 258/2.

57 السمهودي، وفاء الوفاء، 257/2.

الخليفة عمر رضي الله عنه: "الأسواق على سنّة المساجد، من سبق إلى مقعد فهو له؛ حتى يقوم منه إلى بيته أو يفرغ من بيعه"⁵⁸ ولم يبدأ البناء في الأسواق إلا على عهد معاوية بن أبي سفيان الذي سن تأجير أماكن السوق بـ . لا يجوز لولي الأمر أن يفرض على المتعاملين فيها إتاوات أو رسوماً أو ضرائب خلاف زكاة المال المقررة شرعاً. جـ . يجب أن تكون للمسلمين سوق حرة نظيفة طاهرة من الغش والغرر والربا والاحتكار، سوق تقوم على العدل وعلى الطيبات والحلال، والصدق والأمانة.

4. العمارة في بناء دور الضيافة.

بعد انتشار الإسلام في شبه الجزيرة العربية وبدء سيطرة المسلمين وقوّمهم بدأت الوفود من القبائل من جميع أنحاء الجزيرة بالورود إلى المدينة المنورة لإعلان إسلامها، أو لائها للنبي صلى الله عليه وسلم، وقد تجلّت حينها صورة عظمة من صور التضامن بين الأمة والدولة التي أسسها نبي الرحمة عليه أفضل الصلاة والتسليم، فنجد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينزل الضيوف في بيوت الصحابة رضوان الله عليهم ممن تتصف داره بأنها واسعة كبيرة، أو لما يكون من علاقة رحم بين الضيف وصاحب البيت، واهتم الصحابة رضوان الله عليهم بإكرامهم وتقديم أفضل أنواع الطعام والشراب لهم، وكانت من أهم تلك الدور:

1. دار عبد الرحمن بن عوف الكبرى، والتي سميت بـ (دار الضيفان) أو (دار الأضياف).

قال ابن شبة: "ومنهن الدار التي يقال لها: الدار الكبرى، دار حميد بن عبد الرحمن بن عوف بحش طلحة، وإنما سميت الدار الكبرى لأنها أول دار بناها أحد من المهاجرين بالمدينة، وكان عبد الرحمن ينزل فيها ضيفان رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكانت أيضاً تسمى دار الضيفان"⁵⁹.

قال السهودي: "وهي غير دار عبد الرحمن بن عوف المعروفة بدار مليكة التي تقدم أنها دخلت في المسجد"⁶⁰. وحاول السهودي تحديد موقع دار الضيفان لكنه لم يكن متأكداً، فقال: "وفي شامي المسجد اليوم مما يلي الشرق دار تعرف بدار المضيف، فلعل تسميتها بذلك لكونها في موضع دار الضيفان المذكورة، لكن ذكر الدار الآتية بعدها قبل جهة المشرق يبعد ذلك، فكان الجانب الغربي من دار المضيف وما حوله في المغرب من الساباط وبعض رباط الظاهرية في موضع الدار المذكورة"⁶¹.

2. ودار رملة بنت الحارث الأنصارية التي نزلتها وفود غسان وبني ثعلبة وعبد القيس وبني فزارة.

58 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار المعارف، 1387هـ/1967م)، 4/45.

59 ابن شبة، تاريخ المدينة، 1/135.

60 السهودي، وفاء الوفاء، 2/242.

61 السهودي، وفاء الوفاء، 2/243 طز

قال السهمودي: " وكان النبي صلى الله عليه وسلم ينزل بها الوفود، وجعل بها أسرى بني قريظة حتى خندق لهم الخنادق بالسوق وقتلوا"⁶².

3. دار المغيرة بن شعبه رضي الله عنه، ونزل بها الأخلاف⁶³ من ثقيف.

قال الواقدي عن الأخلاف من ثقيف: "ويرجعون إلى منزل المغيرة فيقطعون ويتوضؤون، ويكونون فيه ما أرادوا، وهم يختلّفون إلى المسجد. وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجري لهم الضيافة في دار المغيرة"⁶⁴.

4. دار يزيد بن أبي سفيان رضي الله عنهما: ونزل بها وفد همدان.

5. ومنها دار بلال بن رباح رضي الله عنه: وقد نزل بها ملك أيلة حين قدم مع أهل الشام واليمن.

قال ابن سعد: "وكساه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بُرد يمنية وأمر بإنزاله عند بلال"⁶⁵.

6. دار أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه: وقد نزل بها وفد نجران، قال ابن سعد: "فلم يلبث السيد والعاقب إلا يسيراً حتى رجعا إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، فأسلما وأنزلهما دار أبا أيوب الأنصاري"⁶⁶.

يقول أحمد غلوش: "أعدّ رسول الله صلى الله عليه وسلم عدداً من دور المدينة لإنزال الوفود بها، ومنها دار رملة بنت الحارث النجارية، وهي دار واسعة، وفيها نخيل وزروع، وقد نزل بها وفد سلامان، ووفد تميم بن عيينة بن حصن، ووفد بني كلاب، ومنها دار المغيرة بن شعبه، ونزل بها الأخلاف من ثقيف، ومنها دار أبي أيوب الأنصاري ونزل بها وفد نجران، ومنها دار يزيد بن أبي سفيان، ونزل بها وفد همدان، ومنها دار بلال، وقد نزل بها ملك أيلة حين قدم مع أهل الشام واليمن"⁶⁷.

5. العمارة في تحصين المدينة المنورة

1.5. التحصين بحفر الخندق

من حكمة النبي صلى الله عليه وسلم ورؤيته الثاقبة حرصه على تأمين حدود المدينة المنورة من إغارات الأعداء المتوقعة، فعمت على تحصين المدينة المنورة من أضعف الجهات وهي الجهة الشمالية وذلك قبل قدوم الأحزاب، وقد أخذ النبي صلى الله عليه وسلم مجموعة من الصحابة، وتفقد أطراف المدينة، ليحدد المكان الملائم لحفر الخندق، آخذاً بكل الأسباب، ووجد صلى الله عليه وسلم أن لشرق المدينة المنورة وغربها حماية طبيعية، وهي مرتفعات الحرة الشرقية

62 السهمودي، وفاء الوفاء، 250/2.

63 الأخلاف: هم الذين كانوا يَغْدُون عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم كُلَّ يَوْمٍ، يُحْلَقُونَ عُثْمَانَ بْنَ أَبِي الْعَاصِ عَلَى رَحْلِهِمْ. محمد بن عمر بن واقد السهمي الواقدي، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس (بيروت: دار الأعلمي، ١٤٠٩/١٩٨٩)، 966/3.

64 الواقدي، المغازي، 965/3.

65 ابن سعد، الطبقات، 251/1.

66 ابن سعد، الطبقات، 308/1.

67 أحمد أحمد غلوش، السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م)، 660.

والغربية، وكذلك كان جنوب المدينة محميًا بغابات طبيعية وأحراش، فلم يتبق إلا منطقة الشمال ومنطقة الجنوب الشرقي، وفي الأخيرة ديار بني قريظة، وهم إلى الآن على العهد مع رسول الله، وبعد استشارة النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه أخذ برأي سلمان الفارسي رضي الله عنه.

قال الواقدي: و"كان رسول الله يكثر مشاورتهم في الحرب، فقال: أنبرز لهم من المدينة، أم نكون فيها ونخندقها علينا، أم نكون قريباً ونجعل ظهورنا إلى هذا الجبل؟ فاختلفوا، فقالت طائفة: نكون مما يلي بعثت إلى ثنية الوداع إلى الجرف. فقال قائل: ندع المدينة خلوفاً! فقال سلمان: يا رسول الله، إنا إذ كنا بأرض فارس وتخوفنا الخيل خندقنا علينا، فهل لك يا رسول الله أن نخندق؟ فأعجب رأي سلمان المسلمين"⁶⁸.

وعن أنس رضي الله عنه قال: "خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْخَنْدَقِ فَإِذَا الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ يَخْفِرُونَ فِي عَدَاةٍ تَارِدَةٍ فَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ عَيْدٌ يَعْمَلُونَ ذَلِكَ لَهُمْ فَلَمَّا رَأَى مَا بِهِمْ مِنَ النَّصَبِ وَالْجُوعِ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنَّ الْعَيْشَ عَيْشُ الْآخِرَةِ فَاعْفُ رِئَاؤُنَا لِلْأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرَةِ، فَقَالُوا مُجِيبِينَ لَهُ: نَحْنُ الَّذِينَ بَايَعُوا مُحَمَّدًا عَلَى الْجِهَادِ مَا بَقِيَْنَا أَبَدًا"⁶⁹.

يقول الدكتور راغب السرجاني: "وإذا كان القرار قد تم اتخاذه بسهولة ويسر، إلا أن تنفيذه يُعدُّ مما يقارب المستحيل؛ فمشروع حفر الخندق مشروع لا يتخيله عقل أبداً؛ ذلك أن عمق الخندق يبلغ خمسة أمتار، بينما يصل عرضه في أقل التقديرات إلى خمسة أمتار أيضاً (بعض التقديرات تذهب به إلى 10 و12 متراً)، ويبلغ طوله اثني عشر كيلو متراً. وهذه الأبعاد تدل على أن الأرض المفروض حفرها يبلغ حجمها 300 ألف متر مكعب"⁷⁰.

ومن خلال ما وردنا من قصة حفر الخندق وحجمه نستخلص ما يأتي:

1. هنالك جهد جبار مبذول من قبل الصحابة قد لا يتخيله العقل البشري، فقد تم حفر الخندق خلال فترة زمنية قياسية وهي أسبوعين فقط.
2. لم تكن الأرض المحفورة أرضاً رملية سهلة الحفر بل كانت صخرية تحتاج لمعدات ثقيلة لرفع الأحجار التي بها، كما أنه لابد من معدات لإزالة الرمال المستخرجة ونقلها لأماكن بعيدة وهذه المعدات لا شك أنها لم تكن متوفرة حينذاك.
3. نقص الخبرة لدى الصحابة رضوان الله عليهم في الحفر والنقل، مع كثرة الأيدي العاملة الموزعة على إثني عشر كيلو متر تقريباً، يعملون في ظروف بالغة الصعوبة، من جوع وبرد وخوف من قدوم الأعداء في أي لحظة.

68 الواقدي، المغازي، 445/2.

69 البخاري، "الجهاد والسير"، 33 (رقم 2679).

70 موقع قصة الإسلام على الرابط: <https://www.islamstory.com/ar/artical/158/%D8%AD%D9%81%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%86%D8%AF%D9%82>

4. عملاً كهذا لو تم في زمننا هذا في أسبوعين لاحتاج إلى أكثر من مائتي رافعة أثقال، وآلاف المعدات الإلكترونية، وعشرات سيارات النقل الكبيرة.

عمل كهذا لا يمكن للعقل البشري أن يستوعبه ولكن الإيمان بالله تعالى وأنه إذا أراد شيئاً أعان عليه، وذلل كل الصّعاب، سواء بأيدي المؤمنين أو بمدد من الملائكة، أو جنود لم يروها، بهذا فقط يمكن أن نوقن بإمكانية عمل جبار كهذا.

2.5. التحصين بإنشاء المعسكرات خارج المدينة

أنشأ النبي صلى الله عليه وسلم معسكراً خارج المدينة المنورة يهدف أيضاً لتحصين المدينة من الأعداء، وقد جعله على مسافة ثلاثة أميال منها من الجهة الشمالية، في منطقة تسمى الجرف.

يقول خالد الزايدي: "وتشير بعض المصادر التاريخية إلى أن الجرف أول المناطق سكنى بالمدينة، ويذكر المؤرخ د. تنيضب الفايزي أنها كانت أرضاً خصبة صالحة للزراعة منذ القدم، مستدلاً بمواقع مزارع الصحابة فيها وأن عثمان بن عفان رضي الله عنه خلع خليجاً أي عمل مجرى للماء حتى صبه في جزء من الجرف، كما أن الزبير بن العوام رضي الله عنه أقطعه أبو بكر الجرف، وكذلك عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه كان له مزرعة فيها، وكانت كرائم النخيل، وشجر السلم والسدر تغطي أرضها"⁷¹.

وقد ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم عسكر بالجرف في غزوة بني لحيان بني هذيل بن مدركة بناحية عسفان. قال محمد الشامي (ت942هـ): "وجد رسول الله صلى الله عليه وسلم على عاصم بن ثابت، وخبيب بن عدي وأصحابهما المقتولين بالرجيع وجداً شديداً، فأظهر أنه يريد الشام، ليصيب من القوم غرة، فعسكر من ناحية الجرف، وخرج في مائتي رجل، ومعهم عشرون فرساً"⁷².

كما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم أقر أسامة بن زيد رضي الله عنهما على سريه لغزو الشام، فتوقّف بالجرف لمرض رسول الله صلى الله عليه وسلم.

قال ابن إسحاق: "وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ بْنُ الزُّبَيْرِ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ وَعَبْرَةَ مِنَ الْعُلَمَاءِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَبْطَأَ النَّاسَ فِي بَعْثِ أُسَامَةَ ابْنِ زَيْدٍ، وَهُوَ فِي وَجْعِهِ، فَخَرَجَ عَاصِبًا رَأْسُهُ حَتَّى جَلَسَ عَلَى الْمِنْبَرِ، وَقَدْ كَانَ النَّاسُ قَالُوا فِي إِفْرَةِ أُسَامَةَ: أَمَرُ غَلَامًا حَدَثًا عَلَى جِلَّةِ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ. فَحَمِدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ بِمَا هُوَ لَهُ أَهْلٌ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، أَتَفِيدُوا بَعْثَ أُسَامَةَ، فَلَعَمْرِي لئن قُلْتُمْ فِي إِمَارَتِهِ لَقَدْ قُلْتُمْ فِي إِمَارَةِ أَبِيهِ مِنْ قَبْلِهِ، وَإِنَّهُ خَلِيقٌ لِلْإِمَارَةِ، وَإِنْ كَانَ أَبُوهُ خَلِيقًا هَذَا. قَالَ: ثُمَّ نَزَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَانْكَمَشَ النَّاسُ فِي جَهَازِهِمْ، وَاسْتَعَزَّ

71 مقال منشور في صحيفة الرياض على الرابط: <https://www.alriyadh.com/1820894>

72 محمد الشامي، سبل الهدى والرشاد، 30/5.

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَعَهُ، فَخَرَجَ أُسَامَةُ، وَخَرَجَ جَيْشُهُ مَعَهُ حَتَّى نَزَلُوا الْجُرْفَ، مِنَ الْمَدِينَةِ عَلَى قَرْسَخٍ، فَضَرَبَ بِهِ عَسْكَرَهُ، وَتَنَاقَشَ إِلَيْهِ النَّاسُ، وَثَقُلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَقَامَ أُسَامَةُ وَالنَّاسُ، لِيَنْظُرُوا مَا اللَّهُ قَاضٍ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁷³.

وفي إنشاء هذا المعسكر يتضح جلياً حرص النبي صلى الله عليه وسلم وبعد أفقه العسكري في تحصين المدينة المنورة بإنشاء معسكر صالح لإقامة الجيش به تتوفر فيه المياه، قريب من المدينة المنورة، يكون مكاناً للانطلاق والتشاور والانتظار، به يتجلى فن من فنون الإنشاء والتعمير الذي يخدم المسلمين ودينهم.

الخاتمة

بعد استعراضنا لأثر النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه على العمارة الإسلامية، نصل إلى النتائج الآتية:

- 1 يعتبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وأصحابه الكرام أول المهندسين للعمارة الإسلامية، فمن عهدهم بدأت مسيرة العمارة الإسلامية بالانتشار في شتى أنحاء الجزيرة العربية وما جاورها.
- 2 نشأت العمارة الإسلامية كحرفة بسيطة من حرف البناء في أبسط أشكاله، ثم تطورت حتى نشأت عنها مجموعة من الفنون المعمارية المختلفة.

3 تنوعت فنون العمارة الإسلامية في عهد النبي وأصحابه فمنها الديني، والمدني، والتجاري، والحربي.

4 كان في بناء المسجد النبوي دروس معمارية عديدة من أبرزها:

اختيار الموقع الجغرافي المناسب للبناء، مع ضرورة التملك التام للأرض التي سيبني عليها بشرائها من صاحبها من غير إجبار أو إكراه، ثم تحضير الموقع بتنظيفه وتجهيده، ثم تجهيز مواد البناء اللازمة واستغلال المواد المتوفرة في البيئة المحيطة، وتشجيع الأيدي العاملة وتحفيزهم واستغلال خبراتهم فيما يتقنونه من أعمال.

5 طبيعة بناء حجرات أمهات المؤمنين تتجلى في الصورة المبسطة والمتواضعة والزاهدة في الدنيا والتي تتسم بالبساطة، والخصوصية، والتوافق مع البيئة والتي انعكست على بناء بقية بيوت الصحابة رضوان الله عليهم، فهي لم تكن شروطاً نظريّة؛ بل دخلت حيز التطبيق، فترى أنَّ المنازل في صدر الإسلام كانت تفي بالضرورات، ولا تمتدُّ إلى الكمالات ممَّا لا حاجة له.

6 حرص النبي صلى الله عليه وسلم على إنشاء سوق إسلامية مستقلة، تتصف بمعالم حضارية ودينية من أهمها: أن تكون واسعة ولا يضيق التجار بعضهم على بعض في الأماكن عبارة عن فضاء حر من دون بناء، يخضع في تديره لنظام سنة المساجد من سبق إلى مقعد فهو له، ولا يجوز لولي الأمر أن يفرض على المتعاملين فيها إتاوات أو رسوماً أو

73 نقله عنه: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي

ضرائب خلافَ زكاة المال المقررة شرعاً، كما يجب أن تكون سوقاً حرة نظيفة طاهرة من الغش والغرر والربا والاحتكار، وتقوم على العدل وعلى الطيبات والحلال، والصدق والأمانة.

7. أعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عدداً من دور المدينة لإنزال الوفود بها؛ لتكون صورة عظيمة من صور التضامن بين الأمة والدولة التي أسسها نبي الرحمة عليه أفضل الصلاة والتسليم، فكان ينزل الضيوف في بيوت الصحابة رضوان الله عليهم ممن تتصف داره بأنها واسعة كبيرة، أو لما يكون من علاقة رحم بين الضيف وصاحب البيت، واهتم الصحابة رضوان الله عليهم بإكرامهم وتقديم أفضل أنواع الطعام والشراب لهم.

8. من حكمة النبي صلى الله عليه وسلم ورؤيته الثاقبة حرصه على تأمين حدود المدينة المنورة من إغارات الأعداء المتوقعة، فعمت على تحصين المدينة المنورة من أضعف الجهات وهي الجهة الشمالية فقام هو وأصحابه بحفر الخندق، فقاموا بجهد جبار لا يتخيله العقل البشري، فقد تم حفر الخندق خلال فترة زمنية قياسية وهي أسبوعين فقط.

9. إنشاء النبي صلى الله عليه وسلم معسكراً قريب من المدينة المنورة يؤكد على حرصه وبعد أفقه العسكري في تحصين المدينة المنورة ومن مميزات أنه صالح لإقامة الجيش به وتوفر فيه المياه، إضافة لقربه من المدينة المنورة، ليكون مكاناً للانطلاق والتشاور والانتظار، به يتجلى فن من فنون الإنشاء والتعمير الذي يخدم المسلمين ودينهم.

المصادر والمراجع

ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، صنعاء: مكتبة الحلواني 1392هـ / 1972م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق: سيم بن أمين الزهيري، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1419هـ / 1998م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود، حبل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار - رياض الزركلي، بيروت: دار الفكر، 1417هـ / 1996م.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق: عبد المعطي قلعي، بيروت: دار الكتب العلمية، 408هـ / 1988م.

ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ / 2001م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - محمّد كامل قره بللي، بيروت: دار الرسالة العالمية، 1430هـ / 2009م.

الزهري، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبير، تحقيق: الدكتور علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1421هـ / 2001م.

السبكي، محمود محمد خطاب، المنهل العذب المورود شرح سنن الإمام أبي داود، القاهرة: مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1351هـ.

السمهودي، علي بن عبد الله أبو الحسن، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ.

السهيلى، عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1421هـ / 2000م.

الشامي، محمد بن يوسف الصالحى، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ / 1993م.

- الصلاحي، علي، *السيرة النبوية*، دمشق: دار ابن كثير، 1428هـ.
- الطبري، محمد بن جرير، *تاريخ الطبري*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: دار المعارف، 1387هـ / 1967م.
- الغازمي، موسى، *اللؤلؤ المكنون في سيرة النبي المأمون*، الكويت: المكتبة العامرية، 2011م.
- عبد الغني، محمد إلياس، *بيوت الصحابة حول المسجد النبوي الشريف*، المدينة المنورة: مكتبة الملك فهد، 1420هـ / 1999م.
- العرفج، محمد، *المشروع والمنوع في المسجد*، المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1419هـ..
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- غلو، أحمد أحمد، *السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني*، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1424هـ / 2004م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، *زاد المعاد في هدي خير العباد*، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، الرياض: دار عطاءات العلم، 1440هـ / 2019م.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، *سنن ابن ماجه*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- مالك، مالك بن أنس، *الموطأ*، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، أبوظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، 1425هـ / 2004م.
- المراغي، أبو بكر الحسين، *تحقيق النصرة بتلخيص معالم دار الهجرة*، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحيم عسلان، د.ن: الرياض، 1422هـ.
- المعافري، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، *السيرة النبوية*، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1375هـ / 1955م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، 1414هـ.
- الشمري، عمر بن شبة بن عبيدة، *تاريخ المدينة لابن شبة*، تحقيق: فهم محمد شلتوت، جدة: السيد حبيب محمود أحمد، 1399هـ.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، *المسند الصحيح المختصر*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الواقدي، محمد بن عمر بن واقد السهمي، *المغازي*، تحقيق: مارسدن جونس (بيروت: دار الأعلمي، 1409/1989)، 966/3.

HATİM İBADETİMİZ ÜZERİNE MÜLÂHAZALAR

Dr. Öğr. Üyesi Sait BOSAT

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
sbosat@firat.edu.tr, ORCID ID 0000-0001-8810-1823

Giriş

İbadetlerle donatılan sağlam bir akide, değer ve ahlâkî erdemlerle bezenmiş toplum bireylerinin yetişmesini sağlar. Dinî vecibelerin uygulanmasındaki ana gayelerin başında, inananların yaratıcı ile kurmak istedikleri manevi bağ gelir. Allah ile gerçekleştirilen önemli iletişimlerden biri Kur'ân kırâatidir. Müslümanların gündelik hayatlarında; kıldıkları namazlarda, mevlit, toplantı, ölüm, vb. sosyal ve dinî yaşamlarında onun farklı bir yeri vardır. Kur'ân; müminler için nasihat, rehber, şifa ve rahmet kaynağıdır.¹ Hadislerde Kur'ân ehlinin Allah'ın özel kulları sayıldığı, ümmetin en hayırlılarının ise, Kur'ân'ı öğrenip öğretenler olduğu bildirilerek onunla meşguliyetin önemi vurgulanmıştır.² Kaynaklarda her harfine on sevabın verilmesi³ sebebiyle Kur'ân'ı okuyarak sevap kazanma niyetinin güdülmesine ilaveten; hastalık, sıkıntı, belâ, tabîî âfet, düşman korkusu gibi maddî ve mânevî olumsuzluklardan kurtulma ve her türlü isteklere nâil olma gibi maksatlar güdülmektedir.

Hatim uygulamasının dindarlar nezdinde telakkisi dini yaşam içerisindeki yeri ve değeri tebliğin ana konusunu oluşturmaktadır. Konuyla ilgili literatür taranarak Kur'ân okumanın ve hatmin kaynaksal değeri, tarihî se rencamı çerçevesinde şu sorulara cevap aranacaktır:

¹ Yûnus 10/57.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühreyyr b. Nasr (Beyrut.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Fedâilü'l Kur'ân", 69 (No. 4739).

³ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 cilt (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), "Bâb-u Men Karae Harfen", 46 (No. 2910).

- Hatim ibadeti
- Hatim ibadetinin kaynakları: Kur'ân-ı Kerîm okumayı teşvik eden âyet ve hadisler
- Hatim uygulamasının tarihî seyri: Nüzûlünden itibaren Sahabe, tâbiîn ve sonraki nesillerin hatim anlayışı
- Hatmin zamanı ve niteliği
- Hatim hakkında menfi değerlendirmeler
- Hatim Duası

1. Hatim İbadeti: Mahiyeti, Gayesi ve Dinamikleri.

Hatm veya hitâm sözlükte “örtmek, kapatmak, mühür basmak, bir şeyi tamamlayıp sonlandırmak” vb. anlamlara gelir.⁴ Kur'ân-ı başından başlayıp sonuna kadar yüzünden veya ezbere; tek veya topluca okuyarak bitirmeye hatim denilmiştir.⁵

Dinî emriyle yerine getirilen, bireyin yaratıcısıyla kurduğu inanç, amel, duygu, düşünce vb. tutum ve davranışlar, diğer bir ifadeyle kulun Allah'a karşı sevgi ve saygısını gösteren duygu, düşünce ve davranış biçimleri ibadet olarak tarif edilmektedir.⁶ İnananların yarananla kurdukları bağ ve bu bağın yoğunluğu ise dindarlık olarak tanımlanmaktadır. Kur'ân'ın başından sonuna kadar okunması suretiyle yapılan hatimler insanların dine yönelmesi ve manevi duygularının canlanması sonucunu doğurmaktadır. Allah ile kurdukları bağ güçlenerek dini daha yoğun yaşamalarına katkı sunmaktadır. Diğer yandan hatim ibadeti manevi bir ortamın oluşmasına vesile olmakta, beraberlik şuurunu geliştirerek dayanışma ruhunu güçlendirmekte-

⁴ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrahim Sâmîrî (Beyrut: Mektebetu'l-Hilal, 1998), “htm”, 4/242; Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen ibn-i Dureyd el-Ezdî, *Cemheratu'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “htm”, 1/364; *Allah'ın birinin kalbini mühürlemesi, içine herhangi bir şeyin giriş ve çıkışına kapatması sonucunda bir şey anlamaması demektir bk. Mütercim Âsım Efendi, Kâmûsu'l-Muhîtt Tercümesi; “el- hatm, el- hitâm” (Erişim 13 Eylül 2023).*

⁵ Ebu Hilal el-Askerî, *Mu'cemu Furuku'l-lugaviyye*, thk. Beyrullah Bayat (Beyrut: Müessesetu Neşri'l-İslamiyye, 1992), 212; Ayrıca Şaîh-i Buḥârî gibi hadis kitaplarını başından sonuna dek okumaya da hatim denmiştir. bk. Abdurrahman Çetin, “Hatim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ekim 2023).

⁶ Mustafa Koç, “Hac Psikolojisi – I: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 / 27 (Haziran 2013), 49; Mustafa Sinanoğlu, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16.Ekim 2023).

dir. Kur'ân-ı Kerîm'i çokça okuma sonucunda onun manası ve mesajına yönelik bir merak uyandırdığı hususu da çokça şahit olunan bir durumdur.

Hatmin, fertleri Kur'ân okumaya ve onunla daha fazla zaman geçirmeye yönelterek dinin gereklerini îfâ etme noktasında katkı sağladığını söyleyebiliriz. Kur'ân okumanın oluşturduğu manevî atmosfer, bireylerin kötü alışkanlıklarını bırakıp dine yönelmeleri hususunda katkı sağladığına da sıkça rastlıyoruz. Zira dinî duygular, dinî pratiklerin uygulama sıklığına ve şekline göre farklılık arz etmektedir.⁷

Hatim okuma gayelerinin başında insanların Kur'ân'daki hırz yani muhafaza edici özelliğini anlatan ayetlerin mevcudiyetine inanması gelir. İlgili âyetlerin maddî-mânevî her türlü âfâta karşı muhâfız olma özelliği taşıdıkları inancı vardır. Özetle Kur'ân-ı kırâat edip bitirme azmi, belli başlı iki gayeye matuftur. Birincisi mukaddes kabul ettikleri Kur'ân'a verilen değer, ikincisi de doğal afetlere karşı korunma ve maddî-mânevî hastalıklara çare olduğuna dair var olan inançtır. Çünkü Kur'ân müminler için; mübarektir, şâfidir ve muhâfızdır.⁸

Özelde Kur'ân kırâati genelde hatim uygulaması, bir müslümanın doğumundan ölümüne kadar çeşitli münasebetlerde başvurduğu önemli ibadetlerdendir. Vefat edenler için yâsin vs. okunması hatimlerin indirilmesi Allah'ın rahmetini ümit etme, mevtayı Allah'ın azabından kurtarma gibi anlamları taşımasının yanında geride kalan yakınlarını teselli etme ve metanetlerini koruma gibi hususlarda etkin rol oynadığı söylenebilir.

Kur'ân mesajlarıyla, fert ve toplumun dünya ve ahiret saadetini hedefleyen bir dünya düzeni inşa etmeyi hedeflerken, onun lafızlarının dile dökülmesi suretiyle salt okunması ibadet addedilmiştir. "Kim ki Allah'ın kalamından bir harf okursa, ona bir sevap verilir. Her sevap ise, on katı sevap vardır. Ben "Elif, Lam, Mim" bir harftir demiyorum. "Elif" bir harf, "Lam" bir harf, "Mim" bir harftir"⁹ hadisi; tefekkür, tedebbür, tezekkür ve taakkul gibi bir şart aranmadan sırf Kur'ân kelimelerinin seslendirilmesinin ecirle karşılık bulacağını bildirmiştir. Aynı şekilde kırâat hiçbir şart koşulmaksızın

⁷ Sinanoğlu, "İbadet"

⁸ "وَهَذَا كِتَابُ آتَرْنَا لَهُ مُبَارَكًا فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" "Bu da (Kur'an) bizim indirdiğimiz mübarek bir kitaptır. Ona uyun ve günahattan korunun ki size rahmet edilsin." En'âm 6/155; يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ "Ey insanlar! Rabbinizden size bir öğüt, kalplerdeki hastalıklara bir şifa, inananlara bir rehber ve rahmet gelmiştir." Yûnus 10/57.

⁹ Tirmizî, "Bâb-u Men Karae Harfen", 46 (No. 2910).

dinin direği, kulluk bilincinin zirvesi namazın da asli bir rüknü olarak zikredilmiştir. Âyet ve hadislerde, namaz ibadeti ile Kur'ân tilaveti yan yana zikredilmiştir. Hatta İsrâ sûresinde namaz, Kur'ân قُرْآنَ الْفَجْرِ/sabâh namazı kavramıyla ifade edilmiştir.¹⁰

Hatmi, müminin bizzat diliyle telaffuz ederek yapması esastır. Ancak bu hususta da mazur olan; yaşlı, okuma bilmeyen vb. kesim için başkasından, televizyon, radyo benzeri teknolojik cihazlardan dinlemesi ya da hatim yapması da mümkündür. Kur'ân'la kurulan bütün münasebetlerin kişilerin dini hayat ve maneviyatlarına olumlu katkı sağladığını söyleyebiliriz.

2. Kur'ân-ı Kerîm Okumayı Teşvik Eden Bazı Âyetler

Allah teâlâ, inananlardan ibadet etmelerini isterken samimi ve sadece kendisi için ibadet etmelerini murâd eder. İbadetlerin ihlasla ve bir gayeye yönelik olması da onun kabul edilebilirlik ihtimalini yükseltmektedir. İçtenlikle yapılan ibadetler kulun olgunlaşmasında ve her türlü fuhşiyat ve münkerattan uzak durması hususunda etkin bir rol oynar. İçselleştirilmeyen, tamamen yap-kurtul mantığıyla yerine getirilen ibadetler, vadedilen ahlaki güzellikleri beraberinde getirmeyebilir.¹¹ Gerçek anlamda kurtuluşa erenlerin, namazlarını ihlas ve huşu ile kılanların olduğunu belirtmesi¹² yaratanın, ibadetlerin niceliğinden öte niteliğine önem verdiğini gösterir.

Kur'ân-ı Kerîm'i tilavet etmenin faziletini bildiren önemli âyetleri şu şekilde sıralayabiliriz.

“الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ”

“Kendilerine kitap verdiğimiz ve onu hakkını vererek okumakta olanlar var ya, işte kitaba iman edenler onlardır; ama her kim onu inkâr ederse işte asıl kaybedenler onlardır.”¹³

Âyette geçen “telâ, yetlû” fiili sözlükte “bir şeyi yakından takip etmek, birine veya bir şeye uymak” anlamına gelmektedir. Buna göre âyetteki tilâvet gerek kırâat olarak gerekse de emir ve yasaklarına imtisal etmek suretiyle kitâbullaha ittiba edip uymak anlamına gelmektedir.¹⁴ Nesefî, حَقَّ تِلَاوَتِهِ âyetinin tefsirinde

¹⁰ el-İsrâ 17/78.

¹¹ el-Ankebût 29/45.

¹² el-Mü'minûn 23/1, 2.

¹³ el-Bakara 2/121.

¹⁴ Bu âyette de kelime takip etmek anlamında kullanılmaktadır. “güneşi takip ettiğinde aya (yemin olsun)” bk. Şems 91/2.

şu ifadelerle yer vermektedir. “tertil ile, kırâatin kaidelerine uygun olarak, harfleri mahreçlerinden çıkararak, düşünerek tefekkürle kırâat ederler.”¹⁵

“إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ”

“Allah’ın kitabını okuyanlar, namazı özenle kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için gizli açık harcayanlar, asla zararla sonuçlanmayacak bir ticaret umabilirler.”¹⁶

Âyette müslüman olmanın şiarlarından olan ve müslümanca hayatın inşasında büyük öneme hâiz üç büyük ibadet türünden bahsedilmiştir. Kur’ân okuyanlara, Namaz kılanlara ve Allah yolunda harcama yapanlara kesintisiz bir kazanç vadeditmektedir. Kur’ân okumak dilsel, namaz kılmak bedensel, sahip olduğu şeyleri diğer müslüman kardeşleriyle paylaşabilme erdemi ise malî ibadetlerin en önemlileri sayılır. Riya ve gösterişten uzak, tamamen Allah rızasının gözetilmesi halinde bu davranışların faydalarının sonsuzluğuna ve her koşulda getirisi olacağına vurgu yapılmıştır.¹⁷ Bu âyet hakkında Taberî, هَذِهِ آيَةُ الْفَرَاءِ “bu, kurrânın âyetidir,” ifadesini kullanmıştır. Birçok müfessir ise تلاوته على “devamlı Kur’ân okurlar” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁸

“إِنَّمَا أُمِِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ”

“De ki: "Bana, dokunulmaz kıldıgı bu şehrin rabbine, yalnız O'na kulluk etmem emredildi; zaten her şey O'na aittir. Bir de bana müslümanlardan olmam ve Kur’ân’ı okumam emredildi.”¹⁹

Âyette dinin özü ve gayesi, Resûlullah’ın şahsında beşeriyete anlatılmaktadır. Mekke’yi harem bölgesi ve dokunulmazlık beldesi yapan bir olan Al-

¹⁵ Ebu’l-Berekât Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vîl*, thk. Yusuf Ali Bedivi, Beyrut (Beyrut: Daru’l-Kelimi’t-Tayyip, 1998), 1/126. (أى يقرؤه حق قراءته في الترتيل وأداء الحروف والتدبر) (والتفكر أو يعملون به ويؤمنون بما فى مضمونه ولا يغيرون ما فيه من نعت النبي)

¹⁶ Fâtır 35/29.

¹⁷ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelusî el-Gırnâtî, *el-Bahru’l-Muhîl fi’t-Tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2000), 9/31.

¹⁸ Ebu’l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil ve Uyûni’l-Akâvîl fi Vucûhi’t-Te’vîl*, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed (Kahire: Daru’r-Reyyân li’t-Turâs, ts.), 3/611; Nasiruddin Ebu Said Abdullah b. Umer el-Beydâvi, *Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Tevîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Daru İhya i’t-Turas i’l-Arabî, 1418), 4/258; Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil*, 3/87.

¹⁹ en-Neml 27/91-92.

lah'a ibadet etmeleri, Allah'a teslimiyet göstermeleri ve Kur'ân-ı Kerîm'i kırâat etmeleri emredilmektedir.

”أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا”

”Tane tane, hakkını vererek oku”²⁰

Âyette geçen رَتَّلَ emrinin masdarı olarak gelen tertîl kalıbı, sözlükte “bir şeyi en mükemmel biçimde dizmek ve nazmetmek,” anlamlarını içermektedir. رَتَّلَ الأسنان izafet terkibi, dişlerin inci gibi düzgün olmasının anlamına gelmektedir. Kur'ân okurken kelimelerin ağızdan sühûlet ve intizamla çıkmasına tertil denmektedir.²¹ Tertilde lafızların anlamları anlaşılacak biçimde, harf ve kelimelerin net ve açık okunması esastır.²² Bu ise harflerin mahreç-sıfat ve tecvit uygulamalarına riayet etmek suretiyle gerçekleşebilmektedir.

”وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا”

”Biz Kur'ân'ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik.”²³

Dura dura anlamı verilen عَلَى مُكْثٍ terkibi hakkında Kurtûbî şu yorumu getirmektedir: “Yani okuyucu yavaş yavaş tertil ile, kırâatin hakkını vererek, elinden geldiğince güzel sesle süsleyerek okumaya gayret etmelidir. Lafızları bozacak tatrîb (müzik tarzı okumak) ten uzak durmalıdır.”²⁴

”أَتْلُوْا مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ”

”Kitaptan sana vahyedilenleri oku, namazı özenle kıl.”²⁵

”وَاتْلُوْا مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ”

”Rabbinin kitabından sana vahyedileni oku! Onun kelimelerini değiştirecek hiç kimse yoktur.”²⁶

²⁰ El-Müzzemmil 73/ 4.

²¹ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2002), 341.

²² Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Fahrüddîn er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb* (Beyrut: Daru İhya et-Turas, ts.), 1/69.

²³ el-İsrâ 17/106

²⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim el-İtîyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 10/339. (فَيُعْطِي الْفَارِئُ الْقِرَاءَةَ حَقَّهَا تَرْتِيلًا). (أَيُّ عَلَى تَرْسُلٍ فِي التَّلَاوَةِ وَتَرْتِيلٍ، قَالَهُ مُجَاهِدٌ وَأَبُو عُبَيْسٍ وَأَبُو جُرَيْجٍ. فَيُعْطِي الْفَارِئُ الْقِرَاءَةَ حَقَّهَا تَرْتِيلًا). (وَتَحْسِينُهَا وَتَطْيِيبُهَا بِالصَّوْتِ الْحَسَنِ مَا أَمَكَنَ مِنْ غَيْرِ تَلْحِينٍ وَلَا تَطْرِيبٍ مُؤَدٍّ إِلَى تَغْيِيرِ لَفْظِ الْقُرْآنِ بِزِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ فَإِنَّ ذَلِكَ حَرَامٌ)

²⁵ el-Ankebût 29/45.

²⁶ el-Kehf 18/27.

Âyetlerde Hz. Peygamber'in kendisine vahyedileni okuması ve namaz kılması emredilmiştir. Peygamber dahil hiç kimse Kur'ân'ın kelimelerini değiştirmeye cüret edemez. Şayet Kur'ân'ın sadece anlamı ve verdiği mesajlar itibara alınmış olsaydı o takdirde farklı kelimelerin kullanılmasına izin verilmiş olmaz mıydı!

”مُذَكِّرٍ مِّن فَهْلٍ لِلذِّكْرِ الْقُرْآنَ يَسِّرْنَا وَلَقَدْ”

“Andolsun biz, Kur'ân'ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Var mı düşünüp öğüt alan”?²⁷

Bu âyeti Kerîme'de Allah'u Teâla Kur'ân'ı okumayı, ezberlemeyi, anlamayı kolaylaştırdığını bildiriyor. Âdeta bizi onunla her türlü meşgul olmaya çağırıyor.

3. Kur'ân-ı Kerîm Okumayı Teşvik Eden Bazı Hadisler

Hadis kitaplarında hatim ifadesi genel olarak; Kırâat, Kur'ân'ın faziletleri, Namaz, oruç, Züht vb. bölümlerde yer almıştır. Hadisler başlık olarak; Kur'ân'ın okunma keyfiyeti, tertil üzere okunması, hatmin ne kadar sürede indirilmesi gerektiği, Kur'ân'ın bölümlenerek (tahzîb) hatmedilmesi ve tek-bir, dua gibi hatimden sonra yapılan bazı uygulamaları içermektedir. Bu hususlarla alakalı toplamda 149 hadisin zikredildiği görülmektedir. Hatim ibadeti konusunda en fazla rivâyet 36 hadisle Ebû Şeybe'nin Musannef adlı eserinde yer almıştır. En etraflı hadisler ise 19 adet hadisle Dârimî'nin Müsnedü'l-câmi' adlı eserinde nakledilmiştir.²⁸

Kur'ân'ın öğretimine, okunup hıfzedilmesine büyük değer veren Hz. Peygamber, hatim okumayı da en faziletli ibadetlerden birisi olarak değerlendirmiştir. İbn Abbâs'a isnad edilen rivayette bir adam: “Yâ Resûlellah! hangi amel daha faziletlidir? diye sormuş,” Allah resûlü şöyle cevap vermiştir: الْحَالُ الْمُرْتَحِلُ yani “Konakladıktan sonra tekrar devam eden kişidir” diye cevap vermiştir. وَمَا الْحَالُ الْمُرْتَحِلُ “Konakladıktan sonra göçen ne anlamdadır,” diye sorulunca; o, şöyle buyurmuştur: “Kur'ân-ı Kerîm'i bitirdikten sonra tekrar başlamaktır. Her bitirdiğinde tekrar başa dönmektir”²⁹

²⁷ el-Kamer 54/22.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Koray Akkaya, *Kur'ân Hatmi ile İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (Ankara üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 25 vd.

²⁹ Tirmizî, , “Ebvâbu'l-kırâat”, 43 (No. 2948).

Görüldüğü üzere hadiste Kur'ân'ı sürekli okuyarak hatim yapmanın, onu bitirince yeni bir hatme başlamanın en faziletli amel olduğu haber verilmektedir.

İbn Mesud'a niçin az oruç tuttuğu sorulduğunda. *إِنِّي إِذَا صُمْتُ ضَعُفْتُ عَنِ الْقِرَاءَةِ* "Oruç beni güçsüz düşürdüğü için Kur'ân okuyup namaz kılamıyorum. Kırâat ve Namaz bana daha sevimli geliyor." şeklindeki cevabı Kur'ân okumanın önemi hakkında fikir vermektedir.³⁰

Kur'ân-ı Kerîm'in çokça okunmasını tavsiye eden diğer önemli hadisi şerifler şunlardır.

"مَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللَّهِ تَعَالَى ، يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ ، وَيَتَذَكَّرُونَ بِحُكْمِهِ ، إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ ، وَعَشِيَّتُهُمُ الرَّحْمَةُ ، وَحَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ ، وَذَكَرَهُمُ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ "

"Bir grup müslüman, Allah'ın evlerinin herhangi birinde Allah kelamını okuyup kendi aralarında onu mütalaa etmek üzere toplansalar, kendilerine huzur iner, sükûnet bulurlar. Akabinde Allah rahmetiyle onları kuşatır. Melekler kanatlarının altına alır. Allah da onları, yanında bulunanlara anar."³¹

Hadis-i şerifte müminlerin dünya meşgalelerinden kurtulup bir araya gelmeleri, Kur'ân okumaları onu mütalaa etmelerini teşvik edilmektedir. Bu kimselerin Allahu teâlâ'nın rahmet ve bereketinin mazhar olacakları, dünyevi streslerden kurtulup huzur bulacakları, onun katında şeref ve izzete nail olacakları haber verilmektedir.

"مَنْ قَرَأَ حَرْفًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَلَهُ بِهِ حَسَنَةٌ ، وَالحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا ، لَا أَقُولُ الْم حَرْفٌ ، وَلَكِنْ أَيْفَ حَرْفٌ وَلَا م حَرْفٌ وَمِيمٌ حَرْفٌ "

"Kim kitâbullahtan bir harf okursa onun için bir iyilik sevabı vardır. Her iyiliğin karşılığı da on sevaptır. Ben, elif lam mim bir harftir demiyorum; bilakis elif bir harftir, lam bir harftir, mim de bir harftir."³² Benzer bir hadiste ise şöyle buyrulmaktadır.

³⁰ İmâdüddin Ebu'l-Fida İsmail b. Amr İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (B.y.: Dârü Tayyibe, 1999) 1/98; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Sad b. Abdullah el-Hamid-Halid b. Abdurrahman (Irak: Mektebetü'l-Ulum ve'l-hikem, 2006), 9/170.

³¹ Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâburî b. el-Haccâc Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955) "Kitâbu'z-zikri ve'd-dua", (No. 2699).

³² Tirmizî, "Ebvâbu fedâilü'l-Kur'ân", (No. 2910).

“مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ مَثَلُ الْأُتْرَاجَةِ ، رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا طَيِّبٌ ، وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ التَّمْرَةِ ، لَا رِيحَ لَهَا وَطَعْمُهَا حُلْوٌ ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الرِّيحَانَةِ ، رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحُظَلَّةِ ، لَيْسَ لَهَا رِيحٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ”

“Kur’ân kırâat eden bir mümin portakala benzer: Hem kokusu hem de tadı da güzeldir. Kur’ân-ı Kerîm’i kırâat etmeyen mümin hurmaya benzer. Tadı güzeldir ancak aroması yoktur. Kur’ân kırâat eden münafık fesleğene benzer. Kokusu güzel olmakla beraber acıdır. Kur’ân kırâat etmeyen münafık Ebu Cehil karpuzuna benzer. Kokusu yoktur ve tadı acıdır.”³³

Hadiste inanç açısından farklı insan tiplerinin Kur’ân ile olan münasebetleri bazı meyve ve çiçeklere benzetilerek anlatılmıştır. Dikkatleri celbeden husus Kur’ân-ı Kerîm’le oluşturulan her türlü bağ bir değerle karşılık bulmaktadır.

“الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَهُوَ مُاهِرٌ بِهِ ، مَعَ السَّفَرَةِ الْكِرَامِ الْبَرَّةِ ، وَالَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَتَتَعْتَعُ فِيهِ وَهُوَ عَلِيٌّ شَاقٌّ ، لَهُ أَجْرَانِ”

“Kur’ân-ı Kerîm’i güzel okuyan kimse, sefere (vahiy getiren) şerefli ve berere (itaatkâr) meleklerle beraberdir. Kur’ân’ı zorlanarak ve kekeleyerek okumaya çalışan kimse için de iki kat sevap vardır.”³⁴

Hadiste Kur’ân’ı tecvidine uygun okuyanlar yüceltilirken, bazı dil rahatsızlıklarından dolayı zorlanarak okumaya çalışanlar için de iki kat sevap verildiği bildirilmektedir.

4. Hatim Uygulamasının Tarihî Seyri

Hiz. Âişe başta olmak üzere bazı sahabeden gelen rivayetlerden anlaşıldığı üzere Hiz. Peygamber çokça Kur’ân okur, başkasından Kur’ân dinlemeyi severdi. Ayrıca ramazan aylarında her yıl gelen âyetleri Cebrâil (a.s) ile birlikte mukabele ederdi. Son ramazan da ise bu arzın iki defa vuku bulduğu bilinmektedir.³⁵ Sahâbe, tâbiîn ve sonraki dönemlerde, Kur’ân kırâati ve hatmine dair oldukça fazla rivayetin varlığı söz konusudur. Bir kısmının her gün, bazısının üç günde, Bir kısmının bir haftada, on ve on beş günde bir hatim indirdikleri yönünde rivayetler ilgili literatürde aktarılmıştır,

Sahâbe içerisinde Kur’ân’ı hızlı ve yavaş okumayı tercih edenlerin olduğunu görüyoruz. Hızlı okuyanlar, sahih hadislerle sabit olan ve "Kur’ân-ı Kerîm’in her

³³ Buhârî, “Et’ime”, 30 (No. 5427).

³⁴ Buhari, “Tefsiru’l-Kur’ân”, 52 (No. 4937).

³⁵ Buhârî, Fedâilü’l Kur’ân”, 2 (No. 4739).

bir harf kırâatine karşılık on sevap vaad edildiği müjdesinden hareketle, çok okuyup çok sevap kazanmayı; diğerleri de Kur'ân okumakta asıl gâye olan, manâya daha fazla nüfuz edebilme hedefini önceladıkları düşünülebilir.

Geçmişte müslümanların farklı amaçlarla hatim okudukları gerçeğinden yola çıkarak hatim indirme gayelerini üç başlık altında ele alabiliriz.

4.1. Allah'a İtaat ve Teslimiyet Anlayışıyla Okunan Taabbudî Hatim

Hadiste her harfe on sevabın verileceği hakikatine binaen salt sevap kazanmak maksadıyla yapılan kırâatler olarak değerlendirilebilir. Bu tür hatimde anlama, tedebbür,³⁶ tefekkür ve istinbât³⁷ gibi gayelerin ön planda olmadığı Kur'ân lafızlarını seslendirme eylemidir. Bu okumaların amacını; sevap kazanma, Allah kelamını tekrar ederek maneviyat yüklenme, kendini yaratana yakın hissetme, dünyevi-uhrevi taleplere ek olarak dünyevi her türlü afet ve belalardan uzak kalma düşünceleri olarak özetleyebiliriz.

Selef ulemadan bu anlamda âdeta tüm zamanını Kur'ân kırâatine hasredenlerin olduğunu görüyoruz. Söz gelimi dört hatim gün içerisinde yapılırken, dört hatim de gece okunmak suretiyle bir günde sekiz hatim okuyanlar başı çekerken; günde dört, üç, iki ve bir günde hatim indirenlerin yanında iki günde bir hatim ve üç günde bir hatim indirenlerin olduğu ilgili literatürde isimleri ile zikredildiğine şahit oluyoruz.³⁸

Kaynaklarda verilen bilgiler doğrultusunda taabbudî niyetle Kur'ân'ı başından sonuna kadar okuyanları şu şekilde sıralayabiliriz.

a) İbadet maksadıyla bir günde bir ya da daha fazla hatim yapanlar

Sahabeden Hz. Osman³⁹ (ö. 35/656), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Temîm ed-Dârî (ö. 40/661), Saîd b. Cübeyr'in (ö. 94/713 [?]) Kabe'de bir rekatta hatmettikleri nakledilmiştir.⁴⁰ Said b. Müseyyeb'in (ö. 94/713) iki gecede bir hatim indirdiği⁴¹ İmam Şâfiî (ö. 204/820) normal günlerde günde

³⁶ Bk. İlhan Kutluer, "Düşünme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16.Ekim 2023).

³⁷ Âyetler üzerinde derin düşünerek ichtihad ve kavrayış yoluyla hüküm çıkarma. Bk. Ferhat Koca, "İstinbat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16.Ekim 2023).

³⁸ Celâleddîn Sûyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim (Mısır: Heyetu'l Mısriyye, 1987), 303,304.

³⁹ Ebû'l-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Ubeyd, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervanü'l-Atiyye (b.y.: Dar'ü İbn Kesir, 1995), 181.

⁴⁰ Ebî Zekeriyâ Yahyâ En-Nevevî, *Et-Tibyân Fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1994), 60.

⁴¹ Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi't-Tirmizî*, Thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf (Beyrut: daru'l-fikr, ts.) 8/219.

bir hatim, recep ayında geldiğinde ise günde iki hatim yaptığı,⁴² Mansur b. Zâzân (ö. 129/747), Salih b. Keysân, (140/757) Muhammed b. Nasr (ö. 294/906) günde iki hatim okudukları nakledilmiştir.⁴³

Süleyman b. İtr et-Tüçibîyy (ö. 75/695) bir gecede üç hatim,⁴⁴ İbnu'l-Kâtib (ö. 343/954) gündüz dört gece dört hatim⁴⁵ Abdurrahman b. Hibetullah el Melhânî (ö. 343/954) kışın bir günde üç hatim ve Kur'ân'ın üçte birini okuduğu,⁴⁶ Muhammed b. Ahmed b. Halîl el-Ğurâkî (ö. 693 /1293) bir gün ve gecede altı hatim⁴⁷ Muhammed b. Târik el-Mekkî her gün ve gece üç hatim,⁴⁸ Ebû Abbâs b. Ata (ö. 309 /922) her gün bir hatim, Ramazan ayında ise her gün üç hatim,⁴⁹ Ebu'l Hasan Ali b. Abdullah b. Şâzân (ö. 607/1210) günde dört hatim,⁵⁰ Kürz b. Vebre el-Hârisî (ö. 110/728) bir grup kurrânın huzurunda her gün ve gecede üç hatim,⁵¹ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348) altı hatim,⁵² okudukları kaynaklarda zikredilmektedir. Ayrıca mezheb imamlarından İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ramazan ayında altmış hatim okuduklarına dair bilgi kaynaklarda yer almaktadır.⁵³ İmam Nevevî (ö. 676/1277) bir rekatta hatim yapanların sayılmayacak kadar çok olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴

b) Üç günde bir hatim okuyanlar

⁴² Ebû Cafer Muhammed Bin Ahmed İbn Haleveyh El Esbehani, *İrâbul Kıraati's-Seb'a ve ileluha*, Ebu Muhammed Celal El Asyuti (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 12.

⁴³ İbn sellâm, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 180; Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ehvazî*, 8/219.

⁴⁴ İbn sellâm, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 182.

⁴⁵ Ebû M. Bedruddîn Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 20/60.

⁴⁶ Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed es-Sehâvi, *Ed-Davû'l-Lâmi liehli'l-Karnî't-Tâsi* (Beyrut, Daru mektebeti'l-hayat, ts.), 4/157.

⁴⁷ es-Sehâvi, *Ed-Davû'l-Lâmi*, 6/307.

⁴⁸ Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi, *Sıfatı's-Safve*, thk. Mahmud Fahuri (Beyrut: Dâru'l-Hadis, 2000), 1/418.

⁴⁹ Ebu'l-Ferec, *Sıfatı's-safve*, 1/533.

⁵⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Tebsiratü'l-Müntebih bi-Tahrî- ri'l-Müctebih*, thk. Muhammed Ali Naccar (Lübnan: Mektebetü'l-ilmiye, ts.), 1/211.

⁵¹ İbn Hacer el-askalânî, *El-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed (b.y.: Daru'l-kütübi'lilmiyye, ts.), 5/491, 8/520.

⁵² İbnu'l-İmâd, *Şüzürâtü'z-zeheb fî ahbarin min zeheb*, thk. Mahmud Arnavut (Dımeşk: Dâr-u ibn Kesir, 1986), 8/521.

⁵³ İbn Acîbe ve Ahmed el-Hasenî, *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân (Kahire: y.y. 2002), 7/166.

⁵⁴ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mûrî Nevevî, *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, Thk. Abdülkâdir Arnavut (Kuveyt: y.y. 1988), 60.

Kur'ân'ı üçe bölerek (tahzîb) her gün üçte birini okuyarak üç günde bir hatim okumanın müteaddid hadiste tavsiye edilenin asgarî zaman olduğu belirtilmişti. Peygamber efendimiz bizim kendisine özel telkini olduğu için Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın (ö. 65/684-85) üç günde bir hatim indirdiği rivayet edilmiştir. Başta İbn Teymiye (ö. 728/1328) olmak üzere birçok âlim, hazreti peygamberin 3 gün tavsiyesini uymanın sünnet olduğunu vurgulayarak bu rakamı benimsediklerini belirtmişlerdir.⁵⁵

c) Haftada bir hatim okuyanlar

Hadislerde peygamber efendimizin kendilerine yedi günde bir hatim indir tavsiyesinde bulunanlara ek olarak Ahmet b. Hanbel'in de (ö. 241/855) haftada bir hatim yapmayı adet haline getirdiği nakledilmiştir.⁵⁶

4.2. Tedebbür, Tefekkür ve İstinbât Amaçlı Hatim

Sahabeden Zeyd b. Sabit (ö. 45/665 [?]), İbni Abbas (ö. 68/687-88) gibi bazı sahabeler sürenin uzunluğuna bakmadan okudukları ayetlerin anlamları üzerinde tefekkür ve tedebbür etmeyi tercih etmişlerdir. Bu tür okumalar ağır bir tarzda okunurken, lafızların anlamları üzerine düşünme, imal-i fikir gibi daha fazla aklî çabaların söz konusu olduğu kırâatler olarak tanımlayabiliriz.

Zeyd b. Sâbit "Kur'ân'ı yedi günde hatmedeceğime ona daha fazla vâkif olmak ve düşünmek için yarım ay ya da yirmi günde okumayı tercih ederim"⁵⁷ buyurmuştur.

Ebu Cemre ed-Dubâî (ö. 128/745), İbn Abbas'a "Ben kırâati seri olan birisiyim ve Kur'ân'ı üç günde hatmediyorum" dedim. Cevaben bana dedi ki; "Bakara suresini bir gecede tertil ile okusam ve tefekkür etsem, bana göre senin yaptığından daha iyidir."⁵⁸

İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Hz. Âli'nin (ö. 40/661) "Hikmetini düşünmeden ibadet yapmak ve anlamını tefekkür etmeden kırâatte bulunmak faydasızdır." sözünü naklederek anlam merkezli okumaları savunmuştur.⁵⁹

⁵⁵ Ahmed b. Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-Necdî (Kahire: y.y, 2004), 13/407.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, 13/ 407.

⁵⁷ Ebu Abdullah Zürkanî *Şerhu'z-zürkani ale'l-Muvatta*, thk. Taha abdurrauf se'd (Kahire: Mektebetu sakafetu'd-diniyye, 2003), 2/7.

⁵⁸ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 157.

⁵⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/282.

4.3. Eğitim ve Talim Amaçlı Hatim

Kur'ân okumayı öğrenenlerin, hafızlık yapanların, kırâat farklılıklarını talim edenlerin kelâmullahı başından sonuna kadar okudukları bilinmektedir. Bu çeşit hatimler eğitim amaçlı olup Allah rızasını kazanmaya matuf okumalardır.

Kırâat eğitiminin farz-ı kifâye olarak bazı müslümanların ifâ etmesiyle diğerlerinin üzerinden düşen bir sorumluluk olduğu belirtilmiştir . Söz konusu eğitimde iki türlü hatim usul uygulanmaktadır. Birincisi her râvi veya imamın kırâat ve vecihlerini tek tek okuyarak yirmiye yakın hatim indirme anlamındaki “infirâd” yöntemidir.⁶⁰ Hicri 5. asırdan itibaren bu metodun uzun ve meşakkatli olmasından dolayı kırâat imam ve râvilerine ait okumalar, âyetlerin başına tekraren dönerek “İindirâc” metoduyla tek hatimde bütün kırâatler okunmaya başlanmıştır.⁶¹ Günümüzde de halen bu metod uygulanmaktadır. Bu tarz hatimlere şunları örnek verebiliriz:

İshak b. Muhammed el-Huzâî (ö. 286/896), Ali b. Füleyh'e yirmi yedi hatim, Bezzi'ye (ö. 250/864) ise otuz hatim okuduğunu belirtmiştir.⁶²

Hemedân b. Avn (ö. 334/952), İbn Hilâl'e üç yüz hatim, İsmail en-Nehhâs'a (ö. 338/950) iki hatim okuduğunu nakletmiştir.⁶³

Kuteybe b. Mihrân, Kisâi'ye (ö. 189/805) elli bir sene boyunca arkadaşlık yaptığını bu süre zarfında ona yirmi küsur hatim arz ettiğini söylemiştir.⁶⁴ Muhammed b. Hârûn et-Timâr, Rüveys'e (ö. 238/852) toplamda kırk yedi hatim dinlettiğini ifade etmiştir.⁶⁵ el-Bahrû'l-Muhît tefsirinin sahibi Ebû Hayyan el-Endülûsî (ö. 745/1344), hocası Abdu'l-Hak b. Ali'ye infirâd ve cem metodlarıyla yirmi hatim okuduğunu nakletmiştir.⁶⁶

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî'l-Kıraâtî'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed Debba (Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/146-148.

⁶¹ Abdulhamit Birişik, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ekim 2023),

⁶² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâtî'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/57

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye* 1/260.

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye* 2/26.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye* 2/272.

⁶⁶ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed Mukrî, *Nefhu't-tayyib*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut Dâru Sâdır, 1990), 2/540.

5. Hatmin Zamanı ve Niteliği

Kırâat âlimleri nitelikli okumak mı yoksa çok ve seri okumak mı daha faziletlidir? sorusuna cevap aramışlardır. Çoğunluğun ortak görüşü şu yönde oluşmuştur. Yavaş ve tertil ile okumanın değeri daha yükücedir. Seri ve çok okumanın sevabı, “bir harf okumanın sevabı on katıdır” mealindeki hadisten dolayı daha çoktur.⁶⁷

Bu meyanda Resûl-i Ekrem ile sahabeden Abdullah b. Amr arasında geçen diyalog hatmin ideal zamanı hakkında fikir vermektedir.

Rivayete göre Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85), ailesini ihmal ederek çokça Kur’ân okuduğundan dolayı Peygamberimize şikâyet edilmiştir. Allah’ın resûlü ise ona şöyle tavsiyede bulunmuştur: “Ayda bir hatmeyle” sahabî, “bundan fazlasını okuyabilirim (gücüm yeter)” dedim. “Yirmi günde bir hatim oku” dedi. “Bundan fazlasını okuyabilirim” dedim. “On beş günde bir hatim yap” dedi. “daha fazlasını okuyabilirim” dedim. “On günde bir hatim oku” buyurdu. “Daha fazlasını okuyabilirim” dedim. “Haftada bir hatim indir” dedi. “Daha fazlasını okuyabilirim” dedim. “Beş günde hatim yap” dedi. “Daha fazlasını okuyabilirim” dedim. “Üç günde hatim yap” dedi. “Daha fazlasını okuyabilirim” dedim. O, bundan azı için bana ruhsat vermedi.⁶⁸

Başka bir hadiste “Kur’ân’ı üç günden az bir vakitte hatmeden kişinin, onu anlayamayacağı” nakledilmektedir.⁶⁹

Sahabî Saîd b. Münzir (ö. 20/641 [?]) Peygamberimize: Kur’ân’ı üç günde bir hatmedeyim mi? diye sormuş; o da yapabiliyorsan oku şeklinde cevap vermiştir.⁷⁰

Bir kısım ulemâ üç gün hadislerini esas alarak üç günden daha az bir sürede hatim okunmaması gerektiğini dillendirirken, diğer bazı âlimler ise söz konusu tavsiyenin Abdullah b. Amr b. el-Âs’ın özel durumuna has olduğunu belirtmektedirler. Halife Osman’ın bir rekatta, Saîd b. Cübeyr’in ise Kâbe’de kıldığı namazda Kur’ân’ın tamamını okuduklarına dair rivayetleri esas alarak hatim okumanın zaman olarak kişilere göre farklılık gösterebileceğini ifade etmişlerdir. Bu âlimler “Üç günden daha az bir zaman içerisinde-

⁶⁷ en-Neşr. 1/208; Suyûtî, *el-itkân*, 1/361.

⁶⁸ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur’ân*, 34; Müslim, *Sıyâm*, 184.

⁶⁹ Ebû Davud, *Kırâât*, 1; Tirmizî, *Kırâât*, 13; İbn Mâce, *İkâmetü's-salât*, 178.

⁷⁰ Ebu'l-Hasen Nuruddin Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbei'l-fevâid*, thk. Hüseyin Selim (Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.), 2/ 269.

de Kur'ân-ı Kerîm'i kırâat edip hatmeden onu hakkıyla anlayamamıştır," hadisinde kastedilen anlamın, "onun zâhir anlamını anlayamaz" şeklinde anlaşılması gerektiğini dillendirmişlerdir. Zira âyetlerde derin anlamlar ve manâ tabakaları söz konusudur. Bu gerçeklikten hareketle meal okumalarıyla anlamların hepsini kavramak onun derin anlamlarına vakıf olmak zor bir durumdur. Aynı şekilde hadiste, üç günden az bir sürede hatmetmekle Kur'ân'ın manasının anlaşılamayacağı belirtilmektedir. Yoksa sevap alınmayacağı ile ilgili herhangi bir ifade söz konusu değildir. O halde Peygamberimiz (s.a.v.) üç günden az bir sürede hatmetmeyi yasaklamamış sadece hakkıyla anlaşılamayacağını söylemiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere müctehid imamlarının günde iki ya da daha fazla hatim yaptıkları -ki büyük olasılıkla bu hatimler ayetlerin özüne inip yeni icthatlarda bulunmak için yapılan zihni hatimlerdir- göz önünde bulundurulursa âlimlerin hadislerle dair yaptıkları yorumların isabetli olma olasılığı yüksektir.

İmam Nevevî ise hatim okumanın, kişilerin fitri yapılarına ve sosyal hayattaki meşgalelerine göre farklılık gösterebileceğini söylemiştir. Esas olan; bıkkınlık, usanma ve zorlanma gibi olumsuz durumlara düşmeden herkesin kendi anlayış ve kavrayışına uygun okumasıdır.⁷¹ Buradan yola çıkılarak hatim olgusunun mahiyet itibarı ile amaç, gaye, niyet ve kişinin yeterlilik, bilgi alt yapısı, fitrî yapısı ve istidadına göre farklılık arz edeceğini söyleyebiliriz.

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda oluşan kanaatimize göre Kur'ân kırâatinde ideal olan öncelikle tertil ve tecvîd kurallarına riâyet ederek ihlâsla okunmasıdır. Meşgûliyetinin çok olması nedeniyle kırâate zaman bulamayanlara yılda en az iki hatim okumaları tavsiye edilmiştir. Ebû Hanîfe ve Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) gibi âlimler, Peygamberin (s.a.v.) ömrünün son ramazanında, Kur'ân'ı iki defa Cebrâil ile karşılıklı okumuş olmasına binâen bir müslümanın en az yılda iki defa hatim indirmesinin gerekli olduğunu söylemişlerdir.⁷²

6. Hatim Hakkında Menfi Değerlendirmeler

Kur'ân-ı Kerîm'i n lafızlarını sonuna dek tekrarlayanın faydadan hâli olduğunu düşünenler eleştirilerini şu noktalarda dile getirmektedirler.

⁷¹ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ Nevevî, *el-Ezkâr el-Müntehâb min Kelâmi Seyyidi'l-Ebrâr*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Daru'l-fikr, 1994), 102; Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ehvazî*, 8/218.

⁷² Bedruddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Bürhân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l- Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, tsz.), 1/471.

- Kur'ân'ın içi boşaltılmıştır.
- Sadece lafzi bir okumadan ibaret kalmıştır.
- Anlam ve içeriğine önem verilmemektedir.
- Kur'ân'ın vermek istediği mesaj göz ardı edilmektedir.
- Anlamadan tekrar etmenin faydası yoktur.
- Kur'an sadece sestten ibaret değildir. O, bir hayat kitabıdır.
- Kur'ân, lafızlarını tekrar etmeyi değil, getirdiği ahlâkî ilkeleri ile ahlâklanmayı emreder.
- Hatta bazıları müslümanların bugün içinde bulundukları geri kalmışlığın sebeplerin arasında anlamadan hatim okumayı da zikrederler.

Öncelikle Kur'ân'ın anlaşılması ahkâmının hayata geçirilmesi emir ve yasaklarına imtisal edip dünya ve ahiret saadetine nail olunması her müslümanın kabul ettiği bir gerçektir. Kur'ân'ın lafzını okuyarak hatim indirmek suretiyle sevabını umanlar onun mesajlarına bigâne kaldıklarını düşünmüyoruz. Ayrıca Kur'ân okumanın faziletlerini bildiren birçok ayet ve hadise ilaveten onun harflerini telaffuz etmenin on kat ecirle mükafatlandırılacağı peygamber tarafından açıkça belirtilmiştir.

Bir müctehidin çokça hatim yapması her okuyuşta yeni anlamlara ulaşma amacına yönelik olabilir. Bununla beraber her müslümandan bu çabayı istemek/beklemek hayatın gerçekleriyle uyumsuz. Lafzını okumanın dışında herhangi bir bilgi alt yapısına sahip olmayan müslümanlara Kur'ân ile olan bağını tamamen kesmesini istemek doğru bir tavır/ davranış olabilir mi.

Kur'ân'ı Arapça okumanın yerine Türkçe hatim önerileri ne derece sağlıklı olabilir. Kelimelerin anlamlarını okuyarak murad-ı ilahinin anlaşılabilirleceği vehmine kapılma algısı beraberinde şu soru(n)ları getirmez mi?

Kur'ân-ı Kerîm'de mana derinlikleri ve anlam katmanları bulunduğu⁷³ hakikatinden hareketle meal okumalarında bu anlamların ne kadarına ulaşılabilir?

Kur'ân ı Kerîm'i okumak herhangi bir ilim kitabını, hatta nebevî veya kutsî hadis okumakla kıyaslanmayacak derecede ulvîdir.

Her müslüman kendi dilinde Kur'ân okuması durumunda birleştirici değil de ayrıştırıcı bir fonksiyonu olmaz mı?

Okuma yazma imkânı bulamayanlara, yaşlı ve akli melekesi sınırlı olanları anlamaya zorlamak doğru bir tavır olabilir mi?

⁷³ Gazalî, *İhyâ*, 1/280.

Murâd-ı ilâhî'nin anlaşılması için yüzlerce tefsir yazılmış, hala yazılmaya devam ederken kelime mealleriyle onun anlaşılabilceği düşünmek doğru olabilir mi?

“Ey insanlar! Size Rabbinizden bir öğüt, gönüllerdeki dertlere bir şifa, müminlere doğru yolu gösteren bir hidayet ve rahmet geldi”⁷⁴ âyetinden de anlaşılacağı üzere onu tek açıdan (anlam) değerlendirmenin, onun etki alanlarını daraltmanın veya sınırlandırmanın doğru bir yaklaşım olmayacağı kanaatindeyiz. Kur’ân bir şifa, bir rehber, bir ibadet aynı zamanda zikirdir. Bu perspektiften bakıldığında Kur’ân; müctehid âlimler için öncelikle hüküm çıkarılacak bir kaynak, insanlık için şifa, rehber ve anlamına vâkıf olmayanlara ibadet ve zikir işlevi görmüş olur.

7. Hatim Sonrası Tekbîr ve Dua

a) Tekbir

Tekbîr, Allah’ın yüceliğini gösteren *الله أكبر* /Allah en büyüktür terkibine denmektedir. Duhâ sûresinden itibaren her sûrenin sonunda tekbîr getirmek sünnet bir davranış olarak nakledilmiştir. Bu uygulama Nâs sûresine sonunda nihayet bulmaktadır. Kıraat imamlarından İbn Kesîr (120/738) kırâatini rivayet eden el-Bezzî’nin (250/864) kırâati dahilinde duhâdan itibaren sûre sonlarında tekbir getirilmiş ve zamanla bu uygulama, müslümanlar arasında yaygın hâle gelmiştir.⁷⁵

Tekbîr lafzına tehlîl ve tehmîd ifadelerinin eklenmesi suretiyle şu terkipler de nakledilmiştir: *لا اله الا الله والله أكبر* /Tehlîl, *الله أكبر* /Tehmîd.⁷⁶

b) Hatim Duası

Kur’ân hatminin akabinde üç kez ihlâs, birer defa felak ve nâs sûreleri okunduktan sonra tekrar başa dönülerek; Fâtiha ve Bakara sûresinin ilk beş âyetleri okunarak kıraat sonlandırılır.⁷⁷ Böylelikle tekrardan kırâat etme niyeti gösterilmiş olur. Bu uygulama “الحال المرتحل” hadisine dayandırılmaktadır.⁷⁸

⁷⁴ Yûnus 10/579.

⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 410; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Abdûlgani Dimyâtî, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l- Kırâati'l-Erbeate Aşer* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l- İlmiye, 1998), 640.

⁷⁶ Ebu Amr ed-Dânî, *Câmiu'l-beyan fi'l-kırâati's-seb' thk.* Abdurrahim et-Tarhuni-Yahya Murad (Kahire: Dâru'l Hadis, 2006), 252; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 429-431; Dimyâtî, *İthâf*, 642.

⁷⁷ Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 4/1747; Zerkeşî, *el-Bürhân*, I, 47.

⁷⁸ Mehmet Zihni, *el-Kavlu's-Sedîd fi 'İlmi't-Tecvîd* (İstanbul: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1898), 18.

Hatim duasından önce ihlâs sûresinin üç defa okunması da gelenek haline gelmiştir. Bu uygulama, “İhlâs sûresini okumanın, Kur’ân-ı Kerîm’in üçte birini okumaya eşit sayıldığını belirten”⁷⁹ hadisten hareketle icrâ edilmektedir.

Kırâat bitirildikten sonra eller yaratana açılarak âmin sadaları maiyetinde hatim duası yapılır.

Hatim duası uygulaması peygambere dayandırılmıştır. Rivayetlerde Peygamberimizin dua ettiği bildirilmiş ve bazı hatim duaları kendisine isnad edilerek nakledilmiştir. Ondan rivayet edilen dualardan biri şöyledir:

اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي بِالْقُرْآنِ وَاجْعَلْهُ لِي أَمَانًا وَنُورًا وَهُدًى وَرَحْمَةً اللَّهُمَّ ذَكِّرْنِي مِنْهُ مَا نُسِيتُ وَعَلِّمْنِي مِنْهُ مَا جَهِلْتُ وَارْزُقْنِي تِلَاوَتَهُ آتَاءَ اللَّيْلِ وَاجْعَلْهُ لِي حُجَّةً يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ

“Allah’ım. Kur’ân hürmetine bana rahmetle muamele et. Onu hakkımda hidayet, rehber, nûr ve rahmet kıl. unuttuklarımı hatırlat, bilmediklerimi öğret. Ey tüm âlemlerin Rabbi gece gündüz Kur’ân’ın kırâatıyla beni rızıklandır ve hakkımda hüccet eyle.”⁸⁰

Hadisi şerifte: “مَنْ شَهِدَ خَاتِمَةَ الْقُرْآنِ كَانَ كَمَنْ شَهِدَ الْعَنَائِمَ حِينَ تُقَسَّمُ” Kur’ân’ın hatminde bulunanlar ganimet mallarının paylaşımına katılanlar gibidir,⁸¹ buyrulmuştur. Ashâbın da hatim sonrasında ilâhî rahmetin inmesi düşüncesiyle hatim meclisinde hazır bulundukları ve dua ettikleri rivayet edilmiştir.⁸² Kaynaklarda Enes b. Mâlik’in, Kur’ân hatmi bitince ev halkını toplayıp dua ettiği bildirilmektedir.⁸³ Konu ile ilgili onlarca hadisten anlaşılana göre hatim duası asrı saadette müslümanların uyguladıkları ibadetlerdendir.

Hatim ve sonrasında yapılan dua insanları birleştirip toplayan, kalabalıkların yakarış ve aminlerinin yükseldiği, müslümanların kardeşlik, beraberlik duygusuyla bir araya geldikleri ulvî bir ibadettir. Duaların Yaratıcı tarafından kabul edilme ümidi müminlerin ruhen rahatlamasını sağlar, sabır ve metanetini artırır. Fertlerin hayatta karşılaşılan zorluklarla mücadele

⁷⁹ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur’ân*, 13; Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 259-260.

⁸⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/475.

⁸¹ Ebu Ubeyd Ebû'l-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn, *Fedailu'l-Kur’ân*, 107. Ebû Muhammed Abdullah Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm Esed (Riyâd: Dâru'l-muğnî, 2000).

⁸² Ebû Muhammed Abdullah Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm Esed (Riyâd: Dâru'l-muğnî, 2000), *fedâilü'l-Kur’ân’ân*, 33.

⁸³ Dârimî, *Sünen*, *Hatmu'l-Kur’ân*, 3517

azimlerini arttıran bir fonksiyonu içinde barındırır⁸⁴. Duanın özünde Allah'a olan inanç ve itimat söz konusu olduğu için kul güvendiği ve saygı duyduğu, merhamet kaynağına sığınma duygusu içerisinde teslimiyetini ifade eder. Dua ederek yaratanın "kulluğunuz ve yalvarmanız olmasa Rab-bim ne için değer versin size!"⁸⁵ âyeti mûcibince ona olan ihtiyacını itiraf eder.

Dua ederken manevî hissiyatın depresmesi ölüm ve ötesinin düşünülmesi inananların maneviyatını güçlendirerek Allah'a yaklaşmalarını sağlar. Duaların cemaat halinde gerçekleştirilmesi ibadet coşkusunu zirveye taşımalarının yanında "âmin" sadaları altında yakarışların kabul edileceği umudunu fazlalaştırır.⁸⁶

Sonuç

Kur'ân okumak ve hatim indirmek âyet ve hadislerde tavsiye edilmiş bir ibadettir. O, beşere ait şiir ya da nesir cinsinden bir kelimedir. Dolayısıyla ne kadar sanatsal olursa olsun hiçbir sözle mukayesesiz söz konusu olamaz. Yüce yaratıcımızın dünya ve ahiret mutluluğumuzun reçetesi olarak gönderdiği Kur'ân'ın anlaşılması ve hayata tatbiki için okunması gerektiği izahtan varestedir. Her okunuşunda zihinlerde yeni anlamların yeşermesi, gönüllerin onun eşsiz fesahatiyle coşması umulur. Müslüman bireylerin dini yaşamlarını canlı tutmaları açısından inandıkları mukaddes kitapla olan ilişkilerini aralıksız devam ettirmeleri, dini duygularını canlı tutmaları bakımından önemlidir.

Âyet ve hadislerde Kur'ân okumanın sevapla karşılık bulduğu bir gerçektir. Müslümanlar kitâbullah ile olan ilişkilerini her zaman için diri tutmaları gerekir. Yaratıcının kelimeleriyle kurulacak bağ öncelikle onun tecvidine uygun okunması ile başlar. Bu eylem herhangi bir şart koşulmaksızın şâri' tarafından ibadet olarak belirlenmiştir. Onu okumanın üst basamağı olarak imkânı olanlar tefsir ve hadis kaynaklarından onun anlam derinliklerine ulaşma çabası içerisinde olmalıdırlar. Aynı şekilde itikâdî, fikhî, ahkâmını anlamak için ilgili literatürün tedris edilmesi müslümanlar için farzı kifâye olarak addedilmiştir. Kısacası Murad-ı ilahiyi anlama gayretleri,

⁸⁴ Muhammed Osman Necati, *el-Hadîs ve'l-ilmu'n-nefs* (Kahire: Daru'l-Şurûk Yayınları, 2005), 334.

⁸⁵ Furkân 25/77.

⁸⁶ el-Mü'min 40/60.

onun en doğru şekilde anlaşılması için disipline edilen ulûmü islamiyenin (tefsir, hadis, kelim, fıkıh, belagat, tasavvuf vb.) tedris edilmesine bağlıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in sadece mealini okumak birçok hazırlayıcı bilgi ve konteksten yoksun olduğu için çoğu zaman faydadan öte zararlı bir eyleme dönüşebilir. Okuyucunun zihninde birçok soru işaretinin oluşmasına sebebiyet verebilir.

Kanaatimizce bir günde; iki, üç, dört ve daha fazla sayıda yapılan hatimler Kur'ân'ın tecvid kuralları paralelinde okunma standartlarına uymayacağı için farklı şekilde değerlendirilmeleri gerekir. Çünkü med, gunne gibi uygulamalar belli bir zaman almaktadır. Bu hatimlerin sesli olarak okunma ihtimalleri zor görünmektedir. Göz takibi ya da zihnî kırâat şeklinde yapılan okumalar olarak değerlendirebilirler. Özellikle müctehidlerin bu şekilde Kur'ân'ı gözleriyle süzerek yeni anlamlar fikretme gayesiyle okudukları düşünülebilir.

Sonuç itibarıyla her ne niyetle olursa olsun Kur'ân her an, elde, gönülde, sosyal hayatta olmalıdır. Her müslüman için imkânlarının el verdiği kadarıyla Kur'ân'la iletişim halinde olmasına hoş görü ile bakılmalıdır. Kimi sadece okur, kimi yazar ya da matbaada basımıyla ilgilenir, kimi mealini okur, kimi tefsirini okur, kimi onun anlaşılması için disipline edilen; tefsir hadis, fıkıh, kelim, tasavvuf... ilimlerini tedris eder. Herkes ilgilendiği kadarıyla kelimullahtan fayda sağlamış olur. Onunla kurulan her tür bağın en önemli unsuru ihlas ve samimiyet olsa gerekir.

Kaynakça

- Acîbe, İbn ve Ahmed el-Hasenî. *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân. Kahire: y.y., 2002.
- Akkaya, Koray. *Kur'ân Hatmi ile İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* Ankara üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aynî, Ebû M Bedruddîn. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Beydâvî, Nasîruddin Ebu Said Abdullah b. Umer. *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı Beyrut: Daru İhya i't-Turas'ı'l-Arabî, 1418.
- Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 20 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiraat--ilim>
- Çetin, Abdurrahman. "Hatim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim 20 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hatim--kuran#1>
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Dârimî. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Huseyn Selîm Esed Riyâd: Dâru'l-muğnî, 2000.

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelusî el-Gırnâtî. *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2000.
- Ebu Ubeyd, Ebû'l-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn *Fedailu'l-Kur'ân*. 107. Ebû Muhammed Abdullâh Dârimî. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Huseyn Selîm Esed Riyâd: Dâru'l-muğnî, 2000.
- Ebû Ubeyd, Ebû'l-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervanü'l-Atiyye b.y.: Dar'u İbn Kesir, 1995.
- Dâni, Ebu Amr. *Câmiu'l-beyan fi'l-kirâati's-seb'* thk. Abdurrahim et-Tarhuni-Yahya Murad Kahire: Dâru'l Hadis, 2006.
- Efendi, Mütercim Âsım. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*; Erişim 13 Eylül 2023. <http://www.kamus.yek.gov.tr/el-hatm.el-hitam>
- Askalânî, İbn Hacer. *El-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed b.y.: Daru'l-kütübü'lmiyye, ts.
- Askalânî, İbn Hacer. *Tebisiratü'l-Müntebih bi-Tahrîri'l-Müctebih*. thk. Muhammed Ali Naccar Lübnan: Mektebetü'l-İlmiye, ts.
- Askerî, Ebu Hilal. *Mu'cemu Furuku'l-lugaviyye*. thk. Beyrullah Bayat Beyrut: Müessesetu Neşri'l-İslamiyye, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr Beyrut.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Haccâc, Müslim Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *el-Müfredat fi garibi'l-Kurân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2002.
- Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Fahrüddîn. *Mefatihü'l-Gayb*. Beyrut: Daru İhya et-Turas, ts.
- Sehâvi, Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed. *Ed-Davû'l-Lâmi liehli'l-Karni't-Tâsi*. Beyrut. Daru mektebeti'l-hayat, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Sad b. Abdullâh el-Hamid-Halid b. Abdurrahman. Irak: Mektebetü'l-Ulum ve'l-hikem, 2006.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî. İbrahim Sâmîrî. Beyrut: Mektebetu'l-Hilal, 1998.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nuruddin. *Mecmeu'z-zevâid ve menbei'l-fevâid*. thk. Hüseyin Selim Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.
- İbn Dureyd, el-Ezdî. Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen. *Cemheratu'l-Luğa*. thk. Remzî Munîr. Ba'lebekî Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Haleveyh, El Esbehani Ebi Cafer Muhammed Bin Ahmed. *İrabul Kıraati's-Seb'a ve ileluha*. Ebu Muhammed Celal El Asyuti. (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kesîr, İmâdüddin Ebu'l-Fida İsmail b. Amr. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. B.y.: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Teymiyye, Ahmed. *Mecmûu Fetâvâ*. thk. Abdurralıman b. Muhammed b. Kasım en-Necdî. Kahire: y.y. 2004.

- İbnu'l-İmâd, *Şüzürâtü'z-zeheb fi ahbarin min zeheb*. thk. Mahmud Arnavut. Dimeşk: Dâr-u ibn Kesir, 1986.
- İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec. *Sıfatu's-Safve*. thk. Mahmud. Fahuri Beyrut: Dâru'l-Hadis, 2000.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed *en-Neşr fi'l-Kıraâtî'l-Aşr*. thk. Ali Muhammed Debba. Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâtî'l-Kurrâ*. nşr. G. Bergstraesser. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Koca, Ferhat. "İstinbat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim 16.Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istinbat>
- Koç, Mustafa. "Hac Psikolojisi – I: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15 / 27 Haziran 2013.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr. *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûni. İbrahim el- İtfiyyiş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim 16.Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dusunme>
- Mukrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Neflu't-tayyib*. thk. İhsan. Abbâs. Beyrut Dâru Sâdır, 1990.
- Mübârekfûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân. *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi't-Tirmizî*. Thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. Beyrut: daru'l-fikr, ts.
- Necati, Muhammed Osman. *el-Hadîs ve'l-ilmu'n-nefs* Kahire: Daru'l-Şurûk Yayınları, 2005.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedivi. Beyrut Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyip, 1998.
- Nevevî, Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî. *Et-Tibyân Fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'an* Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî. *el-Ezkâr el-Müntehâb min Kelâmi Seyyidi'l-Ebrâr*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Daru'l-fikr, 1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mûrî. *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*. Thk. Abdülkâdir Arnavut, Kuveyt: y.y. 1988.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim 16.Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibadet#1-etimoloji-ve-tanim>
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim Mısır: Heyetu'l Mısıriyye. 1987.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Beşşâr Avvâd. Ma'rûf. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. (Kahire: Daru'r-Reyyân li't-Turâs, ts.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l- Fadl İbrâhîm. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, Ts.
- Zihni, Mehmet. *el-Kavlu's-Sedîd fî İlmi't-Tecvîd* İstanbul: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1898.
- Zürkanî, Ebu Abdullah. *Şerhu'z-zürkani ale'l-Muvatta*. thk. Taha abdurrauf se'd. Kahire: Mektebetu sakafetu'd-diniyye, 2003.