

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.

İSLAM MEDENİYETİNİN KURUCU UNSURLARI

Editörler:
İsmail Erdoğan
Mehmet Öztürk
Haydar Dölek
Hakan Öztürk

İSLAM MEDENİYETİNİN KURUCU UNSURLARI

KUR'AN - SÜNNET - AKIL

II. cilt
(Felsefe ve Din Bilimleri)

Editörler:
Prof. Dr. İsmail Erdoğan - Doç. Dr. Mehmet Öztürk
Dr. Öğr. Üyesi Haydar Dölek - Dr. Öğr. Üyesi Hakan Öztürk

Cilt ISBN



Takım ISBN



İSLAM VE MEDENİYET SERİSİ: 3

İSLAM MEDENİYETİNİN KURUCU UNSURLARI

KUR'ÂN-SÜNNET-AKIL

II. Cilt
(Felsefe ve Din Bilimleri)

Editörler:

Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN
Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK
Dr. Öğr. Üyesi Haydar DÖLEK
Dr. Öğr. Üyesi Hakan ÖZTÜRK



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

Felsefe ve Din Bilimleri
İslam ve Medeniyet Serisi: 3

Editörler:
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN
Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK
Dr. Öğr. Üyesi Haydar DÖLEK
Dr. Öğr. Üyesi Hakan ÖZTÜRK

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: 446

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

TAKIM ISBN: 978-605-351-796-2
II. CİLT ISBN: 978-605-351-798-6

Kapak Tasarım:  **DizgiMIZANPAJ.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 çalıřmanın yayınlanmasına destek veren Elâzığ Belediye Bařkanı
Sayın řahin řERİFOĞULLARI'na řükranlarımızla...*

ÖNSÖZ

İslam ve Medeniyet adı altında seri halinde yapmış olduğumuz çalışmamızın üçüncüsü olarak medeniyetimizin kurucu unsurları olan “Kur’an, Sünnet ve Akıl” temasıyla karşınızdayız. Böyle bir temanın ele alınmasında İslam dininin insanlığa gösterdiği temel hedefin dünya ve ahiret mutluluğu olduğu; dünya mutluluğunun da medeni bir şekilde yaşamaktan geçtiği düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda vahiy ve sünneti dikkatli bir şekilde incelediğimiz zaman bu hedefin ipuçlarını rahatlıkla görebiliriz. Peygamberimizin Mekke’den Yesrib’e hicret ettiği zaman bu şehrinin adını “aydınlanmış kent” anlamına gelen “el-Medinetü’l-Münevvere” olarak adlandırması buna bir örnek olarak gösterilebilir. Peygamberimizin bunu yapmakla, İslam’ın aydınlık yüzünün medenileşmek yoluyla ortaya çıkacağını bizlere göstermek istediğini söyleyebiliriz. Onun ayrıca Medine’de yaşayan tüm kesimlerle asgari müştereklerde birleşmek suretiyle ortak bir yaşam zemini aradığını da görmekteyiz.

Peygamberimizin medeniyet tasavvurunu incelerken onun hedefinde vahiy ve sünnet yanında akıl ve bilimi öncelendiğini de söylememiz gerekir. Zira o, bilim ve hikmeti tüm insanlığın ortak mirası olarak görmekte ve nerde olursa olsun onu arayıp bulmanın gerekliliğini istemektedir. Böylece o, Müslümanların ufkunu geniş tutacak olan ilkelerin aynı zamanda akli ve tecrübi boyutlarına da dikkat edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.

Hz. Muhammed’in ortaya koyduğu bu hedef, onun vefatından sonra da uzun yıllar benimsenmiş ve bunu gerçekleştirmek için yoğun bir faaliyet gösterilmiştir. Hicri ilk asırda kendi iç dinamikleri ile hareket eden Müslümanlar, daha sonraki dönemlerde çeşitli sorunlar ve farklı milletlerin zihnî ve amelî ürünleri karşısında yeniden bir değerlendirme süreci başlatmıştır. Elbette bu süreç birtakım sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Bu sıkıntıların başında ise farklı milletler tarafından ortaya çıkarılmış olan pozitif bilime ait veriler ve

felsefî görüşler karşısında nasıl bir tavır takınılması gerektiği idi. Çünkü bu durum Müslümanların ciddi olarak deneyimleyecekleri ilk tecrübe olduğu için azami derecede dikkat edilmesi gerekiyordu. Müslümanlar da doğal olarak karşılaşılan durumla ilgili farklı tepkiler göstermeye başladılar. Kimi Müslümanlar İslam'ın kendi iç dinamiklerinin yeterli olduğunu söyleyerek karşılaşılan şeylere ilgi duyulmaması gerektiğini söylemişlerdir. Ancak kimi Müslümanlar ise farklı kültür ve medeniyet havzalarında harmanlanmış olan akli ve tecrübi ürünlerin "hikmet" kavramı bağlamında değerlendirilebileceğini ve dolayısıyla bunlardan yararlanmak gerektiğini söylemişlerdir.

Neticede Antik Yunan ağırlıklı olmak üzere farklı milletlere ait zihin ürünü eserlerin tercüme edilerek Müslümanların istifadesine sunmanın faydalı olduğu kanaatine varılmış ve bu amaçla Halife Me'mun döneminde (813-833) "Beytü'l-Hikme" adında bir tercüme bürosu kurulmuştur. Mütercimlerinin büyük çoğunluğunu Süryanilerin oluşturduğu bu büronun, tercüme edilecek eser seçiminde belirlediği en hayati ilkenin "zihin" ürünü eserleri tercih etmek olduğunu söyleyebiliriz. Müslümanlar belki de insanlık tarihinde ilk defa zihin ve zihniyet ayrımı yapmak suretiyle tercüme edecekleri eserleri değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bu bağlamda tıp, fizik, matematik, mantık, felsefe ve ahlak gibi ilimlere ait eserler zihin ürünü olarak nitelendirildiği için tercüme edilmeye değer görülmüştür. Tarih, din, edebiyat ve mitoloji gibi alanlara ait eserler ise bir milletin kültürel özelliklerini taşıdıkları için "zihniyet" ürünü olarak kabul edildiği için tercüme edilmeye gerek görülmemiştir.

Tercümeler yoluyla yeni bir medeniyet tasavvuru kuran Müslümanların bu tasavvurlarında vahiy ve sünnet gibi İslam'ın iç dinamikleri yanında tercümeler yoluyla kazanılan bilim ve felsefe gibi tecrübe ve akli önceleyen ilkelere de kendini açıkça göstermeye başlamıştır. Bu sürecin sonunda Batı ortaçağının karanlığına karşın İslam ortaçağının aydınlık yüzünü görmekteyiz. Birkaç asır yükselerek devam eden bu aydınlık medeniyet, ne yazık ki aynı ivme ile devam edemediği için zamanla duraksamaya ve daha sonra da gerilemeye başlamıştır.

Elinizdeki bu eserde başlangıcından günümüze değin İslam medeniyet tasavvurunun değişik dönemlerini irdeleyen çalışmalar yer almaktadır.

Eserimizin giriş bölümünde kabile ya da şehir devleti görünümünde olan bir toplumdan medeni bir hayat tarzına geçiş süreci ve bu süreçte belirleyici olan değer ölçütleri ele alınmıştır.

“Erken Dönem İslam Düşüncesinin Oluşması” adlı birinci bölümünde İslam medeniyetinin oluşmasında Hermes’ten günümüze kadar geldiği iddia edilen ezeli ya da kadim hikmet, Antik Yunan başta olmak üzere kadim eserlerin tercüme edildiği Beytü’l-Hikme, İslam medeniyetinin üzerine bina edildiği değer ölçütleri ve akıl başta olmak üzere yeni yeni kavramların oluşmasına dair değerlendirmelerden oluşan çalışmalara yer verilmiştir.

Eserimizin *“İslam Medeniyet Tasavvurunda Sanat ve Estetik”* adlı ikinci bölümde, İslam estetik ve sanatının temel dinamikleri ile bu alanlarda yapılan çalışmaların değerlendirilmesi üzerinde durulmuştur. Soyut ve somutlaştırma arasında İslam sanatının estetik boyutu, Kur’an’ın değerler sistemi çerçevesinde çevre etiği, motivasyon sanatı ve kültürel farkındalık gibi konulara yer verilmiştir. Ayrıca Ahi Evran’ın *“Tafsiratü’l-Mübtedi ve Tezkiretü’l-Müntehi”* adlı kitabının değerler açısından incelenmesi de bu bölümde yer alan önemli bir çalışma olarak yer almaktadır.

Çalışmamızın üçüncü bölümü ise *“İslam Medeniyet Tasavvurunda Aklın Yeri”* konusuna ayrılmıştır. Bu bölümde akıl kavramının kapsamı ve İslam aklının teşekkülü, akıl ve vahiy bağlamında İslam medeniyeti, insanın kendini ve başkalarını tanımasında aklın önemi ve Sühreverdî gibi ekol kurucu bazı filozofların akıl hakkındaki değerlendirmelerine yer verilmiştir.

Eserin *“Toplum ve Yaşam”* adını verdiğimiz dördüncü bölümü, aile açısından dinin önemi, dinî çoğulculuğa eleştirel tarzda bir bakış, Gazali örneği bağlamında ideal toplum arayışları ve İsmail Raci’ye göre kültürel tanıklığın bileşenleri gibi konulardan oluşmaktadır.

“Din ve Bilim” adını taşıyan beşinci ve son bölümde ise Kur’an-ı Kerim’deki kıssaların din ve mitos ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi, *“Dil Oyunları”* teorisinin eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulması, akl-ı selim kavramının irdelenmesi ve Gazali’nin Matematik ilmi bağlamında akla yönelttiği eleştiriler gibi konular yer almaktadır.

Bu eserin fikir bazında ortaya çıkmasından kitap aşamasına gelinceye kadar geçen süreçte emeği geçen herkese teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Editörler
Elazığ- 2023

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	5
İÇİNDEKİLER.....	9

GİRİŞ

Kabileden Medineye: İslam Medeniyetinin Doğuşuna Kaynaklık Eden Değer Ölçütleri.....	15
<i>Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ</i>	

I. BÖLÜM

ERKEN DÖNEM İSLAM DÜŞÜNCESİNİN OLUŞMASI

İslam Medeniyetinin İnşasında Kadim Hikmetin Rolü	33
<i>Dr. Mehmet Mekin MEÇİN</i>	
Gayri Müslim Tercümanlar ve Çeviri Faaliyetleri Bağlamında: Beytülhikme'nin, İslam Medeniyetinin ve Mantık İlminin Gelişimindeki Rolü.....	67
<i>Burak DOĞAN</i>	
İslam Düşünce Tarihinde Aklın Mahiyetiyle İlgili Kaleme Alınan İlk Risaleler Olarak Kindî ile Muhâsibî'nin Akıl Risaleleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme	85
<i>Doç. Dr. Nusret TAŞ</i>	
Müslümanlarda Ortak Aklın Oluşmasının İmkânı Noktasında Kutsal Mekân Sembolizmi	113
<i>Dr. Yasin ÖNER</i>	113

II. BÖLÜM

İSLAM MEDENİYET TASAVVURUNDA SANAT VE ESTETİK

- Ahi Evran'ın "Tabsiratü'l-Mübtedi ve Tezkiretü'l-Müntehi" Adlı Eserinin Değerler Açısından İncelenmesi..... 131**
Dr. Öğr. Üyesi Rahime ÇELİK
- جمالیه الفن الإسلامی بین التجريد والتجسید 145
Ahmet KAZA/ أحمد كازی
- فلسفة الجمال في الحضارة الإسلامية-صورة الطبيعة في القرآن الكريم نموذجاً 157
Prof. Dr. Karavan Mohammed Ahmed / الاستاذ الدكتور كرفان محمد احمد
- القرآن الكريم والبيئة؛ فهم الأخلاق البيئية ضمن النظام القيمي القرآني 171
Dr. Salim MEZHOUD / الدكتور سليم مزهود
Dr. Fouad BOULKROUN / الدكتور فؤاد بولقرون
- فن التحفيز والوعي الحضاري: دروس من القيادة النبوية 189
Dr. Belbachir MOHAMMED / الدكتور بلبشير محمد

III. BÖLÜM

İSLAM MEDENİYET TASAVVURUNDA AKLIN YERİ

- الحضارة والحقيقة بين الوحي والعقل 215
د. دومة أحمد
- İslam Medeniyet Havzasında Yeni Bir Felsefi Soluk: Sühreverdî'de Bir Yöntem Olarak Salt Akıl Sorunu 237**
Gülizar EKİNCİ
- القرآن الكريم بين ترشيد العقل وبناء الحضارة 267
الدكتور نبيل طنطاني
- تأهيل العقل الإسلامي وفقاً للتغير الحضاري 285
Dr. Yasir Alothma / الدكتور ياسر العثمان
- رؤى عبد الوهاب المسيري براديعم الفكر الحضاري الإسلامي 299

Lamia BENOÛCHA / طالبة دكتوراه لمياء بن عويشة

Prof. Dr. Abdelkarim BELLİL / الأستاذ الدكتور عبد الكريم بليل

İslam Medeniyetinde İnsanın Kendini ve Başkalarını Yetkinleştirme Ödevi ve Aklî Temelleri.....	317
<i>Doç. Dr. Mehmet AYDIN</i>	

"Fransız" دور التسامح الديني في التأسيس للحضارة الإسلامية من خلال رؤية المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون Oryantalist Gustave Le Bon'un Vizyonuyla" İslam Medeniyetinin Kuruluşunda Dini Hoşgörünün Rolü.....	345
<i>Dr. Öğr. Üyesi Narjes KADRO / نرجس كدرو</i>	

دور الدين في قيام الحضارة من الظهور إلى الأفول.....	357
<i>Okkacha RADJA / عكاشة راجع</i>	

IV. BÖLÜM TOPLUM VE YAŞAM

كتاب التوحيد مضامينه في الفكر والحياة أمودجا مقومات الشهود الحضاري عند إسماعيل راجي الفاروقي طيب قدوري.....	373

Doğal Bir Dini Grup Olarak Ailenin Dinle İlişkisi.....	401
<i>Doç. Dr. Abdurrahman GÜNEŞ</i>	

İslam ve Hakikat: Gelenekselci Ekol Bağlamında Dini Çoğulculuğa Eleştirel Bir Bakış.....	417
<i>Arş. Gör. Eyüpcan YAVUZ</i>	

İslam Medeniyetinin Kurucu Unsurları Ekseninde İdeal Toplum Arayışları: Gazâlî Örneği	431
<i>Dr. Mustafa SERİN</i>	

V. BÖLÜM DİN VE BİLİM

Din ve Mitos İlişkisi Açısından Kur'an Kıssaları Üzerine Bir Değerlendirme	447
<i>Prof. Dr. Ramazan IŞIK</i>	

İslam Dini Bağlamında “Dil Oyunları” Teorisinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi	463
<i>Zeynep BOZOĞLAN</i>	
Modern Akıl Karşısında Akl-ı Selim	479
<i>Dr. Öğr. Üyesi Fikrullah ÇAKMAK</i>	
Gazali'nin Akıl Eleştirisi Bağlamında Matematik İlmine Bakışı	505
<i>Dr. Aysel TAN</i>	
İslam Düşüncesinde Soyu ve Zaman Tasavvuru Açısından Mehdi ve Mehdilik.....	521
<i>Prof. Dr. İskender OYMAK</i>	

GİRİŞ

KABİLEDEN MEDİNEYE: İSLAM MEDENİYETİNİN DOĞUŞUNA KAYNAKLIK EDEN DEĞER ÖLÇÜTLERİ

Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ

Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir / Türkiye
mehmetturkeri@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0001-8203-691X

Giriş

Bu çalışmada, İslam medeniyetinin doğuşu yolunda Cahiliyeden İslamiyet'e, dönüşen değer anlayış(lar)ını ortaya koymayı amaçlamaktayız. Bunun için Cahiliyenin değer ölçütleri ile İslamiyet'in değer ölçütlerini karşılaştıracak ve nihayetinde İslam medeniyetini ortaya çıkaran ve aynı zamanda onun ayırt ediciliğini oluşturan değer ölçütlerini tespit edeceğiz. Bununla birlikte günümüz için İslam medeniyetinin yeniden canlanması ve ihyası yolunda hayat felsefemiz için gerekli olan değer anlayışının ipuçlarını yakalamaya çalışılacağız. Bunu yaparken İslam medeniyetinin ortaya çıkmasını sağlayan değer ölçütlerinde dinin (Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in) ve aklın yeri, birbirini dışlamaksızın, görülmeye çalışılacaktır. Çalışmanın sonunda İslam medeniyeti özelinde değer ölçütleri açısından bazı çıkarım ve önerilerde bulunulacaktır.

İslam dini, kültürü ve medeniyeti için belirleyici ve ayırt edici bir konumda olan ahlak üzerinden değer ölçütleri sorgulanacaktır. Ancak ahlak, günümüzde kullanılan ve anlaşılan dar kapsamı ile değil, İslam düşünürlerinin anlayışı doğrultusunda bireyi, aileyi ve toplumu yetkinleştirme anlamında geniş kapsamıyla ele alınacaktır. İnsanın niçin yaşadığı ve spesifik durumlarda nasıl davrandığı onun ahlak anlayışını kategorize etmesinin ötesinde değer anlayışını ortaya koyar. Bu değer anlayışı hayatın her alanını etkiler.

İnsanın bir şeyi niçin yaptığı ile o şeyi nasıl yaptığı o insanın (ahlakının yanı sıra) hayat anlayışını karakterize eder. Burada iki soru mevcuttur. Bunlardan ilki hayatın nihai amacının ne olduğu ikincisi ise spesifik bir durum-

da kişinin ne yapması gerektiği sorusudur. İlk soru insanın hayattaki temel (/ana) değer anlayışını, ikincisi ise yükümlülük anlayışını verir. Genelde insanın gündelik hayatında bunların ikisi birden belirleyici olarak bulunur.

Değerlerle ilgili bakış açısı ve bunun hayata uygulanış şekli, bir kişinin, bir ailenin, bir toplumun vb. yapısı ve ahlakı konusunda bize ipuçları verebilir. Çünkü değerlerin yapısıyla ilgili tutumlar, onların gerektirdiği şeyleri hayata ve uygulamaya geçirmeyi sağlar. Böyle olunca uygulamadaki ve pratikteki tutumların ve bunların gerisindeki anlayışların tespiti önem kazanmaktadır. Değerlerin yapısıyla ilgili olarak burada ölçü olarak ele alacağımız tasnif onların sübjektif mi yoksa objektif mi olduğudur. Değerlerin sübjektif olduğunu savunma, son noktada, salt sübjektivizme götürür. Bu anlayış her şeyin bireysel insana göre olduğunu savunan Sofistlerin tutumuna kadar tarihsel olarak geri gider. Bu anlayışın hayata uygulanması, değere dayalı hiçbir düzenin kurulmasına imkân tanımaz. Bu yüzden Sokrates ve Platon tam zıttı bir anlayışı savunarak değerlerin objektif olduğu görüşünü ortaya koyar. Böyle bir kanaat de, değer ortaya koymada süjenin aktif rolünü ortadan kaldırır. Başka bir deyişle değerın süjeyle, süjenin hayatıyla bağlantısını koparır. Bu iki zıt yaklaşım hayatın ve insanın gerçekliklerine uygun düşmez.¹ Bunu vurgulayan Aristoteles, kısmi bir objektivizmi ve kısmi bir relativizmi savunur. Bu noktada değer, hem süjenin aktif katılımını hem de diğer bir süjenin katılımını ya da bir objenin varlığını ve bu iki unsur arasındaki ilişkiyi ve bağlantıyı gerektirir.² Bu nokta, değerin hayata geçirilmesi için önemlidir.

Değerin dayanağı ve kapsadığı alan, bize, karşımızdaki kişinin, ailenin, toplumun, kültürün vb.nin keyfine göre davranma durumundan belli ilkelere göre davranma durumuna kadar çeşitli yapış tarzlarını gösterir. Bu tarzlardan bir medeniyetin çıkıp çıkmayacağını görebiliriz. Bu doğrultuda İslam öncesi Cahiliye döneminde ilk ve temel olarak gördüğümüz şey, sübjektivizmdir. Ancak bu, bireyi değil kabileyi merkeze alan bir sübjektivizmdir.

1. Kabilesel Değer Atıfları

Değer atfının birey değil de kabile olarak belirlenmiş olması, salt bireysel keyfiliği dışlamış ve belli bir mutlakıyet varmış gibi görünmektedir. Bu re-

¹ A.A. Stroll vd., *Etik Kuramları*, çev. ve der. Mehmet Türkeri, (İstanbul: Lotus Yayınevi, 2017), 150-158.

² Mehmet Türkeri, *Etik Bilinç Kaynak Siziniz* (İstanbul: Lotus Yayınevi, 2014), 34.

feransın unsurlarının başında kavmin, kabilenin en yüce davranış ilkesi olarak algılanması gelmektedir.³ Kan bağı yakınlığına saygı duyma, kavmine sınırsız ve sarsılmaz bağlılık şeklinde asabiye anlayışı, kavmin şanı için eylemde bulunma, kavimdaşına zulmeden olsa da yardım etmek gibi unsurlar kavmi değer atfı olarak merkeze yerleştirmiştir. Bu noktada birey için, kavmin 'atalarından gelen' diye algıladığı davranış ölçütleri değer konumunda yer almaktadır. Bir şeyin iyi olup olmadığı "atalarımızdan böyle gördük" şeklinde gerekçelendirilmekte ve temellendirilmektedir. Bunun için herhangi bir rasyonel atfı ya da gerekçelendirme yoktur. Çünkü bir şeyin iyi olmasının bu şekilde belirlenmiş olması, zaman zaman "x, iyidir. İyidir işte" tarzında sahneye çıkmaktadır. Bu, ahlakın temel değeri olan 'iyi'nin, belirleyicisinin 'atalardan gelen' tarzında belirlendiği, rasyonel ve beşeri tecrübeden bir temelinin bulunmadığı görülmektedir. Beşeri tecrübenin ve vicdanın devreye girmemesi, aynı kavimden olan kişiye, zulmeden biri olmuş olsa da yardım etmeyi salık vermesinden anlaşılmaktadır. Bu, davranış ve değer dayanağı olarak hakkın, doğrunun ve iyinin değil kavmin ve gücün benimsendiğini gösterir. Asil özellikleri kavimde gören bu anlayış, sorumluluğu kavme yüklemiş, hak için değil kabile için savaşılmamasını doğru bulmuştur. Böyle bir anlayışın, getirdiği diğer kanaatler yanında, iki temel güçlüğü bulunmaktadır. Birincisi değer temeli kavim olarak alındığı için kavim-üstü bir atf olmadığından bir medine (şehir) toplumuna ve bir medeniyet kurma yoluna kapalıdır. İkincisi, bütün güç ve şeref özelliklerini kavme vermesi, bireyin bundan pay aldığı kadarıyla şerefli olması, nihayetinde bireyin değerini ikincil hale getirmektedir. Zira kabilesel değer ölçütleri o kadar katıdır ki, şan ve şerefte zayıfların payı yoktur. Bu ise doğuştan gelen özelliklerin değer ölçütü olarak alınması anlamına gelmektedir. Bir kişi doğuştan zayıf, hasta, köle vb. ise o zaman değerden pay alması neredeyse imkânsızdır. Kabilesel değer anlayışının ve ahlakının bireye yansıtıldığı cahiliye anlayışının, bireysel bakış açılarını ve hayat felsefelerini nasıl şekillendirdiğini görmek bizi bu konuda daha açık kılabilir.

Bu dünya hayatından başka bir hayatın olmadığı görüşü, çıkarılan iki sonuç açısından önemlidir. Bu dünyadaki hayatın süresinin mümkün olduğunca uzatılması anlamında kendisini gösteren hulud anlayışı, bireyin ha-

³ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 84 vd.

yat felsefesini iki şekilde biçimlendirmiştir. Bunlardan birincisi pesimist, ikincisi hedonist dünya hayatı anlayışıdır.⁴

Pesimist dünya hayatı anlayışı bu ömrün istemesek de bir sonu olduğu, ama başka bir hayatın da bulunmadığı kanaatine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kanaat bu hayatı mümkün olduğunca uzatma anlayışını beraberinde getirmiş, ancak bunun uygulanışı kadın ve erkek açısından farklılık göstermiştir. Kadın açısından mal varlığını ve zenginliğini koruma tutumu, erkek açısından cömertlik, zevk sefa ve şarap, 'hulud'un bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Erkek açısından ortaya çıkan unsurlar hedonist dünya hayatı anlayışını ifade etmektedir.

Hedonist dünya hayatı anlayışı, mevcut dünyada zevk ve sefa içinde yaşamayı beraberinde getirmektedir. Cahiliyenin cömertlik erdemi bu anlayış doğrultusunda şekillenmiştir. Bu erdem, mal ve mülkü bir anda dağıtmayı, şan ve şöret için, cömert desinler diye savurganlık yapmayı içermektedir. Öte yandan, hulud anlayışının kadınlar açısından yansıması, mal mülkü, zenginliği korumayı, yani harcamamayı ifade eder. Bu durum aslında cimriliktir. Erkeklerin saçıp savurmasının adı da cömertlik değil savurganlıktır. Çünkü, cömertlik bizzat değerli bir şey olduğu için değil, sırf cömert desinler diye, hiçbir sınır tanımadan saçıp savurmak ve zevk ve sefa unsurları açısından bir harcama yapmak söz konusudur. Şarap, o yüzden, Cahiliyenin cömertlik erdeminin önemli bir bileşenidir.⁵ Benzer bir durum yiğitlik (cesaret) erdemi için de geçerlidir.⁶ Kişiler, sırf cesur desinler diye, kendisi, ailesi ve kabilesi için, çoluk çocuk demeden herkesi öldürebilecek derecede sınır tanımadan savaşabiliyordu.

Birey açısından bakıldığında ibâ yani insani ya da ilahi hiçbir otoriteye boyun eğmeme tarzında özgürlüğe düşkünlük vardı.⁷ Özgürlüğüne düşkünlük, ilk etapta pozitif bir değer olarak anlaşılabilir. Oysa dikkat edildiğinde, ilahi ya da insani hiçbir otoriteye boyun eğmeme durumu ve bundan tiksinti duyma aslında değere dayalı otoriteleri de dışlamaktadır. Bu ise, aile, din, devlet, eğitim vb. gibi değere dayalı düzenlerin kurulması yolunu kapatmaktadır. Başkalarına dil uzatma ve alaya alma negatif özgürlük an-

⁴ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 71 vd.

⁵ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 79, 111; Mustafa Çağrı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, (İstanbul: Kuramer, 2. Baskı, 2020), 131.

⁶ Çağrı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 147.

⁷ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 94.

layışının bir yansımasıdır. Ayrıca bireyin kendisine bakışı, kendine aşırı güveni ve küstahlığı içermektedir.⁸

Kan davası ve intikam peşinde koşma, Hamiyyete'l-Cahiliye⁹ anlayışının önemli bir unsuru olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁰ İntikam peşinde sebat anlamına gelen mürüvve, söz konusu anlayışın önemli bir değeridir.

Bütün bu sayılan unsurlar değerın kaynağını, referansını ve temellendirmesini kabile ve onunla ilgili şeylerle yapmaktadır. Bu tarz bir anlayışın kabile-üstü'ne bir atfı, ona yönelik herhangi bir hedefi yoktur. Çünkü aslında değer ile ilgili gerekçelendirme keyfi olarak yapılmakta ve herhangi bir rasyonel ve vicdani temele dayanmamaktadır. Doğuştan gelen, zenginliğe dayanan, bedenın gürbüz olmasına bağılı olan türden özelliklerle ancak şereften pay alınabilmektedir. Öte yandan, bu hayatın fani olduğı anlayışının getirdiğı moral bozukluğu kadın açısından mal biriktirmeye, erkek açısından şarap vb. unsurlarla eğlenmeye, elindekini bir anda dağıtmaya sevk etmektedir. Bu unsurların herhangi bir medine ve medeniyet kurma gibi bir hedefi bulunmamaktadır. Ancak bütün bu söylenenler, Cahiliyenin genel yönelimini ifade etmektedir. Bununla birlikte az sayıda da olsa hak, hukuk ve hakkaniyet için çalışan insanların var olduğunu bilmekteyiz. Hılfu'l-Fudul denilen cemiyet bu türden insanların ortaya koyduğı bir çabanın ürünüdür. Bu çabanın İslamiyetle medine ve medeniyete yönelmesi, yukarıda bazıları incelenen değer unsurlarının dönüşmesiyle mümkün olmuştur.

2. Kabilesel Değer Atıflarının Dönüşmesi

İslam dininin gelmesiyle birlikte kabilenin en yüce davranış ilkesi ve değeri olması olgusu terk edilmiştir. Bunun fiili eksikliği diğerkabileleri dışlayan bir değer anlayışını ortaya koymuş olmasıdır. Kabile değeri temeli olmaktan çıkmış, bunun yerine dinin değeri anlayışı gelmiştir. Buna teistik sübjektivizm denilebilir. Teistik sübjektivizm, ilk etapta değerlerin objektifliğiyle ilgili bir şey içermiyor gibi algılanabilir. Bu, doğru değildir. Her ne kadar Tanrı da bir Süje olması nedeniyle bu anlayışa sübjektivizm denilse de, bu, bireylerin kendi görüşleri anlamındaki sübjektivizmden çok farklıdır. Her şeyden önce, insanı yaratan ve onu çok iyi tanıyan bir varlıktan söz etmekteyiz. İnsan süjesi için söz konusu olan pek çok eksiklik ve hata Tanrı

⁸ Çağrııcı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 90.

⁹ *Kur'an yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 5. Basım. 2014) Fetih, 48/26.

¹⁰ Çağrııcı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 185.

için söz konusu değildir. İkinci önemli nokta, Tanrı kendi iradesini hem özel bildirim (vahiy) yoluyla hem de evrenin işleyiş kuralları yoluyla ortaya koymaktadır. Doğanın kanunlarını koyan da tanrıdır. Böyle olunca teistik sübjektivizmin aynı zamanda kısmen de olsa belli bir objektivizmi içerdiğini belirtmeliyiz. Teistik sübjektivizm, inananların değer sistemine belli bir mutlakiyet, gönülden bağlanılan değere dayalı bir otorite ve belli bir ilkeler düzeni getirmektedir.¹¹ Bu sayılanları teistik olmayan sübjektivizmde görmek çok kolay değildir.

Değer anlayışının temelinin kabile olmaktan çıkması, değerlerin belirlenmesinde 'atalardan gelen', doğuştan gelen, zenginliğe ve güce dayanan vb. unsurları da devre dışı bırakmıştır. Bu dünyanın değerlendirilmesi, öteki dünyanın var olduğu inancıyla birlikte yapılmıştır. Bu, ahirete inanmayan bir anlayıştan çıkarılan iki sonucu da değiştirmiştir. Bunlar yukarıda değindiğimiz pesimist ve hedonist dünya hayatı anlayışıdır. Pesimist hayat felsefesi, dünyaya kötümser baktığı için, başka deyişle dünyanın düzelme-yeyeceğine, iyileşmeyeceğine inandığı için kötülükleri düzeltmeye ve iyi şeyler ortaya koymaya motive etmez. Bilakis bunun getirdiği moral bozukluğunun bireyi eğlenceye sevk ettiğini görmekteyiz. Bu da hedonist bir hayat felsefesine yol açmıştır. Bu konuda önemli bir nokta bu tarz bir anlayış bireylerin yapıp-edişlerinde belli bir sınır tanımamayı beraberinde getirmiştir.

Pesimizim iyiyi ortaya koymak ve kötüyü düzeltmek için insana şevk ve motivasyon sağlamadığından dolayı yanlıştır. Bilakis insanın böyle bir inancı, şevki ve motivasyonu olmalıdır. Zira bu insanların sürekli gelişen, hata eden ve düzelten olduğu gerçeğine yani doğasına daha uygundur. Böyle bir anlayış temeli sağlayan şey melyorist anlayıştır.¹² İnsanın ahlaki olgunlaşmasını hedef olarak koyan İslam dini, bu şevki sağlamıştır.

Pesimist anlayışın yönelttiği hedonist anlayış ise, insanı bir bakıma duyusal hazlarda kaybolmaya götürmektedir. Oysa insanın, insan olması bakımından, ilahi cevherle ilgili bir yönü vardır ve bu yönü maddi olan yönünden daha önemlidir. Çünkü insanın ayırt ediciliğini bu yönü oluşturmaktadır. İslamiyet, duyusal hazları mahkûm etmemekle birlikte onların hayatta hedef olarak algılanmasını kesinlikle dışlamıştır. Ayrıca, hedonizm,

¹¹ Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 208; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*. (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 17. Baskı, 2021), 318.

¹² Türkeri, *Etik Bilinç*, 30-31.

etik tarihi açısından da, tutarlı bir savunması yapılamayan, genelde istisnai zamanlarda ferdi kurtuluş yolu olarak savunulmuş olan, değere dayalı istikrar dönemlerinde rağbet görmeyen bir anlayıştır. Ayrıca hedonist karakterli etik teorilerin gelişim seyrinde, akli hazların vurgulandığını görmekteyiz.¹³

Zevk ve sefa ile birlikte bulunan ve şarapla şekillenen, elde olanı bir anda dağıtmayı esas alan cömertlik erdemi, yerli yerinde para harcamayı, bu harcamayı belirli ölçülerle yapmayı, duyuşsal amaçlı harcama yapmamayı ve savurganlığı dışlayacak şekle dönüşmüştür.

Asil özellikler kavimde değildir artık. Buna bağılı olarak zayıflar, güçsüzler, köleler vb. dezavantajlı gruplar değersiz görölmekten çıkmıştır.

Ahlakın temel değerini ifade eden iynin belirlenmesi ve gerekçelendirilmesi de değışmiştir.¹⁴ İyinin belirlenmesi keyfilikle ya da atalardan böyle gördük şeklinde değil, ilahi iradenin vahyi ve yine Allah'ın yaratması olan akıl ile olmaktadır. Hem iynin belirlenmesi hem de ona uyma gerekçeleri değışmiştir. İyinin gereklerini yapmak, kavmin onayına ya da kavmin onayladığı şeye bağılı değildir. Allah rızası için eylemde bulunmak esastır. Bu motivasyon ve hedef, eylemi keyfilikle, sınır tanımadan, sırf “desinler diye” vb. motivasyonlarla yapmayı dışlamakta, gücü değil hakkı esas almaktadır. “İhsan”, Allah’a gönülden bağılılık ve davranışların bundan kaynaklanmasıdır.¹⁵ Bu nokta değerın üretilebilmesi için merkezi öneme sahiptir. Çünkü değerın üretilebilmesi eylemlerin gönüllü olarak, irade özgürlüğüyle yapılmasıyla mümkündür.¹⁶

Kavmin davranış ilkesi ve temeli olmaktan çıkması, asil özellikleri bireye yönelmiş, sorumluluğu bireye yüklemiştir. İnsani ve ilahi hiçbir otoriteye boyun eğmeme ve bundan hoşnut olmama durumu, değere dayalı otoriteyle yer değışirmiştir. Cahiliye döneminde olmayan ya da kınanan bir özellik olan tevazu (alçakgönüllölük) bir değer olarak ortaya çıkmıştır. Kan bağı yerini din bağına bırakmış, intikam peşinde olma davranışı terkedilmiştir. Yanlış davranışların, bu anlamdaki hesabını görmek yani züll-intikam olmak, bireyden alınmış Allah’a verilmiştir.

¹³ Stroll, *Etik Kuramları*, 29, 33, 36.

¹⁴ Bakara, 2/172-177, 272-274; İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 268 vd.

¹⁵ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 294-297.

¹⁶ Aristotle, “*Ethica Nicomachea*”, çev. W.D. Ross, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York, Toronto: Modern Library Paperback Edition, 2001), 1110a.

3. Ahlak ve Değer Anlayışı Üzerine Düşünme

Öyle görünüyor ki, İslam bilimlerinde ahlak'ın kendisi, yani ahlakın hakikati ve mahiyeti üzerine yeterince düşünülmemiş, daha ziyade ahlaklı olmanın faydaları ve zararları üzerinde durulmuştur. Cahiliyyenin yaşam tarzına hâkim olan ahlaklılıktan İslami aynı zamanda medenî bir ahlak anlayışına geçişin üzerinde ciddi olarak düşünmek gerekir. Ahlak alanında var olan değişim ve dönüşüm dikkate alınmadan İslam medeniyetinin ahlakî, dolayısıyla değer temelleri ve dinamikleri ortaya konamaz. Dolayısıyla ahlakın kendisi ya da hakikati ve mahiyeti üzerinde düşünmeye pek önem verilmediği günümüzde, tekrar ahlakın düşünülmesi bir görev olarak karşımızda durmaktadır. Gazali, dinî ilimlerin ahlakî bir içeriğe kavuşturulmasında sadece ahlakî fayda ve zararın bu ilimlere dâhil edilmesini yeterli görmez. Onun ifadeleriyle söyleyecek olursak, ahlaklı olmanın fayda ve zararları (semerât) üzerinde çeşitli sözler söylenmiş, ama ahlakın ve ahlaklılığın hakikati ve mahiyeti üzerinde düşünülmemiştir. Çevirisinde bazı küçük değişiklikler yaptığımız metne göre, “insanlar güzel ahlakın hakikati üzerinde konuşmuşlar ve ahlak nedir, diye sormuşlardır, fakat hakikati üzerinde durmayıp, onun semere ve neticesinden bahsetmişlerdir. Bununla beraber, bütün neticelerini de ortaya koymamışlardır. Belki her biri kendi hatırladığı neticeleri hatırlattı, haddini [tanımını] ve hakikatini anlatmakla kimse uğraşmadı ve şümüllü olarak, mufassal bir şekilde hakikat ve mahiyetini ortaya koyamadı. ... Bütün bunlar [ahlaka dair güzel sözler] ahlakın kendisini değil de, semere ve neticelerini anlatır. Bununla beraber bütün fayda ve neticelerini de anlatamamışlardır. [Ahlakın] hakikati üzerindeki perdeyi kaldırmak, çeşitli sözleri aktarmaktan daha iyidir”.¹⁷ Dolayısıyla düşünülmemiş olan ahlakın kendisi üzerinde düşünmek bir zorunluluktur. Gazalî'nin gördüğü bu zorunluluğun günümüzde yeniden inşa edilme sürecinde medeniyetin ahlak anlayışı, dolayısıyla değer anlayışı için de geçerli olduğunu söylemeliyiz.

Eskiden beri var olan ve günümüze kadar gelen ahlakın semerelerine/faydalarına dair yaklaşımı olduğu gibi alıp kullanmak çok fazla bir işe yaramayabilir. Belirli ahlaki formülleri ya da reçeteleri alıp kullanmak problemi çözmez ya da hastalığı iyileştirmez.

Ahlakın kendisi üzerinde düşünmenin bir görev olmasını, İbn Haldun'un ümrân ilmi perspektifinden ortaya koyduğu düşüncelerden hare-

¹⁷ Gazali. *İhya'u Ulumi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975), 3/124-125.

ketle şu şekilde ifade edebiliriz. Kabile bağıllığı (asabiye) ve onun ahlak anlayışı hem medeniyete giden yolu hazırlar hem de yozlaşan medeniyeti ortadan kaldırır. Ama her halükârda asabiyet bağı ya da yerelliğin ahlak anlayışının kendisi, bir ahlak anlayışı olarak medeniyetin ahlakı olamaz. Medeniyetin ahlakı en azından evrenseldir ve ahlaki bir değer her nerede olursa olsun bir değer olarak görülür ve medeni insanların hayatının bir parçası haline getirilir. Hz. Peygamber'in bir hadisinde ifade edildiği gibi, Cahiliyede değerli olan, İslam'da da değerlidir. ("İnsanlar gümüş ve altın madenlerine benzerler. Cahiliye devrinde hayırlı olanlar İslam'da da hayırlı olanlardır. Yeter ki, İslam'ı iyi kavrasınlar...")¹⁸ Yine peygamberin varlık sebeplerinden biri olarak onun medeniyete giden yolu açan kişiliğinde görebiliriz. Karşımızda ahlaki iyilikleri tamamlamak, yani toplum hayatında hâkim kılmak için gönderilen bir peygamber vardır. Dolayısıyla çeşitli uluslar ve halklar arasında geçerli olan ahlak anlayışlarından evrensel olarak geçerli bir ahlak anlayışına geçiş söz konusudur. Böyle bir geçişte ahlakın ne olduğu sorusunun sorulması kaçınılmaz olmaktadır.

Konumuza ışık tutması açısından İbn Miskeveyh'in yazdığı tarih kitabı için "Milletlerin Tecübeleri" (Tecâribu'l-Ümem) adını seçmesi son derece dikkat çekicidir. Eğer bir medeniyet inşa ediyorsanız, "ulusların/milletlerin tecrübelerini dikkate alacaksınız demektir. Ulusların yaşantılarında var olan ahlak'ın "semerelerinden" evrensel olarak geçerli olan ahlaki norm ve değerlerin olup olmadığının araştırılması gerekir. İslam medeniyetinin insanları "aşırılıklardan uzak bir millet" olacaksa, ahlakı ciddiye almaya mecburdurlar. Her şeyden önce böyle bir milletin davranışlarına yön veren norm ve değerlerin özel ve kişisel olduğunu asla söyleyemeyiz. Böyle bir görüş ve yaklaşım, kendi dayanağını, gücünü ve etkisini, her şeyden önce dinin kendisinden ve İslam düşünce geleneğinden alacaktır. Dini ve ahlaki zeminde, norm ve değerler, bir toplumun geleneği ve hayat tarzına derinlemesine nüfuz edip yerleşen düşüncelerden ibarettir. Toplum hayatına sinmiş olan ahlakın semereleri/ürünleri, farklı sosyal değerleri yansıtır.

Ahlakın medeniyetle ilişkilendirilmesi, basit bir mesele değildir.¹⁹ Ahlaklılık özellikle "aşırılıklardan uzak olan ahlak" daima bir soyutlama konusu

¹⁸ M. Emin Özafşar vd. *Hadislerle İslam*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Baskı, 2013) 1/293, (Buhari, Enbiya, 2; Müslim, Birr, 160).

¹⁹ Bkz. Leslie Lipson, *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları*. çev. J. Ç. Yeşiltaş, (İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları. İkinci Baskı. 2003), 34, 295.

ya da mutlak-aşkın değerlerin konusu olarak görünmektedir. Medeniyet içinde ahlaka gösterilecek ilgi bu tip bir ilgidir. Ahlaki perspektifler, yukarıdan empoze edilerek değil, çeşitli pratikler ve faaliyetlerin içinden çıkar. Bu, ahlak felsefesinde genelde kabul edilen bir yaklaşımdır ve Kur'anî değerlerin ortaya konmasında da bu yaklaşımın işlediğini söyleyebiliriz. Ahlaki düşünce soyut bir düşüncedir, yani pratiklerin kendilerini sundukları biçimden daha geniş bir perspektifle hayatın karmaşık ayrıntılarının algısına dayanır. Böyle bir düşünce objektifliğin peşinde koşmalıdır. Ama bu, düşüncesiz ve duygusuz bir kurallar ve formüller sisteminin akılsızca ve duyarsızca kabulünü gerektirmez. Burada ahlak/ahlakilik ile ahlakçılık arasında bir ayırım yapabiliriz. Ahlakçılığı reddedebiliriz ama ahlakı reddedemeyiz. Ahlakçılık ahlakın/ahlakiliğin tahrif edilmesidir. Ahlakçılık, siyaset gibi hayatın pek çok alanında bir kötülüktür, ama ahlaklılık siyaset için gereklidir. Kant'ın formülüne başvuracak olursak, ahlaklılık olmadan güç kördür ve güç olmadan ahlak boştur, en azından etkisizdir.²⁰

4. Günümüz Açısından Değer Anlayışı

Değer anlayışı, metnin başında belirttiğimiz gibi, ahlaksal karakterin temel iki sorusundan ilkiyle ilgilidir. Buna göre hayatın nihai amacı temel değeri vermektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken, bunun, sözle söylenmesinden ziyade yaşantısal mukabele (lisan-ı hal) olmasıdır. Hayat gündelik hayatların silsilesinden oluşmaktadır. Eğer kişi hayat planında gündelik hayatını dâhil etmeden programlamalar yapıyorsa, bu büyük ihtimalle gerçekleşmeyecek demektir. Hayatı ileride yaşayacağımız günler olarak görmek, mevcut günlerimizi buna dâhil etmemek, değer anlayışı açısından büyük bir problemidir. Nihai olarak kendisi için yaşadığımız şey, gündelik hayat diliminde de yer bulmalıdır. Temel değeri belirleyen soruya verilen yanıtlar, insanın nasıl davranacağı ile ilgili yönlendirme de sağlar. Dolayısıyla bu durum değeri hayata geçirmeyi sağlayan, ahlakla (karakterle) ilgili ikinci soruya verilen yaşantısal cevabı doğurur. Düşünce tarihine baktığımızda iki temel soruya verilen cevaplarla oluşan ahlak teorilerinden hareketle temel değer anlayışlarını genel olarak saptayabiliriz. Sübjektivizm-objektivizm açısından değer anlayışını daha öne ele aldık. Burada doğru-

²⁰ Coady, Cecil A.J. ve Miller, S. "Literature, Power and the Recovery of Philosophical Ethics", *Renegotiating Ethics in Literature, Philosophy and Theory*, ed., Jane Adamson, Richard Freadman, David Paker, (United Kingdom: Camrdige University Press, 1998), 212-214.

dan, iki soruya verilen yanıtlarla oluşmuş teorileri hatırlatıp, onların değer anlayışı olabilme durumlarını kısaca tartışacağız. Bu iki soruya etik tarihi açısından verilen cevaplar genel olarak, hedonizm, Epikürcü hedonizm, utilitarianizm, kynisizm, stoacı kynisizm, aşırı çileci Hristiyan görüşleri, eudaimonizm, erdem anlayışı ve deontolojidir.²¹ Egoizm ve narsizm bunların bazılarıyla birlikte bulunur.

Bu teorilerden hedonizm değer yaklaşımı açısından uç bir noktayı ifade eder. Teorilerin ne olduğu metnimizin konusu olmamakla birlikte bu anlayış hayatın temel değerinin yeme, içme ve cinsellik olduğunu savunur. Dolayısıyla kişi buradan hareketle günü haz elde etme motivisiyle yaşar. Günümüzü yaşarken, eylemleri yaparken tercihlerimizde sevdiğimiz şeyleri yapıyor ve tercih ediyor olmamız hedonizm anlamına gelmez. Bunun hedonizm olabilmesi için bu sayılan unsurların insanın hayat amacı yapılması gerekir. Hedonizmde amaç haz almaktır, dolayısıyla haz temel değer olmuş olur. Hedonizmin tarihsel versiyonu olan Epikürcü hedonizm de temel değer olarak hazzı kabul eder. Ancak farklı olarak, sonu acı getirmeyen hazların amaç edinilmesini tavsiye eder. Utilitarianizm ise yine hedonist yaklaşımı benimser, fakat ondan farklı olarak bireyselci değil toplumsalcıdır. En çok sayıda insana, en büyük oranda fayda sağlayan şey iyidir ve yapılmalıdır, görüşü esastır. Burada fayda ile kastedilen hazdır.²²

Hedonist yaklaşım ve versiyonlarının karşısında hayattan el etek çekmeyi, her şeyden uzaklaşarak tek başına yaşamayı öngören bir yaklaşım vardır. Kynik ekolüne nispetle Kynisizm diye adlandırılan bu yaklaşımda bireyin her şeyden uzaklaşıp tek başına yaşaması önerilir. Çünkü toplum, aile, din, eğitim vb. her şey kötüdür, diye düşünülür. İnsanlardan bütünüyle uzaklaşmak asıldır. Fıçı içinde yaşayan Diyojen örneği bunun tiplmesidir. Bu şekilde yaparak insanın acılardan da kaçacağı ve mutlu olacağı düşünülür. Bu yaklaşımın tarihsel versiyonu olan Stoacı kayıtsızlık anlayışı, aynı düşünceyi zihinsel planda gerçekleştirmeyi hedefler ve toplumdan illaki uzaklaşılmasını gerekli görmez. Eğer insan toplumsal çevrede kayıtsız kalarak yaşamayı başarabilirse maksat hâsıl olmuş demektir. Stoacı anlayışın etkilediği aşırı çileci Hristiyan anlayış ise aynı hedefleri paylaşır.²³

²¹ Stroll, *Etik Kuramları*, 22 vd.; Türkeri, *Etik Bilinç*, 14-20.

²² Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. (Kitchener: Batuche Books, 2000), 14 vd.; John S. Mill, *Utilitarianism*. (Kitchener: Batuche Books, 2001), 9 vd.

²³ Stroll, *Etik Kuramları*, 42, 46, 47.

İlk iki yaklaşım ve tarihsel versiyonlar aşırı uçlardır. Bunların ortasında, kısmen Sokrates'ten etkilenen Aristoteles tarafından formüle edilen Eudaimonist anlayış bulunmaktadır. Bu anlayışta insanın nihai amacı (mutluluğu kazanmak için) erdemli insan olmaktır. Bir eylemin yapılış amacı da erdeme uygun davranmaktır.²⁴ Bu anlayışın tarihsel versiyonda en büyük benzerliği büyük dinlerin erdem anlayışıdır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dini, özünde bu yaklaşım bloğuna benzerlik gösterir.

Günümüzde bu yaklaşımların hepsini görmek mümkündür. Utilitarynizm Kapitalizmin ahlak anlayışı olup İngilizce konuşan ülkeler tarafından benimsenmiştir. Bu üç temel yaklaşımı, tarihsel versiyonları ile birlikte değer boyutu açısından bakalım. Hedonist yaklaşım, genelde egoizm ile birlikte bulunur. Etik tarihinde tutarlı bir şekilde savunması yapılamayan bir anlayıştır. Ancak bireysel yaşamda insanın hayatını idame ettirme seyrinde görülebilmektedir. Hedonizm ve egoizmin en büyük güçlüğü, ahlakın altruist (özgeci) karakteristiğe sahip olmasıdır. Eğer hedonist-egoist yaklaşım bir hayat tarzı ve felsefesi olarak kabul edilirse, öyle bir hayatın içinde ahlaktan dolayısıyla değerden söz edilemez. Utilitarianizm, ölçü olarak toplumsal düzeyde haz alma ve acıdan kaçınmayı ölçü almıştır. Bunun geçerli olduğu yerler vardır. Uluslararası ilişkiler bu anlayışla yürür görünmektedir. Ancak bu anlayışta yarar ve haz elde etme ile acıdan kaçınma amaç olduğundan, temel değer konumunda bunlar yer almaktadır. Pratik açıdan bakıldığında bireylerin kendi çıkar ve hazzını düşünmesi ve bunlarla motive olması durumu da yaygındır. İkinci blok yaklaşım amaç olarak hayattan el etek çekmeyi görmektedir. Dolayısıyla burada hayatı kayıtsızlıkla yaşamak ve insanlara, olaylara vb. kayıtsız kalmak değer olmaktadır. Üçüncü blok yaklaşım olan Eudaimonizm bilgelik,²⁵ yiğitlik,²⁶ ölçülülük (/iffet),²⁷ cömertlik,²⁸ adalet²⁹ ve dostluk³⁰ gibi erdemlere uygun yaşamayı amaç edinmektedir.³¹

²⁴ Aristotle, "Ethica Nicomachea", 1012a, 1103; Stroll, *Etik Kuramları*, 22.

²⁵ Aristotle, "Ethica Nicomachea", 1140-1141.

²⁶ Aristotle, "Ethica Nicomachea", 1115.

²⁷ Aristotle, "Ethica Nicomachea", 1117.

²⁸ Aristotle, "Ethica Nicomachea", 1120.

²⁹ Aristotle, "Ethica Nicomachea", 1129.

³⁰ Aristotle, "Ethica Nicomachea", 1155, 1164.

³¹ Plato, "Menon" 88, *The Collected Dialogues of Plato*. ed. Hamilton and Huntington Cairns, (Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Pres. 12. Baskı. 1985.); Platon, "Menon" 88, *Toplu Diyaloglar-I*, çev. Tuna Poyraz. (Ankara: Eos Yayınları. 2007).

Bu yaklaşımların hepsinde mutluluk amaç olarak ifade edilir. Ancak mutluluğun kurucu unsuru, belirttiğimiz unsurlardan oluşmaktadır. Mutluluğun kurucu unsuru hedonist yaklaşımda haz elde etmek ve acıdan kaçınmaktır. Kayıtsızlık yaklaşımında mutluluğun bileşeni her şeyden kayıtsız kalabilmektir. Haz ve acıdan kaçmaya çalışır. Oysa haz ve acı insanın varoluşunun parçalarıdır. Eudaimonist yaklaşımda mutluluğun kurucu unsuru erdemler (faziletler)dir. Bu anlayışta haz tamamlayıcı bir unsur olarak yer alır. Ahlaki yetkinleşmeyi hedef gören İslam dininin değer anlayışı erdemsal yaklaşımı içermektedir. Ancak İslam dini açısından baktığımızda o sadece rasyonel bir değer yaklaşımı değil aynı zamanda ilahi bir değersel otoriteye dayanan, insanı çok boyutlu olarak kuşatan dini bir yaklaşımdır. Bununla birlikte İslam dininin erdemsal yaklaşımı benimsediği; hikmet, cesaret, iffet, adalet, cömertlik, dostluk, tevazu gibi temel erdemleri ve onların bünyesinde yer alan bütünleyici erdemleri hayata geçirmeyi önemsendiği unutulmamalıdır.³²

Deontolojik yaklaşıma baktığımızda iyi değerinin ödev duygusuyla yapılması asıldır.³³ Bu yaklaşım mutlakıyetçidir ve istisna kabul etmez görünmektedir. Ancak hayat genellemelerle giden ve yaşanan bir olgudur. Ayrıca Kant'ın, ahlakı insan eğilimleriyle ilgili görmemesi de bu yaklaşımın önemli bir sorunudur. Çünkü insanın eğilimleri, onun davranış örgüsünün kökenlerini oluşturur. Farklı bir ifadeyle, insanın eğilimleri, davranışların ortaya konulmasında belirleyicidir. Eğer eğilimler erdemlerle ılımlı hale getirilmezlerse aşırı uçlara yönelme durumu olabilir. Hâsılı erdemler, eğilimlerimizle ilgilidir. Bütün bu anlayışların hepsi günümüz insanında görülebilmektedir.

Bu kısa değerlendirmelerden sonra şimdi sorabiliriz. Acaba bu anlayışlardan hangisi insana yaraşır bir medeniyetin kurucu unsuru olmaya daha yakındır? Gündelik hayatta ve beşerî tecrübeye insanî olarak değerlendir-

³² Farabi, *Fusulü'l-Medeni*. çev. H. Özcan, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları. 1987), 43 vd.; Farabi, *Tenbîh 'Alâ Sebîli'-Sa'ade, Mutluluk Yoluna Yöneltilme*, çev. Hanifi Özcan, (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1993), 38 vd.; İbni Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 1983), 22 vd.; Gazali, *İhya'u Ulumi'd-Din*. çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınları. 1975), 126-128, 132; Türkeri, *Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi*. (İstanbul: Lotus Yayınları. 4. Baskı. 2017), 47 vd., 123 vd.

³³ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi. (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları. 1982), 22 vd.; Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. 1988), 157, 165; Stroll, *Etik Kuramları*, 124.

diğimiz, genelde insanlık düzeyi olarak vicdani olarak kabul ettiğimiz anlayış hangisine daha yakındır? Buradan hareketle ne yapmamız gerektiği konusunda ipuçları çıkarabilmeliyiz. Bir medeniyet anlayışı bunlardan hangisini hâkim anlayış olarak benimserse daha insanî bir medeniyet olur? Burada bir medeniyetin ahlak ve değer ile ilgili yönünün önemi ortaya çıkmaktadır. Aslına bakıldığında medeniyetin, insaniyet, edep-erkân, zarafet, marifet, ahlakı tehzib gibi unsurlarla önemli bir bağlantısı vardır.³⁴ Ancak bu yön günümüzde ihmal edilmiş görünmektedir. Bunda, belki de, Mehmet S. Aydın'ın ifadesiyle, medeniyetlerin istidatlarının farklı alanlara yönelik olması etkili olmuş olabilir. Aydın'a göre, Hint medeniyeti dine, Helen medeniyeti estetiğe, Batı medeniyeti mekanik alana, İslam medeniyeti ise ilme ve dine yöneliktir.³⁵ Batı medeniyetinin mekanik alandaki kapasitesi ve küresel etkisi düşünüldüğünde, günümüzde medeniyetin değer boyutuna yeterince önem verilmediğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Cahiliyedeki değer referanslarının İslam dönemindeki dönüşümlerine baktığımızda kabilesel bir anlayıştan medine çıkaran bir anlayış ile medeniyete giden bir süreç görürüz. Buradan hareketle, İslam medeniyeti özelinde bir medeniyetin nasıl inşa edildiğinin değer kaynaklarını görmüş olmanın yanı sıra, günümüz açısından da medeniyet ihyası ile ilgili ipuçları derlemiş oluruz. Bu ipuçları, aynı zamanda beşerî tecrübede 'insanî' ve 'vicdanî' olarak nitelendirilebilecek değer anlayışlarının kaynağı ve motivasyonu ile ilgili bir ayırt edicilik sağlar. Bu noktada bireylerin, sivil toplumların, toplumun ve insanlık toplumunun ne tür bir değer yaklaşımını benimsediği önemlidir.

Eğer insanın (ailenin, sivil toplumun, toplumun vb.) yaklaşımı Cahiliyenin benimsediği değer referanslarından oluşuyorsa (örneğin insan kendi kavmini, grubunu vb. en yüce davranış ilkesi olarak benimserse; hakkaniyeti ölçü olmaktan çıkarıp haksız da olsa kendi ırkdaşına, gurupdaşına vb. yardım etmeyi esas alırsa, hayatın faniliğinden hareketle pessimist ve hedonist bir hayat felsefesi benimseyerek yaşarsa, kendi kişisel çıkarı ya da sadece kendi toplumunun çıkarını düşünürse, davranışlarını "herkes ne der" motivasyonu ile ortaya koyarsa, intikam amacıyla hayatını yaşarsa vb.)

³⁴ Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*. (İstanbul: Kapı Yayınları. 2016), 152.

³⁵ Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, 152.

böyle bir yaklaşımdan kavim üstü ilkelere geçiş çok zor olacağından değere dayalı bir toplum (medine) inşası ve bir medeniyet ihyası imkânsız olmasa bile çok zor görünmektedir. Yaşanılan yerin adının bir şehir, toplum vb. (medine) olması bu gerçeği değiştirmez. Günümüz açısından en büyük sorunlardan birisi, insanlığın içinde yaşadığı uygarlığın ahlaki ve değerle ilgili açmazlarıdır. Bu açmazları, ona sebep olan değer yaklaşımımızı değiştirmeden çözemeyiz. Bu konuda ahlak ve değer alanından, şikâyet unsuru, karşıya suç atma ya da ‘fatura kesme’ şeklinde değil, davranış ve tutum rehberliği şeklinde istifade edilmelidir.

Hayatımızda ve günlük yaşayışımızda İslam dininin değer anlayışını benimsediğimizi peşinen düşünüp, gündelik davranış ve tutumlarımızda yukarıda metinde belirtilen negatif değer referanslarıyla yaşarsak böyle bir durumda bizde İslam dininin değil Cahiliyenin değer anlayışı var, demektir. Bu yüzden ahlakımızı ve değer anlayışımızı gözden geçirmek, sorgulamak ve bu yönde bir çaba sarf etmek bir medine ve medeniyet çıkarmak için hayati öneme sahiptir. Böyle bir çaba olmadan, ‘insanî’ ve ‘vicdanî’ bulmadığımız ya da manevi açıdan eksik olduğunu düşündüğümüz durumlarla ilgili sadece şikâyet eden bir konumda olmuş oluruz.

Kaynakça

- Aristotle. “Ethica Nicomachea”. çev. W.D. Ross, *The Basic Works of Aristotle*. ed. Richard McKeon, New York, Toronto: Modern Library Paperback Edition. 2001.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 17. Baskı, 2021.
- Aydın, Mehmet S. *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Kapı Yayınları. 2016.
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. 1991.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batuche Books. 2000.
- Cassirer, Ernst. *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. 1988.
- Coady, Cecil A.J. ve Miller, S. “Literature, Power and the Recovery of Philosophical Ethics”, *Renegotiating Ethics in Literature, Philosophy and Theory*, ed., Jane Adamson, Richard Freadman, David Paker, United Kingdom: Camrdige University Press. 1998.
- Çağrı, Mustafa. *Kur’an’ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: Kuramer. 2. Baskı. 2020.
- Fârâbî. *Fusulü’l-Medeni*. çev. H. Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları. 1987.
- Fârâbî. *Tenbîh ‘Alâ Sebîli’-Sa’ade*, Türkçe çev. Mutluluk Yoluna Yönelme, Hanifi Özcan, İzmir. 1993.
- Gazali. *İhya’u Ulumi’d-Din*, Mısır: Ezher Matbaası. 1302.

- Gazali. *İhya'ı Ulumi'd-Din*. çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları. 1975.
- İbni Miskeveyh. *Ahlaki Olgunlaştırma*, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 1983.
- İbni Miskeveyh. *Tehzibu'l-Ahlak*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye. 1985.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. İstanbul: Pınar Yayınları. 1997.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları. 1982.
- Kur'an yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 5. Basım. 2014.
- Lipson, Leslie. *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları*. çev. J. Ç. Yeşiltaş, İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları. İkinci Baskı. 2003.
- Mill, John S. *Utilitarianism*. Kitchener: Batuche Books. 2001.
- Özaşar M. Emin vd. *Hadislerle İslam*, 1. Cilt, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Baskı, 2013, İnternet sayfası: <https://hadislerleislam.diyaret.gov.tr/sayfa.php?CILT=1&SAYFA=293> Erişim Tarihi: 4 Ağustos 2023.
- Platon. *The Collected Dialogues of Plato*. ed. Hamilton and Huntington Cairns, Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Pres. Onikinci Baskı. 1985.
- Platon. *Platon Toplu Diyaloglar-I*. çev. N. E. Erim, Ankara: Eos Yayınları. 2007.
- Stroll, A.A. vd. *Etik Kuramları*. çev. ve der. Mehmet Türkeri. İstanbul: Lotus Yayınevi. 4. Basım. 2017.
- Türkeri, Mehmet. *Elmalı'nın Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Lotus Yayınları. 4. Baskı. 2017.
- Türkeri, Mehmet. *Etik Bilinç*. Ankara: Lotus Yayınları. 3. Baskı. 2019.

I. BÖLÜM
ERKEN DÖNEM İSLAM DÜŞÜNCESİNİN
OLUŞMASI

İSLAM MEDENİYETİNİN İNŞASINDA KADİM HİKMETİN ROLÜ

Dr. Mehmet Mekin MEÇİN

Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Batman/Türkiye
mmekinmecin@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3128-5558

Giriş

Medeniyetler bütün insanların tarih boyunca geride bıraktıkları sözlü ve yazılı birikimin sonucunda ortaya çıkmışlardır. Her medeniyet önceki medeniyetlerin mirasını alarak ve geliştirerek özgün karakteriyle tarih sahnesinde yerini almıştır. Her düşünür ve bilim adamı da önceki ilmi ve düşünsel mirasa dayanarak yükselebilmiştir. Bu bakımdan geçmiş ve bu bağlamda gelenek, geleceği inşa eden kurucu bir unsur olarak asla göz ardı edilemez. Hatta geçmişten ulaşan sözlü ve yazılı aktarımlar olmasaydı insanlık sürekli yeniden baştan başlamak zorunda kalır ve kısır bir döngü içerisinde kalacağından dolayı günümüzdeki medeni seviyeye ulaşamazdı.

Geçmişin önemine ve geleneğin hayati rolüne dikkat çeken gelenekselci düşünürlere göre medeniyet, hikmet, ilim ve din ezelden ebede akan bir ırmağa benzer. Bu ırmak insanlığın damarlarında akan kan gibi kesintisiz akmaya devam ederek insanlığın medeniyet destanını her daim canlı tutan bir maya veya hayat şirasıdır. Bundan dolayı medeniyetler, dinler ve düşünceler birbirinden kopuk değil aksine birbiriyle bağlantılı, birbirinin tamamlayıcısı, insanlığın birikimli, zincirleme ve müşterek destanı olduğuna bir kere daha vurgu yapmak önemli olabilir.

İslam medeniyeti de bu bağlamda önceki medeniyetlerin, dinlerin, düşüncelerin ve geleneklerinin devamı, tasdik edicisi, tamamlayıcısı ve geliştiricisidir. Kur'an ve Hadis gibi İslam'ın referans kaynaklarının da tanıklık ettikleri gibi İslam kendisinden önceki hikmetten övgüyle söz etmiş ve hakikatin ortaklığı ve formların berisindeki aşkın birliğine dikkat çekmiştir.

İşrâk hikmetinin kurucusu olan Sühreverdî gibi İslam medeniyetinin ve düşünce geleneğinin önemli mimarları da antik hikmetin, ezeli mayanın ve ölümsüz hakikat geleneğinin hayati rolüne, zamanlar, mekânlar, dinler, coğrafyalar, düşünceler ve milletler üstü aşkın birliğine sıklıkla vurgu yapmışlardır.

Kadim hikmetin Kur'an ve Hadis'teki izdüşümleri ile ilgili yapılan alan taramasında herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. İşrâk hikmetinde kadim hikmetin rolü ile ilgili ise ülkemizde ve dünyada yapılan çalışmalar tespit edilmiş olsa da, bu çalışmayla antik hikmetin nitelikleri ve ona erişim yolları ile ilgili bizzat Sühreverdî'nin eserlerine dayanarak hazırlanmış olması çalışmayı özgün kılacak niteliktedir. Özellikle Kur'an, Hadis ve İşrâk ekolüne göre antik hikmetin rolü ile ilgili yapılan ilk çalışma olması, hikmet geleneğinin izini sürmede dinler ve düşünceler tarihi alanına yeni bir katkı sağlayacağı umut edilmektedir. Makalenin sınırlı alanından dolayı, konu Kur'an, Hadis ve İşrâk hikmetiyle sınırlı tutulmuş, İhvan-ı Safâ, İbn Miskeveyh, İbn Mukaffa, İslam mutasavvıfları ve *Yeni İşrâkîler* diye de anılan gelenekselci akımın temsilcilerinin antik hikmetle ilgili düşünceleri dışarda tutulmuştur.

1. Kur'an'da Kadim Hikmetin İzdüşümleri

Kur'an bir bütün olarak incelendiğinde İslam peygamberi Hz. Muhammed'e inen dinin kadim hikmetin bir devamı ve tamamlayıcısı olduğu görülmektedir.¹ Nitekim Kur'an'ın önemli bir kısmını önceki nebevi geleneğin izleri, nebi ve erdemli insanların yaşam öyküleri, örnek söz ve davranışları oluşturmaktadır.² Kur'an, önceki nebevi geleneği veya antik hikmeti yok saymamış, reddetmemiş ve yepyeni bir gelenek başlattığını iddia etmemiştir. Hatta kendini doğru bir gelenek üzerinde temellendirirken önceki nebevi mirastan yararlanmış ve değişmeyen ebedi hakikatin izinde olmakla iftihar etmiştir.³

Kur'an'a göre hakikat, doğru yol veya ezeli hikmet birdir ve kabul edilen yegâne izlek budur. Kur'an'da geçen İslam kelimesi yalnızca Hz. Muhammed'e indirilmiş vahiyle şekillenen dinin adı değil, bütün nebilerin ve erdemli insanların takip ettikleri evrensel dinin adıdır. Nitekim önceki nebile-

¹ Bakara, 2/89, 101; Âl-i İmrân, 3/3; Maide, 5/44-48; Saffat, 37/37; Ahzap, 33/40.

² A'raf, 7/59, 65, 73, 85; Maide, 5/72; Nahl, 16/36; Âl-i İmrân, 3/52-53. Burûc, 85/4-8.

³ Bakara, 2/136; Ahkaf, 46/30; En'am, 6/92; Bakara, 2/ 285; Nisa, 4/136.

rin yolu veya dini de İslam olarak adlandırılmıştır.⁴ Kur'an kadim hikmetin İslam'la olan bağı ve ortaklığına sadece yirmi beş nebi ve erdemli insan kıssası üzerinden dikkat çekmiş ancak kıssaları anlatılanların dışında, kıssaları anlatılmayan nebilerin varlığına da işaret etmiştir.⁵

Kur'an'da betimlenen İslam, dinleri ve düşünceleri yok etmek üzere onlarla savaşmak ve diğer tüm dinlerin mensuplarını düşman ilan etmek üzere ortaya çıkmış bir din değildir.⁶ İslam diğer dinleri ve din mensuplarını eleştirirken ve kadim hikmet geleneğinden kopup tahrif edilen mesajlarına dikkat çekerken de toptancı bir dil kullanmamış, yalnızca onlardan bir kısmına eleştiri getirmiş ve bunu bütünü bir kısmını ifade eden "min" edatıyla özellikle belirtmiştir.⁷ Ama genel olarak diğer dinlerin ortak bir kelime/prensip⁸ üzerinde birleşebileceklerinin müjdesini vermiş hatta onlara bu yönde açık bir davette bulunmuştur.⁹ Yine Kur'an, hikmetin üstünlüğüne vurgu yapmış ve her kim hikmete sahipse ona birçok şeyin verildiğini belirtmiştir.¹⁰ Kur'an ezeli hikmetin zamanlar ve mekânlar üstü değişmeyen prensiplerine dikkat çekmiş ve bu ortak prensiplere bağlı kalındığı takdirde her din mensubunun kurtulabileceğinin işaretlerini vermiştir.¹¹ Kur'an yine diğer din mensuplarından kimilerinin sahip oldukları üstün niteliklere vurgu yaparak bunları övgü dolu sözlerle takdir etmiştir.¹² Kur'an'ın kadim hikmet geleneğinin taşıyıcıları olan Tevrat ve İncil'i hiç yermemiş, eleştirmemiş, muharref saymamış ve yok saymamış olması aksine bu kitapları överek yüceltmesi¹³ ve hikmet kaynağı olarak hikmetle eşdeğer olarak sıralaması¹⁴ da Kur'an'ın kadim hikmete atfettiği değer olarak görülmüştür.

Kur'an, Müslümanlarla savaşan, haksızlık yaparak haddini aşan, toplumun huzurunu bozarak fitne ve fesat çıkaran, saldırgan ve komplocu dav-

⁴ Bakara, 2/132-133; Yunus, 10/84; Âl-i İmrân, 3/53; Hac, 22/78; Âl-i İmrân, 3/67; Bakara, 2/136.

⁵ Mü'min, 40/78.

⁶ Şûrâ, 42/13.

⁷ Âl-i İmrân, 3/ 69, 72; Bakara, 2/109; Haşr, 59/2; Beyyine 98/1,6;

⁸ Âl-i İmrân, 64; En'am, 6/151-153; Tevbe, 9/111; Nisa, 4/26; Nisa, 4/131; Âl-i İmrân, 3/113; Nisa, 4/136.

⁹ Âl-i İmrân, 3/61, 64.

¹⁰ Bakara, 2/269.

¹¹ Bakara, 2/62; Maide, 5/69; Hac, 22/17.

¹² Âl-i İmrân, 3/75, 199; Maide, 5/66, 120; Hadîd, 57/27; İsra, 17/107-109; Maide, 5/82-84.

¹³ Âl-i İmrân, 3/3, 50, 93; Mâide, 5/43-44,46-47, 66, 68,110; Tevbe, 9/111; Fetih, 48/29; Saff, 61/6; Cuma, 62/5; Hadîd, 57/27; A'râf, 7/157.

¹⁴ Âl-i İmrân, 3/48.

ranışlar sergileyen, antlaşmalarını bozan, Allah'a ortaklar koşarak tevhitten sapan, nebevi metodu ve ilahî sözleri bilerek değiştiren, ilahî-nebevi kelamla oynamak suretiyle kelimeleri yersiz/hikmetsiz kullanarak dinin aslını tahrif eden ve böylece hikmet izleğinden savrulan din ve din mensuplarını eleştirmiş, kınamış ve onlara yeri geldiğinde meydan okumuştur. Ancak bu eleştirilerini yaparken bile¹⁵, bu kapsamın dışında kalan din ve din mensuplarını takdir etmeyi, onlarla bir arada huzur içerisinde yaşamayı¹⁶ hatta Müslümanlara çok yakın olan dindarlardan övgüyle söz etmeyi ihmal etmemiştir.¹⁷

Kur'an'da geçen Hz. Muhammed portresi, yepyeni bir din icat eden ve önceki dinî geleneklerden tamamen kopuk ve bağımsız bir dinî gelenekle ortaya çıkan bir peygamber değil, ataların yolu olan antik hikmet geleneğinin izinde, rehberleri olan peygamberlerin yolunda, onların varisi, takipçisi ve tamamlayıcısı olarak betimlenmiştir.¹⁸ Kur'an, Hz. Muhammed'i kadim hikmet geleneğinin izinde, önceki nebiler kervanı arasında ve yolunda göstermekle, hem İslam'ın haklılığını ve meşruluğunu ortaya koymuş hem de hikmetin zamanlar, mekânlar, şahıslar ve dinler üstü değişmeyen izleğine vurgu yapmıştır. Bu metoduyla Kur'an, insanlık medeniyet destanında birikimli ve zincirleme çabaların kopmaz halkalarının bağlılığına ve birliğine dikkat çekmiştir.

Kur'an, diğer din mensuplarını *mümin* olarak tanıtmış,¹⁹ Müslümanlar dışında kalan tüm din mensuplarının yanlış yol üzerinde olmadığını, hepsinin hikmetten yoksunlukta eşit görülmemesi gerektiğini belirtmiş,²⁰ içlerinde çok iyi dindarların olduğunu vurgulamış²¹ ve bu yüzden onlarla güzel bir şekilde tartışmayı öğütleyerek bunun gerekçesi olarak da aynı Tanrı'ya iman etmek olarak değerlendirmiştir.²²

Kur'an'a göre, insanları değerlendirme ve konumlandırma kıstası iyilik ve erdemdir. Kişinin iyi olarak kabul edilmesi ve kurtuluşu ermesinin tek

¹⁵ Bakara, 2/75, 109; Âl-i İmrân, 3/69-71, 78, 99; Mâide, 5/17, 41, 49, 59, 71, 73, 77.

¹⁶ Maide, 5/5.

¹⁷ Âl-i İmrân, 3/10, 75, 199; Maide, 5/56, 120; Ankebut, 29/ 46.

¹⁸ Bakara, 2/41, 91, 89, 101, 136; Âl-i İmrân, 3/3; Nisa, 4/131, 136; Maide, 5/44-48; Rum, 30/ 47; Şura, 42/13; Ahzab, 33/43; Hadid, 57/9,25; Tevbe, 9/111; Saffat, 37/37; Ahzab, 33/40.

¹⁹ Âl-i İmrân, 3/110.

²⁰ Âl-i İmrân, 3/199.

²¹ Âl-i İmrân, 3/75,199; Maide, 5/66, 120; Hadîd, 57/27.

²² Ankebut, 29/46.

şartı iyi niyet taşıması ve iyi davranışlar sergilemesidir.²³ Nitekim Kur'an'ın evrensel ilkesi şudur: Her kim iyilik yaparsa ve kötülükten kaçınırsa onun karşılığını görecektir ve her kim de kötülük yapar ve yaptığı kötülükten pişman olmadan üzerinde ısrar ederse hak ettiği cezayı alacaktır. ²⁴ Kur'an'a göre insanlar arasında herhangi bir ayırım yapılamaz ve biri diğerinden üstün sayılamaz. Ancak eğer bir üstünlükten söz edilecekse bu sadece kötülüklerden korunma, haksızlıktan sakınma, temiz ve erdemli yaşamakla mümkün olabilecektir.²⁵ Kur'an'ın bu işaretleri ve ayetleri dikkate alındığında, onun evrensel ilkeleri savunduğu ve zamanlar üstü hikmetin izleğinde yer aldığı görülebilmektedir.

Dinlerin aşkın birliğine ve zamanlar üstü kutsal hikmetin ruhuna dikkat çekmek üzere Kur'an'ın kutsal mekânlar olan mabetleri yalnızca son din olan İslam'ın camileriyle sınırlandırmadığı, camilerin yanı sıra önceki dinlerin mabetlerinin de birer *kutsal mekân* olduğu ve *kutsalın tezahür ettiği mekânların* işareti olarak oralarda Allah'ın adının zikredilmesiyle gerekçelendirerek dinler üstü bir *mabet kardeşliğini* ilan ettiği görülmektedir. Kutsal mekânları sıralayan Kur'an'ın tarihsel bir kronoloji takip ettiği ve İslam'ın mescitlerini bu sıralamanın sonunda zikrettiği anlaşılmaktadır. Kur'an, Allah'ın adının anıldığı bütün dinlerin mabetlerinin ayakta tutulması, yıkılmaktan muhafaza edilmesi ve Müslümanların bu kutsal mekânların koruyucusu olmaları gerektiğine işaret etmektedir.²⁶

2. İslam Peygamberinin Sözlerinde Kadim Hikmetin İzleri

İslam Peygamberi Hz. Muhammed de Kur'an'da geçen ayetleri destekleyen sözleriyle önceki nebevi hikmet geleneği kervanında yol alan bir yolcu, önceki peygamberlerin başlattığı programın bir parçası ve medeniyet destanından oluşan kutsal peygamberlik binasının son ustası ve tamamlayıcısı olduğunu belirtmiştir: *“Benimle benden önceki diğer peygamberlerin durumu mükemmel ve güzel bir ev yapan fakat sadece köşelerinin birinde bir kerpiçlik yeri boş bırakan bir adama benzer. Halk, evi hayran hayran dolaşmaya başlar ve o eksikliği görüp ‘Bu boşluğa bir kerpiç konulmayacak mı?’ der. İşte ben bu kerpiçim, ben peygamberlerin sonuncusuyum.”*²⁷

²³ Bakara, 2/112.

²⁴ Casiye, 45/15; Zilzal, 99/7-8; Âl-i İmrân, 3/135.

²⁵ Hucurat, 49/13.

²⁶ Hac, 22/40.

²⁷ Buhârî, “Menakıb” 18, Müslim, “Fedâil” 20-23.

Yine İslam Peygamberi, peygamberler kervanını aynı hedef için çalışan bir aile olarak görmüş ve kendisinden önce gelip geçmiş peygamberlerin mesajları ve öğretilerinin toplamı olan kadim hikmet izleğinde yürümüştür. Nitekim o, kadim hikmetin kaynağı, içeriği ve özdeki birliğine şu sözleriyle dikkat çekmiştir: *“Biz peygamberler baba bir kardeşleriz, hepimizin dini birdir.”*²⁸ İslam Peygamberi bir başka sözünde ilim ve hikmetin evrensel geçerliliğine, hakikatin mekânlar, zamanlar, milletler ve dinler üstü niteliğine şu sözleriyle vurgu yapmıştır: *“İlim Çin’de de olsa ona tâlîp olun. Çünkü ilim her Müslümana farzdır.”*²⁹

İslam Peygamberi, önceki peygamber ve hikmet babalarının da önemle vurguladığı evrensel ahlak ilkelerini birçok sözyle yinelemiş ve önceki hikmetin izleğinde olduğunu göstermiştir. Evrensel hikmet hazineleri hükmündeki hadisleriyle İslam Peygamberi tüm insanlığın sarılmaları gereken ahlaki sıfatlara işaret etmiştir. İslam Peygamberinin sözlerinde geçen bu evrensel hikmet parıltılarının önceki dinî kitaplarda, peygamber ve bilgelerin sözlerinde aynı içerikle geçtiği görülmektedir. Bu hadislerden sadece birkaçı burada zikredilebilir: *“İnsanların baştan beri duyduğu nebilik sözlerinden biri şudur: Utanmadıktan sonra dilediğini yap.”*³⁰ *“Sizden biri kendisi için istediğini tüm insanlar için de istemedikçe (gerçek) mümin olamaz.”*³¹ *“Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız. Müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz!”*³²

İslam Peygamberinin *“Hikmet müminin yitiğidir, onu bulduğu yerde alır”*³³ şeklindeki hadisinin daha geniş bir kapsama işaret eden *“İsterse müşriklerin dilinden olsun hikmeti alın”* şeklindeki hadisle birlikte dikkate alındığında, coğrafya, tarih, din, millet ve kültür gibi değişkenlere rağmen kadim hikmetin özdeki değerine ve sahiplenmesi gereken evrensel niteliğine işaret ettiği görülmektedir.

Bir başka sözyle İslam Peygamberi, hikmetin yalnızca vahiy yoluyla insanlığa ulaşan göksel talimatlar ve haberlerle sınırlı olmayabileceği, bunların yanı sıra insani üretimlerin de hikmet hazinelerini içerebileceği ve bu-

²⁸ Buhârî, “Enbiya”, 48.

²⁹ *Beyhakî*, 2/253.

³⁰ Buhari, “Enbiya” 54; Müslim, “Edeb” 78; Ebu Davud, “Edeb” 6; İbn Mace, “Zühd” 17; Muvatta, “Sefer” 46; Ahmed b. Hanbel, 4/131, 132; 5/ 273; İbnu Hibban, I/470, 471

³¹ Tirmizi, “Zühd” 2

³² Buhârî, “İlim” 11

³³ İbn Mâce, “Zühd” 15; Tirmizî, “İlim” 19

nunla Müslümanların gerek ilahî gerek beşerî hikmet hazinelerine sahip içeriklerin talibi olmaları gerektiğini şu sözleriyle belirtmiştir: “Bazı şiirler vardır ki hükmün/hikmetin ifadesidir”³⁴

3. İşrâkiliğin Kurucusu Sühreverdî’de Kadim Hikmet

İslam düşünce tarihinde hikmetin ezeliliğine, ebediliğine, birliğine ve zamanlar üstü ruhuna işaret eden en önemli filozof ve mutasavvıflardan biri kuşkusuz İşrâk hikmetinin kurucusu Sühreverdî’dir. Tıpkı İslam Peygamberi gibi kendini ezeli hikmetin varisi kabul eden Sühreverdî adeta bir *kâşifulmahcûb* ya da bir *fenomenolog* gibi bütün din ve düşüncelerin berisindeki değişmeyen hakikati ve ezeli mayayı ömrü boyunca aramış ve bütün milletlerin sahip olduğu hikmetin peşine düşmeyi bir görev bilmıştır. Sühreverdî bunu yaparken hikmeti belli bir milletin tekelinde görmemiş ve gerek doğudan gerekse batıdan gelen her türlü hikmet işaretlerine büyük değer biçmiştir. Yine o, bu yolda hikmeti Sami veya Ari dinlerinin hikmetiyle sınırlı tutmamış aynı zamanda beşeri düşünce ve felsefelerde de hikmetin izlerini yakalayabilmiştir. Nitekim Sühreverdî kendine biçtiği özel bir misyonla kadim hikmeti şaheseri olan *Hikmetü’l-İşrâk*’ta dirilttiğini şöyle açıklamıştır:

“Hakk veya hakikat ilmini Hikmetü’l-İşrâk adlı kitabımızda emanet olarak bıraktık. Biz, Hint, İran, Babil ve Mısır öncüleri (imamları) ile Platon’a kadar gelen kadim Yunan hakimlerinin kesintisiz bir şekilde peşinde oldukları ve beslendikleri kadim hikmeti (el-hikmetü’l-atika) bu kitabımızda ihya ettik. Bu hikmet ezelî mayadır (el-hamiretu’l-ezelîye).”³⁵

Sühreverdî’ye göre, dünya hikmet sayesinde ve bu hikmete sahip çıkan teosof³⁶ sayesinde ayakta kalmaktadır ve özü itibarıyla hikmet zamanlar üstü, mekânlar üstü ve şahıslar üstü kalıcı bir varlığa sahiptir. Ona göre milletler, dinler veya şahıslar fani olsa da hikmet baki, ebedi ve ölümsüzdür. O, hikmetin değişmeyen bu asli ruhuna şöyle işaret etmiştir: “Hikmetin asla âlemde kesintiye uğramayan bir özü (hamiresi) vardır.”³⁷

³⁴ Buhârî, “Edeb”, 90; Tirmizî, “Edeb”, 69; İbn Mâce, “Edeb”, 41.

³⁵ Yedullah Yazdanpenah, *Hikmet-i İşrak* (Kum: İntişârât-i Pejuheşgah-i Havze ve Danışgah, 1391), 1: 36-37.

³⁶ Hem teoloji hem de felsefeyi birleştiren, akıl ve vahyi sentezleyen veya logos ile mitosu bağdaştıran kimse.

³⁷ Sühreverdî, “el Meşarî’ ve’l-Mutârahât”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1: 494.

Sühreverdî'ye göre, hakiki hikmete ancak *küçük ölümlerini* gerçekleştirebilenler ulaşabilir ve bunun yolu da sağlam riyazet temrinlerinin ardından gelen şühûdî bilgiye ulaşmaktan geçmektedir. Bu epistemolojik yolla hakiki bilgi ve hikmete ulaşan kadim hikmet babalarına işaret eden Sühreverdî, iki ana damar veya koldan akıp gelen ve kendisinde birleşen antik hikmet soyağacının bir haritasına işaret etmektedir. Ona göre kendisinin sûfîyâne görülerle ulaştığı bu antik hikmete daha önce Yunan ve İran olmak üzere iki önemli kaynaktan akıp gelen hikmet havarileri de erişmişlerdir. Nitekim o bu antik hikmetin kendisinden önceki akışına şöyle işaret etmiştir:

“*Küçük ölümü beraberinde getiren batan nur (nurun tamisun),³⁸ Yunan bilgelerinin sonuncusu, büyük bilge Eflatun’un haber verdiği nurdur. Bu nura sahip olan ve tarihte ismi geçen büyük şahsiyetlerden bir diğeri de Hermes’tir. İranlılarda (el-Fehleviyyun) da bu nura tanıklık edenler Keyumers diye bilinen Maliku’t-Tin³⁹ ve onun takipçilerinden olan Feridun ve Keyhüsrev’dir. Bize yakın zamanlarda ise bu nuranî yoldan biri Mısır’ın Ahmîm şehrinin civanmerdine⁴⁰ ulaşan Pisagorcı, diğeri ise önce Bestam şehri seyyaresine⁴¹ ondan sonra Fars’ın Beyda şehri civanmerdine⁴² ve sonra Amol ve Harakan şehirlerinin seyyarelerine⁴³ inen Hüsrevani mayadır. Hüsrevanilerin hikmeti (hamire), doğudan ve batıdan kelimenin koruyucusunun diliyle Pisagorcuların, Empedokles ve Sakliyus’un hikmetiyle birleşti. Bu ezeli hikmet sekine ile konuşan, hikâyelerde haberleri geçen bir kavme ulaştı.*”⁴⁴

Sühreverdî'ye göre, teosofya üzerine bina edilmiş bu İshrâkî soyağacının kökeninde, bütün hâkimlerin babası olarak gördüğü Hermes yer alır. Hermes’le başlayan bu İshrâkî hikmet soyağacının iki ana damarı veya iki asıl dalı yukarıya doğru uzanmaya başlar. Soyağacın doğudaki dalı, kadim İran’ın mitik, dinî ve tarihsel karakterleri ve bilgeleri olan Pehlevîler (el-

³⁸ İshrâk hikmetinde geçici nur, sabit nur (sekine) ve saliki mahf ve fena eden garkedici nur olan tamis nur olmak üzere üç nurdan söz edilir. Nûr-i tamis küçük ölümüne sebep olmaktadır. Gerçek ölüm olan büyük ölümüne karşılık küçük ölüm, ölmeden önce arifin veya salikin nefsinde gerçekleşen bir ölüm ve ardından gerçekleşen bir diriliş ve kıyamet olarak bilinir. Bk. Babek Alihanî, “Hamire-yi Ezeli der Nezd-i Sühreverdî ve Rene Genon”, *Cavidan-i Hired*, 27 (1394): 109.

³⁹ Ölümlü beşer anlamına gelen Keyumers için kullanılan ve *balçıkta* yaratılan şeklinde çevirisi yapılan bir tabir.

⁴⁰ Sehl et-Tusteri

⁴¹ Bayezid-i Bestamî

⁴² Hallâc-ı Mansûr

⁴³ Ebu’ul-Abbas Kasab Amoli ve Şeyh Ebu’l-Hasan Harakânî

⁴⁴ Sühreverdî, “el Meşarî’ ve’l-Mutârahât”, 1: 502-503

Fehleviyyun) silsilesiyle uzamaya devam eder. Kadim hikmetin doğu yakasında, tanrısal karizma anlamına gelen *hurranın* sahipleri ve hikmetin temsilcileri olarak ilk padişah Keyumers ve ardından Feridun ve Keyhüsrev yer alır. Keyumers ilk adil padişah, Feridun ve Keyhüsrev ise *hurra* taşıyan peygamberşah⁴⁵ olarak antik İranî hikmetin en önemli ilk üç temsilcisi olarak görülür. Sühreverdî, İran hikmetinin bu öncüleri arasında özellikle Keyhüsrev'i ön plana çıkarır. Çünkü Keyhüsrev, ilahî celal anlamına gelen *hurraya* ve esrime anlamına gelen *halsaya* sahip bir lider olarak hem dinî hem de dünyevi kudreti şahsında birleştirebilmiş bir peygamberşah rolünde görülmüştür. Sühreverdî, İran hikmet tarihinde en fazla ön plana çıkmış mitik paygamberşah olan Küyhüsrev isminden yola çıkarak İran hikmet izleğini *Hüsrevanî Hikmet* olarak nitelendirmiş ve bu hikmeti İşrâk hikmetinin en önemli öncülü ve arka planı olarak kabul ederek yeniden ihya etmeye çalışmıştır. Sühreverdî, İran'ın Hüsrevanî hikmetinin İslam sonrası temsilcileri olarak üç bilge sûfî olan Bayezid-i Bistâmi, Hallâc-ı Mansûr ve Ebul Hasan Harakanî üzerinden kendisine kadar kesintiye uğramadan devam ettiğini ve kendisinde toplandığını belirtmiştir. Hermes'in kökeninde yer aldığı kadim hikmet soyağacının batıdan yükselen dalında ise, Sühreverdî sırayla Sklipyus, Empedokles, Pisagor ve Platon'u zikretmiştir. Doğu yakadan yükselen kadim hikmet soyağacı dalını Hüsrevanî hikmet olarak adlandıran Sühreverdî, batı kanadından yükselen dalını da Pisagorcu hikmet olarak isimlendirmiştir. Sühreverdî, batıdan yükselen Pisagorcu hikmet mayasının İslam'dan sonra Zünûni Mısırî ve Ebu Sehl Tüsterî üzerinden kendisine eriştiğini ifade etmiştir. Sözleri ikna ve teskinle dolu (muhammalu's-sekine) bu hikmet babalarının sahip olduğu kadim maya, doğudan Hüsrevanîler ve batıdan Pisagorcular üzerinden İslam'a geçmiştir. Bu betime göre, aşağıdan yukarıya doğru uzanan ve en üstte birleşen serv ağacının dalları gibi, hikmet soyağacının bu her iki dalı Sühreverdî'de toplanmıştır.⁴⁶

4. Sühreverdî'ye Göre Kadim Hikmetin Özellikleri

Sühreverdî kadim hikmetin ne olduğu, nasıl özelliklere sahip olduğu ve hikmet babalarının ne gibi ayırt edici özellikler taşıdıkları ile ilgili eserleri-

⁴⁵ Hem dünya hâkimiyetini hem de manevi coğrafyanın hâkimi olan ya da hem peygamber hem şah olan kişiler.

⁴⁶ Sühreverdî, "el Meşarî' ve'l-Mutârahât", 1: 502-503; Alihanî, "Hamire-yi Ezeli der Nezd-i Sühreverdî ve Rene Genon", 66-67; Mehdi Dehbaşı, "Hembestegi-yi Te'vil ba Âlem-i Misal der İrfan-i Şeyh-i İşrak", *İrfan, İslam, İran*, t.y., 76.

nin farklı bölümlerinde dağınık da olsa bilgiler vermiştir. Öncelikle Sühreverdî, hikmeti salt akla dayalı felsefeden ayrı görmüş, felsefenin ötesinde aşkın bir hakikatten söz etmiştir. Bu bakımdan Aristo ve takipçileri olan İbn Sinâ ve Fârâbî gibi filozofları bu hikmetten yoksun sayarken, Hermes, Pisagor, Platon ve Hallâc gibi mistikleri gerçek hikmetin sahipleri olarak görmüştür. Açıklamalarından hareketle Sühreverdî'nin akla dayalı bilgiyi hakiki bilgi olarak görmediği, nebevi bilgiyi, sûfî müşahedeyi ve irfanî/gnostik bilgiyi hakiki ve kurtarıcı bilgi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. O halde tıpkı Kur'an ve İslam Peygamberinin de kabul ettikleri gibi Sühreverdî'nin savunduğu kadim hikmetin vahye, keşfe, içsel görüye ve mistik tecrübeye dayalı bir hikmet olduğu söylenebilir. Sühreverdî'nin antik hikmete dayalı İşrâkî felsefesine hâkim olan ruh ve takip ettiği İşrâkî metot, doğuya doğru yapılan bir tür yolculuktur. Ancak doğu denilen bu bölge, bu coğrafya nerede yer alır? Aslında İşrâk'ın doğusu, belirli bir coğrafi bölge değil aksine insanın ideal vatandır. İşrâk hikmetinin doğusu, bizzat Sühreverdî'nin tabiriyle, zaman ve mekânın ötesinde yer alan *nakocaabattır*. Ancak lâmekân olması onun hakiki bir varoluşa sahip olmadığı ve tamamen kurgusal ve hayali bir yer olduğu anlamına gelmez aksine İşrâk'ın doğusu, bizim gezegenlerle kuşatılmış maddi dünyamızın zaman ve mekân algısıyla sınırlı zindanından daha ötede, sınırlı afâk dairemizin dışında kalan daha gerçekçi ve kalıcı bir bölgedir. İşrâk'ın doğusuna yapılan bu seyr u sefer gün doğumuna, seher vaktine, güneşe ve nura doğru ömür boyunca sürecek olan bir aydınlanma ve uyanma seferidir. Tıpkı İslam Peygamberinin miraç yolculuğu ve bir seher vaktinde Hermes'in durduğu namazla göğe yükselmesi örneklerinde görülen duyusal dünyanın ötesinde kalan insanın can coğrafyasına yolculuğu ifade eder.

Tıpkı Sühreverdî'nin ilk şarihi Şehrezûrî'nin yaptığı gibi Sühreverdî'nin bir diğer önemli şarihi olan Kutbeddin Şîrâzî de İşrâk hikmetini antik hikmete şöyle dayandırmaktadır:

“Hikmet-i İşrâk, keşfe dayalı İşrâk üzerine kurulmuş olan hikmet ya da doğuluların (el-meşarike) yani İranlıların hikmetidir. Onların bu hikmeti ilk/başlangıç hikmetine dayanır. Çünkü onların hikmeti keşfe ve zevke (tadılan/yaşanılan) dayalıydı. Yine bu hikmet, akledilir (mücerred) nurların belirmesi ve bedenden ayrıldığı zaman nefse (ruha) taşan ışıltılarıyla yansıyan İşrâk olarak bilinir. Nitekim İranlılar hikmetlerini zevk ve keşfe dayandırıyorlardı. Araştırma ve burhana dayanan Aris-

to ve takipçileri dışındaki kadim Yunanlılar da aynı şekilde zevk ve keşfe dayanırlardı.”⁴⁷

Şirazi’nin bu ifadeleri İshrâk kelimesinin ruhanî anlamını ortaya koymuştur. Buna göre İshrâk, varlığın doğuda, ezeli sabahta (İshrâk sırasında) parılayan nuru, zuhuru ve tecellisi demektir. Aynı zamanda İshrâk, bu nurun kalbe yansıyıp parıldamasıyla oluşan içe doğuş ve keşiftir. Buna göre, tıpkı güneşin doğuşu sırasında doğunun ışıltısıyla varlıkların tezahür etmeleri gibi, varlığın tecellilerinin sırları da İshrâkîler için aşikâr hale gelir. Dünya semasında güneşin doğuşu, İshrâkî sâlikin kalp semasına hakikî bilginin ve marifetin doğuşunu sembolize eder. Bu marifet ve aydınlanma sayesinde, İshrâkî sâlik kendi özünde, kendi iç dünyasının doğusunda kendini tanıyarak (marifetu’n-nefs) yeniden doğar, parlar veya İshrâk eder.⁴⁸

Yine Şirazi’nin ifadeleri, İshrâk hikmetinin bir diğer anlamına dikkat çekmiştir. O da İshrâk hikmetinin esasen doğululara, doğu coğrafyasına yani İranlılara ait hikmet olmasıdır. Ama buna rağmen bu hikmetin asla İranî soydan gelenlere ait kılınmamasıdır. Çünkü ne doğuda yaşıyor olmak ne de Parsî soyundan gelmek, doğu ruhuna sahip olmak ya da Meşrikî olmak için yeterli veya gerekli bir ön koşuldur. Buna göre Meşrikî hâkim veya kadim İran hâkimi bir diğer özellikle nitelendirilmiştir. O da İshrâk kelimesinin ruhanî anlamıyla donanmış, gönül dünyalarının mana âlemine ilahî güneş parıltılarının yansımış olduğu kimsedir. O halde İshrâk hikmetinin Meşrikî hikmet olarak kadim İranlılara dayandırılması, Keyhüsrev ve Zerdüş’tün mükâşefelerinde görüldüğü üzere yüce âlemin nurları olan *hurranın* ışığında aşkın hikmete erişmeleri sayesinde.⁴⁹

Şirazi, Meşrikî ya da İshrâkî hikmetin doğululara özgü kılınmasında herhangi bir sakıncanın olmadığını göstermiştir. Çünkü doğuda ilahî marifet güneşiyle aydınlanmış ve aşkın hikmete erişmiş Meşrikî ya da doğulu kimselerin varlığı, söz konusu bu hikmetin Meşrikî olarak adlandırılmasını sağlamış olabilir. Ama doğuyu çağrıştıran bu hikmetin sınırı sadece doğu coğrafyasına mensup kimselerin sahip oldukları hikmetle sınırlandırılmamıştır. Daha önce ifade edildiği gibi İshrâkî sülalede Yunanlılar Meşrikî olmamakla

⁴⁷ Kutbeddin Şirazi, *Şerhu Hikmeti’l-İshrâk*, ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik, 1. Bs (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383), 11.

⁴⁸ Henry Corbin, *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*, trc. Seyyid Ziauddin Dehşir, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391), 127; Sima Sadat Nurbahş, *Molla Sadra ve Sührevardî* (Tahran: Neşr-i Hermes, 1393), 182.

⁴⁹ Corbin, *İslam-i İran*, 128.

beraber İshrâkîlerin ataları olarak anılmışlardı. Bu bakımdan Yunanlıların kendileri de manevî coğrafyanın Meşrikî sakinleri olarak bu hikmetin sahipleri olarak yerlerini alırlar. Çünkü onlar da yüce irfanî hikmetin kaynağına erişmiş kimselerdir. Böylece İshrâkî veya Meşrikî hikmetin kendi adının sınırlarını aşarak doğudan batıya ezeli hikmet mayasının peşine düşmüş her coğrafyanın bilge insanını bir araya getiren mekânlar ve zamanlar üstü bir hikmet olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁰

Sühreverdî'nin eserleri incelendiğinde kadim hikmetin ve bu hikmete sahip olan kimselerin aşağıdaki özelliklerle ön plana çıktıkları görülmektedir:

4.1. İlahi Nur Olan Hurraya Sahip Olma

Sühreverdî kadim hikmetin ayak izini sürerken bu hikmeti taşıyanların ilahî nur, celali görkem veya tanrısal karizma diye ifade edilebilecek hurra taşıdıklarına dikkat çekmiştir. Sühreverdî'nin eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla bu hikmete sahip olanlar salt nazarî bilgilerle yetinmemiş aynı zamanda riyazete dayalı manevi temrinlerle bir nur tecrübesini yaşamıştır. Yaşantı ve manevi deneyimler sonucu ulaşılan hurraya, Hermes, Keyhüsrev, Platon ve Zerdüş'tün de sahip olduğunu söyleyen Sühreverdî aslında bu hikmet geleneğinin teorik bilgilerle değil, şühûd (sûfî görü), keşf (hakiki bilgiye erişim) ve dinî tecrübeyle yaşanan ve tadılan bir hikmet olduğunu vurgulamıştır. Kadim hikmeti ve bu bağlamda İshrâkî hikmeti neredeyse ilahî nur olan hurraya sahip olmakla eş tutan Sühreverdî, hikmetin kaynağına hurrayı yerleştirmiştir. O, salikin kalbine akseden ve kalbinde parıldayan İshrâkî, celali, ilahî nur olan hurrayı aynı kaynaktan fışkıran ve manevi coğrafyanın tüm hikmet babalarına ulaşan ilahî bir armağan olarak görmüştür. Sühreverdî'ye göre, hurraya sahip olan kadim hikmet babaları, nuranî bir bedene, latif bir doğaya, ışıltılı ve koruyucu bir haleye, ölümsüz bir varlığa, ideal bir mekâna, nuranî bir bene, mükemmel bir karaktere, büyülu ve görkemli bir doğaya kavuştukları ve bunların sonucu olarak tanrısal veya büyülu bir karizma kazandıkları, bu karizma karşısında kişide gönülden itaat etme isteğinin doğduğunu belirtir.⁵¹

⁵⁰ Corbin, *İslam-i İran*, 129; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*, trc. Ali Ünal, 4. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2009), 87-88.

⁵¹ Sühreverdî, "el Meşarî' ve'l-Mutârahât", 1: 504; Sühreverdî, "Pertevnâme", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 81; Sühreverdî, "Elvâh-ı İmadi", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 186-187; Gıyasuddin

Sühreverdî'nin üzerinde durduğu uğurlu nurlar (nuru's-sevanih), Nûru'l-Envâr veya egemen nurlardan yetkin insanî nefislere erişen nurlardır. Hikmetü'l-İşrâk'ta bu nurlar için Zerdüştilikte geçen Minûyî (manevî) kavramını kullanan (ezva-yi minûyî) Sühreverdî'ye göre bu nurların kaynağı yine Zerdüştilik'te geçen hurra (furra)'dır.⁵² Ona göre bu nurun insanî nefislere yansması ya da İşrâk etmesi sonucunda Hermes ve Platon melekûtî varlıkları ve egemen nurları müşahade etmiş, Zerdüş't bu nurdan söz etmiş, cezbe ve esrime ile bilinen mukaddes peygamberşah Keyhüsrev ona tanıklık etmiş ve bütün kadim İran bilgeleri, dünyadaki varlıkların arketipleri, ikonları ve mükemmel örnekleri olan bu soyut nurların peşine düşmüşlerdir. Nitekim onlara göre suyun mükemmel örneği ya da arketipi (rabu'n-nev') Hordad, bitkilerin türsel babası Mordad ve ateşin mükemmel prototipi ise Ordibheşt'tir. Bu nurlar, yine Empedokles gibi bilgelerin söz ettikleri nurlardır.⁵³ Hurra (Aves. Huvarnah, Pehl. Hurra, Fars. Farra) Ahuramazda'nın zatından yansıyan bir nurdur ve bu nur sayesinde insanlardan kimisi kimisine liderlik yapar, yine onun vasıtasıyla insan bir işte veya sanatta başarılı olur. Bu nurdan padişahlara ulaşan türüne şahlık hurrası (hurra-yi keyyani) denilmiştir.⁵⁴

Sühreverdî, eserlerinde sıklıkla antik hikmet ve bu antik hikmetin bir devamı olarak gördüğü kendi İşrâk hikmeti ile hurra arasında bir bağ kurar. Farklı eserlerinin farklı yerlerinde temas ettiği hurranın Sühreverdî tarafından yapılan betimini aşağıda çevirisine yer verilen ifadelerde yakalamak mümkündür:

“Sonra eğer nefse hâkim olan şey, egemen (nurlarla ilgili) bir durumsa, göksel varlıklar ve arketipler (erbabu't-tılsimat) tarafından meydana gelen yetkinlik ve egemenlik nefiste belirir. Böyle bir durumda İranlı bilgelerin (el-Fehleviyyun) hurra

Deştêgî Şirazî, *İşrâku Heyâkili'n-Nur*, 1. Bs (Tahran: Neşr-i Miras-i Mektûb, 1382), 306; Corbin, *İslam-i İran*, 2: 170-180; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemî, 9. Bs (İstanbul: İletişim yay., 2013), 1: 364; Seyyid Cafer Seccadî, *Ferheng-i Maarif-i İslamî* (Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1373), 3: 1618; Seyyid Muhammed Halid Gaffarî, *Ferheng-i İstilahat-i Âsar-i Şeyh-i İşrak*, (Tahran: Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, 1380), 36, 165, 183, 384; Mehmet Mekin Meçin, “Zerdüştilik ve İşrakilik'te Tanrisal Karizma: Hurra”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2021): 26-29.

⁵² Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 2: 157.

⁵³ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 157.

⁵⁴ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 157

olarak adlandırdıkları nuranî ışıltı veya parıltı (şuhûbu'n-nuranîyye) içerisinde tecelli eder ve (beşerî beden üzerinde) etkisi, kahr (egemenlik ve yetkinlik) kalıbında ortaya çıkar. Bu yüzden bu hurraya sahip kimse cesur, egemen ve muzaffer hale gelir. Eğer ruhanî nurların kutsal parıltıları şeklinde gelen yansıma veya parıltılar (İşrâklar), nefsin potansiyeli ile aşk ve muhabbet içerisinde olursa, bu durumda içe nüfuz eden hurra, sahibinin gaybî (latîf) işlerin üstesinden gelmesini sağlar. Böylece kişilerin nefisleri ona meyleder, ona âşık olur ve insanlar onu yüceltirler. Çünkü uğurlu arketiplerden (erbabu't-tılsimat) ona yansıyan parlak nur, bahtiyar, görkemli ve sevimli olan nurdur. Eğer onun nur heyetlerinden payı, büyük nuranî efendi (es-seyyidu'n-neyyiru'l-a'zam) vasıtasıyla mutedil ve bol bir düzeye ulaşırsa, karizma (heybet), ilim, erdem ve beğeniye sahip büyük bir padişah olur. Sadece buna (bu hurra türüne) şahlık hurrası demişlerdir. Bu hurraya sahip olduğunda, bu üç hurranın en büyüğü gerçekleşmiş olur. Çünkü bu hurra, mutedil bir nura sahiptir. Yine bu hurra en büyük görkemli nur olmasının yanı sıra, en büyük esrimelere (el-halasat) girmenin de vesilesidir.”⁵⁵

“Bu parıltılar ve nurlar ne ilim, ne de akledilir bir sûret, aksine kutsal bir ışıltıdadır. Maddeden arınık olan soyut (mücerred) nurlar kutsal âlemden gelir ve pak kimselerin ruhları onunla aydınlanır. Vâcibu'l-Vücûd'ün nurları ve akıllarının yoğunlukta bir nihayeti yoktur. Ruhları aydınlanmış olanlar, ahirette bunu duysal gözden daha net ve bütûn aydınlıklardan daha açık görürler. Çünkü nuranî hâkimlerin müşahedenin sırrından anlattıkları gibi, nur onlara sonradan eklenmemiş, onlardan ayırık bir parça değil aksine onların bizzat kendileri maddeden arınık nurlardır. Ve her kim hikmeti bilir, Nûru'l-Envâr'a şükretmeyi ve onu yüceltmeyi sürdürürse, söylediğimiz gibi, ona şahlık hurrası (hurra-yi keyanî) ve nuranî furra verilir, ilahî ışıltı ona karizma ve görkem katar, âlemin doğal başkanı haline gelir, yüce âlemden ona destek ulaşır, onun sözleri yüce âlemde işitilir, rüya ve ilhamı kemale erer.”⁵⁶

“Bunlar (ilahî karizma yani hurra sahipleri) tıpkı büyük İran şahlarının kavuştukları nura ve desteğe ulaşanlardır. Bunlar Mecus ve düalist yani Allah'ı iki görenlerden değillerdi. Bu bozuk itikat Goştasp tarafından ortaya atıldı. Nefsi ve bedeni aydın kılan nura İranlılar hurra derler. Şahlara ait olan hurraya, şahlık hurrası derler. Bu nura ve desteğe ulaşanlar arasında, gücü oranında hak ve adaletle hükmeden, kutsalı ve ilahî şeriatı gözetken Feridun vardır. Nitekim o muzaffer oldu ve Ruhulkuds ile konuşacak noktaya geldi, ona kavuştu (muttasıl).”⁵⁷

⁵⁵ Sühreverdi, “el Meşarî ve'l-Mutârahât”, 1: 504.

⁵⁶ Sühreverdi, “Pertevnâme”, 3: 81.

⁵⁷ Sühreverdi, “Elvâh-ı İmâdî”, 3: 186-187; Seccadî, Ferheng-i Maarif-i İslamî, 3: 1618.

“Böylece ceberût âlemindeki parlak nuru, melekûtî zatlari, Hermes’in, Platon’un gördükleri nurları, hurranın kaynaklık ettiği minûyî ışıkları (elezoau’l-minûviyye) ve Zerdüşt’ün bildirdiklerini görebilecek bir parıltıyla karşılaşması umulur.”⁵⁸

Sîmurg’un Çılgılığı (Safir-i Sîmurg) adlı riselesinde Sühreverdî, kutsal âlemden salıkların ruhlarına yansıyan ya da İsrâk eden nurları “tavali” ve “levayih” olarak adlandırmaktadır.⁵⁹ Sühreverdî, bu nurların devamlılık arz etmediğini ve kısa sürede kaybolduğunu ancak kalıcı hale geldiklerinde onlara “sekinе” denildiğini beyan eder.⁶⁰ Sühreverdî’ye göre doğu ve batı olmak üzere iki kola ayrılan ezeli hikmetin mayası birleşerek “sekinе”den dem vuran bilge hâkimlere ulaşır. Ona göre ilahî sıfatlarla bezenen hâkimler (el-hukemau’l-müteellih) “sekinе” ehlidirler. Bunlar, kutsal nurlardan nasiplenmekle, cehaletin karanlığından kurtulmuş, *sekinen*in nuruna gark olmuş, hikmet ve iktidara ulaşmış kimselerdir. Sekine nuru; hurra, nur-i Muhammedî veya levâyih nurların sürekliliğinden meydana gelen ve kadim İran bilge krallarından Feridun ve Keyhüsrev’e nasip olan nurdur.⁶¹ Onlar bu nur sayesinde düşmanları olan Dahhak ve Efrasyab’a karşı muzaffer geldiler. Yine Hz. Musa’ya Eymen vadisinde bir ağaçtan tecelli eden nur⁶² da sekine nurudur. Sühreverdî, Kur’an’da geçen sekine kelimesini, kutsal nur, nur-i sanîh ve hurra olarak te’vil etmektedir: “Kur’an-ı Kerim’de sekine çokça zikredilir. Tıpkı “Allah sekineyi indirdi.” ve bir diğer yerde “O ki imanlarına iman katsın diye müminlerin kalplerine sekineyi indirdi.” ayetlerinde geçtiği gibi. Sekineyi elde eden kimse, insanların akıllarında geçenlere ve gaybî bilgilere vakıf olur, feraseti tamamlanır. Nitekim Mustafa (s.a.v.) ondan şu şekilde ha-

⁵⁸ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İsrâk”, 2: 157; Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaat ve Tahkikat-i Ferhengî, 1373), 393-394; Şirazi, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, 357-358.

⁵⁹ Sühreverdî, *Safir-i Sîmurg*, ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyyin Nasr (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375), 3: 319.

⁶⁰ Sühreverdî, *Safir-i Sîmurg*, 3: 322.

⁶¹ Henry Corbin, *Revâbit-i Hikmet-i İsrak ve Felsefe-yi İran-i Bastan*, trc. Ahmed Ferdid - Abdulhamid Gülşen (Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1385), 36; Henry Corbin, “Se Filusuf-i Azerbeycan: Sühreverdî, Vedud-i Tebrizî, Receb Ali Tebrizî”, *Neşriye-yi Danişgide-yi Edebiyat ve Ulum-i İnsani-yi Danişgah-i Azerabadegan*, trc. Muhammed Garevî, 122 (t.y.): 170; Muhammed Mulkî, *Der İmtidad-i Vahy ve Kuran: Zistname ve Ruykerd-i Vahyânî ve İrfânî-yi Şeyh-i İsrâk Der Felsefe* (Kum: Neşr-i Edyân, 1389), 164; Muhammed Kerimî Zencanî Asl, *Hikmet-i İsrak: İran-i Batînî ve Ma’nevîyet-i Asr-i Cedîd*, (Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1386), 63-65.

⁶² Kasas, 28/30.

ber verir: “Müminin ferasetinden sakınınız. Çünkü o, Allah’ın nuruyla bakar.” Sekineye sahip olan kimse, yüce cennetten son derece soyut olan nidaları işitir, ruhanîlerle muhatap olur ve ilahî vahiyde zikredildiği gibi mutmain olur: “Dikkat edin! Kuşkusuz kalpler ancak Allah’ı zikretmekle mutmain olur.” Yine sekineye sahip olan kimse, sûretleri son derece canlı ve şeffaf olarak müşahade eder. Sekine sahibi öyle bir duruma gelir ki, her ne zaman bedeninden ayrılmak isterse ondan kurtulabilir ve yüce âleme yükselebilir.”⁶³

4.2. Bedenden Sıyırılma, Esrime ve Halsı Halini Yaşama

Sühreverdî, kadim hikmetin mahiyetini ortaya koyarken, bu hikmete sahip kimselerin bir halsı (esrime) halini yaşadıklarını ifade eder. Ona göre, insana ilahî/büyülü bir doğa, celali bir görkem ve tanrısal bir karizma katan hurraya erişmek için, normal beşerî doğadan çıkmak ve ilahî bir doğaya bürünerek heyecan ve coşku arasında bir hal yaşamak suretiyle bedenden sıyırılmakla ifade edilebilen özel bir sûfî metot olarak halsı haline girmek gerekir. Sühreverdî, maddî bedenleri veya heykellerinden çıkabilenlerin (hılatu’l-ebdan) ruhanî nurlara ulaşabildiklerini şöyle açıklar: “Maddî bedenlerinden sıyrılan kimseler, egemen nur arketiplerini (zevatu’l-asnam) defalarca görmüş ve sonra başkaları için bu müşahedelerini delillendirme yoluna girmişlerdir”.⁶⁴ Sühreverdî’nin bu ifadelerinde değindiği bedenden sıyırılma aslında halsı yani esrime durumunu yaşamakla eşdeğer görülmüştür. Esrime, bedenden sıyırılma, miraca çıkma, göğe yükselme şeklinde dinî-mistik-gnostik edebiyatta yer alan bu özel halsı tecrübesinin kahramanları Sühreverdî’ye göre, Hermes, Empedokles, Platon ve Zerdüş’tün de aralarında bulunduğu Keyhüsrev’den adını alan İranlı Hüsrevânîler’dir. Sühreverdî, bedenlerden sıyırılmadan kadim hikmetin hakiki bilgisine erişilemeyeceğini savunur: “İlahî doğaya bürünmüş hâkim (hâkim-i müteellih), bedeni kimi zaman giydiği ve kimi zaman çıkardığı bir elbise gibi gören kimsedir. İnsan elbise hükümündeki bedenini çıkarmadığı müddetçe hâkimlerin arasına giremez ve kutsal mayaya (hamire-yi mukaddes) vakıf olamaz. (Bedeninden sıyrılabilen kimse) istediği zaman (mutlak) nura doğru harekete geçer ve istediği zaman istediği surette görünebilir.”⁶⁵

Sühreverdî’nin yaşadığı anlaşılan şu halsı tecrübesi oldukça kayda değerdir: “Ruhanî bir zat bana bilgi (mârifet) verdi (ilka etti). Ben ona ‘Sen kimsin?’ diye

⁶³ Sühreverdî, *Safr-i Sîmurg*, 3: 322-323.

⁶⁴ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 2: 157.

⁶⁵ Sühreverdî, “el Meşarî’ ve’l-Mutârahât”, 1: 502-503.

sordum. ‘Ben senin kâmil tabiatının (tubbâ-i tâmmе)’ diye cevap verdi’’⁶⁶ Sühreverdî, Hermes’e attettiği halsa tecrübesini ise sembolik bir anlatımla şöyle aktarır: “Hermes, gecenin birinde, nurânî heykel içerisinde ibadet etmek üzere kalktı. Sabah sütunu yarıldığında yerin batmakta olduğunu gördü. Babasını yardıma çağır-
dı. ‘Nurların ipine sarıl ve arşın salonlarına yüksel’ şeklindeki cevabı işitti’’.⁶⁷

Sühreverdî’ye göre kadim hikmete ulaşmanın yolu hurrayı elde etmek-
ten geçer. Hurrayı elde etmenin ve nurani varlıkları müşahede etmenin ara-
cı ise halsadır. Halsa tecrübesini yaşamak içinse bedenden sıyrılma ve esri-
me hallerine girmeye bağlıdır. Ona göre kadim hikmetin devamı olan İshrâk
hikmetinin teosofu bedenini bazen çıkardığı bazen giydiği bir gömlek gibi
gören,⁶⁸ balçıktan bedeninde ilahî nurları yansıtabilen⁶⁹ ya da ilahî bir do-
ğaya bürünerek esrimeye (halsa) giren kimsedir.⁷⁰

Sühreverdî’nin Platon’a attettiği bir hikâyede, esrime (halsa) yoluyla
mârifete ulaşmanın örneği görülür: “Platon’nun kendisi anlatır ki, ‘bazen öyle
hallere giriyorum ki bedenimi terk eder ve maddeden (heyula) ayrılır, kendi içimde
(nefsimde) nur ve cemal görürüm. Sonra her şeyi kuşatan ilk ilahî sebebe yükseli-
rim. Öyle bir duruma girerim ki adeta ona yerleşir ve ona asılırım ve yüce bir yerde
muazzam bir nur görürüm.’ Bu onun hikâyesinin bir özetidir. En son şöyle der:
‘Esrimedен çıktığımda ve kendime geldiğimde o nuru göremez olurum.’”⁷¹

Sühreverdî, Hikmetü’l-İshrâk’ta, antik hikmet babalarının esrime yoluyla
hakikate ulaştıklarıyla ilgili farklı örneklerinden hareket ederek ve bunun
imkânını tartışarak şöyle bir sonuca çalışır: “İran (el-Fures) ve Hint bilgeleri
(hukema)’nin tamamı bu düşünceyi savunmuşlardır. Bir veya iki kişi astronomi ile
ilgili bir vakayı gözlemlediğinde onların yaptıkları bu gözlemlere itibar edildiği hal-
de, peygamber ve hikmet babalarının ruhanî gözlemlerinde müşahede ettikleri bir
şeye dair sözlerine nasıl itibar edilmesin?”⁷²

⁶⁶ Sühreverdî, “el Meşarî’ ve’l-Mutârahât”, 1: 466; Molla Sadrâ, eş-Şevâhidü’r-
Rubûbiyyetu fi’l-Menâhici’s Sulûkiyye, trc. Celaleddin Aştıyanî, 2. Bs (Meşhed: Merkez-
i Neşr-i Danişgah, 1360), 157-170; Molla Sadrâ, el-Hikmetü’l-Muteâliye fi Esfârî’l Akliyy-
yeti’l Erbaa, 3. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1981), 2: 50/60.

⁶⁷ Sühreverdî, “el Meşarî’ ve’l-Mutârahât”, 1: 107.

⁶⁸ Sühreverdî, “el Meşarî’ ve’l-Mutârahât”, 1: 503.

⁶⁹ Corbin, İslam-i İran, 2: 119-120.

⁷⁰ Sühreverdî, “el Meşarî’ ve’l-Mutârahât”, 1: 494, 503-504; Sühreverdî, Kelimetu’t-
Tasavvuf, ed. Henry Corbin v.dğr., 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve
Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 4: 128,135.

⁷¹ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İshrâk”, 2: 162-163.

⁷² Sühreverdî, “Hikmetü’l-İshrâk”, 2: 156.

Sühreverdî'nin halsa tecrübesine getirdiği bir diğer örnek, İran'ın mitik peygamberşahı kabul edilen Keyhüsrev'in yaşadığı halsa tecrübesidir. Nitekim Sühreverdî'nin eserlerinde Keyhüsrev halsanın, esrimenin, miracın, bedenden sıyrılmanın, madde ve cisimden uzaklaşmanın, küçük ölümünü gerçekleştirmenin, ölmeden önce ölmenin ve tecrit ehlinin önemli sembolü olarak tezahür eder.⁷³ Sühreverdî'ye göre ilahî hakikatlere ulaşmanın yolu, esrime/halsa tecrübesi sayesinde bedenden sıyrılarak doğal ölümden önce küçük ölümünü gerçekleştirebilmektir. Nitekim ona göre kadim hikmetin önemli bir temsilcilerinden ve küçük ölümlerini tadanlardan biri de kutsal İran şahı Keyhüsrev'dir.⁷⁴

*“Kutsamayı ve ubudiyeti alışkanlık haline getirmiş olan muzaffer şah mübarek Keyhüsrev, kutsal âlemden söz sahibi oldu ve gayp onunla konuştu, nefsi yüce âleme yükseldi (urûc). Hak Teâlâ'nın hikmetiyle donandı, Hak Teâlâ'nın nurları ona göründü ve önü açıldı. Böylece şahlık hurrasının (ilahî padişahlık karizması) anlamını kavradı. O öyle bir nurdur ki egemen nefiste tezahür eder ve bundan dolayı onun karşısında boyunlar eğilir”.*⁷⁵

Sühreverdî, hikmeti elde etmiş kişinin dilediği zaman bedeninin tensel duvarlarından soyutlanabilme ve kurtulabilme gücünü *belesen yağ*ı örneğiyle açıklar. Avuç içine döküldükten sonra güneşe tutulduğunda, elin kaslarını delmeden avucun dış yüzeyinden çıkabilme özelliğine sahip olan bu yağ misali üzerinden Sühreverdî, ilahîleşen insan ruhunun bedeninin maddi kalıbını yarmadan ve delmeden tensel duvarlardan nasıl kurtulabileceğinin yoluna işaret eder.⁷⁶ Nitekim Sühreverdî'ye göre, hikmet sahibi, esrime (halsa) sayesinde karanlık bedensel yapıdan kurtularak melekûtî nurlarla temas kuran, kendi türünün mükemmel doğası (tuba'u't-tâmme)⁷⁷ ile birleşebilen

⁷³ Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Resâilü's-Şecereti'l-İlahiyye fî Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbaniyye*, 1. Bs (Tahran: Muessese-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1383), 368, 434; Gulam Huseyin İbrahim Dinani, *Şuâ-i Endişe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdî* (Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1393), 439.

⁷⁴ Şehrezûrî, *Resâilü's-Şecereti'l-İlahiyye*, 368, 363; Dinani, *Şuâ-i Endişe*, 439.

⁷⁵ Sühreverdî, “Elvâh-ı İmadi”, 3: 187-188.

⁷⁶ Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 230; Rıza Kuhken, *Akl-ı Surh*, thk. Nasrullah Purcevadi, 1. Bs (Tahran: Mi-üessese-i Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran ve Müessese-yi Mutalaat-i İslami-yi Danişgah-i Azad-i Berlin, 1390), 16-24; Taki Purnamdariyân, *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastânâh-yi Remzî-yi Sühreverdî*, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 251-252.

⁷⁷ Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Maarif-i İslam der Cihan-i Muasır* (Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 1388), 79-85; Corbin, *İslam-i İran*, 2: 241-249; Taki Purnam-

ve böylece henüz bu dünyadayken büyük kıyametini (et-tâmetu'l-kübrâ) gerçekleştirebilen kimsedir.⁷⁸

4.3. Sembolik Dil Kullanma

Sühreverdî kadim hikmetin özelliklerini aktarırken bu hikmete sahip olan hikmet babalarının sırlı hikmetlerini aktarırken sembolik bir dil kullandıklarını belirtmiş ve kendisi de İshrâk hikmetini aktarırken kullandığı dil, mitik, ikonik veya sembolik olmuştur.⁷⁹ *Kuşların dili* diye de ifade edilen bu özel din dili, Kur'an'ın bahsettiği *müteşabih* bir dildir. Nerdeyse irfan/gnos tarihinde sözlü ve yazılı dinî edebiyatın tamamında sembolik, ikonik, örtük, saklı, kutsal ve sırlı bir dil kullanılmıştır. Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İshrâk* isimli eserinin sonunda yazdığı vasiyetnamesinde bu kitabın ehil olmayan kimselerin eline düşürmemeyi ve ayakaltı edilmemeyi özenle vurgularken aslında kadim hikmetin bu sırlı doğasına işaret etmiştir. Birer sembol hazinesi hükmündeki bir dizi irfanî risalesini neredeyse tamamen sembolik bir dille kaleme alan Sühreverdî eserlerinde kadim hikmet babalarının da aslında iletilerini sırlı bir hikmet olarak gördükleri ve bu yüzden sembolik bir dil kullandıklarını belirtmiştir:

“Nurlar ilmi ve ona dayalı olan hakikatlerden açıkladığım her ne varsa şanı yüce Allah'ın yolunda yürüyünlerin, onda bana yardım edip beni destekledikleri şeylerdir. Bu yol ve yöntem gücün ve nurun sahibi, hikmetin imamı ve reisi Platon'un ve

dariyân, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî der Edebi-i Farsi*, 8. Bs (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 279.

⁷⁸ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İshrâk”, 2: 243, 253-257; Sühreverdî, “Kıssatü'l Ğurbetü'l Ğarbiyye,” *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 2: 274-278; Dehbaşî, “Hembestegi-yi Te'vil ba Âlem-i Misal der İrfan-i Şeyh-i İshrak”, 86.

⁷⁹ Bk. Sühreverdî, “Kıssatü'l Ğurbetü'l Ğarbiyye,” 2: 274-297; Sühreverdî, *Risâletü't-Tayr*, ed. Henry Corbin v.dğr. (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375), 3: 198-207; Sühreverdî, “Âvâz-i Per-i Cibrîl”, *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İshrâk*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 207-223; Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, 3: 226-239; Sühreverdî, “Rûzi bâ Cemaat-i Sûfiyân”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 242-251; Sühreverdî, “fî Hâletü't-tufûliyye”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 252-267; Sühreverdî, “fî Hakîkatü'l Aşk”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 268-293; Sühreverdî, “Lugât-i Mûran”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 4: 294-313; Sühreverdî, *Safîr-i Sîmurg*, 3: 314-330.

hikmetin babası Hermes'in zamanından onun zamanına kadar gelen Empedokles ve Pisagor gibi hikmetin öncüleri ve kolonlarının yol ve metodudur. Elbette onların sözleri sembollerle açıklanmıştır. Onların bu sözlerine karşı yapılan itiraz ve reddiyeler sözlerinin zahirine ilişkin olsa da bu sözlerin maksadını ıskalamıştır. Bundan dolayı sembol reddedilemez. Camasp, Fraşaoştra, Bozorgmehr ve onlardan önceki İran bilgelerinin ışık ve karanlık ile ilgili İshrâkî prensipleri söz konusu bu sembolizme dayalıdır. Ancak bu prensip, Mecusi kâfirleri, Mani inkârcılığı ve Yüce Allah'a şirk koşan düşüncelerin prensibi değildir.”⁸⁰

Sühreverdî'nin yukarıdaki sözlerini şerheden en önemli şarihi ve öğren-cisi Şehrezurî kadim hikmetin sembolik dille aktarılması ile ilgili olarak şöyle der: “Hermes, Empedokles, Pisagor, Sokrates ve diğerleri sembolik bir dil kullandılar. Nitekim onların eserleri ve kitapları bununla (sembollerle) doludur. Onların sembolizme başvurmalarının üç nedeni vardır: İlki, hikmetlerinin ehil olmayan kimselerin eline düşmesini engellemek, böylece onu kötülük ve bozgunculuk silahına dönüştürmelerini ve dünyaya bozgunculuğun yayılmasını önlemektir. İkincisi, onlar yalnızca o hikmete ulaşmak ve onu edinmek isteyen aşıkların zahmetle de olsa onu elde etmek için emek ve gayret ortaya koymaktan sakınmamaları, aptal ve tembellerin onu zor ve anlaşılmaz bulmaları böylece hikmetin girift ve kapalı kalmasından dolayı ehil olmayan kimselerin ona yönelmemeleri için bu yola (sembolizme) başvurdular Üçüncüsü, onlar düşünsel uyarıcıyla insanî doğaya bir bileme ve insanî nefis için bir itici güç olsun böylece yardım isteme ve temennide bulunmaya muhtaç kalmayacak şekilde hikmete tamamen yönelsin ve onu elde etmede ağır davranmasın diye sembolizme başvurdular.”⁸¹

Sühreverdî'nin önemli iki şarihi olan Şehrezurî ve Kutbettin Şirazî'nin kadim hikmetin sembolik doğası hakkında yaptıkları birbirine benzer şerhlerde ise şu noktalara dikkat çektikleri görülmektedir: “Doğuluların (ehlu'ş-Şark) ilkeleri sembole dayalıdır. Bu doğulular ışık ve karanlık düalitesine inanan Pars bilgelerinin ta kendileridir. Işık ve karanlık şeklindeki bu iki ilke sırasıyla vücub ve imkânın sembolleridir. Bu iki ilke, ilki ışık ikincisi karanlık olmak üzere iki ezeli kaynak ilke demek değil, aksine ışık zorunlu varlık, karanlık ise mümkün varlığın yerini almıştır. Işık ve karanlığın iki ezeli ilke olduğunu kimse savunmazken, hakikî ilimlerin derinliklerine dalmış olan Fars erdemli bilgeleri nasıl savunur? Bu yüzden Nebi onları övmüştür: “Eger ilim Süreyya'da (yıldızında) olsa da, Fars'tan bazı kimseler ona ulaşırlar.” Yazar (Sühreverdî) bu kitapta (Hikmetü'l-İshrâk) onla-

⁸⁰ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İshrâk”, 2: 10-11.

⁸¹ Şehrezurî, Şerhu Hikmeti'l-İshrâk, 22.

rın hikmetleri ve akidelerini ihya etmiştir. Onların bu metodu (zevki) tamı tamına Yunan erdemli bilgelerinin metodudur. Bu iki ümmet özde birdirler. Zerdüşt'ün öğrencisi Camasp, Fraşaoştra, sonra Bozorgmehrer ve bunlardan önce padişah Keyumers, Tahumers, Feridun, Keyhüsrev ve Zerdüşt seçkin padişahlar (ve ideal peygamberler veya peygamberşahlar) arasında bulunan kimselerdi. Meydana gelen olayların etkisiyle hikmetleri kayboldu. O sırada vuku bulan en büyük olay, hükümlerliklerinin ortadan kalkması ve kitaplarının birçoğunun İskender tarafından ateşe verilmesidir. Yazar (Sühreverdî) bazı parçalarını ele geçirdiğinde ve onları şühûdî mükâşefelerle uyumlu gördüğünde onları beğendi (yüceltti) ve (eksik parçalarını) tamamladı.”⁸²

Sühreverdî'ye göre kutsala giden yol ve bu yolda yürümeye kılavuzluk eden dinî metinler de sembolik bir metot izlemiştir. Nitekim antik hikmeti ilahî bir hibe ve bu bağlamda kutsal nebevî bir hikmet olarak gören Sühreverdî, kadim hikmet babalarının benimsediği sembolik anlatımın aslında vahyin tercümanı olan din dilinin sembolik yönüyle aynı olduğunu ima etmiştir. Çünkü ona göre Allah'ın bizzat kendisi zatını, sıfatlarını veya ilahî bilgileri örtük olarak vermiş ve böylece insanların kapasitesini aşan hakikatleri sırlı bırakmıştır. Nitekim Sühreverdî bunu şöyle açıklamıştır: “Arap ve Acem'in yasa koyucusu (Şari-Hz. Muhammed) şöyle demiştir: “Allah Teala'nın nurdan yetmiş yedi perdesi vardır ve eğer Hakk'ın üstünden bu perdeler kalkarsa onun parıltıları gözün görebileceği her yeri yakar.” Yine Allah'ın Peygamberine şöyle vahyedildi: “Allah yerin ve göğün nurudur.” Ve Allah şöyle buyurdu: “Arş benim nurumdandır”⁸³

Sühreverdî antik hikmete erişmiş karakterlerin vazgeçilmez özelliklerinden biri olarak sembolizme dikkat çeker, mitik ve mistik karakterlerin bir ilkesi olarak sembolik dil kullandıklarını belirtir: “Camasp, Fraşaoştra, Bozorgmehrer ve onlardan önceki İran bilgelerinin ısk ve karanlık ile ilgili İshrâkî prensipleri söz konusu bu sembolizme dayalıdır. Ancak bu prensip, Mecusi kâfirlerin, Mani inkârcılığının ve Yüce Allah'a şirk koşan düşüncelerin prensibi değildir.”⁸⁴

4.4. Zamanlar ve Mekânlar Üstü Evrensel Olma

Sühreverdî'nin eserlerinden, kadim hikmeti ve bu bağlamda İshrâkî hikmeti belirli bir coğrafya ile sınırlandırmadığı, yalnızca bir doğu hikmetinin peşinde olmadığı, aksine coğrafi sınırların ötesine taşan derin ve kapsamlı

⁸² Şehrezûrî, Şerhu Hikmeti'l-İshrâk, 22-23; Şirazî, Şerhu Hikmeti'l-İshrâk, 17.

⁸³ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İshrâk”, 2: 162-164.

⁸⁴ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İshrâk”, 2: 10-11.

anlamıyla manevî ışıklar âlemini ve nurun tüm kaynaklarını kast ettiği anlaşılmaktadır. Sühreverdî'nin takip ettiği hikmet izleğinin merkezi noktasında kadim İran hakimleri ve bilgeleri yer alsa da aynı hikmete Platon ve Platon öncesi Yunanlı hikmet babalarının da ulaştıkları ve tattıkları daha tümel, daha cihanşümül, daha evrensel diğer bir ifadeyle *lamekân* bir hikmet olduğu açığa çıkmaktadır.

Sühreverdî'nin modern takipçilerinden sayılan ve bu bağlamda *Yeni İşrâkîler* olarak da bilinen gelenekselci akımın temsilcilerine göre kadim hikmetin özellikleri arasında evrensellik sayılmalıdır. Çünkü bu kutsal bilgi her zaman var olmuş ve var olmaya devam edecektir. Bu hikmet farklı zamanlarda ve farklı milletler arasında evrensel ilkelere sahip olarak varlığını sürekli korumaya devam etmiştir.⁸⁵

Nitekim Sühreverdî'nin kadim hikmetin öncüleri olarak gördüğü İşrâkîlerin arasında hem doğudan hem de batıdan zuhur etmiş İran'dan, Yunan'dan ve her iki kolun takipçilerinden oluşan evrensel bir isim listesi ortaya çıkar.⁸⁶ Sühreverdî Hikmet'in babası olarak tanıttığı Hermes'i, hikmetin imamı ve reisi olarak tanıttığı Platon'u ve muvahhit Hüsrevani bilgelerin piri olarak gördüğü Zerdüş'tü İşrâkîlerin ufkunda parlayan üç büyük yıldız olarak İşrâkîlerin kadim öncüleri kabul eder. Bu isimler dışında hem kadim İran hem de kadim Yunan'dan Sühreverdî'nin gönderme yaptığı İşrâkîler vardır. Kadim İran'dan Camasp, Bozorgmehr, Fraşaoştra ve kadim Yunan'dan Pisagor ve Empedokles gibi isimleri zikreder.⁸⁷

Sühreverdî'nin şaheseri olan *Hikmetü'l-İşrâk*'tan anlaşıldığı kadarıyla, İşrâkî aydınlanma, bir anda Sühreverdî'nin iç dünyasında gerçekleşmiş ve bu aydınlanmanın sonucunda kadim İran hikmetinin anlamı ve kaynakları kendisine aşikâr kılınmıştır.⁸⁸ Anlaşıldığı kadarıyla bir sûfî görüşü sayesinde Sühreverdî'nin bütün potansiyelini seferber kılan kadim hikmet projesi doğmuştur. Bu projeye Sühreverdî doğu ve batıdan akıp gelen antik hikmet geleneklerini diğer bir ifadeyle Platon ve Zerdüş'tü birleştirmeyi başarmıştır.⁸⁹

⁸⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Niyaz bî İlmi Mukaddes*, trc. Hasan Meyandari (Kum: İntişarat-i Taha, 1382), 157.

⁸⁶ Corbin, *Revabât-i Hikmet-i İşrak*, 30; Nasr, *Maarif-i İslam*, 77.

⁸⁷ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 10-11; Henry Corbin, *Mabed ve Mükâşefe*, trc. İnşaulah Rahmetî (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1390), 319; Nasr, *Maarif-i İslam*, 77.

⁸⁸ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 259.

⁸⁹ Corbin, *İslam-i İran*, 81.

Sühreverdî, nurlar ilmini Camasp, Fraşaoştra ve Bzorgmehar gibi kadim Fars bilgelerinin yolu olan ışıık ve karanlık şeklindeki düalite üzerine bina etmiştir.⁹⁰ O, antik İran hikmetini ihya ettiğini ifade etmiş olsa da, aslında bu evrensel hikmeti yalnızca İran coğrafyasıyla sınırlandırmamış ve insanlığın toplam mirası ya da can coğrafyası⁹¹ olarak görmüştür. Nitekim bu İshrâkî metod ona göre bütün Hint, Fars, Babil, Mısır ve kadim Yunan büyüklerinin takip ettikleri bir metod⁹² Hermes, Empedokles, Platon ve diğerlerinin tattıkları bir hikmettir.⁹³

Sühreverdî'ye göre, ilim ve hikmet belli bir din, millet veya coğrafyanın tekelinde değildir. Her kim özveriyle çaba gösterirse diğer bir ifadeyle içti-hatta bulunursa ilmin cömert sahibi olan Allah ona ilmi ve hikmeti bahşedecektir: *"Bilgi özel bir sınıfa has kılınmamış ve onlardan sonra melekût kapıları dünyalılara kapanmamıştır. Aksine ilmin bahşedicisi, ilmi bahşetmede eli açıktır ve cimri değildir... Bu bakımdan en kötü zaman, içtihadın açık olduğu ve nurda riyazetin görüldüğü halde o zamanki insanların bilgi ve görüden nasiplenmedikleri zamandır."*⁹⁴ Bu ifadesiyle Sühreverdî hikmetin evrensel niteliğini, her din, ırk ve coğrafyaya mensup insanın bu hikmete ulaşabileceğini salık verir. Sühreverdî'ye göre, herkese açık olan bu evrensel hikmete ulaşmaya dair herhangi bir çabanın olmadığı zaman en talihsiz zamandır.⁹⁵

Sühreverdî, kadim hikmetin zamanlar ve mekânlar üstü evrensel niteliğine işaret ederek Yunan, İran ve İslam arasında hikmet üzerinden bir köprü kurar: *"İranlılar arasında Hakk'a çağırın ve adaletle hükmeden bir topluluk vardı. Bunlar Mecusilere benzemeyen hikmet ve erdem sahibi kimselerdi. Ben Platon ve ondan önceki hâkimlerin tattıkları irfanî tecrübenin de müşahade ettiği (bu kadim İranlıların) yüce nuranî hikmetlerini daha önce kimsenin yapmadığı şekilde Hikmetü'l-İshrâk adlı kitabımda ihya ettim."*⁹⁶

⁹⁰ Henry Corbin, "Mukaddime (Mecmua-yi Musannifât-i Şeyh-i İshrâk)" (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1: 41.

⁹¹ Dinani, *Şuâ-i Endîşe*, 27.

⁹² Corbin, "Mukaddime (Mecmua-yi Musannifât-i Şeyh-i İshrâk)", 1: 41; Yezdanpenah, *Hikmet-i İshrak*, 1: 122.

⁹³ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İshrâk", 2: 11; Dinani, *Şuâ-i Endîşe*, 29; Şehram Pazuki, "İrfan, Tasavvuf ve İran", *İrfan, İslam, İran*, t.y., 12; Seyyid Cafer Seccadî, *Tercüme-yi Hikmetü'l-İshrak* (Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1390), 10.

⁹⁴ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İshrâk", 2: 10.

⁹⁵ Dinani, *Şuâ-i Endîşe*, 30.

⁹⁶ Sühreverdî, *Kelimetü't-Tasavvuf*, 4: 128.

Sühreverdî hikmet ağacının dallarında bir hayat şırası gibi akmakta olan bu ezelî mayâ düşüncesini somutlaştırmak için *el-Meşarî' ve'l-Mutarahat* adlı eserinin sonlarında İşrâkîlerin soyağacını betimler. Bu betimde Yunan hâkimleri ve İşrâkî hâkimler arasındaki her türlü zahirî çelişki ortadan kalkar. Her iki gruptaki hâkimler de kendilerince doğudan ve batıdan “keli-menin/hikmetin koruyucuları”na dönüşürler.⁹⁷

Sühreverdî, İşrâkî soyu tespiti çalışırken aslında felsefe ya da irfanın ay-nî ve krolonojik tarihini ortaya koymanın peşinde değildir. Aksine o, bir tür tecrübi tarihe, olayların bizzat kendi canında vuku bulduğu bir tür canlar tarihine, ruhların yaşadıkları fizikötesi manevî bir tarihe dikkat çeker. Sühreverdî'nin bahsettiği bu tarih esasen kendisinin oluşturduğu bir tarih hatta yaşadığı tarih ve bizzat kendisidir. Ancak bu tarihî anlatı, dışındaki bir olayı aktarma ve salt bir ravi olarak olayları rivayet etme şeklinde değil, aksine onun ruhunun derinliklerinde gerçekleşen ve yaşanarak dile dökülen manevî bir tarihî anlatıdır. Bu yüzden Sühreverdî'nin ruhanî algı dünyasında bu mukaddes tarih kemale erdiği gibi, soyağacında bir araya gelmiş olan hikmet ataları da İşrâkîlerin atalarına dönüşürler. Bu hâkimler gerçekten de İşrâkîlerin atalarıdır. Nitekim Sühreverdî'nin kendisi bunun sözcüsü ve ta-nığıdır.⁹⁸

Sühreverdî, antik hikmetin devamı olarak betimlediği İşrâk soyağacında İranlılardan gelen hikmet mayasının sahiplerinden söz ederken yine doğudan ve batıdan önemli mitik ve mistik karakterler ön plana çıkar: “*Küçük ölümü gerçekleştiren kor (tamis) nura Hermes, Platon, Keyumers ve onun takipçilerinden olan Feridun ve Keyhüsrev gibi İranlılar (el-Fehleviyyun) işaret etmişlerdir.*”⁹⁹

4.5. İlahi Kökene ve Aşkın Birliğe Sahip Olma

Sühreverdî, kadim hikmetin ve bu bağlamda İşrâkî hikmetin kaynağında ilahî bir hibe görür. Diğer bir ifadeyle Sühreverdî'ye göre bu hikmet akıl ve zihinsel çabayla elde edilen bir hikmet değil, aksine arınma temrinleri veya riyazetle ulaşılan tecrübi ve nebevi bir hikmettir. Bu yüzden ona göre kadim hikmet, beşerin akli çıkarsamaları veya mantıksal analizleri sonucunda elde edilen kesbi veya husuli bir hikmet değil, tıpkı nebilerin vahye ulaşması gibi keşfin ve şühûdun sonucunda salikin karşısında tecelli etmeye başlayan

⁹⁷ Sühreverdî, “el Meşarî' ve'l-Mutârahât”, 1: 502-503.

⁹⁸ Corbin, *İslam-i İran*, 113.

⁹⁹ Sühreverdî, “el Meşarî' ve'l-Mutârahât”, 1: 502.

vehbi/huzuri bir hikmettir. Buradan hareketle Sühreverdî, kadim hikmetin ilahî bir hikmet olduğunu ve ilahî kaynaktan fışkıran değişmez ve bölünmez biricik hakiki bilgi olduğunu belirtir: *“Önceki ve sonraki hâkimler arasındaki fark sadece kelimelerdedir. Onların metottaki farklılığı ise sözlerini açıkça ifade etmeleri veya örtük bir şekilde ifade etmelerinde saklıdır. Aslında onların tamamı âlemlerin üç olduğunda ve tevhitte hemfikirdirler ve temel meselelerde aralarında herhangi bir fark yoktur.”*¹⁰⁰

Sühreverdî, kadim hikmetin asıl değerini onun kutsal oluşunda diğer bir ifadeyle onun ilahî kaynaklı nebevi bir niteliğe sahip olmasında görür. Buradan hareketle Sühreverdî, salt akla dayalı çıkarsamaları ve mantıksal analizleri hakiki ilim ve bu manada hikmet olarak görmez. Nitekim bir sözünde Aristo ile Platon arasında yaptığı bir değerlendirmede, Platon’u kutsal ve ilahî menşe’li hikmete sahip olarak gördüğü için onu ön plana çıkardığı fark edilmektedir: *“Felsefede Aristo her ne kadar görkemli bir yere sahip olsa da, Hermes ve Empedokles gibi ilahî elçiler arasında yer alan üstatlarının (Platon) makamını gölgeleyecek kadar yüceltilmemelidir.”*¹⁰¹

Sühreverdî, ana eseri olan *Hikmetü'l-İşrâk*’ta geçen bazı içeriklerin yanlış anlamalara kurban gitmemesine ve söylediklerinin ilk defa dile dökülen hakikatler olmadığına, diğer bir ifadeyle söylemlerinin asaletine dikkat çekmek için şu notu düşer: *“Hikmetü'l-İşrâk’ta açıkladığım şeylerin tamamı, hak yolunda daha önce yürümüş kimselerin de onayladıkları şeylerdir.”*¹⁰² Buradaki sözünü diğer bir eserinde daha detaylı bir şekilde temellendiren Sühreverdî, içinde hem kadim Yunan hem de kadim İran bilgilerinin de yer aldığı geniş bir yelpazeden bir dizi isim ve farklı coğrafya zikreder. Bir ırmak gibi hem doğudan hem de batıdan akıp gelen ve Müslüman sûfilere ulaşan bu kadim hikmetin özde bir, birbirinin devamı olduğuna ve bu kutsal hikmetin formlar ile isimlerin ötesinde değişmeyen aşkın özüne dikkat çeker.¹⁰³

Sühreverdî, kadim hikmetin sahiplerini muvahhit olarak görür ve düalist, inkârcı ve müşriklerin bu hikmetten mahrum olduklarını belirtir. Sühreverdî, kadim hikmetten mahrum olanlar arasında *kâfir mecusiler* ve *mülhid Mani’yi* gösterir.¹⁰⁴ Bu ifadesiyle Sühreverdî, Sasaniler döneminde katı bir

¹⁰⁰ Sühreverdî, *“Hikmetü'l-İşrâk”*, 2: 11.

¹⁰¹ Sühreverdî, *“Hikmetü'l-İşrâk”*, 2: 10.

¹⁰² Sühreverdî, *“Hikmetü'l-İşrâk”*, 2: 10.

¹⁰³ Sühreverdî, *“el Meşarî’ ve'l-Mutârahât”*, 1: 502-503.

¹⁰⁴ Sühreverdî, *“Hikmetü'l-İşrâk”*, 2: 10.

düalizme savrulan Mecusileri ve Maniheiztleri kadim hikmet soyağacının dışında tutar. Ancak Maniheizm'in son yüzyılda ortaya çıkan el yazmalarının,¹⁰⁵ muhaliflerin Maniheizm aleyhindeki açıklamalarını tashihi etmesiyle ve Sühreverdî'nin gözde öğrencisi ve şarihi olan Şehrezûrî'nin iki Mani'den birinin hâkim olduğuna işaret etmesiyle¹⁰⁶ Sühreverdî'nin Maniheiztler hakkındaki bu menfi düşüncesinin tashihe muhtaç olduğu artık anlaşılmış bulunmaktadır. O, hikmetin ezeli ve ebedî olduğuna inanmakta ve bu bağlamda kadim muvahhit bilgeleri, Müslüman bilgelerin öncüsü kabul etmektedir. Kadim bilgiler ile sonraki arifler ve muvahhitler arasındaki farklılığın yalnızca kelime, ifade ve kalıplarda olduğunu ama özde aynı manaları ifade ettiklerini çünkü kadim bilgelerin mesajlarını daha çok *sembolik* olarak ifade etmek durumunda kaldıklarını ilave eder.¹⁰⁷

Sühreverdî, *Hikmetul-İşrâk*'ın mukaddimesinde peşinde olduğu hakiki bilginin veya antik hikmetin salt felsefeden ayrı olduğuna ve ona farklı bir epistemolojik yoldan erişildiğine dikkat çekerek şöyle der: “Gerek bu kitaptan öce gerekse de bu kitabı yazarken, Meşşâî felsefe hakkında Telvihât ve Lemahât gibi kitaplar yazdım ve bahsî (burhanî-felsefî) yolu gereğince ve dikkatle tanıtmaya gayret ettim. Ancak Hikmetü'l-İşrâk, farklı bir kitaptır. Çünkü içindeki manalar başka bir yoldan (irfanî mükaşefe ve müşahede) elde edilmiştir.”¹⁰⁸ Bu sözleriyle Sühreverdî'nin, kendi felsefesini açık bir şekilde irfana/gonosa dayandığı ve irfanî görülerle elde ettiği manaları sadece kelimelere dökerken ve dillendirirken mantık ve felsefeden yararlandığı ve böylece hem mantığı hem de felsefeyi hakiki bilgiye ve hikmete giden yolda sadece bir araç olarak gördüğü anlaşılmaktadır.¹⁰⁹

Birçok din, felsefî ve irfanî okulun zahirî fenomenleri altında tek bir hakikatin varlığına inanan ve bu bakımından büyük bir fenomenolog da sayılabilen Sühreverdî, din ve düşünce okullarının öğretilerinin sembollerle ifa-

¹⁰⁵ Mary Boyce, *Edebiyat-i Manevî*, trc. Umid Behbahanî - Hasan Tehamî (Tahran: İntişârât-i Bundahişn, 1386); Charles Robert - Ebulkasım İsmailpur, trc., *Zebur-i Manevî* (Tahran: İntişârât-i Usture, 1388); İrec Vamekî, *Niviştehâ-yi Mani ve Manevîyan* (Tahran: İntişârât-i Havza-yi Hünerî, 1378); Ebulkasım İsmailpur, *Usture-yi Aferineş Der Ayin-i Mani* (Tahran: İntişârât-i Fikr-i Ruz, 1375).

¹⁰⁶ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 554.

¹⁰⁷ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 10.

¹⁰⁸ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 10.

¹⁰⁹ Sühreverdî, “Yezdanşinaht”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muesese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 43; Zahire Gulami Şiri, “Seyri Der Hikmetul İşraki Suhreverdî”, *Suhreverdî Pejuheşi*, t.y., 63.

de edildiği için, gerisindeki yegâne hakikatin örtük kaldığını savunmuştur. Buradan hareketle Sühreverdî, tıpkı ayet ve hadisleri İshrâk hikmetinin bakış açısına göre yorumladığı gibi, kadim İran'ın kahramanlık destanlarını da İslamî çerçevenin içerisinde te'vil etmiştir. Ayet ve hadislere getirdiği kapsamlı te'viller Sühreverdî'nin eserlerinde dikkat çeken bir özelliktir. Nitekim o, zahiren farklı hakikatleri eşsiz hayal gücüyle tek bir hakikati haykıran ifadeler olarak birleştirebilmeyi başarabilmiştir.¹¹⁰

Sühreverdî'nin kurduğu İshrâk hikmetinin önemli temellerinden biri hakikatin aşkın birliğidir. Ona göre hakiki hikmetin peşinde olan dinler, mezhepler ve düşünceler arasındaki farklılıkların nedenleri vardır ve bunlardan biri ifadelerin ve formların farklılığıdır. Nitekim bazıları işaret ve ima ile bu hikmeti açıklarken bazıları ise sembol ve istiare kullanmışlardır. Bu yüzden herkes onların ifadelerini ve açıklamalarını anlayamamıştır.¹¹¹ Sühreverdî *Kelimetu't-Tasavvuf* isimli eserinin başında hakikatin ve ezeli hikmetin aşkın birliğini ortaya koyan oldukça çarpıcı açıklamalar yapmaktadır: *"İfadelerin farklılığı sakın seni şaşırtmasın! Nitekim kabirde olanlar diriltildiklerinde ve ilahî huzura çıktıklarında her bin kişiden neredeyse dokuz yüz doksan dokuz kişi, ifadelerin kurbanı ve işaretlerin (sembollerin) kılıçlarından darbe almış olanlardır. Çünkü onlar manaları ıskalamış ve hakikatin ucunu kaçırmışlardır. (Hâlbuki) hakikat güneşi tektir ve güneşin tezahürleri olan burçların farklılığı/çokluğu bu birliği ortadan kaldırmaz. Şehir birdir, kapılar ise çok..."*¹¹²

4.6. Ruhani Spor: Riyazet

Sühreverdî, hakiki bilgiye ve kadim hikmete erişmenin önemli bir şartı olarak nefsin arınması ve saflaşmasını öngörür. Ona göre, ahiret ehli bahtiyarlar (said), bahtsızlar (şaki) ve ilahîleşenler (muteellih) olmak üzere üç sınıfa ayrılır. İnsanlar, henüz dünya hayatındayken maddeden ve cismani kirlilikten arınıp arınmadıklarına bağlı olarak bu üç kategorinin birinde yer alacaklardır. Tamamen saflaşan nefislerin misâlî de olsa cismanî bir forma ihtiyaç duymayacaklarını, bahtiyarların dünyamızdaki maddî yapıdan uzak misâlî bir sûret içerisinde var olmaya devam edeceklerini, bahtsızların ise ya hayvanlar gibi yok olacakları ya da daha az suç işlemiş olanların göklerde asılı (muallak) ruhlar olarak bekletileceklerini ifade eder.¹¹³

¹¹⁰ Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 43.

¹¹¹ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İshrâk", 2: 10.

¹¹² Sühreverdî, *Kelimetu't-Tasavvuf*, 4: 102.

¹¹³ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İshrâk", 2: 229-230.

Gaybî bilgi türüne, bu bağlamda hakiki bilgiye ve kadim hikmete erişimin şartı olarak Sühreverdî yine arınmaya işaret eder ve nübüvveti bu kapsamda değerlendirir. Nebevî bilgiyi nefsin arınması ve saflaşmasının ardından gerçekleşen en dolaysız ve en güvenilir iç görü temelli keşfi, zevkî ve kalbî bilginin en üstün türü olarak takdim eder. Diğer bilginlerin nübüvvet felsefesine getirdikleri yorum gibi, Sühreverdî de nübüvvetin kaçınılmaz bir zaruret olduğuna dikkat çeker ve insanın sosyal ve medenî bir doğaya sahip olduğu için yasaya muhtaç olduğunu ve bu yasaları vaaz etmenin de ancak bir nebi sayesinde mümkün olabileceğini belirtir.¹¹⁴

Sühreverdî, şaheseri olan *Hikmetü'l-İşrâk*'ı yaptığı vasiyetname ile bitirir. Bu özlü vasiyette o, okuru her daim Allah'ı yanı başında hissetmeye, kötülükleri terk etmeye, boş ve yararsız işlerden uzak durmaya ve ölümü hatırlayarak yaşamaya davet eder. Yine *Hikmetü'l-İşrâk*'ı okumadan önce okur- dan, kırk gün boyunca riyazete girmesini, et yemekten kaçınmasını ve az yemekle yetinmesini ister. Bu kitabından ancak felsefe ve irfandan yeterince nasiplenmiş kimselerin istifade edebileceklerini salık verir. Kitap, mukad- dimede olduğu gibi, hatimede de ilahî dergâha yapılan yakarılarla sona erer.¹¹⁵ Kadim hikmetin avcısı olan İşrâk hâkimi için burada yapılan vasiye- tin ne denli önemli olduğu Sühreverdî'nin dilinden dökülmektedir. Bu va- siyettin odak noktasında ise nefis tezkiyesi ve riyazetin yer aldığı görülmek- tedir.

Sühreverdî'ye göre, hikmete erişmek küçük ölümünü gerçekleştirmeyi başarmak ile doğrudan ilişkilidir. Ölmeden önce ölmek anlamına gelen ve henüz maddi dünyadayken bedenden sıyrılabilmeyi başarmak şeklinde an- laşılan küçük ölüme giden yol ise riyazettir.¹¹⁶ Çünkü Sühreverdî'nin öner- diği hikmet salt teorik bilgilerden oluşmaz, bu teorik bilgilere mutlaka eşlik etmesi gereken bir dizi riyazet temrinleri ve bir yaşam felsefesini de gerekti- rir. Buna göre, maddenin kayıt ve bağlarından, berzahın (cismin) nuru per- deleyici karanlığından kurtulmadıkça nurani hikmete ulaşılamaz.¹¹⁷

Sühreverdî'ye göre, insan henüz bu dünyadayken maddi bedeninin arzu- ları, alışkanlıkları ve bağımlılıklarından kurtulabilir, berzahların esaretin- den çıkabilir, maddenin albenileri ve cazibelerinden vazgeçebilir. Fakat bu

¹¹⁴ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 239-240.

¹¹⁵ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 258-260.

¹¹⁶ Sühreverdî, "el Meşarî' ve'l-Mutârahât", 1: 502.

¹¹⁷ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 227.

özgürlüğü elde etmek Sühreverdî'ye göre ancak ölümden sonra gerçekleşebilir. Maddeye ve dünyaya sırt çevirmek eğer ölümle gerçekleşecekse bunu başarmak için tabii ölümü beklememek gerekir. Hikmete erişim ve kurtuluş için eğer ölmek gerekirse, Sühreverdî farklı bir ölüm yoluna işaret eder ve bunu ölmeden önce ölme denemeleri sayılan riyazet ve arınma ritüelleriyle gerçekleştirmeyi önerir. Saflaşmak ve nurani hale gelmek için girilen bu riyazet temrinleri sayesinde maddeye düşkün, somuta bağımlı, putperest, heykelperest buzağıperest ve şehvetperest insan kurban edilir ve böylece ilk küçük ölüm gerçekleştirilir. Sühreverdî'ye göre Kur'an'da geçen "*O halde nefislerinizi öldürünüz*"¹¹⁸ şeklindeki ayet de riyazet yoluyla hayvani nefsini öldürme programına işaret eder.¹¹⁹

Sühreverdî, maddeden ve cisimden arınma amaçlı girilen riyazetin ardından bedenın bağımlılığından kurtulan ve böylece bir gömlekten sıyrılır gibi sıyrılmayı başaran yetkin insanın bu eylemini *belesen yağının* kas ve deriyi delmeksizinden içinden nüfuz edip geçen niteliğiyle temellendirir. Sühreverdî'ye göre, insan zahiri duyuların sınırlarından riyazet yoluyla kurtulursa maddi bedenın esaretinden kurtulabilir ve hakiki hikmete ulaşmayı sağlayan *ispehpedî* nurlara ulaşabilir.¹²⁰ Sühreverdî, melekleşme temrinleri olarak tanımlanabilecek bir riyazet yolculuğundan söz eder ve adeta bir dağı tırmanmak gibi kolay olmayan bir arınma ve saflaşma programıyla insanın ruhanileşebileceğini, maddi heykel ve kabuktan kurtulabileceğini ifade eder. Sühreverdî, bunu *Heyâkilü'n-Nur* isimli eserinde şöyle açıklar: "*Nefs, ruhanî faziletlerle güçlendiğinde, az yemek ve az uyumakla bedensel kuvvetlerin egemenliği zayıfladığında kurtuluş bulur, yüce âleme ulaşır ve kutsal ruhlardan marifetler elde edebilir*".¹²¹

Sühreverdî *Avâz-i Per-i Cibrîl* isimli sembolik ve irfanî risalesinin ilk cümlesinde, ruhanî yolculuğa çıkmaya karar verirken ilk yaptığı iş olarak "kadınlar hücrelerini terk ettiğini"¹²² söyler. Bu cümleyle Sühreverdî, dünyadaki maddi heykellerin ve formların cazibelerini sembolize eden kadınlar hücrelerinden ayrılmaya karar vererek beş duyunun kapsam alanından çıkmaya,

¹¹⁸ Bakara, 2/54.

¹¹⁹ Sühreverdî, "*Bustânü'l Kulûb*", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 390-395.

¹²⁰ Sühreverdî, "*Hikmetü'l-İşrâk*", 2: 236.

¹²¹ Sühreverdî, "*Heyâkilü'n-Nûr*", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 107.

¹²² Sühreverdî, "*Âvâz-i Per-i Cibrîl*", 3: 209.

bedensel arzuların manyetik alanından kurtulmaya ve bütün dünyevi arzuların bağımlılığı ve alışkanlıklarını terk etmekle kutsal hikmet seferine hazırlandığını ortaya koyar. Sühreverdî'nin bizzat girdiği anlaşılan bu kutsal seferin riyazetle ve dünyevi-beşeri benini öldürmekle başladığı diğer bir eseri olan *Batı Sürgün Hikâyesi*'nde Allah'ın Nuh'a yaptığı emir dilini kullanarak salike şunu önerir: "Karını öldür!"¹²³

Sonuç

Bu çalışmada insanlık medeniyet destanının birikimli ve zincirleme hallerinden oluşan hikmetin zamanlar ve mekânlar üstü niteliklerine ulaşıldı. Öncelikle İslam medeniyetinin, önceki medeniyetlerin ve geleneklerin bir devamı ve tasdik edicisi olduğu İslam'ın ana kaynakları olan Kur'an ve Hadis ile temellendirildi. Kur'an ve Hadiste, kadim hikmete önemli bir değer atfedildiği ve İslam'ın da aslında kadim hikmet geleneğinin izinde olduğu tespit edildi. Sonra İslam'ın beyan, burhan ve irfan geleneklerini birleştiren İshrâk hikmetinin temel ilkesi olarak hikmetin zamanlar üstü ruhuna ayna tutuldu. İshrâk hikmeti kurucusu Sühreverdî'nin eserleri ışığında hakiki hikmetin, ezeli mayanın ve ölümsüz ilmin izi sürüldü. Sühreverdî'ye göre, ezelden ebede akan bu hikmet geleneğinin değişen ve dönüşen formlarına rağmen bir olduğu ve formların berisinde kalan özün aynı hakikati haykırdığı anlaşıldı. Sühreverdî'ye göre hakiki hikmete ulaşmanın yolu salt felsefi nazariyeler değil, aynı zamanda ona eşlik eden ameli temrinlere dayalı olduğu görüldü. Riyazetle küçük ölümü tatmak, esrime ve halsa ile bedenden sıyrılmak, ilahî nur ile hurra sahibi olmak ve büyü-lü-tanrısai bir karizmaya ulaşmakla bu nebevi hikmete ulaşılabilceği tespit edildi. Antik hikmet geleneğinin İslam dünyasındaki temsilcilerin belki de başında gelen Sühreverdî'ye göre, bu hikmetin evrensel olduğu, dinler ve geleneklerin formlarının berisindeki özüyle aşkın ve bir olduğu, bu hikmete sahip olanların sembolik bir dil kullandığı, yine bu hikmetin ilahî, kutsal ve nebevi bir niteliğe sahip olduğu anlaşıldı.

¹²³ Sühreverdî, "Kıssatü'l Gurbeti'l Garbiyye," 2: 282.

Kaynakça

- Alihanî, Babek. "Hamire-yi Ezeli der Nezd-i Sühreverdî ve Rene Genon". *Cavidan-i Hired*. 27 (1394): 91-112.
- Asl, Muhammed Kerimî Zencanî. *Hikmet-i İşrak: İran-i Batınî ve Ma'nevîyet-i Asr-i Cedîd*. Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1386.
- Boyce, Mary. *Edebiyat-i Manevî*. Trc. Umîd Behbehânî - Hasan Tehamî. Tahran: İntişârât-i Bundahîşn, 1386.
- Charles Robert - Ebulkasım İsmailpur, trc. *Zebur-i Manevî*. Tahran: İntişârât-i Usture, 1388.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. Trc. Hüseyin Hatemî. 9. Bs. İstanbul: İletişim yay., 2013.
- Corbin, Henry. *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*. Trc. Seyyid Ziyaüddin Dehşir. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391.
- Corbin, Henry. *Mabed ve Mükâşefe*. Trc. İnşauallah Rahmetî. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1390.
- Corbin, Henry. "Mukaddime (Mecmua-yi Musannifât-i Şeyh-i İşrâk)". 1. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Corbin, Henry. *Revâbât-i Hikmet-i İşrak ve Felsefe-yi İran-i Bastan*. Trc. Ahmed Ferdid - Abdülhamid Gulşen. Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1385.
- Corbin, Henry. "Se Filusuf-i Azerbeycan: Sühreverdî, Vedud-i Tebrizî, Receb Ali Tebrizî". *Neşriye-yi Danişgede-yi Edebiyat ve Ulum-i İnsani-yi Danişgah-i Azerabadegan*. Trc. Muhammed Garevî. 122 (t.y.).
- Dehbaşî, Mehdi. "Hembestegi-yi Te'vil ba Âlem-i Misal der İrfan-i Şeyh-i İşrak". *İrfan, İslam, İran*. t.y.
- Dinani, Gulam Hüseyin İbrahim. *Şuâ-i Endişe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdî*. Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1393.
- Gaffarî, Seyyid Muhammed Halid. *Ferheng-i İstilahat-i Âsâr-i Şeyh-i İşrak*, Tahran: Encümen-i Âsar ve Mefâhîr-i Ferhengî, 1380.
- Halilî, Emir Hüseyin Şah. *Şerh-i Ber Risâle-i Akl-i Surh-i Sühreverdî*. Bunyad-i Mevlana, 1388.
- İsmailîpur, Ebulkasım. *Usture-yi Aferineş Der Ayin-i Mani*. Tahran: İntişarat-i Fikr-i Ruz, 1375.
- Kuhken, Rıza. *Akl-ı Surh*. Thk. Nasrullah Purcevadî. 1. Bs. Tahran: Mi-üessese-i Pejuheşiyi Hikmet ve Felsefe-yi İran ve Müessese-yi Mutalaat-i İslami-yi Danişgah-i Azad-i Berlin, 1390.
- Meçin, Mehmet Mekin. "Zerdüştilik ve İşrakîlik'te Tanrısal Karizma: Hurra". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (2021): 21-33.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Muteâliye fî Esfârî'l Aklîyyeti'l Erbaa*. 3. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981.
- Molla Sadrâ. *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyyetu fî'l-Menâhici's Sulûkiyye*. Trc. Celaleddin Aştıyanî. 2. Bs. Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgah, 1360.
- Mulkî, Muhammed. *Der İmtidad-i Vahy ve Kur'an: Zistname ve Ruykerd-i Vahyânî ve İrfânî-yi Şeyh-i İşrâk Der Felsefe*. Kum: Neşr-i Edyân, 1389.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Niyaz bî İlmi Mukaddes*. Trc. Hasan Meyandari. Kum: İntişarat-i Taha, 1382.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Arabî*. Trc. Ali Ünal. 4. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2009.

- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Maarif-i İslam der Cihan-i Muasır*. Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmi ve Ferhengî, 1388.
- Nurbahş, Sima Sadat. *Molla Sadra ve Sühreverdî*. Tahran: Neşr-i Hermes, 1393.
- Pazuki, Şehram. "İrfan, Tasavvuf ve İran". *İrfan, İslam, İran*. t.y. 12-16.
- Purnamdariyân, Taki. *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastân-hâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390.
- Purnamdariyân, Taki. *Remz ve Dastân-hâ-yi Remzî der Edebi-i Farsi*. 8. Bs. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390.
- Seccadî, Seyyid Cafer. *Ferheng-i Maarif-i İslamî*. Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1373.
- Seccadî, Seyyid Cafer. *Tercüme-yi Hikmetü'l-İşrak*. Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1390.
- Sühreverdî. "Akl-ı Surh". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Âvâz-i Per-i Cibrîl". *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrak*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Bustânü'l Kulûb". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "el Meşari' ve'l-Mutârahât". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 1. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Elvâh-i İmadî". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "fi Hakikati'l Aşk". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "fi Hâleti't-tufûliyye". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Heyâkilü'n-Nûr". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Hikmetü'l-İşrak". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373.
- Sühreverdî. *Kelimetü't-Tasavvuf*. Ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyin Nasr - Necefkuhi Habibi. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Kıssatü'l Gurbeti'l Garbiyye". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Lugât-i Mûran". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 4. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Pertevnâme". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. *Risâletü't-Tayr*. Ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyin Nasr - Necefkuhi Habibi. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Rûzi bâ Cemaat-i Sûfiyân". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. *Safir-i Sîmurg*. Ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyin Nasr. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengi, 1375.

- Sühreverdî. “Yezdanşinaht”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Resâilü’ş-Şecereti’l-İlahiyye fî Ulûmi’l-Hakâiki’r-Rabbaniyye*. 1. Bs. Tahran: Muessese-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1383.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*. Ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti,. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373.
- Şirazî, Gıyasuddin Deşteğî. *İşrâku Heyâkili’n-Nur*. 1. Bs. Tahran: Neşr-i Miras-i Mektûb, 1382.
- Şirazî, Kutbeddin. *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*. Ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik. 1. Bs. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383.
- Şiri, Zahir Gulami. “Seyri Der Hikmetul İşrakî Suhreverdî”. *Suhreverdî Pejuheşi*. t.y. 61-81.
- Vamekî, İrec. *Nivîştehâ-yi Manî ve Manevîyan*. Tahran: İntişârât-i Havza-yi Hünerî, 1378.
- Yezdanpenah, Yedullah. *Hikmet-i İşrak*. Kum: İntişârât-i Pejuheşgah-i Havze ve Danişgah, 1391.

GAYRİ MÜSLİM TERCÜMANLAR ve ÇEVİRİ FAALİYETLERİ BAĞLAMINDA: BEYTÜLHİKME'NİN, İSLAM MEDENİYETİNİN VE MANTIK İLMİNİN GELİŞİMİNDEKİ ROLÜ

Burak DOĞAN

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Eskişehir/Türkiye
mrburakdogan@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1099-1509

Giriş

Bu çalışmanın maksadı, Antik Yunan'ın sahip olduğu bilgilerin Arapça'ya aktarılması sürecinin somut tarihsel koşullarını, çeviri hareketinin nedenlerini ve sonuçlarını incelemektir. Bu, ancak çeviri hareketinin Abbasi toplumuyla olan bağlantılarını ve bu toplumun ihtiyaçlarını, değerlerini ve düşüncelerini anlamakla başarılabilir.

Bu çerçevede, çeviri hareketinin, Abbasi toplumunun belirli bir dönemdeki yapısal, ideolojik ve kültürel eğilimlerinin bir yansıması olduğu söylenebilir. Bu hareketin başlamasında ve gelişmesinde Süryani Hristiyanların rolü ve Abbasilerin desteği önemli olsa da bu hareketin güçlü bir şekilde Abbasi toplumunun ihtiyaçları ve eğilimleri tarafından şekillendirildiği ve bu süreçte sürekli olarak bu ihtiyaçlara ve eğilimlere uyum sağladığı anlaşılmaktadır. Buradan yola çıkarak yapılan çeviri faaliyetlerinin pragmatik amaçlarla yapıldığı anlaşılmaktadır.

Özellikle 12. yüzyılda Batı Avrupa'da gerçekleşen benzer bir çeviri hareketi, Aristoteles ve diğer antik metinlerin Yunanca ve Arapçadan Latinceye çevrilmesiyle sonuçlanmış ve bu, Batı Avrupa toplumunun değişen yapısında ve yeni öğretmenler sınıfının ortaya çıkışında önemli bir rol oynamıştır. Bu örnek, toplumsal ve tarihsel bağlamın çeviri hareketlerinin başlamasında, gelişmesinde ve sonuçlarında belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir.

Çalışmamızda, çeviri hareketinin toplumsal ve tarihsel yönlerini de ele alarak, genel teorik yaklaşımlardan ziyade, hareketin tarihsel bağlamı için-

de incelenmesini amaçlamaktadır. Böylece, bu süreçte etkili olan faktörlerin ve sürecin kendisinin daha iyi anlaşılması sağlanacaktır. Bu, Antik Yunan'ın sahip olduğu bilgilerin Arapçaya aktarılmasının nedenleri ve sonuçlarına dair daha sağlam ve tarihsel temelli bir anlayış sunacak ve bu alandaki teorik yaklaşımlardan daha anlamlı ve tatmin edici bir veri sunacaktır.

1. Çeviri Hareketine Neden Olan Ön Koşullar

Çeviri hareketinin doğuşuna ve evrimine zemin hazırlayan iki tarihi gelişme, somut koşulları belirlemiştir: İlk olarak, Arap fetihlerinin Emevî döneminin bitimine dek süregelmesi ve ikincisi, 750 yılında noktalanmış olan Abbasi Devrimi. Arap güçleri, Hz. Muhammed'in vefatından çok kısa bir süre sonra Güneybatı Asya ve Kuzeydoğu Afrika'yı kendi sınırlarına dahil etmişlerdir. Bu zaferler, eski medeniyetin kalbindeki yerleşim bölgelerini birleştirerek ekonomik ve kültürel ayrılıkları azaltmış ve böylece serbest hareketliliği olanaklı hale getirmiştir.

Arap fetihleri, tarım ve ticaret alanlarında önemli gelişmelere yol açtı. Bitki türlerinin ve tarım tekniklerinin yayılması, bölgede tarım devrimine yol açtı. Bu süreçte, Süryanice konuşan Hristiyanlar, Arap fetihlerinin ardından siyasal olarak Halkedoncu Hristiyanlardan ayrılarak farklı bir kültürel doğrultuda gelişmeye başladılar.¹

Arap fetihlerinin bir başka çarpıcı etkisi de 751 yılında gerçekleşen olaylarda ele geçirilen Çinli esirlerin kâğıt üretim tekniklerini İslam toplumuna tanıtmasıdır. Kâğıt, Abbasi döneminin ilk on yılı içinde yaygın olarak kullanılmaya başlandı ve çeviri hareketine önemli katkılar sağladı.

Bu süreçte, İslam dünyasında yeni kültürel atmosfer doğdu ve Yunan bilim geleneği, bölgedeki Süryanice konuşan Hristiyanlar arasında yayıldı. Bu gelişmeler, Abbasi Yunanca-Arapça çeviri hareketinin hayat bulmasına zemin hazırladı ve Yunan bilim merkezlerinin gelişimine katkıda bulundu.

2. Çeviri Hareketinin Altın Dönemi: Abbasiler

Abbasi Devrimi ve Bağdat'ın nüfus yapısı, Orta Çağ İslam dünyasının bilim ve kültürü üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Abbasi hükümeti, halifeliğin yönetim merkezini Şam'dan Bağdat'a aktararak, çeviri hareketinin başlamasına zemin hazırlayan nüfus değişikliklerini harekete geçirmiştir. Emevî yönetimi döneminde, Şam'da bulunan Yunanca konuşan Hristi-

¹ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (Kitap Yayınevi, 2022), 25.

yanlar Yunan bilimine karşı önemli bir düşmanlık gösterirken, Bağdat'ta yaşayan Yunanca konuşmayan Hristiyanlar ve diğer halklar arasında böyle bir düşmanlık görülmemiştir.

Bağdat, Emevîlerin Şam'daki Bizans etkisinden uzak, çok kültürlü yeni bir toplum geliştirmiştir. Bu toplum, Aramca konuşan Hristiyanlar ve Yahudiler, Farsça konuşanlar ve Araplar gibi farklı gruplardan oluşuyordu. Abbasiler, Bağdat'ta yaşayan bu farklı gruplarla iş birliği yaparak, Ortodoks Hristiyan Bizans çevrelerinin Yunan bilimine düşmanlığını aşmayı başarmış ve klasik Yunan mirasının korunmasını sağlamıştır.

Abbasi Devrimi ve Bağdat'ın nüfus yapısı, İslam dünyasının bilim ve kültürünün gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu dönemde, İslam uygarlığı, farklı etnik ve kültürel grupların değerlerini ve geleneklerini içeren yeni bir sentez oluşturmuştur.

İlk Abbasi halifeleri, özellikle Mansur ve oğlu Mehdi, Yunanca-Arapça çeviri hareketinin başlamasında önemli bir rol oynamıştır. Emevî döneminde yapılan çeviriler toplumsal açıdan büyük bir etki yaratamamışken, Abbasi döneminde bu hareket, imparatorluk ideolojisinin ve halkın birliğini sağlamak amacıyla önemli bir araç olarak kullanılmıştır.

Bu politika sayesinde, Yunanca-Arapça çeviri hareketi, Abbasi döneminde önemli bir araç olarak kullanılarak, farklı kültürler ve bilgi kaynakları arasında köprüler kurulmuş ve imparatorluğun ideolojik birliği sağlanmıştır.

Mansur'un astrolojiye olan ilgisi ve onu teşvik etmesi, İranlıların ve özellikle Sasani kültürünün etkisiyle açıklanabilir. Bu, yeni hükümetin, özellikle Horasan kökenli bu güçlü ve etkili grupları elde tutma ve memnun etme arzusuyla uyumludur.

Ayrıca, Mansur'un çeviri hareketini desteklemesi, klasik eserlerin çevirileri yoluyla bu bilgi ve düşüncelerin İslam dünyasına aktarılmasını sağlamıştır. Bu hareket, Abbasi İmparatorluğu'nun kültürel zenginliğinin ve bilimsel gelişiminin temelini atmıştır. Çeviri hareketi, Arapça bilim ve felsefe çalışmalarının gelişimine katkıda bulunarak İslam Altın Çağı'nı başlatmıştır. Bu dönemde, Arap dünyası ve daha geniş İslam toplumları, bilim, tıp, felsefe, edebiyat ve sanat alanlarında büyük başarılar elde ettiler.

Çeviri hareketini başlatan ve destekleyen kişinin Mansur olduğu kabul edilmektedir. Onun vesilesiyle başlayan bu hareket, İslam dünyasında bilim, sanat ve kültürün gelişiminde büyük rol oynamıştır. Ayrıca, Mansur'un

astrolojiye duyduğu ilgi ve Astrolojiye dair çeviri ve çalışmaları teşvik etmesi, İranlılar ve özellikle Sasani kültürünün etkisiyle açıklanabilir. Bu politikalar, Abbasi İmparatorluğu'nun uzun süre devam etmesini sağlayan önemli faktörlerden biri olmakla beraber Mansur'un da başarılı bir yönetici ve politikacı olduğunun bir göstergesidir.

2.1. Beytülhikme

Beytülhikme, klasik İslam felsefesinin doğduğu ve geliştiği bir kurumdur. Terimin kökleri, Eski Yunanca'daki "filozofların evi" anlamına gelen "Peripatos" kelimesine dayanır. İsmi, Yunanistan'ın Atina kentinde Aristoteles tarafından kurulan Peripatetik Okul'dan esinlenmiştir. Ayrıca "hikmet evi" anlamına da gelen Beytülhikme, Batı dillerinde genellikle "House of Wisdom" olarak anılır.

Tarihi boyunca, Beytülhikme, Doğu ve Batı düşüncelerinin buluştuğu bir merkez olarak kabul edilmiştir. Beytülhikme, VIII. yüzyılın sonlarında Abbasiler tarafından Bağdat'ta kuruldu. Abbasiler döneminde, hükümet bu kurumu bir çeviri ve araştırma merkezi olarak kullandı. Dönemin halifesi Harun Reşit ve oğlu Me'mun, Antik Yunan, Hint, Fars ve diğer uygarlıkların eserlerini Arapçaya çevirmek için birçok bilim insanını ve çevirmeni desteklemiştir. Bunlar, felsefe, mantık, tıp, astronomi, matematik ve diğer bilimlerdeki temel metinlerdi.

Beytülhikme, klasik çağın zengin bilgisinin korunmasında ve Orta Çağ İslam dünyasında ilmî ve felsefi ilerlemelerin desteklenmesinde merkezi bir rol oynadı. Aynı zamanda İslam Altın Çağı'nın sembollerinden biri oldu ve onun bir ürünü olan birçok bilimsel ve felsefi eserin yaratılmasına katkıda bulundu.

13. yüzyılda, Moğol İmparatorluğu'nun Bağdat'ı istilasının ardından Beytülhikme yok oldu. Ancak, çeviri ve koruma çalışmaları sayesinde, kurumda çalışan bilim adamlarının çabaları, daha sonra Avrupa Rönesansı'nda kullanılan birçok antik metnin kaybolmasını engelledi.

Beytülhikme, hem Doğu'da hem de Batı'da bilim ve felsefenin gelişimine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Bilimsel bilgi ve düşünceyi birleştirerek, kendi dönemlerinde ve daha sonraki çağlarda önemli gelişmelere ilham vermiştir. Bugün, bu önemli kurum, bilginin evrenselliğinin ve insanlığın ortak mirasının simgesi olarak hatırlanmaktadır.

2.2. Me'mun

Abbasi Halifesi Me'mun (786-833), İslam'ın Altın Çağı'nda hüküm süren önemli bir hükümdardı. Me'mun'un halifelik yaptığı 813-833 yılları arasında, hükümetin rolünü genişleterek, bilim, felsefe ve sanatta büyük ilerlemelerin yaşandığı bir dönemi teşvik etti. Bağdat'ın ünlü Beytülhikme'sini destekleyen ve genişleten Me'mun, bilime ve entelektüel faaliyetlere büyük değer vermiştir. Çevirmenler ve bilim adamları onun himayesinde birçok antik metni Arapçaya çevirdiler ve bu sayede antik dünyanın bilgisinin korunması ve aktarılması sağlandı. Me'mun'un bu çabaları, Orta Çağ'da İslam dünyasının bilimsel ve entelektüel liderliğini pekiştirdi.

Ancak, tarihsel kaynaklar ve modern tarihçiler genellikle Me'mun'un çeviri hareketine katkılarını abartır. Gerçekte, çeviri hareketi Me'mun'dan önce başlamıştır ve onun döneminde de devam etmiştir. Me'mun'un döneminde Bağdat'taki entelektüel ortamın canlanması ve farklı düşünce akımlarının ortaya çıkması ise, seleflerinin politikalarının bir sonucu olarak kabul edilebilir.

Me'mun'un dini otoriteyi elinde toplama ve entelektüel seçkinler sınıfını destekleyerek İslam dünyasında liderlik rolünü güçlendirme çabaları, seleflerinin politikalarının bir devamıydı. Me'mun, münazara ve diyalektik tartışma yöntemlerini kullanarak, dini sorunların çözümünde ve bu konudaki yargılarda dini liderlerin otoritesine meydan okudu. Bu yaklaşım, İslam dünyasında dini otoriteyi merkezileştiren ve daha demokratik bir yöntemle dini konuları ele alan yeni bir yönelimdi.

Me'mun'un hedefi, sadece kendi kişisel dinsel otoritesini güçlendirmek değil, aynı zamanda İslam toplumunda dinsel ve siyasi aristokrasinin güçlü bir birliğini sağlamaktı. Bu nedenle, aşağı sınıfların dini konularda üstünlük kazanmasını önlemek ve hükümdarın dini otoritesini korumak amacıyla, dini sorumluluğu üstlenecek bir üst sınıf yaratmaya çalıştı.

Sonuç olarak, Me'mun, İslam dünyasının imparatoru olarak hem siyasi hem de dini otoriteyi merkezileştirme ve güçlendirme çabalarında bulundu. Bu süreçte, seleflerinin politikalarını temel alarak yeni politikalar geliştirdi ve İslam dünyasında dini otoritenin yeniden yapılandırılmasına önemli katkılar sağladı. Bu yönelimler, Me'mun hükümetinin temel özelliklerinden biri olarak görülebilir ve onun döneminde İslam dünyasında gerçekleştirilen önemli değişikliklerin öncüsü olarak kabul edilebilir.

2.2.1. Me'mun'un Rüyası

Me'mun'un Aristoteles rüyası, onun felsefe ve bilime olan düşkünlüğü-nü ve bunları İslam dünyasında yayma çabalarını gösteren önemli bir olaydır. Bu rüya, Me'mun'un öğrenim ve bilgiye olan saygısını ve felsefe ve bilimin İslam dünyasında geliştirilmesi ve yayılmasında kilit bir rol oynadığı-na inancını yansıtmaktadır.

Rüyada Me'mun, Aristoteles ile karşılaşır ve onunla uzun ve derin bir sohbet gerçekleştirir. Bu sohbet sırasında, Aristoteles Me'mun'a, felsefe ve bilimin önemini ve bu alanlarda daha fazla ilerleme kaydedilmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca, Me'mun'a bu alanlarda çalışan alimlerin ve düşünürlerin desteklenmesi ve teşvik edilmesi gerektiğini söyler.

Bu rüya, Me'mun'un düşünce dünyasında ve politikalarında önemli bir etkiye sahip oldu. Aristoteles'in sözlerinden etkilenen Me'mun, eğitime ve bilime daha fazla önem vermeye başladı ve bu alanlarda çalışan alimleri ve düşünürleri desteklemek için çeşitli girişimlerde bulundu. Bu, çeviri hareketinin daha da hız kazanmasına ve İslam dünyasında bilim ve felsefenin gelişmesine katkıda bulunan bir döneme yol açtı.

Memun'un Aristoteles rüyası, politikalarına etki etmiş, İslam dünyasında bilim ve felsefenin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Aynı zamanda, İslam dünyasının Bizans ve Hristiyan düşmanlarına karşı güçlü ve aydınlanmış bir imajını sunarak, Me'mun'un siyasi hedeflerine de hizmet etti. Bu durum, İslam dünyasının, bilim ve felsefenin gerçek varisi olarak görülmesini sağladı ve Me'mun'un döneminde İslam dünyası, bilim, felsefe ve eğitim alanlarında büyük başarılar elde etti.

Me'mun'un Helenizm hayranlığı ve Aristoteles rüyası, İslam dünyasının bilim ve felsefe alanlarında büyük ilerlemeler kaydetmesine ve bu alanlarda dünya çapında lider bir konuma gelmesine yardımcı oldu. Aynı zamanda, Me'mun'un siyasi hedeflerine hizmet ederek, İslam dünyasının Bizans ve Hristiyan düşmanlarına karşı güçlü ve aydınlanmış bir imaj sunulmasına katkıda bulundu.

Me'mun'un Aristoteles rüyasının çeviri hareketinin nedeni değil, sonucu olduğu vurgulamak yanlış olmayacaktır. Çeviri hareketinin başlamasının nedeni Me'mun'un döneminin entelektüel iklimiyle uyumlu bir meşrulaştırma hikayesi oluşturmaktır. Yahya ibn Adi'nin bu hikâyeyi oluşturan kişi olarak görülmektedir.²

² Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 103.

Rüya, Yunancadan Arapçaya çevrilen bilimlerin düzenlenmesi için bir temel sağlamıştır. Halifenin Aristoteles'e yönelttiği sorunun amacı, en iyi konuşmanın ne olduğunu belirlemektir. Bu, pragmatik bir perspektifle siyasal ve dinsel olarak söylenebilecek en iyi şeyi belirlemeyi amaçlamaktadır. Me'mun'un yaklaşımı, genellikle bireyin kişisel yargısı, dinleyiciler ve konuşmanın bağlamına dayanmaktadır.

Akl ve felsefe, bu metinde rey ve din otoriteleri karşısında üstünlüğü ele geçiren unsurlar olarak gösteriliyor. Aklın evrensel ve diller üstü olduğu, aynı şekilde felsefenin de evrensel ve uluslarüstü olduğu vurgulanıyor. Me'mun'un rüyasındaki Yahya figürü, felsefeyi bir uzmanlık alanı olarak belirlemekte ve Aristoteles'i bu alanın en önemli öncüsü olarak kabul etmektedir.

Yahya, Aristoteles'i başında olduğu okulun ilk atası olarak görmekte ve Aristoteles'in eğitilmiş Araplara tanınmış bir otorite olarak kabul edilmesini istemektedir. Bağdat'taki çeşitli felsefe akımlarının kadim bilimlerin temsilcisi olma iddiasında olduğu ve bu konum için rekabet ettikleri belirtiliyor.

Yahya ve Farabi'nin çalışmalarının, Aristotelesçiliğin Arap felsefesinde hatta kalmasını ve sonunda galip gelmesini sağladığı belirtiliyor. Yahya ve onun kurduğu felsefe okulunun iddialarının gerçek olduğu ve gerçekten aklın üstünlüğüne inandıkları ifade ediliyor. Bu, dönemin dinler arası felsefe tartışmaları ve yazışmalarında belgelendiği gibi aklın önemini vurgulamaktadır.³

3. Çeviri Hareketini Destekleyen Diğer Kişiler

Me'mun'dan sonraki halifelerin, çeviri yapılmasına dair çalışmaları doğrudan desteklediklerine dair birçok kanıt olduğu belirtilmektedir. Bu durum, çeviri hareketinin geniş ölçüde kabul gördüğünü ve toplumsal ve entelektüel etkisinin büyük olduğunu göstermektedir.

Çeviri hareketinin destekçileri arasında, halifelerin diğer prenslerinin adları da sıkça geçmektedir. Bu prenslerden en ünlü olanı, Kindi'nin öğrencisi ve bazı önemli mektuplar gönderdiği Mutasım'ın oğlu Ahmed'dir. Kindi'den Aristoteles'in Fizik adlı eserinin yapmacık dilini düzeltmesini istemiştir. Ayrıca, Kindi'ye yönelik talepleri arasında İbn Naima tarafından çevrilen Aristoteles'in *Tabii Bilimler* adlı kitabının da bulunduğu belirtilmektedir.⁴

Bunun yanı sıra, halife ailelerinden saray mensupları da çeviri hareketini ve bilimsel üretimi desteklemekteydi. Örneğin, Mütevekkil'in cariyesi ve

³ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 105.

⁴ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 124-125.

oğlunun annesi, Huneyn'den sekiz aylık ceninler hakkında bir kitap talep etmiştir.

Saray mensupları arasında bilgili, nüktedan ve ince davranışlı nedimler de önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle Kindi'nin öğrencisi ve filozof olan Ahmed ibn et-Tayyib es-Serahsi, halife Mutezid'in öğretmeni ve nedimi olarak görev yapmıştır. Ancak, sonrasında gözden düşmüş ve sebepleri tam olarak bilinmeyen nedenlerle idam edilmiştir. Saray mensuplarının kültürel tavırlarını sergilemeleri ve hükümdarların tercih ettiği kültürel anlayışları yansıtmaları nedeniyle önemli oldukları belirtilmektedir.

Saray mensuplarının geçmişleri ve yükselme şekilleri farklılık gösterebilir. Bir örnek olarak, Mutasım'ın oğlu Mütevekkil'in nedimi olan el-Feth İbn Hakan, sarayda önemli bir konuma yükselmiştir. Bir başka örnek olarak, Beni Müneccim'i gösterebiliriz. Bu aile, Sasani hükümdarlarına dek uzanan bir tarihe sahip olan bir İran Zerdüştcü ailesidir. Bu aile, sarayda uzun süre etkin görevlerde bulunmuştur. Çeviri hareketi döneminde ise, Beni Müneccim ailesi Huneyn'i Galenos'un eserlerinin çevirisinde himaye etmiş ve desteklemiştir.

Abbasi yönetiminin kâtipleri (küttâb) gibi devlet memurları, çevirileri ve çeviri temelli eserleri destekleyen ve himaye eden önemli toplumsal gruplardan biriydi. İlk Abbasi halifelerinin bu konuda Sasani modelini takip ettikleri, yazında sıkça tartışılan bir konudur. Bu grup, Bermekiler olarak adlandırılan ve Sasani kültürünü ve çeviri kültürünü temsil eden bir toplulukta oluşmaktaydı.⁵

Bermekiler, Abbasi hanedanının ilk yarım yüzyılında bu rollerde kesin bir hakimiyete sahipti ve çeviri hareketinin öncü destekçileri olarak anılıyorlardı. Özellikle astronomi ve tarım alanında çeviriler yapmışlardır. Ayrıca, Hindistan elçisinin Abbasi sarayını ziyaretinde de Bermekiler'in rol oynadığı düşünülmektedir. Bermekiler, Hint metinlerine de ilgi duymuş ve bazı Hint metinlerini çevirtme çabalarında bulunmuşlardır.

Ancak Bermekiler'in çöküşünden sonra, Abbasi halifelerinin vezirlerini seçme yöntemleri belirgin bir şekilde değişmiştir. Bu değişikliğin sebebi, Bermekiler'in Zerdüştcü İran eğilimlerini temsil etmelerinin kabul edilemez olması olabilir. Sonrasında, Araplaşmış Müslüman İranlılar, yani Tahirilerin soyundan gelen komutanlar ve yöneticiler, halifelerin vezirleri olarak seçil-

⁵ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 127.

meye başlanmıştır. Tahiriler de çeviri hareketinin destekçileri arasında yer almış ve birçok çeviri çalışması gerçekleştirmişlerdir.

Ayrıca, Irak Hristiyanları da Abbasi yönetiminde önemli bir rol oynadı. Bu grup içinde Nasturi Araplar da yer alıyordu. Örneğin, Necran'dan gelen Vehb ailesi, birçok devlet adamı yetiştirmiş ve hatta Emeviler döneminde katiplik yapmışlardır. Bu ailelerin çoğunun Araplaşmış İranlılar olduğu ve çeviri hareketini destekledikleri bilinmektedir.

Diğer bir grup ise Nasturi Hristiyan ailelerdi. Bu aileler, İslamiyeti sonradan kabul eden Araplaşmış İranlılardan oluşmaktaydı. Örneğin, Deyr Kunna kökenli bir aile olan el-Cerrah ailesi, birçok devlet adamı yetiştirmiş ve çeviri hareketinin destekçileri arasında yer almıştır. Ayrıca, el-Hasan ibn Mehled ibn el-Cerrah ve oğlu İsa ibn 'Ali gibi aile üyeleri, felsefe, tıp ve diğer alanlarda bilgi sahibi olan kişilerdi ve çeviri hareketini desteklemişlerdir.

Bu şekilde, çeviri hareketinin destekçileri ve himayecileri arasında Abbasi yönetiminin kâtipleri, Bermekiler, Tahiriler, Irak Hristiyanları ve Nasturi Hristiyanlar gibi çeşitli toplumsal gruplar bulunmaktadır. Bu gruplar, çeviri hareketinin gelişmesine ve yayılmasına katkıda bulunmuşlardır.

Çeviri hareketi için toplumun politik ve toplumsal seçkinlerinin yanı sıra bilginler ve bilim adamlarının etkin himayesi de önemli bir destek kaynağıydı. Özellikle hekimler, çeviri hareketinin destekçileri arasında öne çıkıyordu. Cündişapur kökenli seçkin Nasturi hekimler olan Buhtişu, Maseveyh ve Tayfuri aileleri, Bağdat'ta ve Abbasi sarayında tıp konusunda belirleyici bir rol oynadılar. Bu aileler, çeviri sorumluluğunu üstlendi ve Huneyn ve ekibine Galenos'un birçok kitabını çevirttiler.

Matematik bilimleri ve diğer bilimler başta olmak üzere tüm bilimleri en çok destekleyenler ise Musa İbn Şakir'in üç oğlu olan Beni Musa ailesiydi. Musa İbn Şakir, halife olmadan önce Me'mun ile dostluk kurmuştu ve çocukları Bağdat'ta önemli bir eğitim aldılar. Beni Musa ailesi, çeviri çalışmaları için Huneyn, Hubeyş ve Sabit gibi çevirmenlere aylık 500 dinar ödedi ve tıp çevirileri başta olmak üzere birçok çeviri yaptırdılar. Aynı aileden gelen diğer kardeşler ise astronomi, matematik ve mekanik gibi alanlarda yetenekliydi ve bu alanlarda eserler yazdılar.⁶

Çeviri hareketinin destekçileri arasında en önemli isimlerden biri de Kindi idi. Kindi, çeviri yaptırdığı bilim konularının yanı sıra bağımsız olarak da kitaplar yazdı. Felsefeye olan ilgisi nedeniyle Yunan felsefesi üzerin-

⁶ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 130-131.

de çalıştı ve çevresinde bu konuda konuşabilecek ve çeviri yapabilecek kişilerden oluşan bir grup topladı. Kindi'nin bilgi birliği ve akılcı araştırma yöntemi, çağının ötesinde bir bakış açısı sunmaktaydı.

Ayrıca, çeviri hareketini destekleyen bilginler arasında çevirmenler de yer almaktaydı. Huneyn'in oğlu İshak, İsa İbn Yahya ve yeğeni Hubeyş gibi isimler, Huneyn'e Süryanice metinleri Arapçaya çevirmesinde yardımcı oldular.

Çeviri hareketinin destekçilerinin çeşitli gruplardan oluştuğu görülmektedir. Etnik ve dini ayrımlar gözetmeksizin, farklı toplum kesimleri ve dillerdeki kişiler çeviri hareketini desteklemişlerdir. Abbasilerin ilk yüzyılında Bağdat'ın ekonomik ve siyasal açıdan önemli olan gruplarının çoğunluğunun çeviri hareketine katkı sağladığı belirtilmektedir. Ancak çeviri hareketinin destekçileri arasında bazı ayrımlar da mevcuttu. Zengin ve siyasi güce sahip olanlar, çeviri hareketine daha fazla bağlılık gösteriyorlardı.

Sonuç olarak, çeviri hareketinin destekçileri arasında politik ve toplumsal seçkinler, bilginler, hekimler ve çevirmenler gibi çeşitli gruplar yer almaktaydı. Bu gruplar, çeviri hareketinin gelişmesine ve yayılmasına katkıda bulunmuşlardır.

4. Mantık Alanında Yapılan Çeviriler ve Çevirmenler

Beytülhikme, 8. ve 9. yüzyıllarda Abbasiler döneminde, kültürler arası çevirilerin ve bilimsel gelişmelerin merkezi oldu. Bu dönemde, antik Yunan'dan Arapçaya birçok önemli mantık metni çevrildi ve bu çeviriler, İslam dünyasında ve daha sonra Avrupa'da bilimsel ve felsefi düşüncüyü şekillendiren bir etkiye sahip oldu.

Halife Me'mun'un önderliğinde, Beytülhikme'ye büyük yatırımlar yapıldı ve burası antik metinlerin çevrildiği bir merkez haline geldi. Özellikle mantık üzerine yapılan çalışmalar, İslam düşünürleri tarafından büyük ilgi gördü ve çeşitli Yunan filozofların çalışmaları Arapçaya çevrildi.

Aristoteles'in mantık üzerine yazdığı eserlerin çoğu, Beytülhikme döneminde Arapçaya çevrildi. "Organon" adlı külliyatı, mantığın çeşitli yönlerini tartışır ve Aristoteles'in mantıksal çıkarımlar ve argümanlar üzerine düşüncelerini detaylandırır. Aristoteles'in bu çalışmalarının çevirileri, İslam filozofları ve bilim adamları için önemli bir kaynak olmuştur.

Bu dönemde çevrilen eserler bazen birden fazla kez çevrilmiştir. Bunun birçok nedeni bulunmaktadır. Bunlardan başlıcaları: çevrilen eserin yeni bir metninin bulunması, daha önceki çeviride yapılan eksiklikler, daha önceki

çevirinin kelime bazlı olarak yapılması anlama bakılmaması, çeviri hareketine destek veren kimselerin eseri yeniden çevirtmek istemesi gibi başlıca sebeplerden genellikle bazı eserler diğer çevirmenler tarafından tekrar çevrilmiştir.

Aynı zamanda, Stoacıların mantık üzerine yazdığı eserler ve diğer antik Yunan filozoflarının çalışmaları da çevrildi. Bu eserler, İslam dünyasındaki mantık çalışmalarını zenginleştirdi ve mantık disiplininin evrimine katkıda bulundu.

Beytülhikme de ki çeviriler hem Batı'da hem de Doğu'da mantığın gelişiminde önemli bir rol oynadı. Çünkü bu eserler, Batı'da Orta Çağ'da bilimsel ve felsefi düşüncenin yeniden canlanmasına katkıda bulundu. 12. yüzyılda, bu Arapça çeviriler Latinceye çevrildi ve Avrupa'da bir bilim ve felsefe patlamasına yol açtı.

Sonuç olarak, Beytülhikme döneminde yapılan mantık eserleri çevirileri, bilim ve felsefenin gelişiminde önemli bir role sahipti. Bu çeviriler, farklı kültürlerden gelen bilginin aktarılmasını sağladı ve bu bilgi hem Doğu'da hem de Batı'da yeni bilimsel ve felsefi düşüncelerin oluşmasına yardımcı oldu. Beytülhikme de ki çeviri çalışmaları, insanlığın bilgi mirasının korunması ve genişletilmesi için hayati önem taşıdı.

	Kitabın Adı	Yazarı	Tercüme Eden	Dili
1.	Munâsebât	Platon	Huneyn b. İshak, Yahya b. Adi	Yunanca
2.	Makulat (Kategoriler)	Aristo	Huneyn b. İshak, Ebu Zekeriya	Yunanca
3.	El-İbare (Peri Hermanides)	Aristo	Huneyn b. İshak, İshak b. Huneyn	Süryanice Yunanca
4.	Kıyas Analitikler	Aristo	Teyadurus, Huneyn b. İshak	Süryanice Yunanca
5.	Burhan	Aristo	İshak b. Huneyn, Metta b. Yunus	Yunanca Süryanice
6.	Sofistikçe Çürütmeler (Sofistika)	Aristo	Yahya b. Adi	Yunanca Süryanice
7.	Hitabet (Retorika)	Aristo	İshak b. Huneyn, İbrahim b. Abdullah	Yunanca Süryanice
8.	Şiir (Poetika)	Aristo	Metta b. Yunus, Yahya b. Adi	Yunanca Süryanice
9.	Cedel (Topika)	Aristo	İshak b. Huneyn, Yahya b. Adi, Osman ed-Dimeşki	Yunanca Süryanice

4.1. Huneyn b. İshak

810 yılında, şu an Kûfe'nin güneyinde konumlanan antik Aramitik şehir olan Hîre'de Huneyn b. İshak dünyaya geldi. Hıristiyan Arap kabilesi İbâd'ın bir üyesi olan ailesi sayesinde, Huneyn çoğunlukla İbâdî olarak anılır. Babası İshak'ın eczacılık mesleği, genç Huneyn'in tıp bilimine ilgisini çekmiştir.

Huneyn, doğduğu yerde Hıristiyanlık dini eğitimi aldıktan sonra on iki yaşında Bağdat'a seyahat etti. Bağdat'ta, Cündişâpûr kökenli hekim İbn Mâseveyh'in talebesi oldu. Fakat, sürekli sorular sormak ve tartışmayı tercih eden Huneyn'in bu yaklaşımı, öğretmeninin hoşuna gitmiyordu. Hatta, genellikle ticaret ile uğraşan Hîre halkının tıp bilimine ilgi göstermeleri, Bağdat'taki Cündişâpûr kökenli doktorların gözünde hoş karşılanmıyordu. Soru sorma alışkanlığından vazgeçmeyen Huneyn, İbn Mâseveyh tarafından derslerden çıkartıldı. Bu durum, neticesinde kendisi dönemin tıp ve felsefe dilin olan Yunancayı öğrenmek istemiştir.

Yunancayı nasıl öğrendiği hala belirsiz olan Huneyn'in ilk olarak Bağdat'ta İbnü'l-Hasî'den eğitim aldığı, ardından İskenderiye ve Bizans'a gittiği düşünülmektedir. Bu dönemde Huneyn, Arapça bilgisini genişletmek amacıyla Basra'ya seyahat etmiş ve burada zamanın önde gelen dil bilimcilerinden öğrenim görmüştür. Huneyn'in Fars'a giderek Halîl b. Ahmed'den dil bilgisi dersleri aldığına dair iddialar, Halîl b. Ahmed'in Huneyn doğmadan önce hayatını kaybetmiş olması sebebiyle muhtemelen yanlıttır.

Huneyn, Arapça ve Yunanca dil becerilerini güçlendirdi ve bilgisini genişletti. Artık başarılı bir bilim insanı ve hekim olarak, Bağdat'a geri döndü. Bu zaman zarfında Farsça öğrendiği ve hatta bu dilden çeviriler yaptığına dair belirtiler var, ancak bu iddiaların dayanaksız olduğu düşünülüyor; çünkü yazılarında hiçbir Farsça kitap adına rastlanmamıştır. Huneyn'in Farsça tıbbi terminolojiye hakimiyeti, Farsça bilmeyen diğer Arap hekimlerin de anlayabileceği bir dille yazmasına yardımcı oldu.

Huneyn, Bağdat'a döndükten sonra öğretmeni İbn Mâseveyh'in yanına giderek ondan özür diledi ve onun nezaretinde çalışmaya başladı. O, Galen ve diğer ünlü tıp bilimcilerin eserlerini Arapçaya çevirmeye ve onların düşüncelerini genişletmeye başladı. Huneyn'in çevirileri, zamanla Arap dünyasında Galen'in ve diğer bilim insanlarının düşüncelerini yaymakta son derece etkili oldu.

Huneyn'in doktorluk kariyeri boyunca, Abbasi halifesi Mütevekkil'e (847-861) hizmet etti ve onun için çeşitli bilimsel eserler çevirdi. Mütevekkil, Huneyn'i özel doktoru ve çevirmeni olarak atadı. Mütevekkil dönemi, Arap dünyasında bilim ve kültürün canlandığı bir dönemdi ve Huneyn'in etkili çevirileri, bu dönemin önemli bir parçası oldu.

Huneyn, Batı dünyasındaki en önemli tıp ve bilim eserlerinin Arapçaya çevrilmesine öncülük etti. Bunlar arasında Galen, Hippokrates, Aristoteles, Plato ve Ptolemy gibi bilim insanlarının eserleri vardı. Bu çeviriler, Arap dünyasındaki bilim adamlarına Antik Yunan ve Roma bilimini daha iyi anlama fırsatı sağladı ve Orta Çağ boyunca Arap ve Müslüman bilim adamlarının çalışmalarına ilham verdi.

Ayrıca Huneyn, tıp alanında bir dizi orijinal eser de yazdı. Bunlar arasında "*Kitabul-Masa'il fi't-Tibb*" (Tıp Sorularının Kitabı) ve "*Kitab'ul -Ashr Maqalat fi'l-Ayn*" (Göz Hakkında On Makale Kitabı) bulunmaktadır. Bu eserler, genel tıp uygulamaları ve özel olarak göz hastalıklarının tedavisi hakkında bilgiler sunmaktadır.

Huneyn b. İshak, Bağdat'ta 260 (873/874) yılında vefat etti. Arap dünyasındaki bilim ve tıp çalışmalarına büyük katkıları nedeniyle, genellikle Orta Çağ'ın en önemli Arap doktoru ve bilim adamı olarak kabul edilir.

4.2. İshak b. Huneyn

İshak b. Huneyn, 9. yüzyılda yaşamış bir doktor, çevirmen ve filozoftur. Babası Huneyn b. İshak gibi, İshak da bir Nestûrî Arap kabilesine mensuptur ve büyük ölçüde babasının eğitiminden faydalanmıştır. İshak, Bağdat'ta büyümüş ve genç yaşta Yunanca, Süryânîce ve Farsça dillerini öğrenmiştir. Bu dillerdeki bilgisi, ona önemli bir rol oynamasını sağlamış ve tıp çevirilerinde babasına yardımcı olmuştur.

İshak b. Huneyn, Abbasi Halifeleri Mu'temid-Alellah, Mu'tazid-Billâh ve Müktefî-Billâh ile Mu'tazid'in veziri Kâsım b. Ubeydullah'ın yakınlığını kazanmış ve saray hekimliği görevini üstlenmiştir. Aynı zamanda bir edebiyat ve felsefe hayranı olan İshak, yaptığı çevirilerle tanınmıştır.

Özellikle felsefe, matematik ve astronomi alanlarında çalışan İshak, bu alanlardaki önemli eserleri Arapçaya kazandırmıştır. Çeviri süreçlerinde babası Huneyn, kuzeni Hubeyş b. Hasan el-A'sem ve Îsâ b. Yahyâ'nın yardımlarını almış, Sâbit b. Kurre de çevirilerinin düzeltmelerini yapmıştır.

İshak'ın kendi kaleme aldığı eserler genellikle tıp ve eczacılık üzerine olmuştur. En ünlü eseri, "*Târîhu'l-eṭṭibbâ' ve'l-felâsife*", Antik Yunan hekimle-

rinin hayat hikayelerini içerir ve Arapça yazılan ilk biyografik eser olarak kabul edilir.

İshak b. Huneyn, 910 yılında Bağdat'ta felç olarak ölmüştür. Tıp ve bilim alanlarında yaptığı çeviriler ve orijinal çalışmalarıyla, İshak b. Huneyn, Orta Çağ Arap dünyasının en önemli bilim insanlarından biri olarak kabul edilir.

4.3. Yahya b. Adî

Yahya b. Adi, Irak'ın tarihi ve kültürel başkenti Bağdat yakınlarındaki Tikrit şehrinde dünyaya geldi. Tikrit'te yetişmesi nedeniyle Tikritî adıyla anılan Yahya b. Adi, matematiksel ve mantıksal düşünme yeteneğiyle de tanınır. O dönemin önde gelen mantıkçı ve filozoflarından Metta b. Yunus ve Fârâbî 'den dersler alarak Bağdat'ın zengin İslam kültürü içinde yetişti. Fârâbî'nin ölümünden sonra mantık okulunun başına geçti.

Yahya b. Adi, aynı zamanda Süryaniceden Arapçaya çeviriler yapmış ve İslami metinleri çoğaltarak önemli gelirler elde etmiştir. Ebu Suleyman es-Sicistanî, Isa b. Ali, Abu Hayyan et-Tavhidî gibi dönemin Müslüman düşünürleri yanı sıra İbn Zura, İbnul-Hammar, Ebu Ali İbnu's-Semh gibi birçok Süryani öğrenci yetiştirmiştir. 975 yılında Bağdat'ta hayatını kaybetmiştir.⁸

Çeşitli kaynaklarda, Yahya b. Adi'nin çalışmaları değişik perspektiflerden ele alınmıştır. Bazı metinler onu döneminin en parlak beyinleri arasında ve Farabi'nin ardından en saygın mantık otoritesi olarak görürken, bazıları onun metafizik anlayışını küçümser veya hiç anmaz. Hristiyan kaynakları genellikle onun filozof yönüne ve Hristiyanlık adına yaptığı savunmalara vurgu yapar, hatta onu "Doğu Hristiyanlarının semalarındaki en parlak yıldız" olarak adlandırır. Ancak onun Hristiyan din adamı kimliği, mantıkçı ve filozof kimliğinin önüne geçer.

Onun mantık anlayışına göre, mantık doğruyu yanlıştan, iyi olanı kötüden ayırt etmekte kullanılan bir disiplindir ve mükemmelliğe ulaşma kapasitesine sahiptir. Bu da mutluluğun kilididir. Yahya b. Adi için mantık, sadece herhangi bir bilim dalının bir bölümü olmanın ötesinde, kendi başına bir disiplindir ve felsefenin üç ana bölümünden biri olarak görülür. Fizik alanında, Yahya b. Adi, Aristo'nun Fizik kitabına yaptığı yorumlarda hareket, zaman, mekân konuları ve bu konularla ilişkili olarak yaratılış meselesine odaklanır. Ancak o, bu konulara sadece fizik biliminin birer parçası olarak bakmaz.

⁸ Mehmet Nesim Doru, "Yahyâ b. Adî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Haziran 2023).

Metafizik konusunda ise Yahya b. Adi'nin en önemli katkısı, metafiziğin nihai hedefi olan Tanrı bilgisini bir bilim dalı olarak kabul etmesidir. Ona göre, insan akli, ilahi hakikatleri algılamak ve anlamak için gerekli olan tüm araçlara sahiptir.

Yahya b. Adi'nin felsefî düşünceleri, onun düşüncesinin önemli bir parçası olan etiği içerir. Ahlaki düşünce, onun felsefi anlayışının temelini oluşturur. Ona göre, ahlaki değerler insanın içsel niteliklerinden kaynaklanır ve insanın doğası gereği var olan ahlaki değerler üzerine kurulu bir toplumda barış ve adaletin sağlanması mümkündür. Ayrıca, insanların toplumda barış ve adaleti sağlamak için güçlü ahlaki değerlere ihtiyaç duyduğuna inanır.

Ölümünden sonra bile, Yahya b. Adi'nin eserleri ve düşünceleri felsefe, mantık, fizik ve metafizikte önemli bir etki yaratarak hem Müslüman hem de Hristiyan dünyasında geniş bir takipçi kitlesi bulmuştur. İnançlarını ve düşüncelerini savunma cesareti, onu döneminin ve tarihin öne çıkan düşünürleri arasında yer almasını sağlamıştır.

4.4. Metta b. Yunus

9. ve 10. yüzyıllarda yaşayan Nesturyan Hristiyan filozof, mantıkçı ve çevirmen Mettâ b. Yûnus, Mar Marî Manastırı'nda bulunan Deyrûkunnâ'da eğitim gördükten sonra Bağdat'a yerleşmiştir. Fârâbî gibi pek çok öğrenci yetiştiren Mettâ, 20 Haziran 940 tarihinde Bağdat'ta hayatını kaybetmiştir.

Zamanının seçkin mantıkçılarından biri olarak görülen Mettâ, çalışmalarının büyük bir kısmını Aristo'nun Organon'u üzerindeki yorumlarına veya bu yorumların çevirilerine ayırmıştır. Ancak eserlerinin çok azı günümüze kadar gelebilmiş olması, Mettâ'nın düşünceleri üzerine tam bir fikir edinmeyi zorlaştırmaktadır.

Mettâ'nın çevirileri genellikle orijinal Yunan metinlerden değil, Sür-yânîce çevirilerden yapılmıştır. Bu çeviriler genelde İskenderiye okulunun yorumlarını yansıtırken, Mettâ aynı zamanda döneminin Bağdat'taki Müslüman ilim adamlarının oluşturduğu entelektüel atmosfere de dikkat etmiş ve çevirilerini bu çerçevede uygulamıştır.

Mettâ'nın Aristo'nun mantık külliyatı Organon'un büyük bir bölümünün Arapça çevirisini ve yorumlarını içeren çok sayıda eser yazdığı bilinmektedir. Yirmiye yakın eserinin olduğu düşünülmekle birlikte, bunlardan sadece üçü günümüze ulaşabilmiştir: Aristo'nun II. Analitikler'inin Arapça çevirisi;

Aristo'nun *Poetica*'sının Arapça çevirisi ve Sîrâfî ile gerçekleştirdiği bir tartışmanın metni.

Mettâ b. Yûnus'un, Aristoteles mantığını Arap dünyasına sunmada ve bu düşünceleri Arapçaya çevirmede belirleyici bir role sahip olduğu bilinmektedir. Bu yüzden, onun Arap düşünce tarihinde önemli bir kişi olduğunu ifade edebiliriz.

Sonuç

Bu çalışma, İslam dünyasında gerçekleşen çeviri hareketinin ve bu hareketin mantık çalışmalarının gelişimine olan etkisinin incelenmesine odaklanmıştır. Özellikle, gayri Müslim tercümanların bu süreçteki rolleri ve katkıları, çeviri hareketinin genel başarısında önemli bir faktör olarak belirlenmiştir.

Beytülhikme denilen kurumun faal olduğu dönemde, çeşitli gayri Müslim tercümanlar, antik Yunan filozoflarının eserlerini Arapçaya çevirerek İslam dünyasında mantık çalışmalarının gelişimine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu çeviriler, İslam düşünürleri ve bilim adamları için değerli bir kaynak olmuştur. Özellikle Aristoteles'in mantık üzerine yazdığı eserler, bu dönemde Arapçaya çevrilmiştir ve bu çeviriler, İslam filozofları ve bilim adamları için önemli bir kaynak olmuştur.

Bunun yanı sıra, gayri Müslim tercümanlar, çeviri hareketini destekleyen ve bu hareketin İslam dünyasındaki bilim ve kültürün gelişiminde büyük rol oynayan kişiler olarak belirlenmiştir. Örneğin, Mettâ b. Yûnus, Aristo mantığını Arap dünyasına tanıtmada ve bu düşünceleri Arapçaya çevirmede önemli bir rol oynamıştır. Bu nedenle onun, Arap düşüncesinde önemli bir figür olduğunu söylemek mümkündür.

Ayrıca, İshak b. Huneyn ve Yahya b. Adi gibi gayri Müslim tercümanlar da çeviri hareketine önemli katkılarda bulunmuşlardır. İshak b. Huneyn, tıp ve bilim alanlarında yaptığı çeviriler ve orijinal çalışmalarıyla, Orta Çağ Arap dünyasının en önemli bilim insanlarından biri olarak kabul edilir. Yahya b. Adi ise matematiksel ve mantıksal düşünme yeteneğiyle tanınır ve Bağdat mantık okulunun başına geçmiştir.

Sonuç olarak, gayri Müslim tercümanların çeviri hareketindeki rolleri ve katkıları, İslam dünyasında mantık çalışmalarının gelişiminde ve genel olarak bilim ve kültürün gelişiminde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bu tercümanlar, farklı kültürlerden gelen bilginin aktarılmasını sağlamış ve bu

bilgi hem Doğu'da hem de Batı'da yeni bilimsel ve felsefi düşüncelerin oluşmasına yardımcı olmuştur.

İslam dünyasında gerçekleşen çeviri hareketinin ve bu hareketin mantık çalışmalarının gelişimine olan etkisinin incelenmesine odaklanmıştır. Özellikle, gayri Müslim tercümanların bu süreçteki rolleri ve katkıları, çeviri hareketinin genel başarısında önemli bir faktör olarak belirlenmiştir.

Kaynakça

- Çapak, İbrahim. "İslam Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/9 (15 Haziran 2004). <https://doi.org/10.17335/suifd.48588>
- Çapak, İbrahim. "Süryanilerin Mantık İlmine Katkıları". *Mukaddime* 7 (01 Temmuz 2013), 1-21. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.23926>
- Demirci, Mustafa. *Beytü'l-Hikme*. İnsan Yayınları, 2016.
- Doru, Nesim. Doğu'dan Batı'ya Köprü Suryaniler Felsefe ve Çeviri Geleneği, 2018.
- Doru, Mehmet Nesim. "Yahyâ b. Adî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-b-adi>
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. Kitap Yayınevi, 2022.
- Ibn al-Nadîm, Muḥammad ibn İshâq. *El-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen- Abdulkadir Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2019.
- Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi*. çev. Ahmet Kayacık. Litera Yayıncılık, 2018.

İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNDE AKLIN MAHİYETİYLE İLGİLİ KALEME ALINAN İLK RİSALELER OLARAK KİNDÎ İLE MUHÂSİBÎ'NİN AKIL RİSALELERİ ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME

Doç. Dr. Nusret TAŞ

Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı.
nusrettas@ardahan.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4108-7697

Giriş

Çalışmamızda Kindî (801-866?) ile Muhâsibî'nin (781-857) akıl kavramı ve akletmenin mahiyetine dair Akıl Risaleleri, benzerlik ve farklılık yönleriyle ele alınacak ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. Çalışmada yeri gelince klasik dönemde yaşayan diğer İslam düşünürlerinin de konuyla ilgili görüşlerine yer verilecektir. Çalışmanın amacı, İslam medeniyetinin kurucu çağında yaşayan ve akıl kavramı ile akletme fiilinin mahiyeti konusunda biri geleneksel İslam düşüncesini, diğeri ise o döneme göre modern bilimsel-felsefi dünya görüşünü savunan iki kurucu metnin karşılıklı olarak değerlendirilmesidir.

Kindî ile Muhâsibî, aynı yüzyılda yaşayan, bununla birlikte İslam düşüncesinin teşekkülüne farklı alanlardaki ilmi çalışmalarıyla katkı sunan iki önemli Müslüman düşünürdür. Mu'tezilî kelimeden beslendiği rivayet edilen Kindî, kelâmî düşünceden felsefi düşünceye geçişi sağlayan köprü konumundaki Müslüman düşünür olarak kabul edilmektedir. Muhâsibî ise fıkıh, hadis ve kelimeden beslenmekle birlikte tasavvufî düşünce alanına geçişi temsil eden ilk Müslüman düşünürlerden biri olarak bilinmektedir.

Bu iki düşünür, aynı zaman diliminde yaşama ve farklı düşünce sistemlerini benimsemekle birlikte benzer bir yaşam serüvenine sahip olmaları bakımından dikkat çekmektedirler. Onların dikkat çeken en önemli özellik-

lerinden biri de her ikisinin de akıl kavramı ve akletme fiilinin mahiyeti ile ilgili birer risale kaleme almalarıdır. Söz konusu risaleler, günümüze ulaşmış ve Türkçeye de tercüme edilmişlerdir. Bu risalelerden hangisinin önce kaleme alındığı bilinmemektedir. Hatta bunları kaleme alan yazarların, birbirlerinin çalışmalarından haberdar olup olmadıkları da bilinmemektedir. Ancak her iki risale, kendi alanında ilk olmaları bakımından önem arz etmektedir. Bunlardan biri, geleneksel İslam düşüncesinin, diğeri ise felsefi İslam düşüncesinin akıl anlayışlarını derli toplu bir şekilde yansıtan ilk eserler olmaları bakımından dikkat çekmektedir.

Muhâsibî'nin Akıl Risalesi, Kur'ân ve Sünnet merkezli akıl kavramı ve akletme fiilinin mahiyetini sistematik olarak ortaya koyan ilk eser niteliğini taşımaktadır. Kindî'nin Akıl Risalesi ise Antik Yunan düşünürlerinin akıl kavramı ve akletme fiilinin mahiyetiyle ilgili görüşleri yansıtan ve bunları Müslüman bir bakış açısıyla değerlendiren ilk eser niteliğini taşımaktadır.

Çalışmamızda, iki farklı dünya görüşünü yansıtan bu risaleler mukayeseli olarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Kindî ve Muhâsibî'den Önce İslam Dünyasında Akıl Kavramı ve Akletme Fiili Algısı

İslam kültüründe *akıl kavramı ve akletme fiilinin* mahiyetini öğrenmek için başvurmamız gereken ilk kaynak, Kur'ân ve sünnettir. Ardından tefsir, fıkıh, kelam, tasavvuf ve felsefe gibi disiplinler devreye girmektedir.

Akıl kavramı, Kur'ân'da isim olarak yer almamaktadır. Bununla birlikte Kur'ân'da aklın, genel anlamda insanın *düşünme, anlama ve kavrama yetisi* olarak ele aldığını söylemek mümkündür. Akıl kavramı veya akletme fiilinin mahiyetini anlayabilmek için öncelikle bazı temel soruların cevaplarını bulmamız gerekmektedir. Örneğin *akıl nedir? Nerededir? Ne zaman ve nasıl meydana gelir? Nasıl bir gelişim sürecinden geçer? Nasıl çalışır? Hangi ilkelere göre işler?* Peki, bu soruların cevaplarını Kur'ân ayetlerinden çıkarsamak mümkün müdür? Açıkçası, yoruma başvurmadan bu soruların cevaplarını Kur'ân ayetlerinden çıkarsamak mümkün değildir. Örneğin ayetlerdeki bağlamlardan anlaşıldığına göre göz, kulak ve kalp organları, "akıl" kavramıyla özdeş olarak yorumlanmaktadır. Bununla bağlantılı olarak bu üç organa atfedilen fiiller de "akletme" eylemi olarak takdim edilmektedir.¹

¹ Örnek olarak bk. el-Kâf 50/37; el-Bakara 2/97. Detaylı değerlendirmeler için bk. Hüseyin el-Kuvvetli, "Hâris ve Hâris Mezhebinde Aklın Yeri", çev. Veysel Akdoğan, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 127-128.

Bunun yanı sıra nühâ,² hicr,³ hüküm/hikmet,⁴ fuad (çoğulu ef'ide),⁵ lübb (çoğulu elbâb),⁶ basar (basiret)⁷ ve hilm (hülm, ehlâm)⁸ gibi kelimelerin de "akıl" anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁹ Yine "*Hicr sahipleri*",¹⁰ "*hayat sahibi*",¹¹ "*elbâb sahipleri*",¹² "*emr sahipleri*"¹³ gibi ifadeler de "akıl sahipleri" olarak açıklanmaktadır.¹⁴ Ayrıca *taakkul*,¹⁵ *tefekkiür*,¹⁶ *tefekkuh*,¹⁷ *tedebbür*,¹⁸ *tezekkür*,¹⁹ *şuûr*²⁰ ve *nazar*²¹ gibi ifadeler de "akletme" fiiliyle özdeş anlamında kullanılmaktadır.²²

Kur'an ayetlerinde yer verilen akıl kavramı ve akletme fiili, genel olarak Allah'a iman ve itaate sevk etme amacını taşımaktadır. Kur'an'a göre bu amaca hizmet eden eylemler, akla uygun eylemlerdir. Bu amaca hizmet etmeyenler ise akla uygun olmayan eylemlerdir.²³

Akıl kavramı ve akletme fiilinin mahiyeti konusunda sünnette de Kur'an'ın paralelinde bir yaklaşım sergilendiği görülmektedir. Ancak bu

² et-Tâ-Hâ 20/54, 128.

³ el-Fecr 89/5.

⁴ el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/35, 58, 60, 65; el-Mâide 5/50, 95; el-En'âm 6/114; el-Ahzâb 33/34.

⁵ en-Necm 53/11; el-İsrâ, 17/36; el-İbrahim 14/37, 43; el-Mülk 67/ 23; el-Hac 22/46.

⁶ el-Bakara 2/269.

⁷ el-Ahkâf 46/26; el-Kıyâmet 75/14.

⁸ et-Tûr 52/32; en-Nûr 24/59.

⁹ Bu kavramlarla ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Kuyanay, *Kur'an'da Düşünmeyi İfade eden Kavramlar* (Şanlıurfa: Harran Üni. SBE, Yayınlanmamış Y. Lis. Tezi, 2014), 25 vd.

¹⁰ el-Fecr 89/5.

¹¹ el-Yâsin 36/70.

¹² el-Bakara 2/197. Burada geçen "elbâb" sözcüğünün tekili "lübb" sözcüğüdür. Kur'an'da bu ifadenin sadece çoğulu olan "elbâb" ifadesi geçmektedir.

¹³ en-Nisâ 4/59.

¹⁴ el-Kuvvetli, "Hâris ve Hâris Mezhebinde Aklın Yeri", 128.

¹⁵ el-Ankebût 29/43; el-Bakara 2/171; el-Enbiyâ 21/10.

¹⁶ el-Bakara 2/219, 266; el-Âl-i İmrân 3/191; el-En'âm 6/50; el-A'râf 7/176, 184; el-Yûnus 10/24; er-Ra'd 3; en-Nahl 16/11, 44, 69; er-Rûm 30/8, 21; es-Sebe 34/46; ez-Zümer 39/42; el-Câsiye 45/13; el-Haşr 59/21.

¹⁷ en-Nisa 4/78; el-Münâfıkûn 63/ 7.

¹⁸ es-Sâd 38/29; el-Muhammed 47/24; en-Nisâ 4/82.

¹⁹ en-Nahl 16/17; en-Nûr 24/1; es-Sâd 38/29; el-Meryem 19/67; el-Câsiye 45/23; el-A'râf 7/2-3.

²⁰ el-Hucurât 49/2.

²¹ ez-Zariyât 51/20-24; el-Mülk 67/3-5; et-Tarık 85/5-7; el-Arâf 7/185; ez-Zuhruf 43/66.

²² Bu kavramlarla ilgili detaylı bilgi için bk. Kuyanay, *Kavramlar*, 57vd.

²³ Örnek olarak bk. en-Nahl 16/67; el-Hac 22/46; el-Bakara 2/44, 164, 242; el-Ankebût 29/63; Ra'd 13/3-4; el-Ankebût 29/63; el-Enfâl 8/20-22.

konunun, sünnette Kur'ân'dan daha az bir yoğunlukta ele alındığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte hadis rivayetleri arasında kaynağı belli olmayan ve Kur'ân'ın konuyla ilgili anlatımlarına uymayan, dolayısıyla sahih kabul edilmeyen bazı rivayetlerin de yer alması dikkat çekmektedir. Örneğin Muhâsibî'nin naklettiği *"Allah akı yaratırken..."* ifadeleriyle başlayan rivayet bunlardan bir tanesidir. Bu rivayeti, Muhâsibî'nin akıl anlayışı kısmında ele alıp değerlendireceğiz.

Akıl kavramı ve akletme fiilinin mahiyetiyle ilgili bazı hadis rivayetlerini şöyle sıralamak mümkündür:²⁴

"Kişinin şerefi (kerem); dini, kişiliği ve aklıdır."

"Akı tam olmadıkça kişinin Müslümanlığı sizi yanıltmasın."

"İnsanlar, Rableri katında ancak akılları oranında yükselir ve rütbe kazanırlar."

"İnsanlar, akılları oranında iyilik yaparlar."

"... Kendisine Allah tarafından akıl lütfedilen kimse kurtuluşa ermiştir."

"... Yakîni (kesin) bilginin temeli Allah'a isyandan sakındıran ve itaate gayret ettiren el-aklî'l-kâimdir."

"... Allah, düşünerek yapmadığı sürece kulunun namazını, orucunu, haccını, umresini, sadakasını, cihadını ve iyilik türünden yaptığı hiçbir şeyi kabul etmez..."

Bu ve benzeri hadis rivayetleri, başta hadisçiler olmak üzere fıkıhçılar, tefsirciler, kelamcılar ve tasavvufçular tarafından yeri gelince ele alınmış ve yorumlanmışlardır. Hatta *"Kişinin kemali, aklıdır. Akı olmayanın dini yoktur"* gibi keskin ifadeler kullananlar da olmuştur.²⁵

Dini konularda karşılaşılan problemleri, felsefi akıl yürütme metoduyla çözmeye girişimlerinin Hz. Ömer döneminden itibaren görülmeye başladığı, ancak tepkiler üzerine bu girişimlerin sekteye uğradığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Ömer döneminde Sabîğ adlı bir şahsın, akılcı felsefecilerin kullandıkları tartışma ve diyalog metotlarıyla bazı dinî problemleri ele almak istediği, ancak Hz. Ömer tarafından kafasından kan gelecek kadar dövüldüğü veya dövürüldüğü nakledilmektedir.²⁶

İslam dünyasında akı merkeze alan ilk ciddi ekol, Vasıl b. Ata (öl. 748) ve Amr b. Ubeyd (öl. 761) gibi düşünürler tarafından başlatılan Mu'tezile

²⁴ Bk. el-Kuvvetli, "Hâris ve Hâris Mezhebinde Aklın Yeri", 129-130.

²⁵ Bk. el-Kuvvetli, "Hâris ve Hâris Mezhebinde Aklın Yeri", 133-134.

²⁶ el-Kuvvetli, "Hâris ve Hâris Mezhebinde Aklın Yeri", 137.

kelam ekolü olmuştur.²⁷ Mu'tezile, vahyin önemini inkâr etmemekle birlikte aklın tek başına iyi ile kötünün ne olduğunu bilme konusunda yeterli olduğunu savunmuştur. Ancak dönemin iktidarı tarafından desteklenen bu akım, başta İmam Şafiî gibi fıkıhçılar ve Ahmed b. Hanbel gibi hadisçilerden sert bir muhalefetle karşılaşmıştır. Mevcut iktidarın değişimiyle birlikte bu ekolün savunucuları da ortadan kaldırılmış veya susturulmuştur. Buna rağmen onların akılcı tutumlarının etkileri kendilerinden sonra da devam etmiştir. Nitekim onların bu tutumunun, ilk Müslüman filozofların ortaya çıkışına, dolayısıyla İslam felsefesinin temellerinin atılmasına öncülük ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî'nin aynı zamanda Mu'tezilî bir kelimci olduğuna dair iddialar, onların bu etkilerini kanıtlar niteliktedir.

İslam dünyasında akıl ile ilgili ilk bağımsız risaleler, 8. yüzyılda kaleme alınmaya başlanmıştır. Bunlardan ilkinin Dâvûd b. Muhabber b. Kahzem et-Tâî'nin (öl. 821) kaleme aldığı *Kitâbü'l-Akl* adlı risaledir. Dâvûd b. Muhabber'in hadisçi olduğu, fakat hadis tenkitçileri tarafından hadis uydurmak veya uydurulan hadislere uyduruk senetler üretmekle itham edildiği nakledilmektedir. Zehebî'nin "Keşke yazmasaydı" diye eleştirdiği *Kitâbü'l-Akl* adlı risalenin de konuyla ilgili uydurma hadis derlemelerinden oluştuğu anlaşılmaktadır. Rivayete göre onun talebesi Ebû Usâme, *Kitâbü'l-Akl*'ı el-Müsned adlı eseri içinde almıştır. İbn Hacer, burada yer alan *Kitâbü'l-Akl* adlı risaleden 30 hadisi el-Metâlibü'l-Âliye adlı eserine almış ve bu rivayetlerin tamamını veya çoğunu uydurma olarak değerlendirmiştir.²⁸

Konuyla ilgili ikinci risale, Sehl b. Hârûn (öl. 830) tarafından yazıldığı rivayet edilen *Kitâbu Şeceretü'l-Akl* adlı risaledir. Devlet yöneticilerinin yanında bürokrat olarak çalışan Sehl, siyasetle uğraşan bir şairdir. Onun Pehleviye bildiği, bu nedenle Beytû'l-Hikme'nin kuruluşunda etkin roller üstlendiği nakledilmektedir. Ona atfedilen *Kitâbu Şeceretü'l-Akl* adlı risale, günümüze ulaşmamıştır.²⁹ Üçüncü risale ise bir önceki risale yazarı gibi hem devlet adamı hem de şair ve edip olan Ali b. Ubeyde er-Reyhânî'ye (öl. 384?) atfedilen el-Akl ve'l-Cemâl adlı risaledir. Ancak bu risale de günümü-

²⁷ Mu'tezile ekolü ile ilgili detaylı bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA* (Ankara: TDV Yay., 2020).

²⁸ Bk. M. Yaşar Kandemir, "Dâvûd b. Muhabber", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1994).

²⁹ Bk. Mehmet Azimli, "Sehl b. Hârûn", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36/319-320.

ze ulaşmamıştır.³⁰ Dolayısıyla söz konusu risalelerin içeriği hakkında bilgi sahibi değiliz.

Bu durumda İslam dünyasında akıl kavramı ve akletme fiili ile ilgili kaleme alınan ilk risale, sadece konuyla ilgili zayıf veya uydurma hadislerin bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. İkinci ve üçüncüsü ise siyasetçi ve şair olan iki yazar tarafından kaleme alınmıştır. Dolayısıyla rivayetler dikkate alındığında günümüze ulaşmayan bu risalelerin, akıl veya akletme konusunda geleneksel yaklaşımı devam ettirdiği sonucuna varmak mümkündür.

Günümüze ulaşan ilk akıl risaleleri, yine yukarıda bahsedilen üç yazarla aynı dönemde yaşayan ve çalışmamızın konusu olan Muhâsibî ile Kindî'nin akıl risaleleridir. Bunlardan hangisinin önce yazıldığı bilinmemektedir. Muhâsibî, geleneksel anlayışı, Kindî ise felsefi anlayışı benimsemiş görünmektedir. Önce Kindî'nin, ardından Muhâsibî'nin Akıl Risalesini tanıtmaya, daha sonra bu iki risaledeki verileri karşılıklı olarak değerlendirmeye çalışacağız.

2. Kindî'nin Akıl Risalesine Genel bir Bakış

Kelamdan felsefeye geçişi sağlayan ve ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî, soylu bir ailenin çocuğu olarak 801 yılında Kufe'de doğmuştur.³¹ Babası, uzun süre Kûfe valiliğini yapan³² Kindî de devlet yöneticilerine yakın durmuştur. Genel anlamda çağının tüm ilimlerine hâkim olan bir filozof olarak tasvir edilen³³ Kindî'nin farklı konularda çok sayıda risale kaleme aldığı nakledilmektedir.³⁴ Bunlardan bazıları 4- 5 sayfalık risaleler, bazıları ise kapsamlı risalelerdir.

Mu'tezile kelam ekolünün en etkili olduğu bir dönem ve ortamda yaşayan Kindî'nin, onların tartıştığı bazı problemlerle ilgilendiği, bazı eserlerinde onların etkisini yansıttığı görülmektedir. Örneğin *el-felsefetü'l-ûlâ* adlı eserinde yoktan yaratılışı imkânsız görenlere (dehrîlere) karşı âlemin yaratı-

³⁰ Bk. İsmail Durmuş, "Ali b. Ubeyde er-Reyhânî", *DİA* (TDV Yay., 2008), 35/43-45.

³¹ Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", *Kindî: Felsefi Risâleler* (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2015), 21; Mahmut Kaya, "el-Kindî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/41 vd.; Muhammed b. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, thk. Abdulkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 828 vd.; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, "Kindî", çev. Osman Bilen, *Klasik İslam Filozofları ve düşünceleri*, ed. M. M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 7 vd.; Cavit Sunar, "İslam Meşşâi Felsefesinde İlk Adım, el-Kindî", *AÜİFD* 27 (1969), 29 vd.

³² Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 22.

³³ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 26.

³⁴ Eserlerinin listesi için bk. en-Nedim, *el-Fihrist*, 828-842.

lışını mantıki ve matematik delillerle savunmaya çalışmıştır. Diğer yandan dönemin kalamcıları gibi gayri Müslimlere karşı reddiyeler içeren risaleler kaleme almıştır.³⁵ Aynı şekilde Mu'tezile gibi *salah-aslah* ilkesi üzerinde durmuş, Allah'ın fiillerinde adil olduğunu, asla zulme yer vermediğini savunmuştur. Kulların fiillerinde ise bazı aracı etkenlerin olabileceğini dile getirmiştir. Bu tür görüşleri nedeniyle onu Mu'tezile kalamcısı olarak nitelendirenler de olmuştur. Ancak araştırmacıların çoğu, kullandığı metot ve terminolojiden hareketle onun bir kalamcı değil İslam felsefesini kuran ilk filozof olduğunu iddia etmektedir.³⁶

Halife Me'mûn döneminde el üzerinde tutulan ve Beytü'l-Hikme kurumunun başına getirilen Kindî, iktidar değişimiyle birlikte muhalif kalamcı, fıkıhçı ve ehl-i hadisçilerin etkisiyle Mu'tezile ekolüne karşı başlatılan cadı avından etkilenmiştir. Bu bağlamda elindeki görevler alınmış, kütüphanesine el konulmuş ve tekfir edilerek yalnızlığa itilmiştir. Hatta öldüğünde korkudan cenazesini defnedecek kimse bulunamamış, sadece dört kişi, gece karanlığında onun cenazesini defnedebilmiştir. Kindî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre "*eksik zekâlı ve zalim düşman*" olarak nitelediği kesimler, felsefe ile uğraşanları küfürle itham ediyorlarmış.³⁷ Dolayısıyla Kindî'yi de böyle damgalamış ve onun hayatını karartmışlardır.

Abbâsî halifesi Me'mûn tarafından 830'da kurulan Beytü'l-Hikme adlı kurumdaki tercüme faaliyetlerinde aktif rol oynayan Kindî'nin Süryanice veya Grekçeyi bilip bilmediği tartışma konusu olmuştur. Rivayetler dikkate alındığında Kindî'nin, beraber çalıştığı mütercimlerin çevirilerini dil, üslup ve terminoloji yönünden kontrol edip düzeltmeler yaptığını söylemek mümkündür.³⁸

³⁵ Söz konusu risaleler için bk. Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 29.

³⁶ Bk. Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 29-30; Şenol Korkut, "Kindî Epistemolojisinde Faal Aklın Konumu", *Felsefe Dünyası* 70 (2019), 177-179; Kindî'nin bazı konularda Mu'tezile ile farklı düşündüğüne dair bazı tespit ve değerlendirmeler için bk. Alfred L. Ivry, "Kindî ve Mutezile: Yeni Bir Değerlendirme", çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *Marmara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi* 44/1 (2013), 3232-3337.

³⁷ Bk. Kaya, "el-Kindî", 26/42; Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 23 Ayrıca bk. M. İslamoğlu, "Büyük İslam Filozofu Kindî'nin Başına Gelenler", <https://www.youtube.com/watch?v=J7KXbUnQz3Q>. Erişim Tarihi: 23.08.2023.

³⁸ Peter Adamson, "Kindî ve Yunan Felsefe Geleneğinin Kabulü", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş*, thk. Peter Adamson - Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yay., 2008), 36; Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 32-33.

Kindî'nin Akıl Risalesi, Yunan akıl tasnifleri dikkate alınarak akıl kavramı ve akıl türleri üzerine Arapça kaleme alınan ilk eser niteliğini taşımaktadır. Dolayısıyla kendisinden sonra İslam felsefesinde yazılan akıl ve nefis konulu risalelerin, hatta Orta Çağ Latin felsefesindeki akıl risalelerinin de öncüsü konumundadır. Aristotelesçi akıl tasnifleri, Kindî'den önce Afrodisî, Themistius ve Yahya en-Nahvî gibi şarihler tarafından ele alınmıştır. Kindî'nin bunlardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır.³⁹

Kindî, *Tanımlar* risalesinde aklı, “*varlıkların hakikatlerini bilen basit bir cevap*”⁴⁰ olarak tanımlamaktadır. Çalışmamızın konusu olan *Akıl* risalesinde ise dört çeşit akıldan bahsetmektedir. Kindî, bu küçük risaleyi, kendisine sorulan *Antik Yunan düşünürlerinden görüşleri beğenilenlerin akıl hakkındaki görüşlerine dair bir soru* üzerine kaleme almıştır. Kindî, bu konuda görüşleri en çok beğenilenlerin, Platon ve onun öğrencisi Aristoteles olduğunu, dolayısıyla onların görüşlerini açıklayacağını belirtir. Ancak devamında her ikisinin konuyla ilgili görüşlerinin, özü itibarıyla aynı olduğunu iddia eder. Bu nedenle sadece Aristoteles'in görüşlerini paylaşmakla yetinir.

Kindî'nin tabirine göre Aristoteles, *sürekli fiil halindeki akıl (faal akıl), nefiste bilkuvve halinde bulunan akıl, nefiste bulunan ve kuvveden fiile çıkmış olan akıl (müstefâd akıl), faal aklın etkisiyle bilfiil hale gelen beyânî (veya zâhir) akıl* olmak üzere dört çeşit akıldan bahsetmektedir. Akıl, duyu ile mukayese eden Aristoteles'e göre biri maddi (heyûlânî), diğeri ise maddeyle ilişkili olmayan tür ve cinslere ait soyut suretler olmak üzere iki çeşit suret (form) vardır. Maddi suret, doğrudan duyu ile algılanır. Nefis, duyulardan gelen suretleri algıladıktan sonra bunlar artık nefiste kuvve halinde bulunur. Nefis onları kullanmaya başlayınca onlar fiil haline geçer. Nefis, cisim veya bölünebilen bir şey olmadığı için nefis tarafından algılanan suretler, bir kapta bulunan bir şey veya bir cisim üzerindeki resim gibi olmaz, bilakis nefisle özdeş haline gelir. Yani duyular vasıtasıyla maddeden soyutlanarak nefse aktarılan suretler, nefis tarafından algılanır algılanmaz, onunla özdeş hale gelir. Dolayısıyla algılayan nefis ile algılanan suretler (akıl ile makul), aynı şeydir. Bu durumda nefis, kazanılmış akıl (el-aklû'l-müstefâd) olur. Bilfiil (müstefâd) akıl, faal akıl sayesinde varlık tür ve cinslerini (küllileri) bilfiil bilen haline gelince bilfiil akıl, yani beyânî (zâhir) akıl haline gelir. Nefis, hem akleden

³⁹ Korkut, “Kindî Epistemolojisinde Faal Akıl”, 179.

⁴⁰ el-Kindî, “Fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ”, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 165.

(akıl) hem de akledilen (makul) haline gelir. Ancak aklettiği şeylerden farklı olarak sürekli fiil halinde olan ilk akıl (faal akıl), aklettiği şeylerle özdeş haline gelmez. Aklın suretleri algılaması ile nefsin suretleri algılaması benzer olmasına rağmen aklın algısı, nefsin algısından daha güçlüdür. Sonuç olarak akıl, dört çeşittir. Birincisi, ilk veya sürekli fiil halindeki (faal) akıldır. İkincisi, duyulardan alınan verilerle nefiste oluşan bilkuvve akıldır. Üçüncüsü, duyusal yollarla algılanan tikel kavramlar sayesinde nefiste yetkinliğin ilk aşaması olan bilfiil (müstefâd) akıldır. Dördüncüsü, faal akıl vasıtasıyla tür ve cinslere (küllilere) ait verileri almakla nefiste yetkinliğin ikinci aşaması olarak ortaya çıkan zâhir (veya beyânî) akıldır.⁴¹

Kindî, akıl risalesinin yanı sıra diğer risalelerinde de bilginin kaynakları olarak *duyu, akıl, sezgi ve vahiy* kavramları üzerinde durmaktadır. Ona göre duyu organları, tikel (cüz'î) varlıklar, akıl ise tümel (küllî) varlıklar hakkında bilgi vermektedir. Dış dünyadan edindikleri algıları, ortak duyuda (Küllî duyu) birleştirilerek tasarlama (musavvire) kuvvesine, o da onları hafıza kuvvesine iletmektedir. Böylece duyu algıları, insan zihninde (nefiste) tikelere ait birer kavram olarak yer almaktadır. Bu işlem, bir anda, zaman dışı olarak gerçekleşmektedir. Bu algıların alakalı olduğu tikel nesneler, sürekli değişim halinde olduğu için onlar da sürekli olarak değişim halindedir. Dolayısıyla duyu bilgisi, akıl bilgisi gibi sabit olmadığı için güvenilir bir bilgi türü değildir. Onun akıl tarafından onaylanmasına ihtiyaç vardır.⁴²

Aklı, *varlığın hakikatini kavrayan basit bir cevher*⁴³ olarak tanımlayan Kindî'ye göre Akıl, tikel varlıkların bilgisini veren duyusal bilgi alanı dışındaki kalan tümel varlıklara ait tür, cins ve önsel (a priori) bilgi türleri elde etme vasıtasıdır. Kindî, Aristoteles'in akıl teorisini benimsemektedir. Buna göre bilkuvve halindeki bir şey, sürekli fiil halinde olan bir dış etken olma-

⁴¹ el-Kindî, "Fi'l-Akl", *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 353-359; el-Kindî, "Akıl Üzerine (Fi'l-Akl)", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2015), 418-424; Konuyla ilgili detaylı değerlendirmeler için bk. Kamil Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 90-91, 95-97; Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 58; Muhammed Abdurrahman Merhaba, *el-Kindî* (Beyrut-Paris: Uveydât Neşriyat, 1985), 119-120; Korkut, "Kindî Epistemolojisinde Faal Akıl", 182-183.

⁴² el-Kindî, "İlk Felsefe Üzerine (fi'l-felsefeti'l-ûla)", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016), 154-158; Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 39.

⁴³ el-Kindî, "Tarifler Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016), 248-249; el-Kindî, "fi Hudûdi'l-Eşyâ", 165; Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 39-40.

dan kendi kendine bilfiil hale gelemmez.⁴⁴ O halde insanın doğuştan sahip olduğu ve beden gibi ölümlü olan **bilkuvve (pasif) aklın** bilfiil hale gelebilmesi için **sürekli fiil halinde olan ölümsüz bir akla (faal akıl)** ihtiyaç vardır.⁴⁵ Aristoteles, bu aklın mahiyetini net bir şekilde ortaya koymadığı için kendisinden sonra bu konuyla ilgili farklı teoriler geliştirilmiştir. Kindî, Aristoteles'in konuyla ilgili sözlerini aktarmakla yetinmekte, bu aklın mahiyetine dair detaylara girmemektedir. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristoteles'in konuyla ilgili teorisinden hareketle meşhur Faal Akıl teorisini geliştirmektedirler.

Kindî, Aristoteles'in **bilkuvve, bilfiil ve faal akıl** olarak yaptığı üçlü akıl tasnifine, dördüncü akıl türü olarak **beyânî veya zâhirî akıl** türünü eklemektedir. Kindî'nin, "*Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren, yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o küllî kavramlardır. Küllîler, nefisle birleşince nefis akletmeye başlar. Yani varlığa ait kavramlar, onda bulunduğu için bir bakıma o (aktif) akıl sayılır...*"⁴⁶ sözlerinden hareket eden Kaya ve Şenel, onun **faal akı, insan nefsinin bir fonksiyonu** olarak gördüğü sonucuna varmaktadır. Kaya, İbn Rüşd'ün de bu konuda Kindî gibi düşündüğünü vurgulamaktadır.⁴⁷

Oysa Kindî'nin konuyla ilgili diğer açıklama ve yorumları dikkate alındığında, detaylarına girmese de faal akı, insan nefsinden ayrı, cisimden bağımsız rûhânî bir varlık olarak tasavvur ettiği kanaati oluşmaktadır. Zira onun tasavvur ettiği faal akıl, sürekli vardır, nefisteki bilkuve akı, aydınlatarak bilfiil haline getirmektedir. Ancak faal akıl, bilfiil veya zahir akıl seviyesine yükselirken akledilenle özdeş hale gelen nefis gibi aklettiği soyut suretlerle özdeş hale gelmemektedir. Yani faal akıl mertebesinde, akleden ile akledilenin özdeşliğinden bahsedilemez. Dolayısıyla faal akıl, her zaman kendi özünü korumaya devam etmektedir. Bu da Kindî'nin, faal akı, nefiste bulunan akıl türlerinden biri olarak değil, nefis dışında var olan ve nefisteki akılları aydınlatan cisimden ayrık, müstakil bir varlık veya cevher olarak

⁴⁴ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 40; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 1074b24.

⁴⁵ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 40.

⁴⁶ el-Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 232-233.

⁴⁷ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 41; Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 142; Konuyla ilgili farklı değerlendirmeler için bk. Ömer Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 36-37, 70, 92; Korkut, "Kindî Epistemolojisinde Faal Akıl", 186-187, 195-197.

tasavvur ettiğini göstermektedir. Ancak faal aklın mahiyeti ve diğer fonksiyonları ile ilgili detaylara girmemektedir. Dolayısıyla Kindî'nin, Aristoteles'ten esinlenerek etkin (faal) akıl teorisini benimsediği, fakat Aristoteles gibi bu aklın mahiyetine dair detaylara bilerek girmekten sakındığını söylemek mümkündür.

Kindî'nin tasvirinden hareketle şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Nefiste bulunan bil kuvve akıl, duyuusal algılama yoluyla cisimden soyutlanarak nefiste biriken soyut/tikel suretler, yani tikel kavramlardır. Bunlar, nefisle özdeş hale gelmektedir. Nefsin bu verileri kullanmaya başlamasıyla birlikte bu akıl (bilkuvve akıl), “yetkinliğin ilk aşaması” veya “eksik yetkinlik” olan bilfiil, yani müstefâd akıl haline gelmektedir. Faal akıldan alınan tür ve cinslere dair küllî (tümel) kavramları algılamakla birlikte nefis/akıl, “yetkinliğin ikinci aşaması” veya “tam yetkinlik” denilen ikinci bilfiil, yani beyânî veya zâhir akıl haline gelmektedir. Eksik yetkinlik aşamasını temsil eden müstefâd akıl, kullanıma hazır bilgi, beceri ve yetenekler; ikinci aşamasını temsil eden beyânî (zâhir) akıl ise bu bilgi, beceri ve yeteneklerin fiili olarak sergilenmesi, yani, üretim aşamasıdır.

Kindî, Akıl Risalesi'nde sezgisel ve vahye dayalı bilgiye değinmemektedir. Ancak diğer risalelerinde duyuusal ve akli çıkarımlar dışında sezgi, rüya ve vahyi de bilgiye ulaşma yolları olarak kabul etmekte ve savunmaktadır. Ona göre kirlilerden arınan nefis, varlığa ait tüm bilgi formlarını kolayca kavrayabilir. Ancak buradaki sezgi, mistik aydınlanmadan farklıdır. Zira buradaki sezgi, nefsin bilgiyle hazır hale getirilmesinden sonra gerçekleşen, dolayısıyla bilgiye dayalı **rasyonel bir sezgidir**. Kindî'ye göre nefisleri kötülüklerden arınan ve bilgiyle donanan kişilerin rüyaları da gerçekleri yansıtır.⁴⁸

Kindî, **vahyin** de güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etmektedir. Geleneksel vahiy anlayışını benimseyen Kindî'ye göre vahiy, herhangi bir niyet, istek, irade veya çabaya bağlı olmadan Allah'ın temiz ruhlu peygamberlere bağışladığı bir bilgi türüdür. Bu durum, akıl tarafından da kabul edilmektedir. Aklın anlamakta aciz kaldığı konularda insana yol gösteren vahiy bilgisi; dolaylı, karmaşık ve çetrefilli olan felsefi bilgiden üstün ve değerlidir.⁴⁹

⁴⁸ el-Kindî, “Nefis Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016), 382-385; Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, 42-43.

⁴⁹ Bk. el-Kindî, “Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016), 426-429; Ayrıca bk. Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, 43; Korkut, “Kindî Epistemolojisinde Faal Akıl”, 191-194; Yaşar Aydın, “Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/2 (2018), 36-37.

Kindî'nin akıl teorileriyle ilgili kaynağının doğrudan Aristoteles'in eserleri mi, onların özet ve şerhleri mi yoksa onların yorumcularından İskender Afrodisî'nin (öl. 211 civarı) eserleri mi olduğu konusu tartışmalara yol açmıştır.⁵⁰ Onun konuyla ilgili görüşlerinin kaynağının doğrudan Aristoteles'in eserleri olduğu yönündeki görüşler, ağır basmaktadır. Ancak Aristoteles'in teorisine eklediği dördüncü akıl, yani beyânî veya zâhir aklın, Afrodisî'nin etkisi olma ihtimali söz konusudur.⁵¹

3. Muhâsibî'nin Akıl Risalesine Genel bir Bakış

Muhâsibî (786-857), sûfî, Mu'tezile, hadis ve fıkıh ekollerinin birbirleriyle kıyasıya mücadele halinde olduğu bir dönem ve ortamda doğup büyümüştür.⁵² Nefs muhasebesi konusundaki duyarlılığından dolayı "Muhâsibî" lakabıyla anılan Muhâsibî, Mu'tezile'nin merkezi olan Basra'da doğup büyümüştür. Rivayetlere göre babası da bu mezhebe mensupmuş. Ancak kendisi bu mezhebin görüşlerinden uzak durmuş, hatta onlara karşıt bir tutum sergilemiştir. Onun, genç yaşlarda Bağdat'a gidip İmam Şâfiî gibi ünlü âlimlerden din ilimlerini tahsil ettiği nakledilmektedir.⁵³

Gençlik yıllarında Bağdat'ta hadis sohbetlerine de katılan Muhâsibî, selef akidesi ve ehl-i hadis anlayışından etkilenmiş, fakat zahit bir grupla karşılaşınca tasavvufa yönelmiştir. Mu'tezile ile ehl-i hadis arasındaki tartışmalarla bağlantılı olarak Halife Me'mûn'un emriyle uygulanan baskı döneminde⁵⁴ onun inzivaya çekildiği rivayet edilmektedir. Ancak onun Mu'tezile'ye

⁵⁰ Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl teorisi", 91 vd.; Ebu Rîde'nin yorumu için bk. el-Kindî, *Risâletü'l-Felsefiyye*, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1950), 350; Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 106, 122, 133; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 1/282-283; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yay., 1992), 83; T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (İstanbul: Anka, 2001), 129-130; Ahmed Fuad el-Ehvanî, "Kindî", çev. Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi*, thk. M. M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 2/46-47.

⁵¹ Bk. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1998), 48; el-Ehvanî, "Kindî", 2/46-47; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1988), 126; Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği", *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Dergisi* 13/2 (2004), 144; Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl teorisi", 92-93.

⁵² Hüseyin el-Kuvvetli, "Hâris el-Muhâsibî: Hayatı ve Akılcı Mezhebi", çev. Veysel Akdoğan, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 15.

⁵³ el-Kuvvetli, "Hâris el-Muhâsibî", 16 vd.; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *DİA* (Ankara: TDV Yay., 2020), 31/13-14.

⁵⁴ Konuyla ilgili bk. Hayrettin Yücesoy, "Mihne" (Ankara: TDV Yay., 2020), 30/26-28.

sert eleştiriler yöneltmesi, bu rivayetin doğru olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte Mu'tezile'ye reddiye yazarken onların görüşlerini detaylandırıp onların yayılmasına yol açtığı gerekçesiyle Ahmed b. Hanbel tarafından eleştirildiği nakledilmektedir. Hadisçilerin kendisi hakkındaki olumsuz tutumları nedeniyle vefat ettiğinde cenazesinin sadece dört kişi tarafından kaldırıldığı nakledilmektedir.⁵⁵

Muhâsibî, fıkıh, kalam, hadis ve tefsir ilmine olan ilgisine rağmen tasavvufa yönelmiştir. Onun kaleme aldığı eserler, hadis rivayetleri ve tefsircilerin ayet yorumlarının yanı sıra zühde dayalı görüşlerle doludur. Ehl-i sünnet akidesine karşı zararlı kabul ettiği bütün görüşleri "bid'at" olarak yorumlamış, ancak Mu'tezile'ye karşı olmasına rağmen tartışmalarda onların akılcı metodunu kullanmıştır. Bazı araştırmacılara göre Eş'arî de ondan etkilenmiştir. Züht hayatı ve nefis tezkiyesini önemseyen, itikat ve tasavvuf düşüncesi bakımından Hasan-ı Basrî geleneğine bağlı olan Muhâsibî, sûfîlerin şathiye türündeki ifadelerinden uzak durmayı tercih etmiştir. Bazı araştırmacılar, Muhâsibî'nin, tasavvufu felsefeye yaklaştıran ilk sûfî olduğunu iddia etmiştir.⁵⁶ Muhâsibî'ye atfedilen "*Otuz yıl boyunca aklımın emirleri dışında hiçbir şey dinlemedim. Sonra bir otuz yıl da Allah'ın emirleri dışında hiçbir emir dinlemedim.*"⁵⁷ sözü, onun hayatındaki keskin dönüşü işaret etmektedir. Muhâsibî'nin, ilke ve görüşleriyle bir hadisçi, metodu bakımından da bir kalamcı gibi davrandığı⁵⁸ değerlendirilmektedir.

Muhâsibî'ye çok sayıda eser atfedilmektedir. Ancak bu eserlerden bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan eserlerinden biri de konumuzu teşkil eden *Mâhiyyetü'l-Akl ve Manâhu ve İhtilâfü'n-nâs fih* adlı risaledir.⁵⁹ Hüseyin el-Kuvvetli'nin tahkik edip *Fehmü'l-Kurân ve Meânîhi* ile bir-

⁵⁵ el-Kuvvetli, "Hâris el-Muhâsibî", 17 vd.; Erginli, "Muhâsibî", 31/14; Ahmed Emin, *Zuhrul-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), I. 188-189.

⁵⁶ Bk. Erginli, "Muhâsibî", 31/13-15; el-Kuvvetli, "Hâris el-Muhâsibî", 19 vd.; Emin, *Zührü'l-İslâm*, I: 188-189.

⁵⁷ el-Kuvvetli, "Hâris el-Muhâsibî", 24.

⁵⁸ el-Kuvvetli, "Hâris ve Hâris Mezhebinde Aklın Yeri", 140.

⁵⁹ Bu risale, A. A. Ata tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır. Bk. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Mâhiyyetü'l-Akl ve Manâhu ve ihtilâfü'n-nâs fih*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Kahire, 1969); Ayrıca H. el-Kuvvetli tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır. Bu çalışmada bu nüshadan yararlanılmıştır. Bk. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, "Mâhiyyetü'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfü'n-Nâsi Fih", çev. Veyssel Akdoğan, *el-Akl ve Fehmü'l-*

likte neşrettiği bu risale,⁶⁰ 38 sayfadan oluşmaktadır. Risale, “*Aklın Mahiyeti ve Gerçek Anlamı*” ile “*Akl Hakkında Bir Mesele (Mes’eletün Fi’l-Akl)*” başlıklı iki bölümden oluşmaktadır.

Tam olarak hangi tarihte yazıldığı bilinmeyen bu risalede Muhâsibî, genel olarak ayet ve hadislerde yer alan akıl kavramı ve akletme fiilinin selef âlimleri tarafından nasıl yorumlandığına yoğunlaşmış durumdadır. Ona göre akıl, insana şeref kazandıran bir cevherdir. Daha çok zühdü ön plana çıkaran Muhâsibî, “*Her zahidin zühdü, bilgisi; bilgisi, aklı; aklı da imanı oranındadır*”⁶¹ sözü ile Kur’ân ve sünnetin akıl ve akletme fiiline yönelik yaklaşımını benimsediğini göstermektedir. Aklı, imanın bir aracı olarak gören Muhâsibî, daha çok kelimacı ve fıkıhçıların dil ve üslubunu kullanmaktadır.

Muhâsibî’nin akıl kavramı ve akletme fiilinin mahiyeti konusundaki görüşlerinin temelini oluşturan birinci kaynak, konuyla ilgili Kur’ân ayetleri ve bu ayetlere yönelik tefsircilerin yorumlardır. Muhâsibî, sık sık “*Bunda kalbi olan veya şahit olarak kulak verip dinleyenler*”⁶² ayetine atıf yapmakta ve müfessirlerin “*kalbi olanlar*” kavramını, “*aklı olanlar*”; “*şahit olanlar*” ifadesini ise “*kalbiyle şahit olanlar*” şeklinde yorumladıklarını vurgulamaktadır. Dolaşısıyla Muhâsibî, Kur’ân’daki ifadeler doğrultusunda kalbin, düşünme, tefekkür etme, akletme organı, yani aklın mekânı olduğunu, onun bu özelliğine binaen yer yer bizzat *akıl* olarak da anıldığını savunmaktadır.

Muhâsibî, “*... Onların kalpleri vardır, ama onunla akletmezler. Onların gözleri vardır, ama onlarla görmezler. Onların kulakları vardır, ama onlarla işitmezler...*”⁶³ ile “*... Biz onlara işitme (sem’), görme (ebsâr) ve kalpler (ef’ide) verdik...*”⁶⁴ ayetlerinde geçen göz (görme), kulak (işitme) ve kalp ile (ef’ide, tekili fuâd) sözcüklerini, tefsirci Mücahid gibi “*akıl ve akletme fiili*” olarak anlamakta ve bu doğrultuda yorumlamaktadır.

Muhâsibî, akıl kavramı ve akletme fiilinin mahiyeti bağlamında birçok hadis rivayetine de yer vermektedir. Ancak genel olarak bu rivayetlerin

Kurân, thk. Hüseyin el-Kuvvetli (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 205-232; Yine A. A. Ata’nın tahkik nüshasını esas alan M. A. Ata, bu risaleyi esas alan bir çalışma yapmıştır. Bk. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, “*Aklın Üstünlüğü ve Mahiyeti (Muhâsibî’de)*”, çev. İbrahim Emiroğlu, *DEUİFD* 11 (ts.), 159-182.

⁶⁰ el-Muhâsibî, “*el-Akl ve Ma’nâhu*”.

⁶¹ el-Kuvvetli, “*Hâris ve Hâris Mezhebinde Aklın Yeri*”, 141.

⁶² el-Kâf 50/37.

⁶³ el-A’râf 7/179.

⁶⁴ el-Ahkâf 46/26.

kaynaklarına ve sıhhat derecelerine değinmemektedir. Bu da onun, aktardığı tüm rivayetleri sahih kabul ettiği anlamına gelmektedir. Muhâsibî'nin akıl ile ilgili *el-Vasâyâ* adlı risalesinde yer verdiği bir hadis rivayeti dikkat çekmektedir. Söz konusu rivayet şöyledir:

“Allah, aklederek yapmadığı sürece kulunun namazını, orucunu, haccını, umresini, sadakasını, cihadını ve iyilik türünden yaptığı hiçbir şeyi kabul etmez. Allah, akli yarattığı zaman ona: “Otur!” dedi, o da oturdu. Sonra: “Dön!” dedi, o da döndü. Sonra: “Gel!” dedi, o da geldi. Sonra: “Düşün!” dedi, o da düşündü. Sonra “Konuş!” dedi, o da konuştu. Sonra: “Sus!” dedi, o da sustu. Sonra: “Dinle!” dedi, o da dinledi. Sonra: “Anla!” dedi, o da anladı. Daha sonra Allah, buyurdu ki: “İzzetim, celalim, kullarım üzerindeki güç ve hükümranlığım hakkı için bana göre senden daha üstün ve sevimli hiçbir varlık yaratmadım. Çünkü ben seninle bilirim. Kullarım senin sayende bana hamd ve ibadet ederler. Yine seninle ben onları cezalandırır ya da mükâfatlandırırım. Amellerin sevabı sanadır.”⁶⁵

Hadis olup olmadığı tartışmalı olan bu rivayet,⁶⁶ akli konu edinmesine rağmen aklın mahiyetine dair somut herhangi bir bilgi vermemekte, sadece aklın Allah’a itaat etme yönü üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu rivayette akıl, bağımsız bir varlık olarak tasvir edilmektedir. Ancak şu sorulara cevap vermemektedir: Bu akıl, *cismani* bir varlık mıdır? Yoksa *ruhani* bir varlık mıdır? Ya da hem *cismani* hem de *ruhani* bir varlık mıdır? Veya ne *cismani* ne de *ruhani* olup başka nitelikte bir varlık mıdır? Bu akıl, ne zaman, nerede ve nasıl yaratılmıştır? Bu akıl, nerede bulunmaktadır? Bu akıl, felsefecilerin bahsettiği Faal Akıl mıdır yoksa tek tek insan fertlerinde bulunan akıllar mıdır? Eğer tek tek insan fertlerinde bulunan akıllar ise bunun tekil değil çoğul olması gerekmez mi? Eğer felsefecilerin bahsettiği Faal Akıl ise Aristoteles’in bahsettiği akıl mıdır?⁶⁷ Yoksa Afrodisi,⁶⁸ Plu-

⁶⁵ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Vasâyâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 129-130; el-Kuvvetli, “Hâris ve Hâris Mezhebinde Aklın Yeri”, 129.

⁶⁶ Bu rivayet, İhvân-ı Safâ risalelerinde de yer almaktadır. Bk. İhvân-ı Safâ, *Risâletü'l-Câmîa', el-Câmîa'tü'l-Câmîa'*, thk. Arif Tamir (Beyrut: Menşûrâtı Uveydât, 1995), V/256; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Komisyon (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), V/250; Nusret Taş, “İhvân-ı Safâ Felsefesinde Faal Akıl Teorisi”, *Beytulhikme* 13/1 (2023), 41-42; Bu rivayet, ayrıca Gazzâlî'nin İhyâu Ulûmî'd-Dîn adlı eserinde “Akıl, Aklın Şerefi, Tarifi ve Kısımları” başlığı altında olduğu gibi nakledilmektedir. Bk. Ebû Hamîd Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), I/211.

⁶⁷ Bk. Ender Büyüközkara, “Aristoteles ve Kindî'de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl”, *Beytulhikme* 9/3 (2019), 673-692.

⁶⁸ Bk. Şenol Korkut, “İskender Afrodisi'nin Faal Akıl Teorisi”, *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 41-78.

tarch, Themistius,⁶⁹ Fârâbî⁷⁰ ve İbn Sînâ⁷¹ gibi onun yorumcularından her birinin kendilerine göre tasavvur ettiği Faal Akıllardan birisi midir? Veya Pythagorasçılardan, Platon, Plotinos ve İhvân-ı Safâ'nın⁷² kendilerine göre tasvir etikleri faal akıllardan birisi midir? Şüphesiz bu tür soruları çoğaltmak mümkündür. Dolayısıyla söz konusu rivayetteki bilgiler, temellendirmeden yoksundur.

Diğer yandan bu rivayette akla atfedilen “oturma, kalkma, dönme, gelme, gitme, düşünme, konuşma, susma, dinleme, anlama” gibi niteliklerin tamamı, insani nitelikler olarak dikkat çekmektedir. Bu durumda söz konusu rivayette tasvir edilen akıl, sanki eti ve kemiğiyle, bedeni ve ruhuyla bir insan gibidir. Dolayısıyla bu tasvir, gerçek anlamda aklın mahiyetine dair herhangi bir fikir vermekten uzaktır. Bu yönüyle ne Kur’ân’ın akıl tasvirine ne de felsefecilerin akıl tasvirine uymaktadır.

Bu rivayette dikkat çeken diğer bir husus ise aklın işlevi ve önemidir. Burada akla atfedilen işlev ve önem, yine iman, itaat ve ibadetlerle ilişkilendirilmektedir. Bir yandan aklın Allah tarafından yaratılan bir mahlûk olduğu, kusursuz bir şekilde Allah’ın her türlü emirlerine itaat ettiği, bu nedenle de yaratılmış varlıklar içinde Allah’a en sevimli olan varlık olduğuna vurgu yapılmaktadır. Diğer yandan akledilmeden/düşünülmeden yapılan hiçbir ibadetin Allah tarafından kabul edilmeyeceği vurgulanarak akletme eylemi, iman, itaat ve ibadetlerin merkezine yerleştirilmektedir. Aslında Muhâsibî’nin bu rivayeti nakletmedeki asıl amacı, aklın bu işlevidir. Fakat bu tasvirin, Kur’ân veya felsefecilerin tasvir ettiği akıl kavramı veya akletme eylemiyle doğrudan alakalı olmadığı unutulmamalıdır.

Muhâsibî, akıl ve akletme fiilinin mahiyetine dair görüşlerini belirtirken kendisinden önce yaşamış, Kur’ân ve sünneti merkeze alan tefsirci İbn Abbas ve sûfî (tasavvufçu) Hasan el-Basri gibi âlimlerin görüşlerine sık sık başvurmakta, görüşlerini desteklemek amacıyla onların sözlerini nakletmektedir. Ayrıca akıl, züht ve takva gibi kavramları tanımlama ve açıklama hususunda fıkıhçılar ve kelimcilerin metot ve üsluplarına benzer bir metot ve üslup kullanmaktadır. Bunun yanı sıra konuyla ilgili kullandığı bazı

⁶⁹ Bk. Şenol Korkut, “Themistius’un Faal Akıl Teorisi”, *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 147-184.

⁷⁰ Bk. Kemal Sözen, “Fârâbî’de Akıl ve Aklın Önemi”, *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 65-80.

⁷¹ Bk. Bilal Karabey, “İbn Sînâ Felsefesinde Faal Akıl”, *Afyon Kocatepe Üni. İlahiyat Fak. Dergisi* 3/1 (2020), 39-52.

⁷² Bk. Taş, “Faal Akıl Teorisi”.

kavramlar, felsefecilerin kavramlarını çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla felsefecilerden de etkilendiğini söylemek mümkündür.

Muhâsibî'nin metot ve üslup bakımından özellikle Mu'tezile kelmalarının etkisi altında kaldığı değerlendirilmektedir. Nitekim kendisi Mu'tezile'ye karşı cephe almasına ve onları ağır şekilde eleştirmesine rağmen, o dönemin hadisçi ekolünün temsilcisi olan Ahmed b. Hanbel ve taraftarları tarafından Mu'tezile'nin görüşlerini detaylı olarak açıklama yoluyla onların toplumda yayılmasına aracılık ettiği gerekçesiyle hedef tahtasına oturtulmuştur. Hatta kendisine yapılan baskılar sonucu Bağdat'ı terk etmiş, Ahmed b. Hanbel'in ölümünden sonra Bağdat'a geri gelmiş, fakat ona yönelik baskılar bitmemiştir. Nitekim öldüğünde sadece dört kişi, onun cenazesini kaldırıp defnedebilmiştir. Muhtemelen bu dört kişi de artık mecbur kaldıkları için cenazesini gömmeye işini üstlenmişlerdir.

Muhâsibî'nin Akıl Risalesi, iki ana başlıktan oluşmaktadır. Bunlardan birincisi, "Aklın Mahiyeti ve Gerçek Anlamı", ikincisi ise "Aklın Maiyeti" başlığıdır. Aklın Arap dilindeki kullanımları, Kur'an ve sünnetteki anlamları ve ilim adamlarının verdikleri anlamlardan hareket eden Muhâsibî'ye göre akıl, Allah'ın çoğu insanlara lütfettiği bir seciyedir (ğarize). Dolayısıyla akıl, sonradan eğitim-öğretim veya tecrübelerle elde edilemez. Akıl sayesinde hem aklın ne olduğu hem de yararlı ve zararlı şeylerin neler olduğu bilinmektedir. Yararlı ve zararlı şeyleri bilen ve buna uygun davranışları sergileyenler, akıllı veya akıl sahipleri; tersi davranışlar sergileyenler ise deli (mecnun) olarak kabul edilmektedir. Davranışların uygunluk derecesine göre kişi, az veya çok akıllı, diğer bir ifadeyle akıllı, ahmak veya budala olarak kabul edilmektedir.⁷³

Dolayısıyla Muhâsibî, aklın genel anlamda tüm insanların doğuştan sahip olduğu bir seciye (ğarize) olduğunu, ancak onun az veya çok ya da olumu veya olumsuz kullanma durumunun söz konusu olduğunu savunmaktadır. Bu anlamda onu az kullananlar, az akıllı; çok kullananlar ise çok akıllı sayılır. Ancak bu kullanımda, sadece dünya menfaatleri değil, ahiret menfaatleri de dikkate alınmalıdır. Hatta ahiret menfaatlerini hesaba katmayan ya da ahiret menfaatlerini öncelemeyenler, akıllı olarak adlandırılmaz.

Muhâsibî'ye göre akıl, imtihana tabi kılınmanın vasıtasıdır. Allah, insana akıl verdiği için onları emir ve yasaklarına muhatap kılarak imtihana tabi

⁷³ el-Muhâsibî, "el-Akl ve Ma'nâhu", 205-206.

tutmaktadır. Dolayısıyla akıllı olan kişi, dünya çıkarlarına zararlı olmasına rağmen ahireti için yararlı olanı tercih eden kişidir. Başka bir ifadeyle akıllı kişi, ahireti için zararlı olan bir şey, dünyası için yararlı da olsa tercih etmeyen kişidir.⁷⁴ Muhâsibî, bu tutumunu başka eserlerinde de devam ettirir. Örneğin el-Vasâyâ adlı eserinde en akıllı insanları, “*günahları az da olsa onlardan korkan kişiler*”⁷⁵ olarak tasvir etmektedir. Dolayısıyla Muhâsibî’nin tasavvur ettiği akıl, inancın emrindeki akıldır.

Muhâsibî’nin tasvirine göre bazı kelimacılar, “*Ancak elbâb sahipleri akledir*”⁷⁶ ayetinden hareketle aklın “öz (lûbb)” olarak tanımlandığını, dolayısıyla aklın, “ruhun özü” olduğunu savunmuşlardır. Ancak Muhâsibî, bu çıkarımı, Kur’ân ve sünnetten açık delilleri olmadığı gerekçesiyle onaylamamaktadır. Muhâsibî, “*Akıl, yararlı ve zararlıyı ayırt etmesi için Allah tarafından yaratılıp tanzim edilerek insana verilen bir bilgidir*” şeklindeki tanımı da “*bilgi (marifet), aklın kendisi değil, aklın ürünüdür*” gerekçesiyle benimsememektedir. Muhâsibî, “*Akıl, Allah tarafından lütfedilen bir seciye (ğarize), bir meleke ve bir nurdur*” şeklindeki tanımı onaylamaktadır. Ona göre birbirine benzeyen kalpteki nur, akıl; gözdeki nur ise görme yetisidir. İnsan, bu nur sayesinde görmekte ve akletmektedir.⁷⁷

Muhâsibî’nin Kur’ân ve sünnette yeterli delil yok diyerek benimsemediği ilk tanım, yani “*akıl, nefsin/ruhun özüdür*” şeklindeki tanım, aslında felsefecilerin tanımıdır.⁷⁸ Yine benimsemediği “*akıl, Allah tarafından insana verilen bir marifet, yani bilgidir*” şeklindeki tanımı da felsefecilerin tanımlarıyla özdeşleştirmek mümkündür. Zira Aristoteles çizgisini takip eden, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın da içinde yer aldığı meşşâî gelenek, duyuşal yolla cisimden soyutlanan ve muhayyile kuvvesi vasıtasıyla nefsin müfekkire (akletme) kuvvesine aktarılan suretlerin/formların, akılla özdeşleştiğini savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu aşamada akıl ile makul, yani akleden ile akledilenin özdeş hale geldiği savunulmaktadır. Muhâsibî’nin kabul ettiği “*akıl, Allah tarafından doğuştan insana verilen bir seciye (ğarize), meleke ve nur/basirettir*” şeklindeki tanım, Kur’ân ve sünnetin akıl veya ak-

⁷⁴ el-Muhâsibî, “el-Akl ve Ma’nâhu”, 207.

⁷⁵ el-Muhâsibî, *el-Vasâyâ*, 147.

⁷⁶ ez-Zümer 39/9.

⁷⁷ el-Muhâsibî, “el-Akl ve Ma’nâhu”, 207-208.

⁷⁸ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Nusret Taş, “İhvân-ı Safâ Risâleleri’nde Cüz’î (Tikel) Akıl Kavramı”, *Kavramlar ve Kuramlar (Düşünce Bilimleri)* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2020), 397-420.

letme fiiliyle uyumlu bir tariftir. Bu durumda Muhâsibî'nin benimsemediği ilk iki tanımı, kelamcı ve felsefecilerin tanımı, son tanımı ise tefsirci, hadisçi, fıkıhçı ve sûfilerin (tasavvufçuların) tanımı olarak yorumlamak mümkündür.

Muhâsibî'ye göre Allah, insana akıl verdiği için onu emir ve yasaklarına muhatap kılmış ve imtihana tabi tutmuştur. Bu nedenle indirdiği vahyi, "akıl ve apaçık bilgi"⁷⁹ olarak nitelendirmiştir.⁸⁰ Âlimler, *konusma, açıklama (beyân, nutk)*⁸¹ ve *anlama (fehm)* yetilerini de akıl olarak adlandırmışlardır. Zira doğru ve düzgün ifadeler ile anlama (fehm), akıllı olmanın alametleridir. Muhâsibî, tefsircilerin, "Sana vahyolunanı dinle"⁸² ayetindeki "dinle" ifadesini, "düşün/aklet/anla" şeklinde yorumladıklarına dikkat çekmektedir.⁸³

Muhâsibî, aklın sözcük olarak "*bağlama, sakındırma*" anlamındaki "*i'tekale*" fiilinden türetildiğini, dolayısıyla "*sahibini meşru olmayan zararlı olan şeylerden sakındırma*" anlamına geldiğini savunmaktadır. Muhâsibî, Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda yararlı ve zararlı şeylerin değerini takdir ettiği, onun sayesinde isyandan kaçınıp azaptan kurtulduğu, itaatte yönelip cenneti hak ettiği için aklın, *basiret ve marifet* olarak da adlandırıldığını vurgulamaktadır.⁸⁴

Muhâsibî, aklı "marifet" olarak tanımlanmasına karşı çıkmasına rağmen burada Kur'an'ın, aklı "marifet" olarak tanımladığını aktarması, dikkat çekmektedir. Bu durumda hem aklın "marifet" olmadığına dair reddiye yapmış hem de aklın "marifet" olduğunu kabul etmiş, dolayısıyla farkında olmadan çelişkiye düşmüştür.

Muhâsibî'den sonra başta İsfahânî⁸⁵ olmak üzere konuyla ilgili kalem oynatan çoğu İslam âlimlerinin örnek aldığı aklın sözlüğe dayanan tanımı,⁸⁶ ayetlerdeki tasvirlerle uyumluluk arz etmektedir. Zira bu tanımда akıl, bağımsız bir varlık veya cevher olarak değil, bir fiil veya eylem olarak tasvir

⁷⁹ el-Enfâl 42; el-Fussilet 17.

⁸⁰ el-Muhâsibî, "el-Akl ve Ma'nâhu", 209.

⁸¹ Muhâsibî, "Onların konuşmaları senin hoşuna gider" (Bakara, 2/204) ve "Dinleyen kulaklar dinlesin diye" (Hakka, 12) ayetlerini bunun için delil olarak sunmaktadır.

⁸² et-Tâ-Hâ 20/13.

⁸³ el-Muhâsibî, "el-Akl ve Ma'nâhu", 210.

⁸⁴ el-Muhâsibî, "el-Akl ve Ma'nâhu", 211-212.

⁸⁵ Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. A. Güneş, M. Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 715-717.

⁸⁶ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Nusret Taş, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: KDU Akademi, 2021), 20-26.

edilmektedir. Nitekim Kur'ân'da da akıl, isim olarak anılmamakta, bağımsız bir varlık veya cevher olarak tasvir edilmemektedir. Bilakis kalbin, hatta göz ve kulakların bir fiili veya eylemi olarak tasvir edilmektedir. Muhâsibî'nin akletme fiil veya eylemine atfettiği anlam da ayet ve hadislerin akletme fiil veya eylemlerine atfettiği anlam ile birebir uyuşmaktadır. Nitekim Muhâsibî'nin akletme fiil veya eyleminden kastı, ayet ve hadislerde olduğu gibi Allah'a iman ve itaat ile ahiret hayatına hazırlık olması bakımından birebir uyum sağlamaktadır.

Muhâsibî, Kur'ân ayetlerinden hareketle tefsircilerin, görme organı olan gözleri, işitme organı olan kulakları ve düşünme organı olan kalbi, "akıl" olarak tabir ettiklerini ifade etmekte ve bu görüşü benimsemektedir.⁸⁷ Örnek olarak şu ayetleri vermektedir: "... Onların kalpleri (kulûb) vardır, onunla anlamazlar. Gözleri vardır, onlarla görmezler. Kulakları vardır, onlarla işitmezler..."⁸⁸ "... Onlara kulaklar, gözler ve kalpler (ef'ide) verdik. Ancak işitmeleri, görmeleri ve kalpleri (ef'ide) onlara herhangi bir yarar vermedi. Çünkü onlar, Allah'ın ayetlerini inkâr ediyorlardı..."⁸⁹

Muhâsibî, müşrikler ile Yahudi ve Hristiyanlardan oluşan ehl-i kitaptan Kur'ân'ın Allah'tan gelen vahiy olduğuna iman ve itaat etmeyenlere yönelik aklını kullanmadıkları gerekçesiyle eleştiri ve tehditler içeren, aşağıda özet anlamları verilen bazı ayetleri örnek olarak takdim etmektedir.⁹⁰

- Allah'ın ayetlerini inkâr edenler, aklını kullanmayanlardır (el-Ahkâf 46/26).
- Allah'ın ayetlerini bile bile tahrif edenler, akletmeyenlerdir (el-Bakara 2/75).
- Aklını kullanmadığı için iman etmeyenler, hayvanlar gibidir, hatta hayvanlardan daha sapkındır (el-Furkân 25/144).
- İman etmeyenler, dünya hayatının görünen yönüne aldanıp ahiret hayatı konusunda tam bir gaflet içindedirler (er-Rûm 30/7).
- İman etmeyenler, zulüm ve kibirlerinden dolayı inkâr ederler (en-Neml 27/14).
- İman etmeyen bazı ehl-i kitap mensupları, Kur'ân'ın Allah'tan gelen vahiy olduğunu bile bile inkâr edenler (el-En'âm 6/114).
- Davet edildikleri hidayete tabi olmayanlar, baktıkları halde görmezler (el-A'râf 7/198).

⁸⁷ el-Muhâsibî, "el-Akl ve Ma'nâhu", 212.

⁸⁸ el-A'râf 7/179.

⁸⁹ el-Ahkâf 46/26.

⁹⁰ el-Muhâsibî, "el-Akl ve Ma'nâhu", 213-216.

- *İman etmeyenlerin kalpleri var, ama onunla kavramazlar. Gözleri var, ama onlarla görmezler. Kulakları var, ama onlarla işitmezler. Bunlar, hayvanlar gibidir, hatta daha da sapkındırlar. (el-A'râf 7/179).*

Muhâsibî, Allah'ı düşünmenin bir sınırı olmadığını, örneğin Allah'ın zâtını, sıfatlarını, ceza ve mükâfatlarının büyüklüğünü akıl yoluyla tam olarak bilme ve kavramanın imkânsız olduğunu savunmaktadır.⁹¹ Dolayısıyla Kur'ân ve sünnete uygun olarak Muhâsibî'nin akli kullanma veya akletme fiilinden anladığı, bu konuları tam olarak kavramak ve bu konularda kesin bilgilere ulaşmak değildir. Bilakis Allah'a iman etmek ve onun emir ve yasaklarına uymaktır. Ona göre böyle inanan ve itaat edenler, züht hayatına önem verir ve güzel ahlaklı olur. Dolayısıyla cehennemden kurtulup cenneti hak eder.⁹² Muhâsibî, bunu kanıtlamak için de konuyla ilgili bazı ayet ve hadis rivayetlerine, ayrıca Hasan Basri gibi bazı âlimlerin görüş ve yorumlarına başvurmaktadır.

Muhâsibî, risalenin *Akl Hakkında Bir Problem (Mes'eletün Fi'l-Akl)* başlıklı bölümünde genel olarak hak ile batıl, doğru ile yanlış, iyi ile kötü, güzel ile çirkin gibi zıt kavramlar arsandaki farklılıklara dair tasavvuf ve hikmet bağlamında bazı bilgiler paylaşmakta, yorumlar yapmaktadır. Ona göre varlık âlemi, görünen (a'yan) ve üstün haber (Kur'ân) olmak üzere ikiye ayrılır. *Bazı iyiler, diğer iyilerden; bazı kötüler, diğer kötülerden; bazı farzlar, diğer farzlardan, bazı erdemler diğer erdemlerden daha öncelikli ve önemlidir. Aşırıya kaçan sevgi ve nefret, adaleti sarsar, akli fesada götürür, batılı gerçek gibi gösterir.*⁹³

Muhâsibî, bu bölümde karşılaşılan problemlerin nasıl çözülmesi gerektiğini ele almaktadır. Ona göre belli bir konuda fikirlerini bir eser yoluyla dile getirmek, içinde birçok afet barındıran tartışmalara girmekten daha uygun bir metottur. Söz konusu eserde ele alınan konular, önce kitap, sünnet ve icmâ-ı ümmet ile yani naslarla çözmeye çalışmak gerekir. Eğer bu yollarla çözmek mümkün değilse kıyasla çözmek gerekir. O da mümkün değilse teslimiyetle hareket etmek gerekir. Bilgimiz olmayan veya yetersiz bilgiye sahip olduğumuz bir konuda, fetva vermekten veya bu konulara girmekten sakınmamız gerekir. Bu, Allah'a yakın olma ve onun rızasını elde etmenin yoludur. Deneyim elde etmek için düşünmeli bilgiye ulaşmaya çalışılmalı-

⁹¹ el-Muhâsibî, "el-Akl ve Ma'nâhu", 217.

⁹² el-Muhâsibî, "el-Akl ve Ma'nâhu", 218-225.

⁹³ el-Muhâsibî, "el-Akl ve Ma'nâhu", 226 vd.

dır. Zira düşüncesi kıt olanın deneyimi, deneyimi kıt olanın bilgisi, bilgisi kıt olanın kusurları çok olur. Kusurları çok olan; iyilik ve itaatten nasiplenmez, İnanç, hikmet ruhu ve güven duygusundan yoksun kalır. Şehevi arzu ve hayvani hazları kontrol ederek aklını kullanan ise olanlardan hareketle olacakları bilmeye çalışır.⁹⁴

Burada şehevî ve hayvanî hazları akıl yoluyla kontrol etme fikri, Platon'dan miras alınan, dolayısıyla esas itibarıyla filozofların ortaya koyduğu bir görüştür. Diğer yandan Muhâsibî'nin, bazı tasavvufçular gibi keşif ve keramet gibi yollara başvurma yerine "olacakları bilme", dolayısıyla geleceğe dair bilgilere ulaşma yolunu, aklın kullanılmasına bağlaması dikkat çekmektedir.

4. Kindî ve Muhâsibî'nin Akıl Risalelerinin Mukayese ve Değerlendirmesi

Muhâsibî, Kindî'den birkaç yıl önce doğmuş ve Kindî'den birkaç yıl önce vefat etmiştir. Bununla birlikte her ikisi eğitim ve ilmi üretim faaliyetleri bakımından benzer yollar tercih etmişlerdir. Muhâsibî, aklı ön plana çıkaran ve İslam felsefesinin öncüsü sayılan Mu'tezile'nin merkezi olan Basra'da doğmuş ve ilk eğitimini burada almıştır. Kindî ise o ödenim diğer bir ilim merkez olan Kûfe'de doğmuş ve ilk eğitimini burada almıştır. Ancak ikisi de Abbâsî Devleti'nin başkenti ve o dönemde dinî ve kültürel faaliyetlerin merkezi olan Bağdat'a gelmiş, orada eğitim, öğretim ve ilmi faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Kindî, fikir olarak Mu'tezile'ye yakın durmuş, Halife Me'mûn tarafından kurulan Beytü'l-Hikme'nin başına getirilmiş, başta Antik Yunan düşünürlerinin eserleri olmak üzere tercüme faaliyetlerini koordine etmekle meşgul olmuştur. Bu anlamda ürettiği eserlerle İslam felsefesinin temelini atmış ve ilk Müslüman filozof olarak anılmıştır. Muhâsibî ise Mu'tezile'den etkilenmesine rağmen onlara karşıt bir tutum takınmış, önce fıkıhçılar ve hadisçilere, daha sonra zahit sûfilere yaklaşmış, Hasan Basrî gibi selef âlimlerinin yolunu takip etmeye çalışmıştır.

Mu'tezile'yi destekleyen ve felsefi eserlerin tercümesine imkân sunan halifelerin yerine bunlara karşıt olan kelamcı, fıkıhçı ve hadisçileri destekleyen halifeler iktidara gelince, Kindî de Mu'tezile ekolüne karşı başlatılan cadı avından etkilenmiştir. Gözden düşen Kindî'nin elindeki görevler alınmış, kütüphanesine el konulmuş ve tekfir edilerek yalnızlığa itilmiştir. Ömrünün

⁹⁴ el-Muhâsibî, "el-Akl ve Ma'nâhu", 227-228.

son yıllarını iktidardan ve toplumdan izole bir şekilde geçiren Kindî, öldürülmekten kurtulmuştur. Ancak öldüğünde korkudan cenazesini defnedecek kimse bulunamamış, sadece dört kişi onun cenazesini gece karanlığında defnedebilmiştir.

Kindî’den farklı bir çizgide yürümesine rağmen Muhâsibî’nin de benzer bir akıbetle karşılaşması dikkat çekmektedir. Nitekim Muhâsibî, dönemin hadisçileri gibi Mu’tezile’ye karşıt bir duruş sergilemesine rağmen, hadisçiler tarafından eleştiri yapayım derken Mu’tezile’nin fikirlerinin toplumda yayılmasına vesile olduğu gerekçesiyle hedef tahtasına konulmuştur. Hadisçilerin baskıları sonucu Bağdat’ı terk etmek zorunda kalan Muhâsibî, onların öncüsü olan Ahmed b. Hanbel’in ölümünden sonra Bağdat’a geri dönmüş, ancak izole bir hayat yaşamaktan kurtulamamıştır. Nitekim bu halde ölmüş ve Kindî gibi cenazesi sadece dört kişi tarafından kaldırılmıştır.

İslam dünyasında akli düşünce sisteminin teşekkül döneminde yaşayan ve bu sürece eserleriyle katkılar sunan Muhâsibî ile Kindî’nin, ömürlerinin sonunda karşılaştıkları bu durum, dinî bağnazlık ve fanatizmin doğurduğu acı tabloyu yansıtmaları bakımından ibret vericidir.

Aynı dönem ve mekânlarda yaşayan Kindî ve Muhâsibî, akıl kavramı ve akletme fiilinin mahiyetine dair birer risale yazmışlardır. Ancak hangisinin risalesinin önce yazıldığı bilinmemektedir. Kindî’nin, Antik Yunan filozoflarının görüşlerini merkeze alması, Muhâsibî’nin ise İslami kaynaklarını esas almasından hareket eden Hüseyin el-Kuvvetli, Muhâsibî’nin risalesinin Kindî’ye karşı yazılmış bir reddiye olabileceğini iddia etmektedir.⁹⁵ Ancak her iki risale, içerik bakımından birbirlerinden farklılık arz etmekte, ayrıca yazarlar birbirlerine veya konuyla ilgili düşüncelerine herhangi bir atıfta bulunmamaktadırlar. Dolayısıyla hangi risalenin önce kaleme alındığını söylemek zor görünmektedir.

Kindî’nin risalesi, sadece 4 sayfa, Muhâsibî’nin risalesi ise 37 sayfadır. Dolayısıyla Muhâsibî’nin Akıl Risalesi, Kindî’nin risalesinden çok daha detaylıdır. Kindî, eserinde, daha çok Antik Yunan düşünürlerinin konuyla ilgili görüşlerini özetlemeye çalışmış, kendisine ait görüşlere fazla yer vermemiştir. Ancak aktardığı söz konusu görüşleri benimsediği anlaşılmakta-

⁹⁵ Hüseyin el-Kuvvetli, “Akılcı Muhâsibî Mezhebinin İslâm Düşüncesine Etkisi”, çev. Veysel Akdoğan, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 193.

dır. Muhâsibî ise akıl kavramı ve akletme fiilinin mahiyeti konusunda Kur'ân ve sünnet merkezli bir yaklaşım sergilemiş, kendi görüşlerini de kendisi gibi düşünen bazı âlimlerin sözlerinden örnek aktarımlar eşliğinde detaylı olarak dile getirmiştir.

Kindî, Akıl Risalesinde tamamen felsefi nitelikli bir akıl kavramı ve akletme fiilini ele almaktadır. Dolayısıyla sadece duyusal ve akılsal bilgiye ulaşma yollarından bahsetmekte, akli bilginin duyusal bilgiden daha güvenilir olduğunu savunmaktadır. Ancak akıl ile vahiy ilişkisi konusuna hiç girmemektedir. Bununla birlikte diğer risalelerinde bilgiye ulaşma yolları olarak **sezgi**, **uyku** ve **vahiyden** de bahsetmektedir. Ayrıca akıl ile vahiy ilişkisine değinmekte, aklın kavrayamayacağı alanda vahyin devreye girdiğini, dolayısıyla vahye dayalı bilginin akla dayalı bilgiden üstün olduğunu savunmaktadır. Fakat bu risalesinde sezgi, uyku veya vahiyden bahsetmemektedir.

Muhâsibî ise felsefi akıl kavramı veya akletme fiilinden bahsetmemekte, sadece geleneksel İslam düşüncesindeki akıl kavramı ve akletme fiilini merkeze almaktadır. Diğer bir ifadeyle Kur'ân ayetlerinde dile getirilen akıl kavramı ve akletme fiiline yönelik İslam âlimlerinin genel görüşlerini benimsemektedir. Bu bağlamda akletme organı veya mekânı olan kalp ile aklın özdeş anlamda olduğunu savunmaktadır. Diğer yandan kalbin akletme, gözlerin görme (basiret) ve kulakların işitme fiillerinin de akıl veya akletme anlamına geldiğini savunmaktadır. Bu konuda müfessirlerin, muhaddislerin ve mutasavvıfların görüşlerinden yararlanan Muhâsibî, başka bir eserinde kaynak vermeden hadis olarak aklın insandan bağımsız bir varlık olarak tasvir edildiği uzun bir rivayeti nakletmektedir. Ancak bu rivayetteki verileri, temellendirme girişiminde bulunmamaktadır.

Kindî, Aristoteles ve onun şarihlerinin akıl teorisinden hareketle biri insan nefsi dışında, üçü de insan nefsinde yer alan toplam dört akıl türünü tasvir etmektedir. Ona göre insan nefsi dışında olan, fakat insan nefsinde bulunan akli (müstefâd akli), beyânî veya zâhir olarak adlandırılan bilfiil akla dönüştüren faal akıldır. Ancak bahsettiği bilfiil (müstefâd) akıl ile beyânî veya zâhir akıl arasındaki farkın ne olduğunu yeterince izah etmemektedir. Yine faal aklın ne olduğu, diğer bir ifadeyle onun mahiyeti konusunda anlaşılır bir izahatta bulunmamaktadır.

Muhâsibî ise üç farklı akıl tanımını ele almakta ve bunlardan sadece birini benimsemektedir. Benimsemediği tanımlar; “akıl, nefsin/ruhun özüdür” veya “akıl, bilgidir/marifettir” şeklindeki tanımlardır. Benimsediği tanım ise “akıl, Allah tarafından birçok insana doğuştan lütfettiği bir سعیye (ğarize), bir meleke, bir nur veya basirettir” şeklindeki tanımdır. Onun ilk iki tanımını benimsenememesinin arka planında bu tanımların felsefecilerin tanımlarıyla benzeşme olasılığı olduğu söylenebilir. Zira genel anlamda felsefeciler, akı, nefsin kendisi veya kötülüklerden arınan nefsin özü olarak tasvir etmektedirler. Diğer yandan özellikle meşşâî filozoflar, akıl ile akledileni, yani bilgiyi özdeş kabul etmektedirler. Anlaşıldığına göre Muhâsibî, sadece ayet ve hadislerde ele alınan akıl veya akletme fiiline dair tasvirleri yeterli görmektedir.

Muhâsibî, detaylara girmemekle birlikte Kur’ân’ın “marifet” (bilgi) kavramını da akılla özdeş olarak aktardığını dile getirmektedir. Dolayısıyla bir yandan aklın “marifet” (bilgi) olarak tanımlamasına karşı çıkmakta diğer yandan bu tanımın Kur’ân ayetlerinden çıkarılabileceğini savunmaktadır. Farkında olmasa da bu durum, onu, çelişkili görüşler savunmasına sevk etmiş durumdadır.

Sonuç itibarıyla akıl kavramı ve akletme fiili konusunda Kindî, felsefi bir yaklaşım, Muhâsibî ise dinî bir yaklaşım sergilemektedir. Dolayısıyla Kindî’nin kaynakları, başta Platon ve Aristoteles olmak üzere Eski Yunan filozoflarının görüşleridir. Muhâsibî’nin kaynakları ise baştan Kur’ân ve hadis rivayetleri olmak üzere Müslüman müfessir, muhaddis ve sûfîlerin görüşleridir.

Kindî’nin görüşleri, kendisinden sonra gelen İhvân-ı Safâ, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflar tarafından detaylandırılarak takip edilmiştir. Muhâsibî’nin görüşleri ise Gazzâlî ve diğer tasavvufçular tarafından detaylandırılarak yaşatılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

- Adamson, Peter. "Kindî ve Yunan Felsefe Geleneğinin Kabulü". çev. M. Cüneyt Kaya. *İslâm Felsefesine Giriş*. thk. Peter Adamson - Richard C. Taylor. 35-57. İstanbul: Küre Yay., 2008.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aydınlı, Yaşar. "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine". *Diyanet İlmî Dergi* 54/2 (2018), 33-52.
- Azimli, Mehmet. "Sehl b. Hârûn". *DİA*. 36/319-320. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1988.
- Büyüközkara, Ender. "Aristoteles ve Kindî'de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl". *Beytulhikme* 9/3 (2019), 673-692.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *DİA*. 31/391-401. Ankara: TDV Yay., 2020.
- De Boer, T. J. *İslâm'da Felsefe Tarihi*. çev. Yaşar Kutluay. İstanbul: Anka, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Ali b. Ubeyde er-Reyhânî". *DİA*. 35/43-45. TDV Yay., 2008.
- Ehvanî, Ahmed Fuad el-. "Kindî". çev. Osman Bilen. *İslam Düşüncesi Tarihi*. thk. M. M. Şerif. 2/35-48. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Ehvânî, Ahmed Fuâd el-. "Kindî". çev. Osman Bilen. *Klasik İslam Filozofları ve düşünceleri*. ed. M. M. Şerif. 7-19. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- el-Kindî. "Akıl Üzerine (Fi'l-Akl)". çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 418-425. İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2015.
- el-Kindî. "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine". çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 426-459. İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016.
- el-Kindî. "Fî Hudûdî'l-Eşyâ ve Rusûmihâ". *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*. thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde. 163-180. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- el-Kindî. "Fi'l-Akl". *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*. thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde. 353-358. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- el-Kindî. "İlk Felsefe Üzerine (fi'l-felsefeti'l-ûla)". çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 144-247. İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016.
- el-Kindî. "Nefis Üzerine". çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 378-391. İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016.
- el-Kindî. *Risâletü'l-Felsefiyye*. thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- el-Kindî. "Tarifler Üzerine". çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 248-271. İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016.
- Emin, Ahmed. *Zuhrul-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *DİA*. 31/13-16. Ankara: TDV Yay., 2020.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yay., 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Ivry, Alfred L. "Kindî ve Mutezile: Yeni Bir Değerlendirme". çev. Hayrettin Nebi Güdekli. *Marmara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi* 44/1 (2013), 3232-3337.

- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- İhvânü's-Safâ. *Risâletü'l-Câmia', el-Câmia'tü'l-Câmia'*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Menşûrâtü Uveydât, 1995.
- İsfehânî, Râgıb el-. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. A. Güneş, M. Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Kandemir, M. Yaşar. "Dâvûd b. Muhabber". *DİA*. 9/35-36. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Karabey, Bilal. "İbn Sînâ Felsefesinde Faal Akıl". *Afyon Kocatepe Üni. İlahiyat Fak. Dergisi* 3/1 (2020), 39-52.
- Kaya, Mahmut. "el-Kindî". *DİA*. 26/41-58. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kaya, Mahmut. "Kindî ve Felsefesi". *Kindi: Felsefi Risâleler*. 21-119. İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2015.
- Korkut, Şenol. "İskender Afrodîsî'nin Faal Akıl Teorisi". *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 41-78.
- Korkut, Şenol. "Kindî Epistemolojisinde Faal Aklın Konumu". *Felsefe Dünyası* 70 (2019), 176-201.
- Korkut, Şenol. "Themistüs'un Faal Akıl Teorisi". *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 147-184.
- Kuvvetli, Hüseyin el-. "Akılcı Muhâsibî Mezhebinin İslâm Düşüncesine Etkisi". çev. Veysel Akdoğan. *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. 192-202. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Kuvvetli, Hüseyin el-. "Hâris el-Muhâsibî: Hayatı ve Akılcı Mezhebi". çev. Veysel Akdoğan. *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. 13-91. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Kuvvetli, Hüseyin el-. "Hâris ve Hâris Mezhebinde Aklın Yeri". çev. Veysel Akdoğan. *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. 122-146. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Kuyanay, Mehmet. *Kur'an'da Düşünmeyi İfade eden Kavramlar*. Şanlıurfa: Harran Üni. SBE, Yayınlanmamış Y. Lis. Tezi, 2014.
- Merhaba, Muhammed Abdurrahman. *el-Kindî*. Beyrut-Paris: Uveydât Neşriyât, 1985.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed el-. "Aklın Üstünlüğü ve Mahiyeti (Muhâsibî'de)". çev. İbrahim Emiroğlu. *DEÜİFD* 11 (ts.), 159-182.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed el-. *el-Vasâyâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed el-. *Mâhiyyetü'l-Akl ve Ma'nâhu ve ihtilâfü'n-nâs fih*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Kahire, 1969.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed el-. "Mâhiyyetü'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfü'n-Nâsi Fih". çev. Veysel Akdoğan. *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin el-Kuvvetli. 205-232. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Nedim, Muhammed b. İshak en-. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. thk. Abdulkadir Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Sarıtaş, Kamil. "Kindî'nin Akıl teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine". *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 90-111.
- Sözen, Kemal. "Fârâbî'de Akıl ve Aklın Önemi". *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 65-80.
- Sunar, Cavit. "İslam Meşşâî Felsefesinde İlk Adım, el-Kindî". *AÜİFD* 27 (1969), 29-49.

- Şenel, Cahid. *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Şulul, Cevher. *Kindî Metafiziziği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Taş, Nusret. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: KDY Akademi, 2021.
- Taş, Nusret. "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Faal Akıl Teorisi". *Beytullhikme* 13/1 (2023), 67-86.
- Taş, Nusret. "İhvân-ı Safâ Risâleleri'nde Cüz'î (Tikel) Akıl Kavramı". *Kavramlar ve Kuramlar (Düşünce Bilimleri)*. 397-420. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2020.
- Türker, Ömer. *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Uysal, Enver. "Kindî ve Fârâbî'de akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği". *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Dergisi* 13/2 (2004), 141-156.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1998.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". 30/26-28. Ankara: TDV Yay., 2020.

MÜSLÜMANLARDA ORTAK AKLIN OLUŞMASININ İMKÂNI NOKTASINDA KUTSAL MEKÂN SEMBOLİZMİ

Dr. Yasin ÖNER

Millî Eğitim Bakanlığı, Diyarbakır/Türkiye
yasinoner21@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-7094-3205

Giriş

İslam dini açısından kutsal mekân fikri çerçevesinde akla ilk gelen yer Mekke'dir. Bu bölge İslam aleminin merkezidir. Müslümanlar açısından Mekke'nin önemi İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v)'in doğduğu ve hayatının büyük bir kısmını geçirdiği yer olmasından, ilk vahyin burada indirilmesinden, İsra Suresi'nde geçtiği üzere gece yolculuğunun başlangıç noktasının burası olmasından ve ilk İslam toplumunun burada meydana gelmesinden kaynaklanmaktadır. Her yıl dünya çapında milyonlarca Müslüman tarafından ziyaret edilmesi dini bir vecibe olarak kabul gören bu toprakların önemi sadece Hz. Muhammed (s.a.v)'in dönemiyle sınırlandırılmamakta daha önce de çeşitli peygamberlerin bu bölgede tebliğde bulunduğu bizzat Kur'an'da aktarılmaktadır. Bu peygamberler arasında ismi en fazla öne çıkan ise Hz. İbrahim'dir. O, İslam geleneğinde oğlu Hz. İsmail'le birlikte yeryüzünde Allah adına inşa edilen ilk mescit olarak kabul edilen ve "Beytullah" (Allah'ın evi) diye nitelendirilen Kâbe'nin yapımını üstlenmiştir. Dolayısıyla bu yapının ortaya çıkmasında büyük çaba sarf eden Hz. İbrahim, tebliğ sürecinde yaşadığı pek çok olayla birlikte Mekke'nin tarihine damga vurmuş ve günümüzde Müslümanlar tarafından yerine getirilen haccın birçok rüknünde sembolik bir yere sahip olmuştur.

Farklı peygamberlerin mirasını arkasına alarak günümüze kadar ulaşan yeryüzünün en eski yapılardan biri olan Kâbe, Müslümanlar açısından pek çok ortak duyguyu bünyesinde barındıran önemli bir kutsal mekândır. Özellikle Haremeyn bölgesi olarak nitelendirilen ve Müslüman olmayanlar

için ziyaret edilmesi yasak olan Kâbe, bu anlamıyla yeryüzündeki diğer mabetlerden ayrılmaktadır. Bu bölge sadece Müslümanlara aittir ve sadece bu anlamıyla bile Müslümanların ortak bilince kavuşması noktasında çok önemli bir işleve sahiptir. Dolayısıyla gerek Kur'an ayetlerinde gerekse Hz. Muhammed (s.a.v)'in hadislerinde aktarıldığı üzere inananlar için yüksek bir sembolik değere sahip olan Kâbe, ortak mekân ve ortak zaman olgusunu aşır ortak aklın oluşmasına da zemin hazırlayabilecek konumdadır. Böylece yeryüzünde bir kandil vazifesi gören bu yapıdan neşet eden İslam ışıgı, Müslümanlar tarafından asırlardır arzu edilen birliğe kapı aralama noktasında imkân oluşturmaktadır.

1. Kutsal Mekân Sembolizmi

Kutsal mekân, genellikle bütün dünya dinlerinde ve geleneklerinde yaygın olan kavramlardan biridir. Belirli bir inanç çerçevesinde aşkın varlıklar tarafından kutsallığı ilan edilen bu mekânlar, inananlar tarafından hac yerleri olarak kabul edilmekte ve her sene ziyaret edilmektedir.¹ Bu düşünce çerçevesinde mekâna bir sınır çizilmekte ve onu etrafındaki diğer bölgelerden izole etmektedir. Bu anlamda kutsallığı tescil edilmiş olan mekân, kendisine kutsallığı bahşeden *hiyerofaninin* sürekliliğine tâbi olmaktadır. Bitip tükenmez bir kutsallıkla dolu olan mekânın çekim gücüne dâhil olan insan ondan nasiplenebilmekte ve onun verdiği kutsallığa erişebilmektedir. Bir inanç sisteminde kendisine kutsallık atfedilen bu tür bölgelerin sayısı ne kadar fazla olursa olsun onları ayıran en önemli özellik kişiyi kutsala yaklaştıracak ve onunla temasa geçmesini sağlayabilme potansiyelini barındırmalarıdır.²

Kutsal mekân düşüncesini derin bir analize tâbi tutan ve özellikleri konusunda fikirler ileri süren Mircea Eliade, Robertson Smith'in "*Tüm mabetler bir teofaniyle kutsanır.*"³ sözünü referans göstererek mekâna kutsallığını kazandıran temel olgunun insan değil, aşkın varlık olduğu görüşündedir. Eliade'a göre insan, sadece kutsal mekânı keşfetmek konusunda bir yetkiye sahiptir. Bu konuda Hz. Musa'nın örneğini ele alan Eliade, Tanrı'nın Hz.

¹ Chris Park, "Religion and Geography", *Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. John Hinnells (London: Routledge Press, 2004), 19.

² Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan Özcan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), 355-356.

³ Robertson Smith, *Lectures of the Religion of the Semites* (London: Adam and Charles Black Press, 1901), 436.

Musa'ya hitap ettiği şu ifadelerle yer vermektedir: “‘Buraya (daha fazla) yaklaşma’ dedi (Tanrı). ‘Ayakkabılarını ayaklarından çıkar; çünkü üzerinde durmakta olduğun yer, kutsal topraktır’”.⁴ Bu doğrultuda Eliade bir yandan mekânın kutsallaştırılması hususunda ilk sebebe vurgu yaparken diğer yandan kutsal kılınan bu bölgeyi diğer yerlerden ayıran başka bir özelliğe de işaret etmektedir. Bu da kutsal mekâna girişin belirli ayin ve kurallara bağlı olmasıdır. Hz. Musa'nın örneğinde olduğu gibi kutsal mekâna giriş bir ritüelle gerçekleşir ve bunu takip eden farklı şekillerdeki ritüellerle devam eder. Bu durum, mekânın önemini artırma noktasında başvurulmuş en önemli ilkedir ve kutsalla *profanın* /kutsal olmayanın arasındaki sınırdır.⁵

Bütün kutsal mekânlar iç tarafı kutsal ve dış tarafı *profan* olan iki alanı ayıran bir eşikle işaretlenmektedir. Eşikten içeri adım atan inananlar kutsal olana, yani tanrısal aleme yakınlaşmanın verdiği huşu ile hareket ederek ortak bir paydada buluşmanın hazzını yaşamaktadırlar. Fonksiyonel kimliği itibarıyla kaynağı gökyüzüne inşası yeryüzüne ait bu mekânların, içerdikleri sembolik anlamlar ve arka planlarında yatan güçlü sembolik hikayelerle göksel bir arketipe sahip olduğuna inanılmaktadır. Arketipsel değerine binaen merkezin inşası, dünyanın yaratılışıyla özdeşleştirilmektedir. Bu anlamda toprağın harcı için tercih edilen su, ilksel suyu; temeli oluşturmak adına seçilen toprak, yeryüzünü; mekânın etrafını çevreleyen duvarlar ise atmosferi sembolize etmektedir. Böylece kutsal mekânın inşası, kutsal zaman ile sembolik anlamda bir bütünleşme anlamı taşımaktadır.⁶

Mekânın göksel arketipine yapılan bu vurgular nedeniyle o, kutsal olmayan zaman ve mekândan ayrıştırılarak mistik bir anlam kazanır. Bu durum mekânın meydana getirilmesinin dünyanın yeniden oluşmasının bir tekrarı anlamına geldiğini gösterir. Kutsallık atfedilen bu mekânın inşası, insanlar tarafından merkez sembolizmiyle bağdaştırılmaktadır. Bu anlamıyla her kutsal yapı, insanoğlunun zihninde bir merkezi ifade etmektedir. Ni-

⁴ Yitshak Haleva vd. (ed.), *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 2. Kitap: Şevot*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Basım ve Yayın, 2010); *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Tâhâ 20/12.

⁵ Stephen J. Reno, “Hierofani, Sembol ve Tecrübeler”, çev. Havva Köser, *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade'in Eserlerine Toplu Bakış*, ed. Constantin Tacou (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 50-54.

⁶ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 365-366; Mircea Eliade, “Kutsal Mimarî ve Sembolizm”, çev. Havva Köser, *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade'in Eserlerine Toplu Bakış*, ed. Constantin Tacou (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 152-155.

tekim buralara ziyarette bulunan kimseler kutsalın her an tecelli etmesiyle karşılaşabilmektedir.⁷ Pek çok gelenek ve kültürde dünyanın bir merkezden başlanarak yaratıldığına ve şehirlerin de bu merkez etrafında geliştiğine dair anlatılar mevcuttur. Örneğin Hristiyan geleneğinde bir merkezden bahsedilecekse bu, *Golgota*'dır. Dünyanın merkezi olarak kabul edilen bu bölge bir yandan kozmik dağın zirvesi diğer yandan Âdem'in hem yaratılış sürecinin gerçekleştiği hem de öldükten sonra gömüldüğü yerdir. Dolayısıyla asli günahı ortadan kaldırmak ve insanlığa bir kurtuluş öğretisi sunmak üzere gönderilen kurtarıcı İsa Mesih'in çarmıhtaki kanı, orada gömülü olan Âdem'in kafatasına damlayarak onu da günahlarından arındırmıştır.⁸ Hristiyanlığın yanı sıra Mezopotamya geleneklerinde de merkez sembolizmi kendisine geniş bir yer bulmuştur. Örneğin Babil, tanrılar buradan yeryüzüne giriş yaptıkları için "tanrıların kapısı" (*Babilani*) olarak adlandırılmış, bölgede yer alan *Borobudur Tapınağı* ise bu durumu simgelemek adına bir dağ şeklinde inşa edilmiştir. Dolayısıyla tapınağa tırmanmak için çaba sarf eden kişi dünyanın merkezine yaklaştığını, zirveye çıktığında ise başka bir aleme geçiş yaptığını ve profan alanın dışına çıkarak "saf topraklara" eriştiğini hissetmektedir. Bu tür özellikleri sebebiyle Babil şehri, "gök ile yerin temelinin evi" veya "gök ile yerin arasındaki bağ" şeklinde farklı isimlerle anılmıştır.⁹ Merkez sembolizmi etrafında geliştirilen örneklerden biri de Kâbe'dir. İslam'dan önceki pek çok kültürde de kendisine önemli ölçüde değer atfedilen Kâbe, dünyanın en yüksek yeri olarak kabul görmüştür. Bu düşüncenin kaynağı ise antik geleneklerden itibaren aktarılan ve Kâbe'nin göğün merkezinin tam altında olduğunu kutup yıldızının hareketleri tarafından belirlendiğine dair aktarılan söylenceler olmuştur.¹⁰

Kutsal mekân fikri çerçevesinde geliştirilen bu sembolizmle birlikte inanların zihninde bu bölgeler yüksek bir enerji ve yaşam kaynağı içermektedir. Bunun yanı sıra inananlar tarafından hakikatin kaynağının burada olduğuna inanılmaktadır. Bu nedenle bahsi geçen bölgelere ziyarette bulunmak, meşakkatli bir yolculuk anlamını taşımaktadır. Çünkü profan olandan

⁷ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 13-23.

⁸ Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 52-53.

⁹ Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 27-28.

¹⁰ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 363.

kutsal mekâna geçiş süfliden gerçekliğe, sınırlıdan sonsuzluğa, ölümden yaşama, beşer aleminden tanrısal aleme yönelmeyi ifade etmektedir. Bu noktada merkeze ulaşmak hakikati kavramak, kutsanmak ve erginliğe kavuşmak demektir. Böylece kişi geçmişini soyunarak geçici ve nedensiz yaşamını bir kenara bırakmakta, bunun yerine hakiki, sürekli, etkili ve yeni bir yaşamla dolma arzusuyla hareket ederek kutsal topraklara doğru yola çıkmaktadır.¹¹

2. İslam'da Kutsal Mekân Sembolizmi Bağlamında Kâbe

Kâbe, yeryüzündeki bütün Müslümanların günde beş vakit yönelerek namaz kıldığı ve her yıl milyonlarca Müslümanın ziyaret ederek hac görevini ifa ettiği kutsal mekândır. İslam dininin şartlarından olan namaz ve haccın merkezinde yer alan bu yapı, Kur'an-ı Kerim'de *"Şüphesiz ki insanlar için yapılmış olan ilk ev, alemlere bir hidayet ve bereket kaynağı olan Mekke'deki evdir."*¹² şeklindeki hitaba mazhar olmuştur. Kâbe'yle ilgili olarak Kur'an'ın başka ayetlerinde de onun inşa sürecine dair vurgular mevcuttur. Bu ayetlerden birinde, *"Bir zamanlar İbrâhim'e beytin (Kâbe'nin) yerini göstermiş ve şöyle demiştik: 'Bana hiçbir şeyi ortak koşma; tavaf eden, kıyamda bulunan, rûkû ve secde edenler için evimi temiz tut.'"*¹³ ifadelerine yer verilerek bu yapının Hz. İbrahim tarafından inşa edildiği zikredilmektedir. Bu noktada *"İbrahim'e beytin yerini göstermiştik"* ifadesini yorumlayan bazı müfessirler, bu yapının Hz. İbrahim'den önce de var olduğunu ancak Nuh tufanı sırasında yıkılıp yerinin uzun zaman boyunca kaybolduğunu iddia etmektedirler. Bu düşünceden hareketle rivayetlerin bazılarında Kâbe'yi ilk yapan kişinin Hz. Âdem bazılarında ise melekler olduğu yer almaktadır.¹⁴ İbn-i İshak'ın Siyeri'nde konuyla ilgili şöyle bir rivayet zikredilmektedir: *"Âdem Hint ülkesine indirilince: 'Ya Rabbi, bana ne oluyor ki Cennet'te duyduğum gibi burada meleklerin sesini duymuyorum.' dedi. Cenab-ı Hak: 'Günahın sebebiyle ey Âdem. Git, benim için bir ev yap, meleklerin tavaf ettiği gibi onu tavaf et.' buyurdu. Bunun üzerine Âdem Mekke'ye geldi, Kâbe'yi yaptı. Hz. Âdem'in adımları o kadar büyüktü ki köyleri, nehirleri ve kasabaları iki adımda geçirdi. Hint'ten gelerek Kâbe'yi kırk sene haccetti."*¹⁵ Özellikle tefsir, siyer ve İslam tarihi alanlarında yazılmış çeşitli

¹¹ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 367--368.

¹² Âl-i İmran 3/96.

¹³ el-Hac 22/26.

¹⁴ Sadettin Ünal, *"Kâbe", DİA* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), 15-16.

¹⁵ İbn-i İshak, *Siyer-i İbn-i İshak*, çev. M. Şafi Billik (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 146.

eserlerde buna benzer pek çok rivayet bulunsa da bunların sıhhat derecesi tartışmalıdır.

Hiz. Muhammed'in tebliğ sürecinden önce Arap Yarımadası'nda meskûn bulunan çeşitli bedevi kabileler açısından da kutsal kabul edilen Kâbe, yılda bir defa hac maksadıyla ziyaret edilirdi. Kabileler arasındaki asabiyet duygusundan beslenen yoğun mücadelelerle kötü bir şöhrete sahip olan Arap Yarımadası, hac mevsiminde sessizliğe bürünür ve insanlar Kâbe'de bulunan tanrılarına ibadet ederek şehirde ticaret faaliyetlerinde bulunurlardı. O dönemde Kâbe'nin içerisinde çeşitli şekillerden meydana getirilmiş heykeller ve duvarlara çizilmiş resimler bulunurdu. Bu putlar arasında en büyüğü olarak kabul edilen Hubel'in yanı sıra farklı şekillerdeki diğer putlar da Kâbe'nin içine veya etrafına yerleştirilmişti. Duvardaki resimler arasında da o dönemin inançlarına münhasır çeşitli tanrısal varlıkların, meleklerin, ilahi okları tutan İbrahim'in ve İsa ile annesi Bakire Meryem'in tasvirleri vardı. Ayrıca Kâbe'nin içerisinde anlamı çözümlenememiş süslemeler, farklı dönemlere ait paralar ve Hiz. İsmail'in kurbanını sembolize etmek üzere bir çift koç boynuzu bulunduğu da tarihçiler tarafından rivayet edilmiştir. Bütün bu şekil, sembol ve heykeller İslam ordularının Mekke'yi fethi sırasında bizzat Hiz. Muhammed'in emriyle ortadan kaldırılmıştır.¹⁶

Kâbe'yi hac maksadıyla ziyaret etme ibadeti, putperest kültürlerde olduğu gibi İslam dininde de devam etmiştir. Kutsal toprakları, Beytullah'ı (Allah'ın evi-Kâbe) ve Hazreti Muhammed'in İslam'ı tebliğ ettiği beldeleri görüp bu duyguyu yerinde yaşama arzusu, dünyanın her yerinden milyonlarca Müslümanın hayali olmuştur. İslam'da maddi imkânı olan her Müslüman'ın ömründe bir kez hacca gitmesi zorunlu kılınmıştır.¹⁷ Böylesine geniş katılımlı bir insan hareketliliği ve aksiyomlarının yaşandığı bir bölgeye yapılacak ziyaretin arkasında Allah'ın emrini yerine getirme zorunluluğunun yanı sıra İslam'da ibadet merkezi olarak görülen bu topraklarla olan derin duygusal bağ da etkili olmuştur.¹⁸ Beş vakit farz namazlarını kıldıklarında yöneldikleri Kâbe'yi ömürlerinde bir defa da olsa görme isteği birçok Müslüman için imtihanlarla dolu olan bu hayatta bir nefes almak ve hayatı

¹⁶ Geoffrey R. D. King, "The Paintings of the Pre-Islamic Ka'ba", *Muqarnas* 21 (2004), 219-229.

¹⁷ Âl-i İmran 3/97.

¹⁸ Claudia Seise, "I Want to Go Again and Again: Spiritual Emotions And Self-Improvement Through Pilgrimage", *Society* 7/1 (2019), 2.

anlamlandırmak gibi hislere tekabül etmektedir. Kutsal mekâna yapılacak bu ziyarette her sene sınırlı sayıda kişi alınabildiği için bazı Müslümanlar onlarca yıl beklemek zorunda kalmakta ancak bu arzularını yerine getirme noktasında hiçbir şekilde geri adım atmamaktadırlar. Yıllarca bu amaç için para biriktiren ve her sene sıranın kendisine geleceğine dair umut besleyen Müslümanlardan pek çoğu kutsal topraklarda ölmeyi bu hayatta her şeyden daha çok istemektedirler.

Kutsal toprakların Müslümanların zihninde böylesine duygusal bir karşılık bulmasında bünyesinde taşıdığı derin sembolik anlamların etkisi büyüktür. Kökleri oldukça geriye götürülebilecek ve hem Kur'an ayetleriyle hem de Hz. Muhammed'in hadisleriyle kendisine yüksek oranda değer biçilen bu topraklar, baştan sona sembolizm içermektedir. Bu doğrultuda Kâbe'ye yönelik sembolizmin en açık örneği, bu yapının "Beytullah" (Allah'ın evi) olarak anılmasıdır. İslam inancında herhangi bir zaman veya mekânla sınırlı tutulamayacak kadar yüce olan yaratıcıya Kâbe'nin ev olarak izafe edilmesi bu yapının değerini ortaya koymak adına önemli bir vurgudur.¹⁹ Yeryüzünde yeşil, sulak ve temaşa edildiğinde insanda cennet tasvirini canlandırabilecek o kadar çok yer varken Allah'ın bu gayet verimsiz ve çöl ikliminin hâkim olduğu topraklara böylesine değer vermesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Kâbe bu verimsiz topraklarda inşa edildiği zamanlardan itibaren dini bir yapı olarak insan topluluklarının ilgisini çekmiş ve tabiri caizse coğrafyanın kaderini değiştirmiştir. Bu yönüyle Kâbe, çölün ortasında bir gül gibi Allah'ın rahmetinin bir tecellisi olarak bölge insanının rızıklarının temini için vesile kılınmıştır.

Hz. Muhammed'in tebliğinden önceki dönemlerde bile yıllarca karışıklığın hüküm sürdüğü Arabistan'da Kâbe ve çevresi her zaman barış ve güvlelikle anılmıştır. Bununla birlikte Kâbe'nin hem hac hem de ticaret merkezi olması, Arap kabilelerinin kendi aralarında yaptıkları savaflara dört ay (Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Receb) boyunca ara vermesine vesile olmuştur.²⁰ Yine Kur'an-ı Kerim'de de bahsi geçtiği üzere "Fil Hadisesi"nde Ebrehe ve ordusu Mekke'ye saldırdığında Allah bizzat "beytine" sahip çıkmış ve ona karşı kurulan tuzakları boşa çıkarmıştır.²¹ Fil Suresi'ndeki

¹⁹ Zemahşeri, *El-Keşşaf*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Ekin Yayınları, 2016), 1/356-357.

²⁰ Hüseyin Algül, "Haram Aylar", *DİA* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 105-106.

²¹ el-Fil 105/1-5.

ayetler Hz. Muhammed'e nazil olduğu dönemde olaya tanıklık eden Araplar, Kâbe'nin Allah katında ne kadar kıymetli olduğunu görmüş ve buraya neden "Beytullah" dendiğini anlamışlardır.²² Burada "Allah'ın evi" şeklinde ifade edilen sembolizmle birlikte Kâbe'nin asıl sahibi vurgulanmıştır. Bu sembolizm ışığında Müslümanların zihninde Kâbe, içine veya etrafına yerleştirilen çeşitli putların değil, onu her türlü maddi ve manevi saldırılardan koruyan Allah'ın egemenliğinin bir göstergesi olarak karşılık bulmuştur.

Kâbe'ye dair sembolizmin bir diğer boyutu onun şekline yöneliktir. Bilindiği üzere Kâbe çok sade bir formda tasarlanan ve dışarıdan bakıldığında yüksek estetizm barındırmayan bir mimari yapıdır. Kâbe basit bir küp şeklindedir. Bu durum esasında Allah'ın şekilsiz, renksiz ve benzersiz olduğunun bir göstergesidir. İslam inancında Allah mutlakdır, herhangi bir yönü yoktur. Kâbe'nin küp şeklindeki bu tasarımı Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen, "*Hangi yöne yönelirsen Allah'ın yönü orasıdır.*"²³ hitabı çerçevesinde okunduğunda anlam kazanmaktadır. Çünkü bütün yönler Allah'a çıkmaktadır ve insan nerede olurlarsa olsun her zaman Allah'ı kendine yakın hissedebilmektedir. Müslümanlar günde beş vakit namazlarını eda ederken Kâbe'ye yönelmekte ve hac sırasında tavafı onun etrafında gerçekleştirmektedirler. Bu anlamıyla doğuyu, batıyı, güneyi, kuzeyi, yukarıyı ve aşağıyı gösterecek biçimde tasarlanan küp şeklindeki Kâbe, esasında Allah'ın her yerde olduğunu anlatan en açık sembollerden biridir.²⁴

Hac esnasında Kâbe'nin daire oluşturacak şekilde tavaf edilmesi de sembolik anlam taşımaktadır. Burada Kâbe, evreni metafiziksel olarak temsil eden bir semboldür. İslam düşüncesinde dünyanın merkeziyle alakalı sembolizmin bir yansıması olarak Kâbe'nin etrafında oluşturulan eş merkezli daireler (tavaf daireleri), gök cisimlerinin belirli bir merkezin çevresindeki dönüşlerini sembolize etmektedir. Göksel bir arketipe sahip olduğu düşünülen Kâbe, inanan için yaratıcının engin kudretini ve yaratma noktasındaki mükemmelliğini hatırlatmaktadır.

Kâbe gerek küp biçimindeki formuyla gerekse etrafında süregelen dairesel dönüşlerle birlikte geometrik anlamda çok fazla sembolizm barındırmaktadır. Bu sembolik dil ile birlikte evrenin mükemmel düzeydeki geo-

²² Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 1/281.

²³ el-Bakara 2/115.

²⁴ Ali Şeriatî, *Hac*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 53-54.

metrik oluşumuna ve her bir cisim arasındaki düzen ve bağlantıya işaret edilmektedir. Bu geometrik şekiller aynı zamanda Yüce Allah'ın varlığı hususundaki sürekliliği ifade etmektedir. Yaratılış âleminde sistemin devamlılığı, İslam'ın en önemli kavramlarından biri olan ve Allah'ın varlığı ile birliğini ortaya koyan tevhid inancına kılavuzluk etmektedir. Evrenin yaratılışı cisimler arasındaki karşılıklı orantı ve birbirini sonsuza kadar takip edecek olan düzenli bir sistem üzerine kuruludur. Bu anlamda kâinatın büyüklüğü ve genişliğine rağmen milyarlarca yıldır aynı düzen içerisinde varlığını devam ettirmesi bir olan Allah'ın evren için tayin ettiği bu sistemin tecellisidir. Bu doğrultuda küp kararlılığın, mükemmelliğin ve gücün sembolüdür. Varlığın yegâne kutbu ile ilişkilidir. Daire ise tüm şekilleri kapsar ve ilk ışığa (yaratıcı kudrete) veya ebedi ruha atfedilir.²⁵

Biçimsel anlamda Kâbe'yle ilgili sembolizm böyleyken hacın merkezi noktası olarak bu yapının etrafında gerçekleşen her bir aksiyonun da bünyesinde sembolik ifadeler barındırdığı söylenebilir.²⁶ Bu doğrultuda bir Müslüman hac ibadetini yerine getirirken ilk olarak kendi kişisel kıyafetini çıkarıp iki parçadan oluşan beyaz bir örtü şeklindeki ihrama girer. Daha sonra sırasıyla Kâbe'nin çevresinde başlangıç tavafını yapar, Safa ile Merve tepeleri arasında yedi defa gidip gelir (sa'y), Arafat denilen bölgede bir süre bekler (Arafat vakfesi), güneş batınca buradan Müzdelife'ye hareket eder ve şeytan taşlama görevini yerine getirmek için küçük taşlar toplar, nohut büyüklüğünde olan bu taşlarla Mina'da cemre ismi verilen üç adet şeytan taşlama yerinin her birine yedi taş fırlatır, sonrasında ise kurban kesip tıraş olduktan sonra ihramdan çıkar ve son kez Kâbe'yi tavaf ederek hac görevini tamamlar.²⁷

Hacın yapılışına yönelik sembolizm çalışmanın sınırlarını aşsa da kısaca değinmekte fayda vardır. Öncelikle hacı adaylarının giydiği beyaz ve dikişsiz ihram, benlikten soyunmayı ve takva elbisesini giyinmeyi ifade eder. Burada beyaz rengin tercih edilmesi temizlik ve saflığın sembolü olması nedeniyle. Hac için orada bulunan herkesin ihramlı olduğu şekilde Kâbe'yi aynı yöne doğru hareket ederek tavaf etmesi evrenin mükemmel sürekliliğine ve

²⁵ Hiba Alhawasli - Mohammad Reza Bemanian, "The Impact of Holy Kaaba Cubic Shape on the Incorporeal Space", *Journal of Islamic Achitecture* 5/2 (2018), 107-108.

²⁶ Şemsettin Işık, "Hacın Edâsında Öne Çıkan Semboller", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 135.

²⁷ Abdülkerim Özaydın, "İslam'da Hac", *DİA* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996), 386-389.

bununla birlikte mahşer gününe işaret eder. Safa ve Merve tepeleri arasındaki gidiş gelişler tıpkı Hz. İbrahim'in eşi Hacer gibi bir arayışın sembolüdür. Arafat'ta yapılan vakfe, insanın her türlü statüden ve maddi kazanımlarından sıyrılarak korku ve ümit arasında Rabbinden merhamet bekleme-sidir. Müzdelife ise bir dinlenme ve hazırlık merkezidir. Bugünden çıkarılacak derslerin iyi tahlil edilmesi ve yarın yapılacak işlerin (özellikle şeytan taşlama) planlanması için bir karargahtır. Mina'da gerçekleşen şeytan taşlama Hz. İbrahim ile eşi Hacer'in ve oğulları Hz. İsmail'in aziz hatırasıdır. Tıpkı onların yaptığı gibi bu fiili gerçekleştiren Müslümanın da kalbine yerleşen olumsuz arzu ve istekleri taşıyarak defetmesini ve nefsini tezkiye etmesini sembolize eder. Kurban kesmek ise yine Hz. İbrahim'den kalan bir gelenektir. Hz. İbrahim'in oğlunu Allah için kurban etme noktasında tereddüt yaşamaması ve Hz. İsmail'in bu emre büyük bir teslimiyetle itaat etmesi gibi Müslüman'ın da Allah yolunda canını, malını, vaktini veya arzu ve isteklerini feda edecek düzeye gelmesini temsil eder. Saçların kesilip ihramdan çıkılması, bu kutsal yolculuğun bitirilip hacı olan kişinin dış dünyaya bırakılması anlamını taşır. Ancak yolculuğun başından sonuna kadar gerçekleşen bu fiillerin ve Allah'a verilen sözlerin unutulmaması için son bir tavaf gerçekleştirilir. Böylece hacı, bu mekânda var olan kutsallığı içselleştirerek bundan sonraki yaşantısında Allah'a, insana, doğaya ve eşyaya bakış açısını iyileştirmeye yönelik söz verir.

3. Ortak Zaman, Ortak Mekân ve Ortak Aklın Kesişim Noktası Olarak Kâbe

Müslümanlar tarafından Kâbe'ye hem hac döneminde hem de haccın dışındaki zaman dilimlerinde umre niyetiyle ziyaretler gerçekleştirilir. Neredeyse yılın her bir günü yoğun bir ziyaretçi akınına uğrayan bu mekân sadece Müslümanların ziyaretine açıktır. Sınırlarının Hz. İbrahim döneminde çizildiği rivayet edilen bu bölge "Harem" olarak isimlendirilmiştir. Bütün fıkıh alimleri Harem bölgesine Müslüman olmayanların alınmaması gerektiği hususunda görüş birliği içerisinde olmuştur. Bu konuda Kur'an'da yer alan *"Ey iman edenler! Müşrikler ancak bir pisliktir. Onun için bu yıllardan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan korkarsanız Allah dilerse sizi kendi lütfundan zengin edecektir."*²⁸ ayetiyle birlikte gayri Müslimlerin bu bölgeye girmeleri yasaklanmış hatta Müslüman olmak için gelenlerin bile Ha-

²⁸ et-Tevbe 9/28.

rem sınırları dışında iman ikrarı yaptıktan sonra içeriye girmelerine izin verilmiştir.²⁹

Harem bölgesi sadece gayri Müslimlerin men edilmesiyle değil aynı zamanda her türlü kötülük ve günah unsuru oluşturabilecek fiillerin de yasaklandığı bir bölge olarak ön plana çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de yer alan *"Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur. Ne hayır işleseniz Allah onu bilir. Azık edinin; kuşkusuz azığın en hayırlısı takvadır. Öyleyse bana saygı duyun, ey akıl sahipleri!"*³⁰ ayeti ile *"...Kara avı ise ihramda bulunduğunuz sürece size haram kılındı. Toplanıp huzuruna varacağınız Allah'tan korkun."*³¹ ifadesi bu duruma işaret etmektedir. Bir Müslüman hac için niyet eder ve ihrama girerse bu ibadeti bitirene kadar normalde kendisine helal olan bazı fiilleri yerine getirememektedir. Bunlar arasında ayetlerde de belirtildiği üzere eşiyle cinsel ilişkiye girmek ve avlanmak gibi eylemler yer almaktadır. Burada ilgili fiillerin sürekli bir şekilde yasaklanması değil sadece ihramlı olunan zaman diliminde bunlardan kaçınmak gerektiği söz konusudur. Bunun anlamı kişinin hangi mekânda olduğunun bilincine varması ve odak noktasını tümüyle buraya yönlendirmesi gerektiğidir. Bunun dışında Bakara Suresi'nde yer alan ayette belirtildiği üzere günah işlemek ve kavga etmek ise her zaman için bir Müslümana yakışmayan davranışlar kategorisinde yer almakla birlikte Harem bölgesinde bunların yapılması daha büyük bir günaha neden olmaktadır.³² Harem sınırları içerisinde işlenen kötülükler fazlasıyla cezayı hak etmek anlamına gelirken burada yerine getirilen sevaplar da artırımı olarak kişinin hanesine yazılmaktadır. Bu durumu Hz. Muhammed (s.a.v), namaz üzerinden örneklendirmiş ve Mescid-i Harâm'daki namazın başka mescitlerde kılınandan yüz bin defa daha faziletli olduğunu ifade etmiştir.³³

Dünyanın farklı bölgelerinden çeşitli ırklara mensup milyonlarca Müslüman her yıl Mekke'de toplanarak birbirleriyle tanışma fırsatı elde ederler. Normal zamanlarda aynı kibleye yönelerek namaz kılan Müslümanlar hac

²⁹ Salim Ögüt, "Harem", *DİA* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 128-129.

³⁰ el-Bakara 2/191.

³¹ el-Maide 5/96.

³² Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1/158-159.

³³ Nureddin el-Heysemi, *Mecma'uz-Zevâid ve-Menbau'l-Fevâid*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayınları, 2007), 4/3-8.

ve umre ibadetini ifa ederken aynı renk kıyafetler içerisinde ortak ritüelleri yerine getirirler. Bu anlamıyla Mekke, Müslümanlar için uluslararası bir konferans merkezi ve buluşma yeri hüviyetindedir. Bu buluşma aynı zamanda İslam'daki kardeşlik, birlik ve eşitlik fikrinin gündelik yaşamda da sık sık hatırlanması gerektiğini Müslümanlara iktiza eder. Böylece merkezden yükselen bu mesaj çevreye yayılarak Müslüman birliğini tesis etmek amacındadır.³⁴

Müslümanların kutsal topraklarda gerçekleştirdiği bu birliktelik, haccın sosyolojik boyutunu oluşturmaktadır. Buraya gelen Müslümanlar ırklarını, dillerini, renklerini, örf ve adetlerini bir kenara bırakıp ortak bir paydada, kardeşlik paydasında buluşmaktadırlar. Bu buluşma Hz. Muhammed (s.a.v)'in "*Müminlerin birbirlerine olan bağlılığı, birbirine kenetlenerek inşa edilmiş bir binanın tuğlaları gibidir.*"³⁵ hadisinde vurguladığı hakikatin göstergesidir. Buraya ayak basan insan her türlü sosyal statüsünü bir kenara bırakarak ve kendi benliğinden sıyrılmayı göze alarak gelmektedir. Bu durum adeta mahşer günü gerçekleşmesi beklenen toplantının bu dünyadaki provasını sembolize etmektedir. Esasında hac, haşır günü yaptığı her şeyden sorguya çekilecek olan insan için işgal ettiği konumun veya maddi durumun fayda vermeyeceğinin bugünden hatırlatılmasıdır.³⁶ Bu sembolik anlatı insanın Müslüman kardeşini hakir görmemesi ve Hz. Muhammed'in işaret ettiği gibi vücudun uzuvları gibi bir olmayı bilmesi anlamını taşır.

Haccın Müslümanların ortak bilince ulaşması noktasında en önemli göstergelerinden biri Kâbe'yi tavaf etmektir. Tavaf, Kâbe'nin duvarına asılı olan ve Hacerü'l-Esved diye isimlendirilen siyah taştan başlanarak bu yapının etrafında yedi defa dönülmesi şeklinde gerçekleştirilir. Tavaf esnasında Kâbe'nin içine girmek ve dönüşlere eşlik etmeyerek durmak veya oturmak yasaktır. Müslümanın yapması gereken şey topluluğa karışmak ve adeta benlik duvarını aşır kalabalığın içinde yok olmaktır. Bu haldeyken onun ağzından telbiye duası da denilen şu sözler çıkmaktadır: "*Lebbeyk Allahümme lebbeyk. Lebbeyke lâ şerîke leke lebbeyk. İnne'l-hamde ve'n-ni'mete leke ve'l-mülke, lâ şerîke lek.*" (Buyur (emret) Allah'ım! Emrine amadeyim buyur! Se-

³⁴ Jan Hjärpe, "The Symbol of the Centre and its religious function in Islam", *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 10 (1979), 35.

³⁵ Buhari, "Salat", 88; Müslim, "Birr ve Sila", 65.

³⁶ Veysel Kasar, "Tevhidin Şiari Olarak Kâbe", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/51 (2017), 1266.

nin hiçbir ortağın yoktur. Emrine amadeyim buyur! Şüphesiz hamd sana mahsustur. Nimet de mülk de senindir. Senin hiçbir ortağın yoktur). Bu sözlerle birlikte hacı adayları, Allah'ın davetine icabet ettiklerini ilan ederler. Hemen yanı başlarında binlerce yıldır aynı yerde duran Kâbe'nin önündeki hacı adayları, ihrama sarınmış halde dönüşlerine devam ederler. Burada tek renk (beyaz), tek ırk (Müslüman), tek söz ("lebbeyk") ve tek bir statü (kulluk) vardır. Bunun dışındakiler insanın külfet olarak sırtında taşıdığı ve geçici yurdunda bıraktığı şeylerdir. Büyük ve güçlü bir nehre akan küçük bir dereyi andıran insan, burada zerre olduğunun farkına varır. Ünvanların, bireysel tercihlerin veya kişisel zevklerin anlam kaybına uğradığı bu ortamda kişi, toplulukla birlikte hareket etmek zorundadır. Bunun dışında gerçekleşme potansiyeli taşıyan her bir aksiyon ahengi bozacak ve düzeni tehdit edecek niteliktedir. Ancak bu bilinçle hareket eden Müslüman ümmet olmanın anlamını kavrayabilir ve aykırılığın öncelikle kendisine zarar vereceğinin farkına varır.

Kutsal topraklarda gerçekleşen ibadetlerin merkez noktasında arınma ve farkındalık kazandırma vardır. Bu anlamda ihram elbiseden, yani dış görünüşten arınmayı; tavaf, dünya hayatında arzulara ulaşmayı temsil eden çizgisel hareketten arınmayı; sa'y, ihtiyaç odaklı düşünerek maddi fazlalıklardan arınmayı; Arafat vakfesi, füzuli hareketten arınmayı; şeytan taşlama, Allah'a teslim olarak şeytanın vesveselerinden arınmayı; kurban, Allah yolunda malını, zamanını, enerjisini ve hatta canını bile feda ederek bütün benliklerden arınmayı sembolize eder. Bu bilinçle kutsal topraklara ayak basan bir Müslüman bedenini her türlü günahattan, ruhunu ise olumsuz düşünceler ve duygulardan arındırarak yüksek bir farkındalık derecesine ulaşır. Böylece ihramdan çıkan Müslüman dış dünyaya salındıktan sonra bu şuurla hareket ederek hayatını anlamlandırır ve insan olarak yaratılmasının birincinde olarak çevresini bu perspektiften gözleme şansı elde eder.

Kâbe, arınma ve farkındalık kazanma arzusuyla kendisine gelen Müslümanları ağırlarken aynı zamanda onlara tevhid dersini uygulamalı bir şekilde verir. Bir olmanın, birlikte hareket etmenin, bir arada yaşayıp sorunları ortak bir akılla çözmenin öğretildiği bu mekân adeta bir okul mesabesindedir. Burada tabiri caizse uygulamalı bir eğitim görmeye aday olan Müslümanlardan saf bir akılla gelmeleri ve alabilecekleri maksimum verimi elde etmeleri için çaba sarf etmeleri istenir. Her bir hükmün titizlikle uygulandığı bu programda Müslümanlardan derslere azami derecede hassasiyet göstermeleri ve ken-

dilerine verilen emirleri harfiyen yerine getirmeleri beklenir. Bireyselliğin asla kabul görmediği bu süreçte topluca yapılan bütün ibadetler, Müslümanların bin yılı aşkındır beklediği birliğin başlangıç noktasını oluşturmaya namzettir. Ancak bu aşamada Müslümanlardan öncelikle birliği arzu etmeleri ve bu temel ilkeyi hayatlarının vazgeçilmez unsuru olarak kabul etmeleri talep edilir. Bu ilkelere uyan Müslümanlar Kâbe'deki bu kısa eğitim sürecinden gerekli dersleri çıkarıp arınmış ve farkındalık hissi kazanmış bir şekilde aynı kıbleye yönelerek ibadet ettikleri kardeşleriyle bir arada bulunmanın ne kadar kıymetli olduğunu anlayabilirler. Bu anlayışı hayatlarının geri kalan bölümüne taşıyan Müslümanlar, Allah'ın Kur'an'da zikrettiği *"Hep birlikte Allah'ın ipine sınımsız yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de Allah gönüllerinizi birleştirdi ve O'nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi Allah kurtarmıştı. İşte Allah size ayetlerini böyle açıklıyor ki doğru yolu bulasınız."*³⁷ şeklindeki Müslüman birliğini tesis etme noktasında büyük bir adım atabilirler.

Sonuç

Kâbe, İslam dini içerisinde kutsal mekân kavramını en iyi yansıtan yapıdır. Bu yapının ibda ve inşa süreci insanların eliyle gerçekleştirilse de özellikle konumu ve sınırlarının bizzat yaratıcı tarafından belirlenmesi Kâbe'yi yeryüzündeki diğer mekânlardan ayıran en önemli özelliktir. Bununla birlikte Kâbe'nin bir diğer farkı da sadece Müslümanların ziyaretine açık olmasıdır. Harem bölgesi olarak nitelendirilen Kâbe ve çevresine başka bir dine mensup olan kişilerin alınması yasaktır. Bu özellikleri itibarıyla yapısal olarak İslam dünyasında müstesna bir yere sahip olan Kâbe aynı zamanda Allah'ın kullarına aktarmak istediği birçok mesajı da ihtiva etmektedir. Arap Yarımadası'nda etrafı dağlarla çevrili ve çöl ikliminin hâkim olduğu bölgelerden biri olan Mekke'de inşa edilen bu yapı, tarih boyunca farklı dini inanışa sahip kesimler tarafından bereketin, güvenin ve birleştirici gücün sembolü olarak algılanmıştır. Müslümanların inanç ve duygu dünyasında da bu tür özellikleriyle ön plana çıkan Kâbe'nin en önemli fonksiyonu yeryüzüne dağılan Müslümanları bir araya getirmek ve onlara mütemadiyen tevhidî aşılamdır.

³⁷ Âl-i İmran 3/103.

Yılın her döneminde gerek hac gerekse umre ibadetleri çerçevesinde gerçekleşen ziyaretlerle birlikte Kâbe, Müslüman birliğini açık bir şekilde yansıtmaktadır. Burada yapılan ibadetlerin her birinde de bu birlik ve beraberlik ruhuna işaretler vardır. Yönünü Kâbe'ye çevirerek cemaatle namaz kılan, yapının etrafını tavaf eden, Hz. İbrahim ve ailesinin hatırasını kendi hayatıyla bütünleştirerek ve buradan dersler çıkararak sa'y yapan, Arafat'ta çölün kavurucu sıcağı altında vakfeye duran, şeytan taşlama cemrelerini taşıyan ve kurbanını kesen Müslümanlar, duygusal anlamda bir arınma ritüeline tâbi tutulurken düşünsel olarak da farkındalık hissi kazanmaktadırlar. Bu farkındalıkla birlikte Müslümanlar sunî gündemler, bireysel hazlar, maddi hırslar, tüketim çılgınlığı, gösteriş merakı gibi modern zamanların dayatması olan olguları devre dışı bırakarak adeta içinde bulundukları zamanın ötesine taşınmaktadırlar. Kefeni hatırlatan bir metafor olarak ihram elbisesini giymeden önce benlik çukuruna saplanmış olan Müslümanlar, süreci tamamlayıp ihramdan çıkarken biz olma bilincine kavuşmaktadırlar. Bu anlamıyla ölümden önce haşirin bir provasını sunan hac aynı zamanda kaybedilmiş hikmet ve şuurun da geri kazanılmasına katkıda bulunmaktadır. Böylece haccın taşıdığı mesajlara vakıf olan Müslümanlar kutsal mekânda geçirdikleri zamanların ve yaşadıkları hatıraların etkisini korumakla birlikte bütün bunları sıradan yaşamlarına taşıyıp hayata bu pencereden bakma fırsatı elde etmektedirler.

Kaynakça

- Algül, Hüseyin. "Haram Aylar". *DİA*. 16/105-106. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Alhawasli, Hiba - Bermanian, Mohammad Reza. "The Impact of Holy Kaaba Cubic Shape on the Incorporeal Space". *Journal of Islamic Achitecture* 5/2 (2018), 103-110.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Claudia Seise. "I Want to Go Again and Again: Spiritual Emotions And Self-Improvement Through Pilgrimage". *Society* 7/1 (2019), 1-10.
- Ebu'l-A'lâ Mevdûdî. *Tefhimu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.
- Eliade, Mircea. *Ebedî Dönüş Miti*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Eliade, Mircea. *İmgeler ve Simgeler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.

- Eliade, Mircea. "Kutsal Mimarî ve Sembolizm". çev. Havva Köser. *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade'ın Eserlerine Toplu Bakış*. ed. Constantin Tacou. 141-172. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Haleva, Yitshak vd. (ed.). *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 2. Kitap: Şevot*. çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Basım ve Yayın, 2010.
- Heysemi, Nureddin el-. *Mecma'uz-Zevâid ve-Menbau'l-Fevâid*. çev. Hüseyin Yıldız vd. İstanbul: Ocak Yayınları, 2007.
- Hjärpe, Jan. "The Symbol of the Centre and its religious function in Islam". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 10 (1979), 30-40.
- Işık, Şemsettin. "Haccın Edâsında Öne Çıkan Semboller". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 131-166.
- İbn-i İshak. *Siyer-i İbn-i İshak*. çev. M. Şafi Billik. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Kasar, Veysel. "Tevhidin Şiari Olarak Kâbe". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/51 (2017), 1254-1268.
- King, Geoffrey R. D. "The Paintings of the Pre-Islamic Ka'ba". *Muqarnas* 21 (2004), 219-229.
- Mevdudî, Ebu'l-A'la. *Tefhimu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Öğüt, Salim. "Harem". *DİA*. 16/127-132. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Özaydın, Abdülkerim. "İslam'da Hac". *DİA*. 14/386-389. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Park, Chris. "Religion and Geography". *Routledge Companion to the Study of Religion*. ed. John Hinnells. 1-29. London: Routledge Press, 2004.
- Reno, Stephen J. "Hierofani, Sembol ve Tecrübeler". çev. Havva Köser. *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade'ın Eserlerine Toplu Bakış*. ed. Constantin Tacou. 47-62. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Smith, Robertson. *Lectures of the Religion of the Semites*. London: Adam and Charles Black Press, 1901.
- Şeriati, Ali. *Hac*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Ünal, Sadettin. "Kâbe". *DİA*. 24/14-21. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Zemahşeri. *El-Keşşaf*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Ekin Yayınları, 2016.

II. BÖLÜM
İSLAM MEDENİYET TASAVVURUNDA
SANAT VE ESTETİK

AHİ EVRAN'IN "TABSİRATÜ'L-MÜBTEDİ VE TEZKİRETÜ'L-MÜNTEHİ" ADLI ESERİNİN DEĞERLER AÇISINDAN İNCELENMESİ

Dr. Öğr. Üyesi Rahime ÇELİK

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
rkavak@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4068-4155

Giriş

Türk İslam tarihinde ortaya konulmuş yazılı eserler, hem İslam medeniyetini şekillendirmede hem de genel dünya tarihi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu eserler, İslam'ın yayılması, bilim, felsefe, edebiyat, tıp ve diğer birçok alanda önemli katkılarda bulunmuştur. Türklerin İslam dünyasıyla etkileşimde bulunması, karşılıklı bir etkileşim ve alışveriş sürecini başlatmıştır. Edebiyattan hukuka, Hoca Ahmed Yesevi, Yusuf Has Hacib, Nizamülmülk, Fuzuli, Yunus Emre, Mevlana Celaleddin Rumi, Hacı Bektaş Veli, Sadreddin Konevi büyük katkıda bulunmuşlardır. Etkileri tarihle, coğrafya ile sınırlı kalmamış, dünyanın farklı yerlerinden sedaları dünyanın farklı yerlerine ve gümünüze kadar ulaşmıştır.¹ Bu önemli tarihi şahsiyetlerden biri de Ahi Evran'dır. Ahi Evran (veya Ahi Evren), 13. yüzyılda yaşamış olan önemli bir Türk mutasavvıfı, esnaf örgütlenmesinin lideri ve Ahilik teşkilatının kurucusu olarak bilinir. Ahilik, Anadolu'da sosyal, ekonomik ve ahlaki değerler üzerine kurulu bir esnaf örgütlenmesidir. Ortaçağ Anadolu'sunda sosyal ve ekonomik hayatın şekillenmesinde büyük bir rol oynayan bu örgütlenmenin ayrıcalığı ahlaki değerlere göre şekillenmesidir.² Ahiliğin ahlaki değer temelinde şekillenmesi, Anadolu'nun sosyal, kül-

¹ Vesile Şemşek, "İslam Medeniyetinin Temelleri Ve Tarihi Gelişim Süreci", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/45 (03 Mart 2020), 280-290.

² Mehmet Şirin Ayış, "Anadolu'nun İslamlaşmasında Ahi Evren ve Ahiliğin Rol Modelliği", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (25 Haziran 2019), 91-116.

türel ve ekonomik yaşamını olumlu bir şekilde etkileyerek, bölgenin tarihsel gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.³

Ahi Evran'ın liderliğindeki Ahilik teşkilatı, üyelerine karşılıklı saygı, güven ve dayanışma prensiplerini öğretmiştir. Ahilikte büyük bir öneme sahip olan dürüstlük prensibi, toplum içerisinde güvenilir bir ticaret ortamının oluşmasına yardımcı olmuştur. Ahilik, esnafın kaliteli mal üretmelerini teşvik etmiştir. Bu, tüketicinin haklarını koruyan ve ekonominin sağlıklı işlenmesini destekleyen bir model geliştirmiştir. Ahilik, fahiş fiyatla satışı, kötü mal üretmeyi ve hile yapmayı yasaklamıştır. Bu, ekonomik istikrarı sürdürmüştür. Ahilik, üyeleri arasında dayanışmayı ve yardımlaşmayı teşvik etmiştir. Ahilik, İslami değerleri ve Anadolu'nun yerel kültürünü koruma ve aktarma görevini üstlenmiştir. Bu sayede Anadolu'da hem İslam'ın hem de Türk kültürünün kök salmasına katkıda bulunmuştur. ⁴Ahilik teşkilatının varlığı, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı gibi devletlerin şehir yaşamını düzenlemesine ve siyasi istikrarın sürdürülmesine katkıda bulunmuştur.⁵

Modern toplumların hızla değişen sosyo-kültürel dinamikleri, bireyleri bir yandan bireyselleşmeye teşvik ederken, diğer yandan da toplumsal değerlerden uzaklaştırabilmektedir. Bu bağlamda, tarihsel süreçte ortaya konulan değer eğitimlerinin günümüz toplumlarına nasıl bir rehberlik sunabileceği önemli bir sorunsaldır. Ahi Evran'ın görüşleri ve prensipleri, bu sorunsala cevap arayışında dikkate alınabilecek önemli bir kaynaktır. Anadolu'da esnaflık ahlakını ve toplumsal dayanışmayı şekillendiren Ahi Evran, günümüzün küreselleşen dünyasında da bireylerin ahlaki gelişimine ışık tutabilecek değerlere sahiptir. Bu bildiride, Ahi Evran'na nispet edilen "Tabsiratül Edille" isimli eserde Ahilik teşkilatı merkezinde toplumu şekillendiren değerlerin neler olduğu tespit edilecek ve elde edilen bulgulara dayalı olarak günümüz değer eğitimi açısından nasıl bir rehberlik sunabileceği tartışılacaktır.

Ahi Evran'ın felsefesi, tarihsel süreç içerisinde Anadolu'da sosyal, ekonomik ve kültürel yaşama derinlemesine nüfuz etmiş, esnaflık ahlakının

³ Mikail Bayram, *Ahi Evran Tasavvufi Düşüncesinin Esasları* (Ankara: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2008).

⁴ Deniz Balcı, "Türk Devlet Geleneğinde Ahilik Teşkilatı'nın Yeri ve Önemi", *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 6/3 (21 Ekim 2023), 954-965.

⁵ Arif Hüdaî Köken - Nüket Örnek Büken, "Ahi Evran (1171-1261) ve Ahilik ile Hekimlik Ahlakı Üzerine Bir Değerlendirme", *Lokman Hekim Dergisi* 8 (2017), 54-70,

yanı sıra toplumsal dayanışma ve yardımlaşmanın temel taşlarını oluşturmuştur. ‘Günümüz değer eğitimi bağlamında da bu prensiplerin, bireylerin ahlaki ve etik gelişimine katkıda bulunabileceği söylenebilir. Özellikle modern toplumlarda bireyselleşmenin ve tüketim kültürünün yükselmesiyle birlikte, Ahi Evran’ın vurguladığı dayanışma, dürüstlük, çalışkanlık gibi değerlerin önemi daha da artmaktadır. Tarihse mirasımızda etki alanı evrensel olan çok sayıda eser bulunmaktadır. Millî ve evrensel değerleri içeren bu eserlerden istifade etmek büyük önem taşımaktadır. Bu eserlerde yer alan metinlerden yararlanılarak bir değer eğitim modeli çıkarılması ve bu modelin öğretim programlarına yansıtılması değer eğitimi açısından önemli bir imkân alanıdır. Bu noktada başvurulacak şahsiyetlerden biri Ahi Evran’dır. Bu çalışmada Ahi Evran’ın Tabsiratü’l-Mübtedi ve Tezkiretü’l-Münthehi adlı eserinin değerler açısından incelenmiştir. Bu çalışmada şu soruya cevap aranmıştır: “Ahi Evran’ın Tabsiratü’l-Mübtedi ve Tezkiretü’l-Münthehi adlı eserinde yer alan değerler nelerdir?”

1. Ahi Evran’ın Hayatı Hakkında

Asıl adı Şeyh Nasîrüddin Mahmûd Ahî Evran b. Abbas olan Ahi Evran’ın doğum tarihi konusunda net bir bilgi bulunmamaktadır. Ahi Evran’ın çocukluğu ve ilk gençlik yılları Azerbaycan’da geçmiştir. Horasan ve Maverannehir’e giderek ilim hayatına başlamıştır.⁷1204 yılında Bağdat’a gelerek Evhadü’l-Dîn ile tanışarak ona intisab etmiştir. Evhadü’l-Dîn’in aracılığı ile Abbâsî Nâsır li-Dinillâh’ın kurduğu fütüvvet teşkilatına girmiştir. Ahi Evran’ın ilim hayatında Bağdat’ın önemli bir etkisi bulunmaktadır. O dönemde Bağdat ilim ve sanatta çok önemli bir merkez olduğu için Ahi Evran Tefsir, Kelam, Fıkıh ve Tıp alanlarında kendini geliştirmiş ve bu alanlarda eserler yazmıştır.⁸ İbn Sina, Sühreverdi ve Râzî’nin eserlerini incelemiş bunlardan bazılarını tercüme etmiştir. Ahi Evran 1205 yılında Kayseri’ye gitmiştir. Burada debbağlar atölyesi kurarak çok sayıda meslek erbabına öncülük etmiştir. Hocası Evhadü’l-Dîn ile beraber Kayseri’de Ahilik Teşkilatını kurmuştur. 1227-1228 yılından sonra Konya’ya yerleşen Ahi Ev-

⁶ Anzavur Demirpolat - Gürsoy Akça, “Ahilik Ve Türk Sosyo-Kültürel Hayatına Katkıları”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (2004), 355-376.

⁷ İlhan Şahin, “Ahî Evran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

⁸ Ramazan Karaman, “Türk Ahi Teşkilatının İşleyişi Ve Çorum Tarihinde Ahilik”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (15 Temmuz 2014).

ran burada hem mesleğini icra etmiş hem de müderrislik yapmıştır.⁹ Konya'da çok sayıda talebe yetiştiren Ahi Evran Sultan Alâeddin'in teşviki ile çok sayıda eser kaleme almıştır. Ahi Evran'ın vefat tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁰ Çeşitli araştırmalarda 1262'de veya 1300-1317 yılları arasındaki bir tarihte vefat ettiği düşünülmektedir.¹¹

1.1. “Tabsiratü'l-Mübtedi ve Tezkiretü'l-Müntehi” Eseri Hakkında

Ahi Evran Tabsira¹² adlı eserinde dünya görüşünü ve tasavvufa yaklaşımını özlü bir şekilde anlatmıştır (Bayram, 2006. 113). Eser mukaddime, üç misbah ve hatimeden oluşmaktadır. Eserin yazılış gayesi hakkında Ahi Evran şu ifadeleri kullanmıştır:

“Bu eser tasavvufun esasları ve velilik durumunun (hassasının) tanıtımı ve kuralları hakkında birkaç söz olup, istekliler ve ârifler hatırlama ve aydınlanma yoluyla ondan faydalansınlar diye gayb âleminden belirlenerek söz ve harflere bürünmüş olarak ortaya çıktı (Bayram, 2008:134).”

2. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmanın bu bölümünde araştırmanın modeli, örnekleme ve veri analizi süreci hakkında bilgi verilmiştir.

2.1. Araştırmanın Modeli

Nitel desenle tasarlanan çalışmada dokümantasyon analizi ile Ahi Evran'ın Tabsira adlı eseri incelenmiştir.

2.2. Örneklem

Ahi Evran'ın Menahic-i Seyfi, Metali'ül İman, Tabsiratü'l-mübtedi ve Tezkiretü'l-müntehi, Letaif-i Giyâsiyye, Letaif-i Hikmet, Âğaz u Encam, Murşidü'l-Kifaye, Tuhfetü's-Şekur, Ulum-i Hakiki, İlmü't-Teşrih, Yezdan Şinat, Mūsariül-Mūsari, Medh-i Fafu Zemm-i Dünya, Tercüme-i en-Nefsün-Natıka, Tercüme-i Kitabü'l Hamisin fi Usulî'd-Din, Tercüme-i et-Revac-

⁹ Erol Ülgen, “Esnaf ve Sanatkârların Piri Ahi Evran Ve Geçmişten Günümüze Ahilik”, *Türk Dili Ve Edebiyatı Dergisi / Journal Of Turkish Language And Literature* 61/1 (29 Haziran 2021), 447-469.

¹⁰ Abdurrahim Alkiş, “13. Yüzyılda Konya'nın Bir İlim Merkezine Dönüşmesinde İranlı Âriflerin Rolü”, *E-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal Of Oriental Scientific Research (Josr)*, (29 Eylül 2020).

¹¹ Bayram, *Ahi Evran Tasavvufi Düşünenin Esasları*; Ali Kuzu, *İktisatçı, Sanatkâr Ve Ahi Teşkilatı'nın Kurucusu Ahi Evran* (İstanbul: Paraf Yayınları, 2013); Şahin, “Ahî Evran”.

¹² Çalışmanın Bu Kısımından İtibaren Tabsiratü'l-Mübtedi” ve “Tezkiretü'l-Müntehi” İfadesi Yerine Eserin Kısa Adı Olan Tabsira Kelimesi Kullanılmıştır.

cühül-Etemm Nahva'l-Hakk ve Tercüme-i Miftahu'l-Gayb adlı eserleri bulunmaktadır. Bu çalışmada Ahi Evran'ın "Tabsiratü'l-Mübtedi" ve "Tezkiretü'l-Müntehi" adlı eseri değerler eğitimi açısından tahlil edilecektir. Çalışmada Mikail Bayram tarafından yapılan tercüme tercih edilmiştir¹³.

2.3. Verilerin Analizi

Bu çalışmada içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizinde iletişimin temel noktasında bulunan mesajlar sistemli ve objektif olarak incelenmekte ve iletişimin kaynağı ile ilgili tahminlerde bulunmaktadır.¹⁴ Bu bağlamda çalışmaya konu edilen eserler defalarca okunmuş ve değerler ile ilgili kodlar Nvivo 8 programı yardımıyla oluşturulmuştur.

Araştırmaya konu olan "Tabsiratü'l-Mübtedi ve Tezkiretü'l-Müntehi" adlı eser defalarca araştırmacı tarafından okunmuş; bu okuma esnasında değerler eğitimine yönelik tespit edilen cümleler, şiirler ve kavramlar belirlenmiştir. Elde edilen veriler değerler eğitimi ile ilgili kuramsal yapı ile ilişkilendirilerek NVIVO 8 paket programı kullanılarak kodlama yapılmıştır. Daha sonra ortak özellikteki kodlar üst başlıklar altında birleştirilerek örneğin kodları oluşturularak¹⁵ kategoriler ve temalar hazırlanmıştır. Temalar tablolar halinde şema hâline getirilerek Tabsira adlı eserdeki değerler eğitime yönelik ifadeler kategorize edilmiştir.

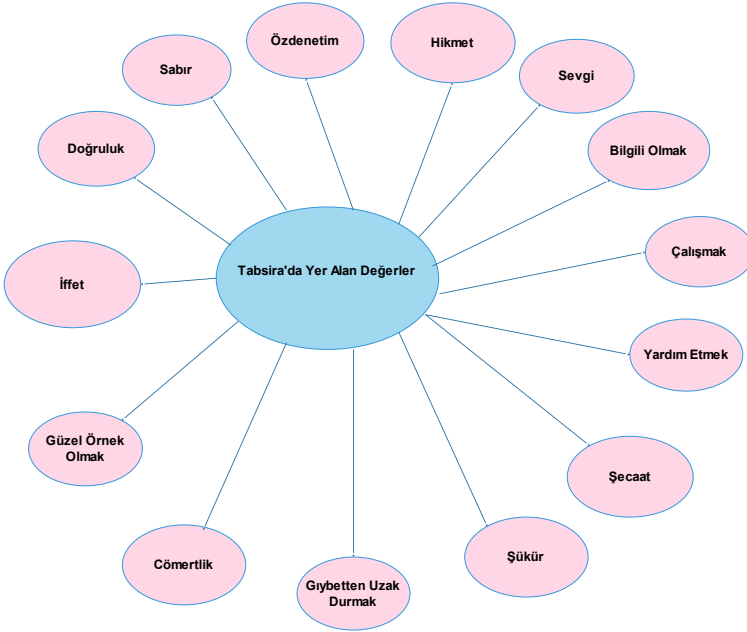
4. Bulgular

Tabsira'da geçen değerlerin içerik analizine tabi tutulması ile elde edilen şema şudur:

¹³ Bayram, *Ahi Evran Tasavvufi Düşünenin Esasları*.

¹⁴ Ayşe Hepkul, "Bir Sosyal Bilim Araştırma Yöntemi Olarak İçerik Analizi", *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 18/1 (01 Aralık 2002), 1-12.

¹⁵ Ali Baltacı, "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (29 Haziran 2017), 1-14.



4.1. Sevgi

Ahi Evran Tabsira eserine yaratıcıya olan övgü ve sevgi ile başlamaktadır. Sevgi değerini yaratılıştaki gaye ile bağdaştırmaktadır. Bu konuda eserde geçen alıntı cümlesi şu şekildedir:

“Gerçek övgü tek olan yüce Allah'a mahsustur. O vedûd Allah ki, bütün ruhların yaradılışındaki esas gaye sırf onu bilmek ve tanımak, yer ve göğün yaradılışından maksat ise, onu sevmedeki sırların hazinelerinin özüne vakıf olmaktır (Bayram, 2008: 134).”

“Ey zülûf, niçin sevgilimin yüzünde her an başka bir görünümdesin. Bazen amberden bir tuzak, bazen miskten bir kementsin. Niye bu kadar zırh dokuyorsun? Sen zırh dokuyan Davud değilsin ki. Niçin bu kadar büyüy okuyorsun? Sen büyücü Harut değilsin ki (Bayram, 2008:141).”

“Aşkın ezelde alnıma nakşedilmiştir. Ebede kadar yolum senin aşkın olacaktır (Bayram, 2008:143).”

“Allah'ın esma ve sıfatını idrak etme makamı gerçekten muazzam ve yüce bir makamdır. Bu makamı ancak kalbi berrak, gönlü sevgi dolu olanlar bilebilirler (Bayram, 2008:150).”

4.2. Öz Denetim

Türk Dil Kurumu Sözlüğünde “daha önemli bir amaca ulaşabilmek için kişinin tepkilerini, davranışlarını veya başka amaca yönelme eğilimini denetleyip kısıtlaması, otokontrol” (TDK) olarak tanımlanan öz denetim değerinin Tabsira adlı eserde birçok yerde kullanıldığını görmekteyiz. Ahi Evran dünya görüşünü ve tasavvufa yaklaşımını bu eserde yansıtmıştır: Öz denetim değerine ilişkin eserde geçen bazı referans cümleleri şunlardır:

“Dilini çok söylemekten alıkoy. Maddî dilini tutarsan, işte o zaman gönül dilin konuşmaya başlar. Her kim kırk sabah Allah'a kullukta ihlas üzere olursa, hikmet kaynakları gönlünden diline akmayı başlar (Bayram, 2008:138).”

“Allah'ı bilen dilini kısar ve tatmayan bilmez. Ey dost, aşkı anlatmak apayrı bir iştir. Kelimelerin ifade ettiği manaların ve sözlerin ölçülerinin ötesinde bir şeydir o. Eğer bir an gönül gözünü açarsan, bu aşk hikâyesinin ne olduğunu anlarsın (Bayram, 2008:139).”

Ahi Evran Tabsira eserinde öz denetim değerinin farklı yönlerine işaret etmiştir. Dünya sevgisinden uzaklaşma ve benlikten vazgeçme üzerine eserinde birçok yerde vurgu yapmıştır:

“Elest Meclisi'nde seçilmiş olanlar, Elest gününden beri ilahî aşk ile sarhoşturlar. Dert evinin eşiğine ayakları bağlılar, her an canlarını feda etmeye hazırdırlar. Bir arzu ile öylesine çarpıcı oldular ki, maddenin bağından kurtuluverdiler. Benliklerinden geçip Allah'ta bâkî oldular. Bu harika insanlar bir an var, bir an yokturlar. Benliklerinden sıyrılma şerbeti içtiklerinden beri korku ve ümit bağlarından kurtulmuşlardır. Ehl-i Tevhid işte bunlar, bunların dışında kalanlar, benliklerine tapanlardır (Bayram, 2008:142).

“Gönlünden fitratındaki kötü arzuları söküp atarsan ondan sonra düşüncelerinle ilahî sulara tercüman olduğunu görürsün.(Bayram, 2008:199).”

4.3. Hikmet

Ahi Evran'ın üzerinde durduğu değerlerden biri de hikmettir. Hikmetli davranmayı hayırlı iş yapmaya bağlayan Ahi Evran şu sözleri ile bu konudaki görüşünü dile getirmiştir:

“Her kim kırk sabah Allah'a kullukta ihlas üzere olursa, hikmet kaynakları gönlünden diline akmayı başlar. O halde bu yolda olanlar semavi ruhların yardımına mazhar ve hayırlı işler yapmaya muvaffak olur (Bayram, 2008: 138).”

“Böyle olunca onun irade ve kudretinin dışında varlık âleminde bir şeyin olması nasıl mümkün olabilir? Hikmet ilminin otoritelerinin, varlık içinde şer diye bir şey yoktur. Görüşleri sığ olanlara şer olarak görülen şeyler Allah'ın kaza ve kaderine örtü olsun için yaratılmıştır. Onlar gerçek değildir (Bayram, 2008: 162).”

4.4. Güzel Örnek Olmak

Ahi Evran tasavvuf büyüklerinin güzel örnek olma vasfından Tabsira adlı eserinde bahsetmiştir. Bu konudaki referans cümlesi şu şekildedir:

“Tasavvuf büyüklerinin bu ilme dair eserler yazmış olmaları ve anlatmaya çalışmaları ise sadece ikaz ve teşvik içindir. Onlar bizim için de birer güzel örnek ve makbul ölçülerdir (Bayram, 2008: 139).”

4.5. Dedikodudan Uzak Durmak

Tabsira'da geçen değerlerden biri dedikodudan uzak durmaktır. Ahi Evran eserinde hocası Evhadü'd-Dîn'in ifadelerini kullanarak gıybetten kaçınılması gerektiğini ifade etmiştir:

“Boş tartışma ve dedikodu ile hiçbir şey öğrenilmez. Yegâne şeyh Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî ne güzel söylüyor: Tarikat sırrı soru sormakla, mal ile gözün oyun ve oynaşa olması ile hallolmaz (Bayram, 2008:150).”

4.6. Sabır

Ahi Evran'a göre tasavvuf yolculuğunda bir kişide bulunması gereken değerlerden biri sabırdır. Eserinde sabır ile ilgili şu beyitte yer vermiştir:

“Senin üstadın aşktır. Oraya ulaşırsan o kendi hal diliyle sana ne yapman gerektiğini söyler. Allah kardeşim Musa'ya rahmet eylesin. Eğer Hızır'a sabretseydi pek çok sırları görecekti.(Bayram, 2008:176).”

4.7. Yardım Etmek

Ahi Evran yoksullara yardım edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu konuda Tabsira'da geçen bir beyit şudur:

“Neyin varsa onun için harca. Yoksullar için har- carsan ne güzel. Şüphesiz o kimsenin makamı ve varacağı yer, seçkin meleklerle beraber "Kudretli padişahın huzurunda doğruluk makamının yanı başı olacaktır. (Bayram, 2008:186).”

4.8. Şükür

Tabsira'da şükür hakkında geçen ifadelerden bazıları şunlardır:

“İsa' nın (a.s.) zühdüne, Karun'un hırsına bak. Allah biri hakkında baş aşağı yere batırdık, diğeri hakkında şükür ve niyaz merdiveni ile yücelttik diyor (Bayram, 2008:187).”

4.9. Bilgili Olmak

Tabsira'da bilgili olmak övülen bir değer olarak geçmektedir. Bilgili olan kişinin cahil olan kişiye olan üstünlüğü şu hikâye ile izah edilmiştir. “Bilge kişi (Hâkim), ermiş (veli), cahil ve zenginlerin dünyadan yararlanmaları şu misale benzer. Bilgin olan kişi, yılanın zehrinden korunmak için bir panzehir yapmak istese, yılandan bile istifade eder. Yüksek ilmi ve üstün dirayetin gereği olarak, belli bir şekilde yılanı avlar, yine belli bir ölçüde başından ve kuyruğundan kesip atar, geri kalan kısımlarını kaynatır ve tıp ilminin kurallarına göre bir panzehir elde eder ki, bununla yılan zehrinin zararından korunabilir. Bu bilge kişinin yılanı avlaması sırasındaki durumu kaba bir cahilin gözüne ilişince o cahil, yılan avlamanın mahiyet ve inceliklerini bilmediği, bilgenin gaye ve amacından haberi olmadığı için zanneder ki bilgenin gayesi yılanın derisinin güzelliklerine bakmak ve yumuşaklığını okşamaktır. Gidip, körü körüne elini yılanı uzatır. Bir ısırması ile aniden elini çeker ama bir daha hayatına kavuşamaz. İşte bu yüzden insanların çoğuna dünyadan sakınınız çünkü o Harut ve Marut adlı meleklerin sihrinden ibarettir, demişlerdir (Bayram, 2008:187).”

“Takva (Allah korkusu) makamı ile seni dünyaya bağlayan/ cehalet bağlarını bir bir keserek lütfu ilahi şahinini kesin ilim kanatları ile uçurmalısın (Bayram, 2008:202).”

4.10. Çalışmak

Ahi Evran'a göre kişinin insanı kâmil olma yolunda çalışkanlık değerine ihtiyacı vardır. Bu konudaki fikrini şu dizelerde ifade etmiştir:

“Gayretinle, yaradılışınla sen halifesin, yaradılıştaki kuvvetini ortaya koy. Kıymet bakımından iki cihandan üstünsün; fakat ne yapayım ki kendi kıymetini bilmiyorsun ¹⁶.”

4.11. İffet ve Şecaat

Tabsira'da iffet ve şecaat değeri birlikte ele alınmış ve ahlâkın temeli olarak görülmüştür. Eserin Hatime bölümünde nasihat niteliğinde sözler yer almaktadır. Ahi Evran'a göre dengeli yaratılış kavramı ahlâkın temeli olan iffet ve şecaat değerlerine bağlıdır:

¹⁶ Bayram, *Ahi Evran Tasavvufi Düşüncesinin Esasları*.

“Hilafetin hükmünün ortaya çıkması ve yapman gereken ilk iş (tasarruf) senin öz ülkendir ki ona beşerî varlık ve insanî şekil denir. Bu hilafetin üstesinden gelebildiğin takdirde, kendi benliğinde bulunan hayır ve şer duyguları arasında denge kurabilirsin? Daha doğrusu bu senin yaradılışının dengeli olmasına bağlıdır. Dengeli yaradılış ise, ahlâkın temel esasları olan iffet, şecaat, hikmet gibi kavramlardan ibarettir (Bayram, 2008: 201).”

4.12. Doğruluk

Doğruluk değeri Tabsira’da birçok yerde geçmektedir. İnsan hayatının dosdoğru bir şekilde geçmesi, dünya hayatının istikamet üzere olması doğruluk değeri üzerine inşa edilmiştir. Bu değer ile ilgili eserde geçen bazı referans cümleleri şunlardır:

“Allah seni doğru yola sevk ederek aziz kılsın (Bayram, 2008: 172)”

“Ebedi saadeti iki gün nefis-i emmareye kul olmaya satmak kötü bir ticaret, geniş nurlu dünyayı, sıkıntılı daracık bir dünya ile değiştirmek değil midir? Doğruluk karşılığında sapıklığı satın alanların ticareti kar getirmemiştir. Onlar doğru yolu bulamamış kimselerdir (Bayram, 2008: 204).”

4.13. Cömertlik

Tabsira’da geçen değerlerden biri de cömertliktir. Ahi Evran cömertlik kaynağı olarak yaratıcıyı görmüştür. Tabsira’da cömertlik ile ilgili geçen referans cümlesi şudur:

“Kendini ona ver ki, seni mübarek tutsunlar ve senin sözlerini Yasin ve Tebareke Sureleri gibi değerli bilsinler. Onun eşiğine baş koyarsan, ermişler de senin eşiğindeki toprağı baş tacı yaparlar. Bağışlayıcı, ilham edici, ihsan edici, cömert, varlık ve rahmet kaynağı olan Allah'a hamdolsun! Allah'ın selamı Efendimiz Hz. Muhammed'e ve dostlarına olsun ¹⁷.”

5. Tartışma

Ahi Evran'ın “Tabsiratü'l-Mübtedi ve Tezkiretü'l-Müntehi” adlı eserinin değerler eğitimi açısından inceleyen bu çalışmada yapılan analiz sonucu sevgi, özenetim, hikmet, güzel örnek olmak, dedikodudan uzak durmak, sabır, yardım etmek, şükür, bilgili olmak, çalışmak, doğruluk, cömertlik, iffet ve şecaat değerlerinin eserde yer aldığı tespit edilmiştir. İlgili alan yazın taraması sonucu bu çalışmada elde edilen verilerle başka çalışmalardaki verilerin benzerlik içerdiği görülmektedir:

¹⁷ Bayram, *Ahi Evran Tasavvufi Düşüncesinin Esasları*.

Ahi Evran'ın kurduğu Ahilik Teşkilatı ile ilgili görüşlerinin yansımaları- nı eseri Tabsira'da görmek mümkündür. Yaptığımız içerik analizi sonucu Ahi Evran'a göre tasavvuf yolculuğunda bir kişide bulunması gereken de- ğerlerden biri sabırdır. Tabsira'da sabır konusu Hz. Musa örneği ile açık- lanmıştır. Ahi Evran; Hz. Musa'nın Hızır'a sabretseydi pek çok sırları göre- ceğine dikkat çekmiş ve sabrın ne kadar önemli olduğuna işaret etmiştir. Ahilik'te ise sabır kilit noktada olan bir değerdir. Zira ahilerde sabır değeri- ne ustalık törenlerinde de vurgu yapılmıştır. Ahi Baba ustalık töreninde us- tanın kulağına şu ifadeleri söyleyerek sabırlı olmasını öğütlemiştir: "Hara- ma bakma, haram yeme, haram içme. Doğru, sabırlı dayanıklı ol. Yalan söy- leme. Büyüklerinden önce söze başlama. Kimseyi kandırma. Kanaatkâr ol. Dünya malına tamah etme. Yanlış ölçme, eksik tartma. Kuvvetli ve üstün durumdayken affetmesini, hiddetliyen yumuşak davranmasını bil ve ken- din muhtaç iken başkalarına verecek kadar cömert ol".¹⁸ Görüldüğü gibi Ahi Evran'ın Tabsira'sında yer alan değerlerle Ahiliğin temel esasları ara- sında benzerlik bulunmaktadır.

Gülvehaboğlu'na¹⁹ göre; dürüst, namuslu üretici bireyleri, meslekî ve sanat becerisi olan vatandaşları yetiştirmek Ahiliğin temel amaçları arasın- da yer almaktadır. Bu çalışmada da Tabsira'da yer alan önemli değerlerden biri doğruluktur. Ahi Evran, bilindiği üzere Ahilik teşkilatının kurucusudur ve önemli eserlerden biri olan "Tabsiratü'l-Mübtedi" ve "Tezkiretü'l-Mün- tehi"de kurucusu olduğu Ahilik Teşkilatının önemli bir esası olan dürüstlük kavramına yer vermiştir. Yine Ünsür'e göre Ahilik İş Ahlakı'nın Temel Ni- telikleri arasında doğruluk yer almaktadır. Güven esaslı bireysel, sosyal, ekonomik ilişkilerin yürümesi için doğruluk değeri temel şarttır.²⁰

Kart ve Yeşi²¹ tarafından "Ahilik Değerler Eğitimi Modeli" geliştirilmiş- tir. Geliştirilen bu modelde üzerinde durulan noktalardan biri, kul hakkına girmemeye dayalı iç kontrol mekanizmasıdır. Bu durum öz denetimle ilgi- lidir. Bu çalışmada da Ahi Evran'ın Tabsira adlı eserinde özdenetim değeri- ne vurgu yapıldığı görülmektedir.

¹⁸ Muhittin Şimşek, *Ahilik: TKY ve tarihteki bir uygulaması* (İstanbul: Hayat, 2002).

¹⁹ A Gülvehapoğlu, *Sosyal güvenlik öncüsü Ahi Evran Veli ve Ahilik* (Ankara: Memleket Yayınları, 1991).

²⁰ Ahmet Ünsür, "Ahilik Sisteminde Ahlak Temelli Çalışma İlişkileri ve Günümüz Ba- kış Açısından Değerlendirilmesi", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (10 Ağustos 2017), 90-98.

²¹ Mehmet Kart - Rüştü Yeşil, "Değer Eğitimi Modeli Olarak Ahilik", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/3 (01 Temmuz 2018).

Kıziler'e²² göre Ahilikte “vefa, doğruluk, cömertlik, güvenilirlik, tevazu” gibi değerler bireylerin mutlaka uyması gereken değerler iken “yalan, kin, nefret, kıskançlık, cimrilik, hırsızlık, zina, iftira, dedikodu” gibi kötü alışkanlıklar da kaçınılması gereken davranışlardır. Görüldüğü gibi bu çalışmada elde edilen doğruluk, cömertlik ve dedikodudan kaçma gibi değerlerle Kıziler'in (2015) yaptığı çalışma arasında paralellik bulunmaktadır.

Sonuç

Ahi Evran'ın “Tabsiratü'l-Mübtedi ve Tezkiretü'l-Müntehi” adlı eserinin değerler açısından tahlil edildiği bu çalışmada yapılan içerik analizi sonucu eserde şu değerlerin geçtiği görülmektedir: sevgi, özdenetim, hikmet, güzel örnek olmak, dedikodudan uzak durmak, sabır, yardım etmek, şükür, bilgili olmak, çalışmak, doğruluk, cömertlik, iffet ve şecaat. Ahi Evran'ın tasavvufi görüşlerini içeren “Tabsiratü'l-Mübtedi” ve “Tezkiretü'l-Müntehi” adlı eserindeki görüşleri ile Ahiliğin temel esasları arasında yer alan değerler bağdaşmaktadır. Eserde yer alan değerler Milli Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenen ve öğretim programlarına yansıtılan on kök değer ile örtüşmektedir. Bu çalışmadan hareketle şu önerilerde bulunulabilir:

1. Ahi Evran'ın Tabsira eserinde yer alan değerler öğretim programlarında kullanılabilir.
2. Ahi Evran'ın başka eserleri bu çalışmada kullanılan bakış açısı ile değerler açısından tahlil edilebilir.
3. Kültür tarihimize ait başka eserlerin değerler eğitimi açısından öğretim programlarında nasıl değerlendirileceği hususunda çalışmalar yapılabilir.

Kaynakça

- Alkış, Abdurrahim. “13. Yüzyılda Konya'nın Bir İlim Merkezine Dönüşmesinde İranlı Âriflerin Rolü”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.787447>
- Ayış, Mehmet Şirin. “Anadolu'nun İslamlaşmasında Ahi Evren ve Ahiliğin Rol Modelliği”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (25 Haziran 2019), 91-116. <https://doi.org/10.34085/buifd.523520>
- Balcı, Deniz. “Türk Devlet Geleneğinde Ahilik Teşkilatı'nın Yeri ve Önemi”. *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 6/3 (21 Ekim 2023), 954-965. <https://doi.org/10.33712/mana.1298394>
- Baltacı, Ali. “Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli”. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (29 Haziran 2017), 1-14.

²² Hamdi Kıziler, “Osmanlı Toplumunun Sosyal Dinamiklerinden Ahilik Kurumu”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (19 Nisan 2015), 408-423.

- Bayram, Mikail. *Ahi Evran Tasavvufi Düşüncesinin Esasları*. Ankara: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Demirpolat, Anzavur - Akça, Gürsoy. "Ahilik Ve Türk Sosyo-Kültürel Hayatına Katkısı". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (2004), 355-376.
- Gülvehapoğlu, Adil. *Sosyal Güvenlik Öncüsü Ahi Evran Veli ve Ahilik*. Ankara: Memleket Yayınları, 1991.
- Hepkul, Ayşe. "Bir Sosyal Bilim Araştırma Yöntemi Olarak İçerik Analizi". *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 18/1 (01 Aralık 2002), 1-12.
- Karaman, Ramazan. "Türk Ahi Teşkilatının İşleyişi Ve Çorum Tarihinde Ahilik". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (15 Temmuz 2014). <https://doi.org/10.17218/husbed.24754>
- Kart, Mehmet - Yeşil, Rüştü. "Değer Eğitimi Modeli Olarak Ahilik". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/3 (01 Temmuz 2018).
- Kaya, Merve Ebrar - Aydın, İbrahim Hakkı. "Ahilik Ahlakında Değişen Değerler Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme". *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi* 6/1 (01 Haziran 2020), 37-61.
- Kızılar, Hamdi. "Osmanlı Toplumunun Sosyal Dinamiklerinden Ahilik Kurumu". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (19 Nisan 2015), 408-423. <https://doi.org/10.15869/itobiad.34353>
- Köken, Arif Hüdaî - Büken, Nüket Örnek. "Ahi Evran (1171-1261) ve Ahilik ile Hekimlik Ahlakı Üzerine Bir Değerlendirme". *Lokman Hekim Dergisi* 8 (2018).
- Kuzu, Ali. *İktisatçı, Sanatkâr ve Ahi Teşkilatı'nın Kurucusu Ahi Evran*. İstanbul: Paraf Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Şahin, İlhan. "Ahî Evran". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Şemşek, Vesile. "İslam Medeniyetinin Temelleri ve Tarihi Gelişim Süreci". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/45 (03 Mart 2020), 280-290. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.674435>
- Şimşek, Muhittin. *Ahilik: TKY ve Tarihteki Bir Uygulaması*. İstanbul: Hayat, 2002.
- Topal, Yakup. "Değerler Eğitimi ve On Kök Değer". *Mavi Atlas* 7/1 (01 Mayıs 2019), 245-254. <https://doi.org/10.18795/gumusmaviatlas.543521>
- Ülgen, Erol. "Esnaf ve Sanatkarların Piri Ahi Evran ve Geçmişten Günümüze Ahilik". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi / Journal of Turkish Language and Literature* 61/1 (29 Haziran 2021), 447-469. <https://doi.org/10.26650/TUDED2021-905274>
- Ünsür, Ahmet. "Ahilik Sisteminde Ahlak Temelli Çalışma İlişkileri ve Günümüz Bakış Açısından Değerlendirilmesi". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (10 Ağustos 2017), 90-98. <https://doi.org/10.17828/yalovasosbil.333889>
- "öz denetim ne demek TDK Sözlük Anlamı". Erişim 31 Ağustos 2021. [https://sozluk.gov.tr/?kelime=öz denetim](https://sozluk.gov.tr/?kelime=öz%20denetim)

جمالية الفن الإسلامي بين التجريد والتجسيد

أحمد كازى / Ahmet KAZA

جامعة شعيب الدكالي - الجديدة / المغرب

المقدمة

للفن الإسلامي مكانة مركزية في بناء الحضارة الإنسانية وذلك بطابعه الديني، المبني على "التوحيد". وقد شكل هذا الفن منذ العصور الوسطى طريقا ومنفذا للإزدهار والإبداع.

فالفن عامة هو مجال لتوجيه الفعل البشري نحو ما هو سامي ومثير وعجيب ولطيف... ومن خلاله يتم تشكيل المواقف والأفكار بإعطائها صورة أو هيئة. والفن هو خزانة للممارسات البشرية ولإبداعاتها، أي أنه محدد أساسي للوجود الإنساني وللعلاقات والروابط بين المجتمعات عبر التاريخ، وبالاخص الفن العماري المرتبط بالمجتمع وثقافته. وقد اهتمت الحضارة الإسلامية بفن العمارة من حيث هندسة البناء والأساليب المرتبطة به من نحت، وزخرفة، وخط...

لقد شكل الخطاب الديني موضوعا للممارسة الدوقية انطلاقا من تفكير رجال الفن في موضوع المقدس. هذا الأخير يتسم بخاصية أساسية، والمثلة في صعوبة حده أو إعطائه شكلا أو هيئة نهائية. لكن يتم التعبير عنه بطرق واساليب متعددة حاملة لمضمون جمالي، لتقريب الحقيقة الخفية والسامية من الأذهان. ولهذا ثم الاهتمام بفن التجريد والتجسيد في بناء حقيقة الدين وجوهره أو روحه، فبما أن هناك امكانية لتجريد الحقيقة عقليا، فهناك إمكانية لتجسيدها وتقريبها حسيا، وذلك من خلال أساليب التزيين، والزخرفة، والتلوين....: فما تجليات هذه الأفاق والممارسات الفنية في بناء حضارة إسلامية متجددة ومستمدة من القول الديني؟ هل هذه الممارسات الإبداعية، هي بناء، وحفاظ على الهوية بأبعادها المتعددة والمختلفة؟ فما آليات بناء هذا التشكيل الفني الإبداعي وما حدوده؟ فإذا كان السائد عن الفكر الديني تحفظه من الصورة والتصوير، فما كيفيات تجسيد هذا الإبداع؟ هل فعل التشكيل كإهتمام بالزخرفة والرسم، والتخطيط والكتابة (الحروف)، هو من أجل إعطاء شرعية للتصوير، وللفن عامة؟ هل أسطورة التحريم وراءها خلفيات ضيقة ومحدودة؟

1. استعمالات الصورة

في الفن الإسلامي هناك حضور لممارسة تشكيلية محددة في التصوير، وذلك نظرا لإهتمام المسلمين بالخط العربي كأهم موضوع إبداعي-ذوقي. ونتج عن هذا اهتمام كبير بالعمارة، وبالمخصوص تلك الأماكن الخاصة بالعبادة، والمساجد، إضافة إلى مدن العيش: فما حدود هذا الاهتمام بالتصوير كرسم أو ممارسة فنية تشكيلية؟ السائد عن الإسلام كما ترى "كلود عبيد"¹، أنه منع التصوير، أو التشبيه بما هو سامي ومتعالي. وهذا، ما أدى إلى الإهتمام بمحددات أساسية.

1. الخط كأداة وضعت بها كلمات القرآن الكريم وتحول إلى اساس لجماليات تجسدت في ميدان العمارة.
2. وحدة الفنون الإسلامية كتقديم لتدين جمالي. لأن هذا الفن قام على مفاهيم عقائدية-روحية².
في الثقافة الدينية عامة، هناك حذر اتجاه الصورة بل معاداة لها، وذلك راجع إلى القلق الذي رافقها في علاقتها بالأصل، أي باعتبارها نسخة-ظل، شبح، هامش.... لأنها في منظور للاهوتي ناقصة في مقابل الإله الكامل. وأدى هذا إلى فصل الصورة عن الإله والإعلاء من شأن العقل في مقابل الخيال. نتج عن هذا ذلك الخوف التاريخي لبعض العقائد من الصورة ومن الحواس ومن الجمال³. ان الخوف من الصورة، هو اختزال للوضع الإنساني في الجانب المجرد من الوجود، بإبعاده عن العالم وعن الحياة، يقول "مافيزيولي (ميشال)"، مبرزا الحدود الضيقة للفاعلية الملازمة للعقل، والمختزلة للوجود الإنساني في الذات المعزلة عن الآخرين: "إذا كانت نتيجة العقل هي الإرادة الفاعلة في خضم ما قرره، فإن الأيقوني بالأحرى طريقة للتقرير حرية الفعل، وحرية الوجود، باعتباره خاصية كل نزعة حيوية Vitalisme"⁴.

ان القول بالإرادة الفاعلة بأفقها التجريدي، هو عزل للذات عن الآخرين، وجعل هذه الذات محدودة النظر وسجينة الحقائق الثابتة التي يملئها عليها الوعي الذاتي. وفي مقابل هذا، تعمل الصورة أو المعنى الأيقوني للعالم والوجود على تحرير الوعي من الذات، بالإقرار بتعددية المعاني مما يحول الصورة إلى "حوض دلالي" كما يرى "جيلبير ديوران". وقوتها هي في حملها لرمز قابل للتقاسم بين أفراد عديدين. وهذا ما يخلق روابط تواصلية بين أفراد يجمعهم متخيل واحد. وهذا ما يسميه "مافيزيولي" بـ "وجد المتخيل"، الممتلئ بالمشاعر، وهو موضوع استعمال واستثمار من طرف رجال الدين، ورجال الأعمال والمال، لأغراض استهلاكية ضيقة

2. الأبعاد التشكيلية للفن الإسلامي

يتضمن الفن الإسلامي حكمة ثابوية في طياته، ومحددة لتوجهاته، و تبلور هذا في ثلاث إحدائيات أساسية:

¹ عبيد (كلود)، التصوير وتجلياته في التراث الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة 2008، ص 13.

² نفسه.

³ مافيزيولي (ميشال) تأمل العالم الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، ترجمة فريد الزاهي، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص 128

⁴ المرجع السابق، ص 129.

1- فن الرقش

2- فن النحت

3- فن التصوير .

ان مبحث الجمال متمركز حول منزلة الصورة، و كيفيات التعامل معها بطرق التزيين لخلق موضوع جذاب قابل للتذوق. و اعتبر فعل التزيين مكونا اساسيا للحضارة الإسلامية بأبعاده الروحية و المادية، و شكل أفقا للنظر الى الحياة والإنسان و الوجود عامة. فالسائد أن الإسلام منع التصوير لكن مكانة العقيدة المؤسسة على التوحيد فرضت كيفيات جمالية خاصة أكثر عمقا، كالاتهام بالخط العربي، والعمارة، والزخرفة، و المنمنمات وما يجمع بين هذه الممارسات هو تلك الحكمة الخفية الواصلة بين بعدي التجريد و التجسيد، بين تفكير الفنان الروحي والمادي بين الحياة الباطنية للإنسان الديني والحياة الظاهرية .

من أهم خاصيات الفن الإسلامي، هو انه ذا بعد تشكيلي، يجمعه بين العناصر المتعددة و تحويلها، من اجل أن تصبح موضوعا للتأمل و النظر .و الغرض من هذا هو جعل هذه الممارسات الجمالية ذات بعد كوني: فأين تكمن قوة الفن الاسلامي؟ وما أساسيته المحركة له؟ وهل بهذه الفنون يتم تشكيل جمالية الحضارة الإسلامية، وافتتان الآخر بها؟. إن حكمة الفن الإسلامي، هي في بعده التشكيلي الجامع بين الروحي والمادي، وذلك نتيجة تأسيسه على فكرة التوحيد. وبهذه الأبعاد التشكيلية أصبح الفن الإسلامي حامل لخاصية الحس كروية ذوقية كشفية لخفاء المعنى الظاهر. يقول "عفيف بيمينسي": ولهذا فالفن العربي كان يقوم على معنى الحس، إذ عن طريقه يمكن إدراك الجوهر الخالد. والحس يختلف عن الإحساس. فالأول يجتاز الحدود المرضية والعادية لكي يستقر دون أية مقدمات ذهنية في عالم المطلق، عالم الله. أما الثاني فإنه الصور الواقعية المحددة التي نتجت عن آليات رياضية⁵ .

إن الفن الإسلامي يبنّي على الإمكانيات الحسية، أي تلك المعرفة الباطنية التي لا تعتمد وسائط، فهذه المعرفة هي الخاصة بهذا الحقل، لأن توجهات ومطالب التجربة الذوقية غير قابلة للحد بالعقل وحده، بل بما فوقه. أي بالوجدان والشعور، وهذا لا يعني نفيا للمحسوس، ولكن إحاطة كلية به من أجل القبض على الجوهر الكامن في عمقه، بالإشارة إلى مكنم الخفاء، حيث الحقيقة القابلة للتجسيد بصور ورسومات وزخارف، وخطوط، وألوان. لهذا، فالفن الإسلامي هو إظهار للدلالات الوجدانية الكامنة في الخفاء وهذا، هو سر عشق الآخر الغير المسلم لإبداعات هذا الحقل.

لفن الإسلامي بعدا حكما بخصيصيات موضوعاته والتي فرضتها عليه عقيدة التوحيد، فبقدر ما هو مؤسس في الأعمال الإبداعية على التجريد المستمد من العقيدة بقدا هو منفتح على الواقع-المادي. ونتج عن هذا تصورا مبينا على الجمع بين التجريد والتجسيد. وذلك بالجمع بين النقيضين خارج المنطق العقلي: فهل نحن أمام استيطيقا إسلامية

مبنية على روحانية وجودية، كما يرى "موليم العروسي"⁶؟ هل بهذه الروحانية يتم الوصل بين الحق والخلق، بين الله والعالم؟

لقد انبنت الحضارة الإسلامية على خصوصيات محددة راجعة إلى عقيدة أصحابها، والتي بما ثم بناء تصور للعالم والوجود. الحقيقة والتاريخ. وما الفن إلا تجسيدا لهذه الرؤى المتميزة ببعدها الحكمي. إن فعل التشكيل هو معالجة للواقع ومشاكله، وخاصيته التجريدية، هي أصلا ذات طبيعة تحويلية، بإعادة بناء الصور الطبيعية، وخلق صور جديدة على مستوى الشكل، واللون، والرسم والمنظور: فهل بهذا الطابع التحويلي يتخذ الفن الإسلامي طابع الكونية؟ وهل هذه الجمالية الكونية مصدرها القيم الروحية الموجهة لهذا الفن؟ ألا يمكن القول بأن الطابع الإنساني للفن الإسلامي راجع إلى دفاعه عن الهوية؟

3. الفن الإسلامي ومسألة الجذور

تشكل الفنون التشكيلية من أربعة حقول أساسية:

- فن التصوير
- فن الرسم أو التصوير الزيتي.
- فن النحت.
- الفن المعماري

الطابع الخاص بالفنون التشكيلية وهو الانسجام بين مواد العمل الفني. وهذا ما يجعل هذه الأعمال قابلة للتأمل، إنطلاقا من بعدها الجمالي الروحي، والمستمد من الواقع والعقيدة، لأن الفن غير منفصل عن الحياة ومتطلباتها. ترى سعاد عيادا ⁷ Souad Ayad بأن الفن الإسلامي بحكمته الجامعة بين التجريد والتجسيد، شكل ذلك الوجه المضاد للذوغمائية والتعصب والتسلط. فهو مبني على العلاقة بين الله والعالم، لأن الإختزال التجريدي هو إبعاد الله عن العالم، أما الدعوة التجسيدية فهي وصل أو أنها علاقة صميمة بين الله والعالم. لأن المغالاة في التجريد هي إبعاد للوساطة التشكيلية الاستيطيقية، وفي هذه الوساطة تكمن جمالية العمل الفني. والمغالاة في التجريد، هو ما نتج عنه تاريخيا معاداة التصوير ⁸.

⁶ El Aroussi (Moulim)esthétique et art islamique, éd Arrabeta, 1996.

⁷ Souad Ayad l'islam de théophanies, structures métaphysique et formes esthétiques, thèse doctorat à l'université de foitiers 2009.

⁸ معاداة التصوير: السائد في تاريخ الأديان، هو أن هناك فريقا يدعو إلى محادات الصورة والتصوير. لكن ما ينبغي، وما ينبغي التأكيد عليه هو أن أداة العين (الرؤية البصرية) بما يتم إدراك الصورة، وهذا الدور الذي أعطى للعين، التصق بأسطورة "ترسيس". وهذا الأخير يعتبر أول لحظة في التاريخ ثم فيها إدراك الإنسان لصورته في الماء تأخر، ويعتبر أول من اكتشف الرسم.

وفي تاريخ المسيحية، عرف حقل الصورة والتصوير، نزاعا دمويا، دام زهاء قرن من الزمن منذ سنة 787م إلى 843م، أي بين أنصار التصوير iconophile وأعدائه iconoclaste وقد تم إيقاف هذا الصراع مع الإمبراطورية البيزنطية في مجمع نيقية، شارك فيه أصحاب الكنائس الشرق والغرب. ونتج عن هذا المجمع، إبعاد أولوية الكلمة على الصورة، التي كان يقول اصحاب الاعتقادات اليهودية، والعودة إلى الثقافة البصرية اليونانية بإعطاء مشروعية للصورة والتشخيص. أنظر:

إن القوة التجريدية للفن الإسلامي ذات عمق روحي انطلاقاً من أداة الحُدس والمعرفة الذوقية المباشرة، بهما يتم تجاوز وتخطى المظاهر إلى المعاني الباطنية، وذلك يوصل هذه الأعماق القائمة على التجريد بالعالم، وبالحسوس. لهذا فالعين الإسلامية، أساسها العلاقة بين المظهر والعمق بين الخفاء والتجلي، بين الوجدان كسموس داخلي والعالم الخارجي. أي أن كينونة الإنسان هي بهذا الوصل الروحي بين الآنا والآخر بين الوحدة والكثرة.

إن أهم خاصية إبداعية للفن وهي انخراطه في الحياة، ومتطلباتها، لأن التجارب الإبداعية غير منفصلة عن ثقافة المجتمع، وتحولاته، وعن الوعي السائد، فال يونان كانوا أكثر اهتماماً في تصاويرهم بأجساد الآلهة، أما العين الإسلامية فهي تهتم بالجسد وما وراءه: فهل الالتصاق بالواقع، وباليومي وبالحياة عامة، يجعل من الفن طريقاً، ومسلكاً لإثبات الهوية والدفاع عنها؟ فكيف تتحول الصورة إلى قوة لبناء كيان إنساني؟.

تشكل رابطة الفن بالوجود الإنساني، انطلاقاً من توظيفه كأداة لمواجهة المشاكل والوقائع الصعبة التي يواجهها المجتمع عامة. لهذا فالن هو: "البصمة الخاصة بكل أمة الدال على حضورها"⁹.

إن مهمة الفنان، هي الإبداع والخلق، أي يبعث حياة جديدة في موضوعه، إما كلوحات حائطية، أو تشكيلات زخرفية جذارية، وهذا ما يجعل من الفنان صاحب رؤية أو قضية. يرى "موليم العروسي" بأن رجال الفن في مواجهتهم للمستعمر الفرنسي بالمغرب، اهتموا أكثر بالحائط-الجدار ويثير = أسئلة نقدية حول الممارسة الفنية، باحثاً عن ماهية العمل الفني، ومعتبراً إياه: "مرآة لإعطائنا صورة حقيقية عن أنفسنا"¹⁰.

فأية صورة يبرزها الفن عن ذواتنا؟ وما أدواته في إظهار هذه الصورة؟ هل الأمر يستدعي خلق موضوع للتفكير؟ إن الصورة المبحوث عنها لدى الفنان ليست العادية والظاهرة بل الخفية، المتضمنة للقيمة الجمالية، وهي موضوع تفكير. وهذا الأفق التأملي، يستدعي الروح الفلسفية كما هو الأمر مع "هيدجر" في قراءته لأشعار "هولدرلين" ولأعمال "فان غوج" (حذاء الفلاحة).

وما الإبداع إلا إجابة عن سؤال أو مساءلة لموضوع معين، لأن الفن في نظر "موليم العروسي"¹¹ هو "مشهد بصري" ومن هنا يثار السؤال التالي: أي مشهد بصري هو خاص بثقافتنا الإسلامية؟.

- شقرون (نزار)، محادة الصورة في المنظورين الغربي والشرقي، الإصدار العربي، 2009.

- دويوي (ريجيس)، حياة الصورة وموتها، ترجمة فريد الزاهي، إفريقيا، الشرق، 2002.

- كازي (أحمد) الصورة بين الخفاء والتجلي عند ابن عربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2018.

⁹ عبيد (كلود) التصوير وتحليلاته في التراث الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2008، ص 13.

¹⁰ العروسي (موليم)، الفضاء والجسد، قضايا فن الرسم المعاصر، الطبعة الأولى 1996، الدار البيضاء، ص 8.

¹¹ المرجع السابق، ص 10.

الظل والنور : مسألة التصوير كرم تثير علاقة الظل بالنور ويعتبر الظل هو أساس التصوير، لأننا لانعمل سوى على تصوير ظل معين.

يرجع هذا الموقف إلى حكاية نسجت عن أول لوحة ظهرت في التاريخ خارج الكهوف. وتروي الحكاية بأن فتاة عذراء رأت ظل وجه حبيبها منعكسا على الجدران نتيجة وجود ضوء، ثم قامت بتتبع هذا الأثر الذي ترك على الحائط. وحاولت وهمه، لكي تحافظ على صورته، لأن عشيقها كان في طريقه إلى السفر بعيدا عنها، وقام أبوها بتزيين هذا الرسم، مما حوله إلى لوحة فنية، وتعتبر هذه الحكاية هي بداية ظهور الفن، وأن أصله هو الرغبة، في التمثيل (التجسيد) واستحضار الغائب .

عبد الحميد (ساكر)، الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، عالم المعرفة، ع 2009، 360، ص 323-324.

في المشهد البصري الغربي، هناك حضورا للتصوير وللتزيين وبالتالي الجسد، أما الفن في المجتمع الإسلامي فمرتبط بالمقدس. يدعو "موليم العروسي" إلى مسألة أساسية، وهي أن التزيين (التزيين والتلوين)، هي أساليب إبداعية، عليها أن تبعدنا عن سلطة اللاهوت من جهة، وعن تقليد الأجنبي، وهذا يتطلب تأصيل الفن، وربطه بالواقع، يقول: "لماذا يفيض المعمار في عمل فنان معين؟ هل هو فقط استرجاع للطفولة أم مسألة لشيء آخر؟ ما هو هذا الشيء الآخر؟ قد يبدو للبعض أن هذه الممارسات الفنية تقترب من ممارسات أجنبية، نعم يجب أن لا نرفض الإصغاء لما يحدث في الجهات الأخرى، نحن نرفض الانمحاء بإسم الاختلاف. نحن نريد أن ننصت كما يهمننا، نعم إننا تشبه ممارسات أخرى، لكنها تطرح السؤال حول مصيرنا الفكري"¹².

إن السؤال حول الفن- هو أصلا حول الموطن-المكان- وهذا ما يستدعي العودة إلى "المعمار"، ودوره في بناء الهوية والكيثونة. والغرض من هذا، هو تحويل الموطن-الأرض- إلى موضوع تفكير جمالي. وتبلور هذا، لدى رجال الفن في علاقة الفن بالجزائر. يقول "موليم العروسي": "لقد أخذت فكرة الجدار حيزا هاما من تاريخ الفنون التشكيلية المغربية، ولاداعي للتأكيد على المشاكل الجمالية.

والفلسفية التي صيغت حول الجدار كمفهوم جمالي فكري (من ذلك المعاني المتعددة لكلمة جدار في اللغات الاغريقية والسانسكريتية، تايكوس: حائط المدينة، تويكوس، حائط الدار، وستويكوس: علامة الكتابة)، إن هذا التدرج الفيلولوجي يظهر أن للحائط معنى تشكليا بمعنى أنه يمثل الأثر البدئي الذي بواسطته استطاع الانسان أن يعلم (من العلامة) مكانا معيناً، ويجده حسب منظور للعالم. هنا سنكتفي بمقاربة عربية سريعة لهذا المشكل"¹³.

إن الأفق الجمالي لفكرة الجدار، لدى رجال الفن، وراءه الرغبة في العودة إلى الجذور، لإثبات الهوية المهددة من طرف المستعمر الأجنبي. ولهذا ثم إعطاء الحائط بعدا تشكليا يحمل في طياته شعورا وطنيا، وذلك باستعمال فكرة التزيين لتجسيد جمالية الأصول والجذور. والنتيجة هي ذلك التواصل القوي بين الفنان والمعماري و(المهندس): "إن طريقتي الفنان والمهندس المعماري تتقاطعان هنا، من حيث أن كلا منهما يجد فضاء ويسميه، ليكون مكانا لحدوث الحركة أو يهب الكل للتجلى فيه الحقيقة"¹⁴.

¹² المرجع السابق، ص 16.

¹³ المرجع السابق، ص 34-35.

¹⁴ المرجع السابق، ص 37.

في التراث الإسلامي، كانت فكرة المعماري تلتقي ومعنى المهندس يعبر عن هذا "ابن عربي" في كتابه "الفتوحات المكية" أثناء حديثه عن أرض الحقيقة، والاهتمام بالأرض راجع إلى وظيفة ومهمة المعماري وقد استحضر "الشيخ الأكبر" في حديثه هذا، كلا من الملك والمعماري: تفسير الأول كمدير، والثاني كمهندس أو فنان. وهذا في عمقه استعادة لفكرة النور، وعلاقتها بالمكان، وهندسته، ومديره، يقول: "وفي هذه الأرض مدائن تسمى مدائن النور، ولا يدخلها من العارفين إلا كل مصطفى مختار".

وملوك هذه الأرض يعطون أهمية للمعماري-الفنان. يقول "ورأيت فيهم شخصا أعجبتني حركاته، وهو وجالس إلى جانب الملك، فسألته ما منزلة هذا عندكم، فتبسم وقال أعجبك، قلت له نعم، قال هذا المعماري الذي يبني لنا المساكن والمدن وجميع ما تراه من آثار عمله".

إن ما يجمع بين الفنان والمعمار هو الفضاء الذي يحتاج إلى تدبير، ويتحول إلى مكان، بإعطائه إسما -هوية-. وهذا ما يجعل من الفن حاملا لبعد تشكيلي، يسعى في أعلى مطالبه إلى تحويل اللون إلى نور، أي إلى طريق للإطلاع على المستور أو المحجوب -الخفي- كوجهه روحي، كامن في العمل الفني، وهو ما يتقاسمه أهل المجتمع رمزيا بينهم.

هذا الأفق الجمالي المبني على فكرة الجذور - الجدار كمناسبة لاستعادة الهوية، نجده حاضرا في تحليلات "عفيف بهينسي" في تفسيره لتاريخ الفن العربي الإسلامي، لكن بمنظور يرى في وحده الفن الإسلامي، استمرارا لوحدة الأعمال الإبداعية عبر التاريخ. يقول: "وبمعنى آخر أن وحدة الفنون الإسلامية التي يقرها جميع مؤرخي الفن هي نتيجة لوحدة جذور هذا الفن الذي شكل آخر مرحلة من مراحل تطور الفن العربي منذ الرافدين، فجميع المظاهر الأساسية في فن العمارة الإسلامية هي استمرار لمظاهر الفن الرافدي والسوري القديم، بل أن هذا الفن ترك إرثه لجميع الفنون التي ظهرت على هذه المنطقة من فن هلنستي أو ساساني أو روماني أو فن بيزنطي"¹⁵.

يميل "عفيف بهينسي" إلى القول بوحدة الفنون الإسلامية والتي تمتد جذورها إلى المجتمعات القديمة، مروراً بالفكر اليوناني والروماني والبيزنطي.... وبمعنى آخر أن الفنون الإسلامية هي نتيجة تراكمات، نتج عنها القول بالهوية البصرية (الخصوصية). فما التجليات الإسلامية لهذه الهوية البصرية؟ وما حدودها؟

4. حدود التصوير الإسلامي ومجالاته

يرى "عبد الكبير الخطيبي" بأن هناك هوية تشكلية إسلامية وفن الرسم عنده هو: "حكاية ذاكرة، أي أنه استحضار الذاكرة لماضيها"¹⁶.

إن أهم تشكيل تبلور في الحضارة العربية الإسلامية، وهو المعمار والخط والشعر، يقول: "نحن نعلم أن المعمار، والخط، والشعر، هي كنوز الفن العربي في مرحلته الكلاسيكية، وقد كان المعمار وكذلك الخط مندمجين في التقليد المغربي، ويكفي أن نلقي نظرة فاحصة على مدارس فاس ومراكش أو مدارس سلا، حتى نتبين إلى أي حد تمثل هذه الأمكنة نفسها ذاكرة بصرية تنسجم فيها الأشكال والأحجام بمختلف المواد، مما يعطي للمجموع توازنا له أسسه الأرضية، وينفتح في الوقت ذاته على النور السماوي. ويكفي أيضا أن ننظر بإعجاب إلى تخطيط القندوسي (في القرن العاشر) أو إلى نسخة من "دليل الخيرات" بخط يده، وهي محفوظة في قسم الوثائق والمخطوطات، بالخزانة العامة في الرباط، حتى نتبين أن هناك فنا مغربيا للخط، له أسلوبه المتميز وأصالته في التلوين وتوزيع المضي والمعتم، ويمكننا أن نرى بإعجاب في الخطوط ذاتها إلى البهاء الذي يحتفل به التزييق"¹⁷.

إن الهوية البصرية، كما يحددها الخطيبي، هي ما تبلور في الثقافة الإسلامية من خلال العمارة، والخط، والشعر ويعطي مثالا على هذا، وهو الفن المغربي كأقوى جمالي، جمع بين المعمار والخط في صورة أو فضاء واحد. وهذا العمق

¹⁵ بهينسي (عفيف) مرجع سابق، ص 61.

¹⁶ الخطيبي (عبد الكبير)، المغرب العربي وقضايا الحداثة، منشورات الجمل، ط 2009، ص 108.

¹⁷ المرجع السابق، ص-ص 108-109.

الفني في نظره، هو مكون من مكونات التاريخ، وبالتالي فهو هوية بصرية عميقة تشكل خزانة للمخزون الفني عامة، كما هو الأمر مع القندوسي¹⁸ في تخطيطه المبدع، يستنتج "عبد الكبير الخطيبي" القضية التالية وهي، أن الهوية البصرية في نظره حاضرة في فضائين: "فضاء الكتاب وفضاء المعمار"¹⁹.

فهذان الفضاءان هما الأساس والمركز، إضافة إلى فضاءات أخرى كالزخرفة واللباس يرى الخطيبي من هذا، أن لكل مجتمع ثقافة بصرية خاصة، وهي تجسيد لوجوده و أوضاعه الاجتماعية والتاريخية. وتؤكد "كلود عبید" هذه الهوية البصرية معتبرة بأن المنظور الإسلامي في الفن قائم على ماهو روحي-تجريدي وهو يتميز عن المنظور اليوناني الذي يعتمد المنظور الخطي. والمنظور الصيني يعتمد الطبيعة لأنه يقدها، وهو جزء منها ومندمج فيها"²⁰.

إن اهتمام المنظور الاسلامي بما هو روحي، هو من أجل تفادي فكره المضاهاته (مضاهاه الإنسان لله). و أدى هذا إلى الانتصار لفكرة التجريد لكن هل الفن الاسلامي قابل للاختزال في ما هو مجرد وروحي؟ وما حدود هذا التجريد؟.

يرى "بيار ريكار P.Ricard " بأن الفن الغربي أكثر تأثرا بالطبيعة، فهو ملتصق بما ومن صلبها، وإليها يرجع. وهذا بخلاف الفن الإسلامي، الذي يتعد عن الطبيعة، ويرتبط أكثر بالعوالم الداخلية-الروحية، وبالخيال، كما أنه يلغي الحسوس، ويستعمل لغة خاصة تتوافق والاستيعاب الإسلامية²¹.

نتج عن هذا الخصوصية الإسلامية وجود فن إسلامي مضاد للوثنية والمسيحية والبوذية. فهذه التوجهات تؤسس رؤاها الفنية على التمثيل أو التجسيد: إنها إعتقادات قائمة على تجسيد الآلهة، وكبار الشخصيات الدينية بينما الإسلام يرفض ذلك، انطلاقا من هذمه للوثنية، لأن الفنون الإسلامية، هي تعبير عن العقائد السائدة. وتحدد هذا التأثير بشكل كبير في عصر الموحدين وكذلك المرابطين في المغرب. وما يميز هذه اللحظة هو الاهتمام بالمساجد، وأماكن العبادة. إلا أن هناك مفارقة بين لحظة المرابطين والموحدين، فهؤلاء الاخيرين اهتموا أكثر بالتجريد، وعملوا على محو كل أساليب الفن السائدة عند المرابطين، أي تلك الأساليب المعتمدة على التزيين والتزيق الزخرفي، كأساس للعمارة والتشييد.

في حديثه عن الفن المرابطي والموحدي، يضع "اليوبولدو توريس بالباس" في " كتابه الفن المرابطي والموحدي" مقارنة بين تصورها للعمارة. يقول: "عندما دخل الموحدون بلاد فاس، وجدوا مساجدها ممتلئة بالتزيين، مما أدى إلى إخفاؤها

¹⁸ هو الشيخ الإمام العارف بالله، الكامل المحقق الرباني السيد الفاضل أبو عبد الله سيدي محمد بن قاسم القندوسي، وقد استقر به الحال في فاس سنة 1828م، وكان صاحب إبداع كبير في الكتابة بالخط الكوفي الافريقي، فكتب القرآن الكريم في اثني عشر جزءا سنة 1849م، وهذا المصحف موجود بالخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم 3595، وتوفي رحمه الله سنة 1861م

أنظر سيرته في كتابه: شراب أهل الصفا على النبي المصطفى تح. عبد الله حمادي الادريسي وخونا أحمد محمود الجكني.

¹⁹ الخطيبي (عبد الكبير)، المرجع السابق، ص109.

²⁰ عبید (كلود) مرجع سابق، ص139.

²¹ Ricard (p) , pour comprendre l'art musulman dans l'Afrique du nord et en Espagne ?éditions hachette ?1994,p159.

وتغطيتها بالجلص، فكانت هذه النقوش بديعة ومطلية بالذهب واللون الأزرق، وبألوان أخرى، وهذا الأثر الفني بجماليته، كان يشغل الناس عن الصلاة"²².

إن فعل التجسيد عبر التزيين مع المرابطين، كانت وراءه الرغبة في تقديم آثار، ومواطن أكثر جمالية، وأكثر إثارة للنظر. لكن الموحدين رأوا في ذلك موقفا مخالفا للعقيدة، لأن هذه التزيينات هي نوع من العوائق الوجدانية للطقس الديني الأساسي وهو الصلاة: هذا النقد الموحي للموقف المرابطي، هو في عمقه عودة إلى التجريد، كمكون أساسي للخصوصية الإسلامية. يقول صاحب كتاب "الفن المرابطي والموحدي" "يتفق ودعوتهم إلى إحياء الإسلام فن نقاوته الأولى، فأقلوا إلى حد كبير من الزخارف في المساجد التي شيدوها بمراكش، حتى انحصرت في أشكال رئيسية حاسمة الخطوط بينة المعالم فوق ارضيات فسيحة عاطلة من الزينة، على خلاف ما تميزت به بعض المساجد المرابطية من المبالغة في الزخرف تحت تأثير الفن الأندلسي"²³.

إن المغالاة في التجريد، هي حصر لما هو جميل في فضاءات ضيقة، ومبررات الموحدين، هي البقاء على الإسلام في صفاته الأولى، دون إدخال أي تأثيرات يعتبرونها أجنبية.

وترى "سعاد عيادا" «Souad Ayyada» في كتابها "إسلام التجليات l'islam des théophanies"، بأن الحقل الإشتبقي esthétique في الإسلام بقي محاصرا في توجهين محددين: القول بالتشبيه (التجسيد) أو القول بالتجريد (العالِي) وكلا الموقفين يؤديان إلى الذوغمائية، لأن أحادية الفهم تؤدي إلى معرفة مغلوطة بحقيقة العلاقة بين الله والعالم (الإنسان)، وأصل هذه الذوغمائية هو اللاهوت (علم الكلام).

تضيف "سعاد عيادا" بأن الحضارة الإسلامية عرفت موقفين اتجاه مسألة التوحيد: الأول يمثل التوحيد الإبراهيمي بمعاني العَالِي المجرد، والثاني يمثل المنحى الأفلوطيني القائل بالتجسيد²⁴. ينتج عن هذا أن الغلو في موقف من المواقف، يؤدي إلى الذوغمائية: فهل يمكن اعتبار موقف أهل التصوف خروجاً عن هذه المواقف الضيقة، اتجاه التوحيد والجمال، وبالتالي التجريد والتجسيد؟ هل مع الصوفية ثم حل المشكل التبولوجي- الاجتماعي؟

تنتقد "سعاد عيادا" موقف الموحدين وتصورهم المعماري لأن التوحيد المجرد المتعالي، هو تأسيس لدين أخلاقي تسلطي، ويغذي إستيطيقا اختزالية للصورة، مما يؤدي إلى غياب الصورة والجمال. فالمعالم الهندسية في التراث الإسلامي مع الموحدين كما تؤكد على ذلك، تعكس تصورا للإله المتعالي الغائب عن العالم، فهو مجرد خالق.

إن مساهمة الموحدين في المعمار ذات مكانة كبيرة فبالرغم من إبعادهم للتزيين فهم اهتموا بالمساحات الهندسية، وبكثرة المساجد والأبنية الواسعة والضخمة. يقول: "ليوبولدوتوريس بالباس" أما في المغرب، فقد بقيت للموحدين عدة مساجد تتبع تحديد خصائصها، وقد إندثر أول جامع موحدي بمراكش. إلا أن الحفريات الحديثة تساعد على معرفة

²² "ليوبولدوتوريس بالباس"، المرجع السابق، ص 12-13.

²³ المرجع السابق، ص 12.

²⁴ Ayyada (S) l'islam des théophanies p80

تخطيطيته، وقد بنى فوق أنقاض قصر على ابن يوسف، وكان الشروع في بنائه سنة 1174 م/541هـ، وبنى مسجد تينمل بجبال الأطلس، بعد سنة 53-1154م/548هـ، وشيد جامع الكتبيين بمراكش، لصف الجامع المندثر الأنف الذكر- قبل سنة 1162م-558هـ. وأقيم مسجد سلا، فيما يقال سنة 1176م-572هـ، وبنى جامع رباط الفتح سنة 1189م أو 1190م-587هـ أو 593هـ، وقد توقف العمل بعد ثلاث سنوات من الشروع في بنائه، ولم يقدر له أن يتم، وشيد مسجد الأندلسيين بفاس فيما بين 1803 و 1207-600هـ-605هـ، وهو يكشف عن تدهور في كبير²⁵.

ما يؤكد عليه هذا الموقف هو أن رغبة الموحدين في الإصلاح الديني، هو ما محركهم لمخالفة التصور المرابطي. فمساجدهم يكثرها فهي متميزة بالبساطة، وأدى بهم هذا الموقف إلى إخفاء أساليب النقوش التي تركها المرابطون في المساجد²⁶.

إن التعامل مع الفن من منظور عقيدة التوحيد المجرد هو حصر للإبداع فيما تسميه "سعاد عيادا" باستطبقيا الصحراء" و هذا راجع إلى رفض الوساطة التأملية لفعل التشكيل الاستطقي، وهو ما ينعت بمعاداة التصوير، نتيجة المغالاة في التجريد

وفي مقابل هذه المواقف هناك امكانية التفكير في حقيقة التوحيد تشكليا إنطلاقا من وضعية الوسائط والمراتب ما بين الله والعالم، ونتج عنه، كما ترى "سعاد عيادا" القول بـ "تيولوجيا التجليات"، كأفق فكري يختلف عن التصورات المغالية في التجريد وتبلور هذا نظريا وفكريا، مع أهل التصوف، وبالاخص تجربة "ابن عربي" الحكمية²⁷.

ومن خلال هذه القنوات الروحية الغير الموعلة في التجريد، تم تجسيد بعض الصور المقدسة في تاريخ الإسلام مثلا:

1. الصور المقدسة لحجة الوداع للبيروني سنة 1307م.
2. المولد النبوي الشريف لرشيد الدين فضل الله الهمداني سنة 1307م.
3. جبريل حاملا النبي وهي منمنمة موجودة في متحف توبكاي، سنة 1360م.

فبالرغم من تحفظ بعض المواقف حول مسألة التصوير، إلا أن هناك أساليب لتجسيد المقدس، وقد تبلورت هذه النهضة في ظل الحكم العثماني، تقول "كلو عبيد" عن هذه الوضعية: "وشاع تصوير الأنبياء والرسل في الكتب التاريخية كما هي القصص الدينية ودواوين السفر، وكان ينجز ذلك بطلب من كبار الحكام والمقتدرين. استمر التصوير ملتزما حدودا لا تخرج عن حدود الكتاب"²⁸.

²⁵ ليوبولدوتريس بالباس، الفن المرابطي والموحدي، ترجمة الدكتور سعيد غازي، المعارف، 1976، ص17.

²⁶ المرجع السابق، ص22.

²⁷ إن فكرة التجريد التي تؤدي إلى ما تسميه "سعاد عيادا" باستطبقيا الصحراء: من نتائجها نشر ثقافة الخوف والرهبة، وأما تأسيس الدين على الرحمة، والتأزر، فلم يتم إلا مع أهل التصوف، وهذا معنى اسلام التجليات، الخطاب يعطي أهمية للصورة والتصوير، وللجمال والحسن والإحسان.

²⁸ كلورد (عبيد) المرجع السابق، ص140.

إن مسالك التصوير الاسلامي تبلورت أكثر في المنمنمات وصور القصور، والكتب، وكذلك المساجد. ولهذا فالفن الإسلامي بافتتانه بما هو روحي معنوي، لم يلغ المادي أي التجسيد الحسي لحقائق تبدو متعالية وغيبية. لهذا فالعين الإسلامية ذات قوة على إظهار المخبر، من عتميته.

الخاتمة

في الفن الإسلامي هناك حكمة ثابتة في بنائه، ومثله في العمل على مقارنة الأساس أو اللاتحائي أو المطلق، وبالتالي المقدس، وأهم صعوبة واجهها هذا الفن، وهي كيف يمكن مقارنة هذا المطلق في تعاليه، وبأي معنى يمكن تجسيده أو إعطاؤه شكلاً أو هيئة؟.

هذا ما جعل من هذه الممارسة الإسلامية الإبداعية منتصرة للوجه الأول -الباطن- وللتعالي. لكن دون إغفال الظاهر أو الشكل الذي يتم من خلاله تقريب هذا الخفي والمستور لهذا فحكمة الفن الإسلامي، هي في الوصل ما بين المغالاة في التجريد، والإلتفات في الوقت ذاته للتجسيد، دون التضحية بطرف من الأطراف.

إن الفن الإسلامي، هو مديح لتجربة جمالية قوامها الإفتتان بمركزية الوجود الحق، أي بالتوحيد كمصدر لكل الحقائق الباطنية والظاهرة. ولهذا، فالفن الإسلامي، هو انتصار لقوة النور المتقر للظلمة: فإذا كانت كل الأشياء، هي ظلال حقيقة معبئة أو تجسيدا لها، فإن الاتصال بالأصل هو بجمالية الفرع أو الظل لأن: "الله جميل ويجب الجمال"، ولأن الحسن المبحوث عنه جماليا هو لتحقيق تجربة الإحسان دينيا ووجوديا .

إن الفن الإسلامي تأسس على أرضية فلسفية جمالية غايتها التجريد، وإيجابية هذا الأخير -التجريد- هو أنه حرر الصورة من كل اختزال حسي أو ظاهري وذلك من أجل إبعاد الصورة عن أشكال التقليد والتكرار والمضاهاة، يقول "عفيف بيمينسي" "فالصورة في الفن العربي الإسلامي تبقى مستقلة عن الواقع، وهي نزوع مستمر للتحرر من الدلالة المحددة، وسعي نحو التعبير المجرد والمطلق"²⁹.

إن الاهتمام المركزي بالتجريد في الفن الإسلامي هو إبعاد له عن فكرة الاستنساخ الظاهري للواقع وللطبيعة. وإبداعات التشكيل الإسلامي متعددة، أهمها المعمار، النحت، التصوير، النقش (الأرابيسك)، وهي فضاءات إبداعية، تجسدية خلاقة، وذات أساس روحي، وهو التجريد.

فلسفة الجمال في الحضارة الاسلامية - صورة الطبيعة في القرآن الكريم نموذجاً -

الاستاذ الدكتور كرفان محمد احمد / Prof. Dr. Karavan Mohammed Ahmed

جامعة دهوك، كلية العلوم الانسانية ، دهوك/ العراق

Duhok University, College of Humanities, Duhok/Iraq
Karavan.ahmed@uod.ac, ORCID ID: 0000-0002-9652-150x

المقدمة

تتصدى هذه الدراسة لموضوع مهم من مواضيع الحضارة الاسلامية المتعلقة بفلسفة الجمال وتحديدًا صورة الطبيعة في كتاب الله العزيز (القرآن الكريم) ، الكتاب الذي حفظه الله تعالى من الضياع والتحريف والتدليس كما جاء في قوله عزّ وجل ﴿انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون﴾ (سورة الحجر / الاية : 9) . هذا القرآن الذي يمثل دستوراً للحياة ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ (سورة النحل / الاية : 89)، ومن هذا المنطلق فان القرآن الكريم ، قد جعل الطبيعة ومظاهرها المادية والمعنوية ، الطبيعة الملموسة والطبيعة المحسوسة ، مجالا واسعا للتعريف بالكثير من تلك الظواهر التي استعصت على العقل البشري الوصول الى كنهها او معرفة جزئياتها او وجودها كونها مثلت اشياء غيبية للانسان .

والهدف من هذه الدراسة هو الوقوف ، تحليلاً وتعريفاً وتقريباً على الصورة التي تظهر فيها المظاهر والظواهر الطبيعية في القرآن الكريم واطهار جمالية تلك الصورة وكيفية تاثر الانسان بتلك الظواهر ، ومدى استفادته من عناصر الطبيعة وجمال البيئة في حياته الدنيوية ، فضلاً عن ان التفكير في وجود وخلق تلك الظواهر الطبيعية من لدن العزيز الخبير تقربه أكثر فاكتر من الخالق عزوجل وتجعله يساهم في الحفاظ على البيئة وبناء مجتمع أكثر سعادة هدفه عبادة الله تعالى وابتغاء مرضاته .

-مشكلة الدراسة:

الاشكالية التي طرحتها هذه الدراسة ، ومن ثم تحاول وضع الحلول الناجعة لها والاجابة عليها ، هي :

1 - كيف صور القرآن الكريم الظواهر الطبيعية ؟

2 - الى اي مدى نستشعر بصيغ الجمال وصورها المتعددة في الايات القرآنية التي تحدثت عن الطبيعة؟

-أهمية الدراسة:

تبرز أهمية هذه الدراسة من خلال إبراز فلسفة الجمال في الاسلام ، والوقوف عن قرب على صور الطبيعة الكونية والارضية من خلال الايات القرآنية.

-محددات الدراسة:

على قدر تعلق الامر بمحددات الدراسة الموضوعية فانها تتعلق بالايات القرآنية التي اشارت الى الطبيعة وجمالها ، ثم ان كل من الاطارين الزمني والمكاني يرتبطان مباشرة بتسلسل الايات في القرآن الكريم بترتيبها المعهود كما جاءت السور القرآنية محفوظة في كتاب الله الكريم .

-منهجية الدراسة:

المنهج المتبع في الدراسة هو منهج تاريخي - تحليلي ، اما المنهجية ، فانها تقوم على تقسيم الدراسة الى مبحثين: فضلا عن المقدمة والنتائج ، الاول منهما ، تُرس للحديث عن فلسفة الجمال في الحضارة الاسلامية ، بينما حُصص المبحث الثاني لرصد صورة الطبيعة في القرآن الكريم ولاسيما الظواهر الطبيعية ، فضلا عن الاشارة الى اهم المصادر والمراجع المعتمدة عليها ، فتاتي في مقدمتها ، (القرآن الكريم) ، والجمال في القرآن الكريم لعبدالجواد محمد المحمص ، ومنهج الفن الاسلامي لمحمد قطب ، والطبيعة في القرآن الكريم لكاسد ياسر الزبيدي ، وهناك كتاب الجمال والاسلام لفاليري غونزالس ، علم الجمال رواية في التأسيس القرآني ، عبدالعظيم الصغيري ، وميادين الجمال لصالح احمد الشامي ، والفاظ الطبيعة في القرآن الكريم ، لخولة الدليمي . وايضا ايات الكون واسرار الطبيعة في القرآن الكريم ، للشيخ عبدالله الغريزي ، وعدد اخر من المصادر سيتم تثبيتها في قائمة المصادر الرئيسية للدراسة .

-مصطلحات الدراسة:

فلسفة الجمال : هي الاحساس الواعي واللاشعوري في الوقت نفسه ، بكماليات الوجود فيما يتعلق بالبشر او بالطبيعة بحيث يتذوق الانسان ذلك الشعور بما يختلج نفسه وروحه من بهجة وسرور تجعله يرتقي بنفسه الى مدارات وجودية أكثر لطفا و هدوءا ، وفي الوقت عينه يفتح له المجال النقدي للكثير من تلك الصيغ الجمالية التي تعارف عليها في محيطه ويثبته ويبيان كيفية التعامل مع كل اشكال الجمال في الحياة ، فضلا عما يوجد في الكون من مكونات حباها الله تعالى بانواع من صور الجمال الالهية .

الطبيعة في القرآن : التعرف من خلال الايات القرآنية على الصور الجميلة والزاهية والمليئة بالحكمة الالهية على كل مايتعلق بالطبيعة ومظاهرها وظواهرها البيئية وغير البيئية ، اي المادية وغير المادية المحسوسة بها وغير المحسوسة المتعلقة بالشعور العقلاني بوجود الجمال في مظاهره المختلفة .

١. المبحث الاول :

فلسفة الجمال في الحضارة الاسلامية

١.١. الجمال لغة :

لقد تصدى العديد من علماء اللغة العربية للفظ الجمال ، وبينوا معناها اللغوي ، فهذا الثعالبي (ت 429 هـ | 1038 م) ، يقيّد الجمال بشكله العام في انفس الانسان¹ ، دون ان يفصل في البحث عن هذا المعنى بجزئياته ومعانيه الأساسية ، ولكن في الوقت نفسه ، نرى بان الرازي (ت 660 هـ | 1261م) يعرف الجمال بانه الحسن² ، الذي نلمسه في الوجوه . ولا يتعدى في تعريفه تلك الكلمة بمعناها المقيد في اطرافها العام ، بينما تعدى احد اللغويين تلك التعريفات المبسطة وحاول الوصول الى كنهها من الناحية اللغوية ، فقال : ((والجمال ، مصدر الجميل ، والفعل جمل ، وقوله عز وجل : ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون ؛ أي بهاء وحسن ... والجمال يقع على الصور والمعاني))³ ، وتطرق الفيروزابادي (ت 817 هـ / 1414م) أيضا الى المعنى اللغوي لكلمة الجمال ، قائلاً : ((الجمال الحسن في الخلق))⁴ ، بينما عبر جبران مسعود عن معناه اللغوي ، بالقول ، ان معناه هو : ((الحسن في الاخلاق والاشكال))⁵ ،

وبالمحصلة النهائية من خلال تلك الاقوال يتبين بان الجمال ، يكون مرتبطا بما يراه المرء عياناً ، او جمال غير مرئي يشعر الانسان بوجوده ويحس بالقه يتلامس روحه . أي انه الشعور بحالة كل ماهو جميل⁶

٢.١. الجمال اصطلاحاً :

وفيما يتعلق بالمعنى الاصطلاحي لكلمة الجمال ، فهو يقصد به هو كل ما يثير في انفسنا الشعور بالانسجام و الدهشة والتناغم والاندماج مع الماحول الموجود ، وليس من الممكن ان نعبر عن ذلك الإحساس الروحي بالكلمات المجردة ، لان معايير الجمال تختلف من رؤية شخص لآخر عند النظر الى الموجودات او الإحساس بتناغم الروح مع كل ماهو حسن في الحياة او يتعلق بالمشاعر غير الظاهرة ، وقد ((يكون ذلك في مشهد من مشاهد الطبيعة اوفي اثر فني من صنع الانسان))⁷ .

¹ فقه اللغة وسر اللغة العربية ، حققه ووضع فهرسه ، مصطفى السقا وإبراهيم الايباري وعبدالحفيظ شلبي ، ط 1 ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، (القاهرة : 1938) ، ص 68 .

² مختار الصحاح ، تحقيق يوسف الشيخ محمد ، الدارالمنهجية بيروت - صيدا ، (بيروت : د | ت) ، ص 47 .

³ ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر ، (بيروت : د | ت) ، ج 11 ، ص 126 .

⁴ القاموس المحيط ، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة ، ط 8 ، (بيروت : 2005) ، ص 979 .

⁵ قاموس الرائد ، دار العلم للملايين ، ط 7 ، (بيروت : 1992) ، ص 280 .

⁶ جبرور عبدالنور ، المعجم الادبي ، ط 2 ، دار العلم للملايين ، (بيروت : 1984) ، ص 85 .

⁷ المصدر نفسه ، ص 85 .

اما الجمال فلسفيا ، فهو كل مايشيح في الروح والنفس الإنسانية من احساس ومؤثرات تتعلق باستساغة المشاعر الخفية التي تتناوب المرء عند النظر الى كل شيء يبهجه نفسيا وتقوي عنده الادراك البصري ويرفع لديه مستوى تناغم البصيرة فيختلج في نفسه تجاذبات داخلية تبعث في روحه حياة جديدة فيتفاعل مع تلك الحالة الانتعاشية للبهجة الروحية بكل جوارحه الملموسة والمحسوسة⁸.

والجمال كالكثير من الأشياء والصفات والخصال في متناول السمع والبصر ، وهو يظهر أيضا في ترتيب الالفاظ ونسقتها اللغوي والمعنوي ، ونعثر عليه في الالخان الموسيقية والانغام ، ولايتحدد الجمال بالمحسوسات فقط بل بالافعال والخصال والنوايا ، والفضائل الإنسانية والكثير من العادات والتقاليد البشرية⁹.

٣.١. فلسفة الجمال في الحضارة الإسلامية :

الجمال في حالاته المربية والمحسوسة ، الشعورية واللاشعورية ، تؤسس فكرة قلقلة لدى الانسان عندما يشعر بان بعض تلك الحالات الانبهارية تنتهي بانتهاى الظرف الذي وجد فيه او انما لاتستمر في صنع حالة من البهجة الدائمة لديه ، وبالتالي فان ((وضوح فلسفة الجمال في القيم الإنسانية وشموليتها وفطريتها وتحقيقها للانسجام والتجانس والتناسق الساحر بين الكون والانسان والحياة ، وامتداد هذا التناسق والضبط في النسب والانسجام مع الرؤية الكلية للحياة والمواخاة بين مكوناتها ﴿ وَمَا مِنْ دَآئِيَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَجْنَحُ فِيهَا إِلَّا أُمَّةٌ أُمَّةُكُمْ ﴾ (الانعام / 38) ، هو الذي يحمي الانسان من التبعض والتمزق والضلال والتأكل))¹⁰.

وهكذا سيظهر لنا بان المنظور الإسلامي للجمال هو منظور بناء ، قيم ، يتلمسه كليا في الكثير من الخصال الحميدة التي اكد عليها الدين الإسلامي الحنيف ، مثل الود و الاحسان والتضحية والاخوة في الله ، والعدل ومنع الظلم ، والكرم ونبد البخل ، وغيرها الكثير من المفاهيم القيمة للخصال الاجتماعية التي يهدف المؤمن الى تفعيلها لواقع ملموس يراه الآخرون في تصرفاته وسلوكه اليومي¹¹.

ومن هنا ستغدو ((القيمة الجمالية جزئية من جزئيات الثقافة وعنصرا من عناصرها على اعتبار ان الثقافة ، هي الوسيط الذي تتكون فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر ، وتشكل كل جزئية فيه من جزئياته ، تبعا للغاية التي رسمها المجتمع لنفسه))¹².

⁸ رحمني سهر ، جماليات البيان في كتاب أوراق الورد لمصطفى صادق الرافعي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة محمد بوضياف ، كلية الاداب واللغات - قسم اللغة والادب العربي ، (المسيلة : 2018) ، ص 8 .

⁹ اميرة حلمي مطر ، فلسفة الجمال اعلامها ومذاهبها ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، (القاهرة ، 1998) ، ص 97 .

¹⁰ عبدالعظيم صغيري ، علم الجمال رؤية في التأسيس القرآني ، كتاب الامة ، السنة ال32 ، العدد 151 ، (قطر : 1433) ، ص ص 8 - 9 .

¹¹ المرجع نفسه ، ص 9 .

¹² عباس شارف ، الجمال والحضارة ، بحپ منشور في مجله الحوار الثقافي ، العدد 9 ، (الجزائر : 2016) ، ص 2 .

وبالتالي هذا يقودنا الى القول ؛ بان فلسفة الجمال في الحضارة الإسلامية هي تلك المعطيات العقلية والنقلية من التي اثبتها العلماء والفقهاء المسلمين فضلا عن رؤية الفلاسفة لتقدير مفهوم ومعني وتأثيرات هذا المبدأ او الفكرة او الخاصية الإنسانية او الكونية بتعبير اعم واشمل . حيث تظهر تلك المعطيات الجمالية في الإسلام من خلال تلك النظريات والرؤى التي عالجها اغلب الفلاسفة المسلمين ، وفق توجهاتهم وتجاربهم الحياتية ، وتؤكد الاعجاز الرباني ، من خلال خلق الله سبحانه وتعالى للموجودات في العوالم المختلفة ، والتي نجدها بوضوح في آيات القرآن الكريم كونها آيات بينات على الخلق الإلهي المبدع متضمنة الصورة الجمالية في أبعث حللها التكوينية ، حيث ((تمتع القرآن الكريم ، بمجملات معايير جمالية إبداعية ، أسهمت في إبانته بطريقة اعجازية حققت تأثيرها الفاعل في نفس الإنسان المسلم ... وانعكست التوجهات الفنية الجمالية في التصوير القرآني على الذائقة الفنية للإنسان المسلم ، الذي تبنى جملة معايير جمالية لم تستثني الاسهام الفاعل النفعي - المعنوي للجمال والمرتبط باخلاقية الدين وقيمه))¹³.

وعندما نبحث عن فكرة الجمال وفلسفتها الحياتية في الحضارة الإسلامية ، فاننا لا بد ان نقف وعن قرب على ابرز النظريات والآراء التي طرحها البعض من فلاسفة وكتاب وادباء العصر الإسلامي في القرنين الثالث الى الخامس الهجريين ، لتتضح الصورة الحقيقية لهذا الامر . كون ان كل من أولئك الادباء والفلاسفة عبر سبني خبرته وقراءاته في المجالات العقلية والنقلية قد اظهر وبدون ادنى شك خصوصية فهم كنه الجمال والرؤية الإسلامية لها وتأثيرات ذلك سلبا او إيجابا على مجمل حياة الفرد المسلم . لان العقيدة لها تكوينها الذاتي على خلق رؤية خاصة للجمال وفلسفته في الحياة فالرؤية الإسلامية تختلف حتما عن رؤية بقية الأديان والعقائد لأنها تنبثق من الايمان بوحدانية الله تعالى ﴿وَالْهَكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (سورة البقرة / 163) ، والحديث الشريف أيضا أكد على ذلك ((إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ))¹⁴ ، ومن جزئيات ذلك الجمال جمال الرؤية والنظر الى المحسوسات والمسموسات والتفكر في خلق الله وعظمته ، فضلا عن استئناس النفس البشرية بتلك المناظر الخلابة و المشاعر المبهجة التي تسيطر على نفسه عند التعايش ، والانسجام والتناغم معها يوميا .

وتأسيسا على ماسبق فان ؛ أكثر أولئك الكتاب ، لم يالوا جهدا في الإفصاح عن أفكارهم بشفافية مطلقة ، فيما يتعلق بالجانب الجمالي وفلسفته في الإسلام. وعرضوا آرائهم امام الملا دون قيود او محددات اجتماعية ، فهذا ابوحيان التوحيدي (ت 414 هـ / 1023م)، الذي يعد في مقدمة من تحدث الجمال وفلسفته من خلال اظهار الموازنة بين الحسن والقبيح وتقييم كل منهما من قبل حسيا او معنويا من الانسان وهذا ما يظهر جليا في قوله : ((ان التمكين من القبيح قبيح ؛ لان التمكين من الحسن حسن ، فلو كان التمكين من القبيح قبيحا ، مع كونه من الحسن حسنا ، كان

¹³ محمد عباس حنتوش ، فلسفة الجمال الإسلامية ، بحث منشور في مجلة نابو للبحوث والدراسات، جامعه بابل ، العدد 3 ، (بابل : 2008) ص 99

¹⁴ مسلم بن الحجاج القشيري ، (ت 261هـ / 874م)، صحيح مسلم ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى ، ط1 ، مطابع الوفاء ، كتاب الايمان ، باب تحريم الكبر ونباهه ، (المنصورة : 1991) ، ج1 ، ص 93 .

حسنا قبيحا ، وهذا تناقض ... لان التمكين وحده اسم مجرد لشيء محدد ... والتمكين معتبر بما يضاف اليه ويناط به ، فان كان من القبيح فهو قبيح ؛ لانه علة القبيح ، وان كان من الحسن فهو حسن لانه سبب الحسن))¹⁵.

ويرى التوحيدي ، ان الجمال التام لا يمكن الوصول اليه الا بالعقل وحده ، لان هناك جمالا اخر يستطيع الانسان ادراكه عن طريق الحواس وهو الجمال المادي ، الذي هو قابل للتغيير والتبديل ، لانه خاضع للمكان والزمان والاحوال الاجتماعية ومزاج الانسان ونفسيته التي تتحكم في الحكم على الجمال المادي من حيث القبح والحسن¹⁶.

ولكن الشيخ الرئيس ابن سينا (بعيدا عن أفكاره التي تخالف المعارف عليه من الناحية العقائدية) ، ولج الى كنه الموضوع المتعلق بالجمال وكيونته ، فقال مانصه : ((وكل جمال ملائم وخير مدرك ، فهو محبوب ومعتشوق ، ومبدأ ادراكه اما الحس واما الخيال واما الوهم واما الظن ، واما العقل ، وكلما كان العقل اشدا اكتناها واشد تحقيقا ، والمدرك اجمل واشرف ذاتا ، فاحباب القوة المدركة بها والتذاذها به اكثر))¹⁷.

في حين نجد ان الغزالي (ت 505هـ / 1111م) ، يخالف التوحيدي كليا في مسألة النظر الجمال في الكون وعلى وجه البسيطة ، حيث رفض الأفكار الجمالية التي اتى بها او روج لها الفارابي (ت 339هـ / 950م)¹⁸ ، كذلك انتقد الكثير من الأفكار والمعتقدات الصوفية عن الجمال وفلسفته في الحياة ، حيث الغى دور العقل في معرفة الدين وما يتعلق به ، بل انه حاول ان ينصّر العقيدة بالعقل ، وأكد من خلال خبراته المتراكمة ، بان الإسلام هو الطريق الصحيح والمذهب القويم لاتباعه دون بقية الأديان والمعتقدات الضالة التي ظهرت في عهده ، وكان جل مبتغاه ان يرفع من شان الإسلام ضد كل تلك الأفكار الفلسفية والحركات الدينية غير السوية . ولخص فكرته عن الجمال في جانبيه المعنوي والمادي¹⁹ ، من خلال السماع أولا ، الذي هو ((عند صوفية الإسلام احدى الرياضات الروحية التي يمارسها المرید من اجل التطهر والصفاء ... العمود الأساسي في الايمان بالحق ورسوله مثله في ذلك مثل البصر اذ لا يجب العبد الشيء الا عن طريق السماع عنه او المشاهدة له ومن ثم فان السماع شرط أساسي في الايمان لا يمكن اهماله))²⁰ ، وثانيا من خلال الجمال الحسي المبني على فكرة العشق التي تكون في الصور المحسوسة ، وافعال الانسان المختلفة . وان الجمال ليس موجودا فقط في المحسوسات بل يتعدى ذلك الى الجانب المعنوي - الروحي واستشعار الانسان للجمال وكنهه من خلال الكثير من الصفات والخصال الإنسانية التي يتميز بها²¹.

15 الامتناع والموانسة ، اعتنى به وراجعته خليفة الطيعمي ، المطبعة العصرية ، (صيدا : 2011) ، ج1 ، ص 149 .

16 حسين الصديق ، فلسفة الجمال ومساائل الفن عند ابي حيان التوحيدي ، ط1 ، دار الرفاعي ، (حلب : 1423) ، ص ص 95 - 98 .

17 النجاة مختصر الشفاء ، مطبعة السعادة ، (مصر : 1331هـ / 1912) ، ص 401 .

18 للمزيد عن هذا الموضوع ينظر . خالد عبد الوهاب ، فلسفة الجمال في فكر ابونصر الفارابي ، مجلة دراسات ، المجلد 5 ، العدد1 ، (فلسطين : 2014) ، ص ص 32-36 .

19 عید سعد یونس ، فلسفة الفن والجمال في الفكر الإسلامي ، ط1 ، عالم الكتب ، (القاهرة : 2015) ص ص 318-320.

20 فاطمة فواد ، السماع عند صوفية الاسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، (القاهرة : 1997) ، ص 13 .

21 خالد عبد الوهاب ، الجمال في فلسفة ابي حامد الغزالي ، مجلة النص ، المجلد 7 ، العدد 1 ، (الجزائر : 2021) ص ص 159-161 .

واستكمالاً لرؤية الفلاسفة المسلمين كنماذج تاريخية لسرد مروياتهم عن رؤيتهم الشخصية للجمال في الإسلام ، فان من يتصدى لهذا الجانب من غير المنطقي ان يتجاوز في كتاباته المؤرخ والفيلسوف الأخلاقي ابن مسكويه (ت 421هـ / 1030 م) ، الذي كانت له نظرتة الخاصة الى فلسفة الجمال (الحسن والقبح) وان لم يصرح مثل غيره من المصنفين بصيغ التعبيرات الجمالية المتنوعة ، ولكنه في بعض مؤلفاته ، مثل ، تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق ، و رسالته عن السعادة ، ورسالتان في اللذات والالام والنفس والعقل ، حاول ان يبيدي رايه عن فكرة الجمال بمصطلحات وتعابير فلسفية نطقت بصمت واطهرت بشمولية ماهدف اليه في بيان مكونات الجمال في الإسلام ، والعلاقة بين الماديات والمعنويات التي تمثلان جوهر التعايش الواقعي للإنسان عند احساسه بالجمال او رؤيته لما يرى بان جميل ومبهج في الوقت نفسه . فهو أحياناً يشير الى السعادة كانه الجمال الذي ينشده الانسان ، وحسب قوله ان أي شخص يمكن ان يتوصل اليها ، بحسب قدرته في المجتمع ومقياس احساسه بالحسن والقبح²².

ومن جانب اخر فانه يفهم من كلام ابن مسكويه ، بان الجمال او اللذات المحسوسة هي الحقيقية ، بينما الجمال العنوي او الشعورية هي مجرد أوهام نفسية يقنع بها المرء نفسه ، ويفضل دائماً الإحساس المادي على الروحي او المعنوي²³.

لكنه في كتابه (تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق) ، وان لم يصرح بالإشارة الى الجمال والاحساس به ، فانه يوازن بينه وبين فضيلة النفس، ومايصدر عنها من خصال معنوية . مثل ، الحرية والقناعة والدماثة حيث يقول : ((فهي حسن انقياد النفس لما يجمل وتسرعها الى الجميل ... اما حسن الهدى ، فهو محبة تكميل النفس بالزينة الحسنة ... اما الورع فلزوم الاعمال الجميلة التي فيها كمال النفس))²⁴.

بينما نراه في مصنف اخر ، يتحدث عن مجهودات الانسان الأساسية في الحياة وان الهدف النهائي هو الوصول الى الكمال ، وعندما يدرك ان ما وصل اليه هو الكمال بمنتهاه فذلك ((فهو يتجذب اليه بطبعه او بارادته ، فان كان ذلك المطلوب طبيعياً محسوساً ، وكان كاملاً حقيقياً ، سمي انجذابه اليه شهوة صادقة ، وسمي التذاده بنيله لذة طبيعية ، وان كان ذلك المطلوب ليس بكمال حقيقي ، بل مظنوناً فيه ذلك ، وليس هو كذلك ، سمي انجذابه اليه وتحركه اليه شهوة كاذبة ، وسمي التذاده به لذة خارجة عن الطبع ، وان كان ذلك المطلوب روحانياً معقولاً ، وكان كماله حقيقياً ، وكان انجذابه اليه انجذاباً مفرطاً ، سمي ذلك عشقاً ، وان كان انجذابه اليه وسطاً سمي محبة ، وان كان انجذابه اليه ينقصر ، ذلك نزاعاً ، ولو لم يكن كمال لم يكن لذة ، ولو لم يكن لذة لم يكن عشق ، ولا محبة ولا نزاع ولا شهوة ، ولو لم يكن هذه لم يكن حركة))²⁵ ، وتاكيدا لمقولة ابن مسكويه، فان بعض الباحثين المحدثين ، يرون بان الانسان بما يمتلكه من

22 كتاب السعادة ، منشورات المكتبة المحمودية التجارية ، المطبعة العربية ، (مصر : 1928) ، ص 37 .

23 المصدر نفسه، ص 12 .

24 المطبعة الحسينية ، (مصر : 1329هـ / 1908 م) ، ص 16 .

25 رسالتان في اللذات والالام والنفس والعقل ، ط1 ، منشورات الجمل ، (بيروت : 2009) ، ص 6 .

الخبرة الجمالية ، ينزع الى تحويل الانفعال باللذة والنشوة ، من النفس الإنسانية الى الشيء الجميل فنشعر بان تلك اللذة والسرور لاتنبع من انفسنا وانما تصدر من تلك الأشياء الخارجية²⁶.

وتأسيسا على ماسبق ، فان وجوه الجمال في الحضارة الإسلامية ، تستنطقها كل الفنون والعمارة الإسلامية عبر العصور التاريخية المختلفة ، بازهى صورته²⁷، وماتلك الأجزاء التي تتكون منها العمارة الدينية والعمارة المدنية والعمارة العسكرية والعمارة الخدمية ، الا تعبير منطقي عن الرؤية الجمالية الوظيفية او الانتفاعية النابعة من الشريعة الإسلامية .

٢ . المبحث الثاني :

صورة الطبيعة في القرآن الكريم

تعرف الطبيعة لغة ، بانها الخلق والسجية²⁸، وذكر الخليل بن احمد الفراهيدي ، بانه الختم على الشيء²⁹، واصطلاحا - تعني ، كل الموجودات التي خلقها الله سبحانه وتعالى من التي يدركها الناس من حوله ويتفاعل معها بحواسه المادية والشعورية ، ويتامل من خلالها عظمة الواحد الاحد ، مثل السماء والأرض والكواكب والنجوم والأشجار والنباتات والانهار والبحار ، والظلام والنور ، فضلا عن الحر والبرد والحيوانات باختلاف أنواعها ، وكل ما يتعلق بالبيئة وما نحوها³⁰.

و الطبيعة في القرآن الكريم ، يعد واحدا من المحاور المهمة والموضوعات الرائعة التي تناولها كتاب الله العزيز ، وياتي ذلك من خلال العناية الإلهية الكبيرة بالطبيعة في سبيل تحقيق الاهداف والغايات الجليلة والعظيمة الفائقة والمؤثرة في الحياة البشرية ، كون ان الطبيعة وكل مايتعلق بها من وجودها الملموس ، سواء في الكون الفسيح مثل الشمس والقمر والنجوم ، او على الأرض مثل الجبال والأشجار والانهار فضلا عن البحار والرمال والمظاهر الطبيعية الأخرى من التي يراها الانسان في الطبيعة ولايستطيع لمسها كالبرق والرعد ، او تلك المظاهر التي يحس بها ، مثل الثلج والمطر والرياح ، او التي يحس بها نفسيا وروحيا كالحرارة والبرد والهواء هي آيات ربانية تؤكد وحدة الخالق المنزه عن كل شريك ، واحد ، رحمن رحيم³¹.

والطبيعة كما هو معلوم يتالف من جزئين ، احدهما يسمى بالعناصر والثاني يعرف بالظواهر ، فالاول منهما تدرج تحت اطاره ماموجود في هذا الكون الفسيح والمحسوس من خلال الرؤية النظرية او الملموس من الإحساس بالجانب

²⁶ يونس ، فلسفة الفن ، ص 329 .

²⁷ فاليري كوزنالس ، الجمال والإسلام ، ترجمة كارولين توماس ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، (دمشق : 2018) ، ص ص 67 - 80 ، 105 - 120 .

²⁸ ابن منظور ، لسان العرب ، ج 8 ، ص 232 .

²⁹ كتاب العين ، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ، دارمكتبة الهلال ، ج 2 ، ص ص 22 - 23 .

³⁰ امال بن عبدالعزيز العمرو ، الالفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة ، (الرياض : 1426هـ) ، ص 394 .

³¹ كاصد ياسر الزبيدي ، الطبيعة في القرآن الكريم ، دار الرشيد للنشر ، (الجمهورية العراقية : 1980) ص ص 49 - 50 .

المادي منه ، مثل الشمس والقمر والنجوم ، ومن ثم البحار والانهار والجبال والأشجار وغير ذلك من تلك المكونات التي خلقها الله على الأرض . اما الظواهر الطبيعية والتي تتصل بتلك العناصر اتصالا حركيا وتكون سببا لحركة تلك العناصر ، مثل ، البرق والرعد و الليل والنهار وغير ذلك³².

وجدير بالقول ، بان الطبيعة وما فيها هو مصدر محفز وملهم لبني ادم ، فهو يهرع الى الطبيعة والى البيئة من اجل التامل والاندهاش بجمال الأشياء والظواهر والعناصر المتنوعة ، وبالتالي فان إشارات القرآن الكريم الى الطبيعة وما يرتبط به من العناصر الحية والصامتة يجعل كل تلك الأقسام والمحاور والفروع وما يظهر للعيان من خلق الله في الكون وما يشعر به الانسان من الظواهر غير الملموسة ، عوامل أساسية للتامل والتفكير في خلق الله لوجود العوالم المختلفة³³، فضلا عن وجود الانسان على الأرض وما يلحق بذلك الوجود من العناصر والظواهر الكونية والارضية على حد سواء بدليل ما جاء في قوله تعالى ﴿وَاللَّهُمَّ إِنَّهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ *﴾³⁴.

وهذه الآية الكريمة تعد من الايات الجامعة للعناصر والظواهر الطبيعية من الصوائت والصوامت ، ولان المعاني الواردة فيها هي ادلة كاملة وناصعة وواضحة و يقينية على القدرة الإلهية لله الواحد الاحد الفرد الصمد ، في خلق الكون وما فيه ، وكل ذلك تأكيد جلي على وحدانية الله سبحانه وتعالى ، بديع السموات والأرض ، وخالق هذه الطبيعة بكامل اوصافها ،وعلى قدر تعلق الامر بخلق السموات والأرض ، فالله الذي ابدع في خلقها بتصميم وتناسق ليس له مثال سابق . وهذا يبدو واضحا في قوله تعالى ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ۚ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاقُتٍ ۚ فَآرَاجُ الْبَصَرِ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾³⁵. لان كل مآثره في السماء يدل على عظمة الله سبحانه وتعالى ، بدءاً من الشمس التي تشرق غمارا ، وترسل اشعتها الذهبية للأرض . حيث تنشر الحرارة والدفء ، وتبت فيها الضوء الهبي ، لتنمو بفعل ذلك المزروعات ، على اختلاف انواعها ، وفي الوقت نفسه ، تعمل على تخليص المياه من الاملاح الموجودة فيها بتحويلها الى بخار صافي ، ذلك البخار الذي يعود مطرا نافعا على الأرض ، مرة ثانية ، فتكون أحيانا انهارا واحيانا أخرى مياهها جوفية مثل الينابيع ، فتكون مصدر أساسيا لحياة الانسان والحيوان والنبات على حد سواء³⁶. وهذا وان دل فانه يدل على نعم الله الكبيرة التي لاتعد ولا تحصى ، بفضل ما اوجده الله من الشمس المشرقة من الماء والنباتات ، وخلق للإنسان طبيعة خلابة ، ليس لاحد اخر غيره قدرة على ان يوجد ما حياه الله به الانسان من افضال ونعم ،

³² المرجع نفسه ، ص 59 - 60 .

³³ المرجع نفسه ، ص 70 .

³⁴ سورة البقرة ، الآية 63 - 64 . سورة الملك ، الآية 3 .

³⁵ سورة الملك ، الآية 3 .

³⁶ الزبيدي ، الطبيعة ، ص 82 - 84 ؛ محمد بن احمد الامراي ، كيف امر الإسلام بالمحافظة على الغروة المائية ، بحث منشور في مجلة دعوة الحق ، العدد 299 ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية المغربية ، (الرباط : 1993) ، موقع islamaumaroc .

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ فَآتُوا ثُقُوكُمْ﴾³⁷.

الى جانب كل ماذكر ، فان مانراه باعيننا او عن طريق الأجهزة الاصطناعية في السماء من النجوم والكواكب ، ليست هي الا علامات ومرشدات عامة للمسافرين برا وبحرا ومن يلج المسالك البعيدة ، ويخترق المسافات الطويلة ، بدليل قوله تعالى ﴿وَالْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَمْهَارًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَعَلَامَاتٍ ۚ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ * أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَّحِيمٌ *﴾³⁸ ، حيث يتطلع الانسان للعلامات الدالة في فحاره ، ويتبع ضوء النجوم ليلاً ؛ كي لايتيه اثناء سيره في البراري والقفار وعند اختراق عباب البحار .

والواقع ان جميع ماهو موجود على وجه البسيطة من العناصر والظواهر الطبيعية ، له أهمية كبيرة لحياة الانسان ، فمن عناصر الطبيعة الصائتة والحية ، هناك البحار والانهار وجداول الماء العذبة ، هي مصادر دائمة للرزق لبني ادم ، فضلاً عن انها مسارات منظمة لعبور السفن والزوارق وغيرها³⁹ ، في حين ان الجبال بكل انواعها ، تعد اوتادا راسية شامخة تحافظ على توازن هذه الأرض من الميلان والاضطراب ، ناهيك عن تلك الكميات الكبيرة واللامنتهية من المعادن الموجودة في باطن الأرض ، والتي يستفاد منها بصور وطرق متنوعة ، ابتداءً من حلي النساء وصنع العملة ، الى صناعة الأسلحة والوقود ، ولاننسى تلك الهضاب والوديان والسهول التي تبسط بنفسها على هذه الأرض حيث يلجأ اليها الانسان لزراعة سهولها ، والاعتماد على ماتدره الأرض من المنتجات الزراعية⁴⁰ ، واتخاذ الحصون والاسوار المنيعة لصد الهجمات والاطار الخارجية⁴¹ ، والا هم من كل ذلك فان احدى عناصر الطبيعة الصائتة والتي يشعر ويحس به الانسان بصيغ غير مرئية الا وهو الهواء النقي الذي يمثل مع الماء العذب عنصراً مهماً للحياة⁴².

وبخصوص الرؤى المتعلقة بظواهر الطبيعة الصائتة، مثل اختلاف الليل والنهار ، وتعاقب كل منهما لالاخر ، فيحس الانسان في قرارة نفسه ، ويتلمسه شعوريا مسألة الاختلاف تلك ويعيش مع ذلك التغيير كل يوم ، حيث عندما يسدل النهار ستاره ، يأتي الليل حيث تحل السكينة ، ويأوي الخلق الى الراحة والهدوء ، في حين عندما يرخي الليل اوتاره ويطلع شمس النهار ، يهب الجميع من اوكارها بحثا عن الرزق ، والسعي في سبل العيش⁴³.

في حين نجد ، بان تلك العناصر الصائتة ، تبهج الانسان بظهورها وافولها بوجودها وغياها ، فان نظيرها من العناصر الحية،الا وهو المطر الذي ينزل من الغمام ، وتمثل نعمة كبيرة من انعم الله على البشرية كلها ، كما جاء في قوله

³⁷ سورة فاطر ، الاية 3 .

³⁸ سورة النحل ، الاية 15 - 18 .

³⁹ عبدالله الغديري ، ايات الكون واسرار الطبيعة في القرآن الكريم ، منشورات مكتبة نرجس (د.م / د.ت) ، ص 183 - 196 ، 250 - 251 .

⁴⁰ خليل رزق ، الإسلام والبيئة ، ط1 ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، (بيروت : 2006) ، ص ص 359 - 363 .

⁴¹ لجنة من العلماء ، التفسير الوسيط ، الحزب الأول ، ط3 ، مطبعة المصحف الشريف ، (القاهرة : 1992) ص 248 .

⁴² الغديري ، ايات الكون ، ص 183 - 184 ، 221 .

⁴³ المرجع نفسه ، ص ص 136 - 137 .

تعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁴⁴، وتكشف فيها جلياً ، رحمة الله بعباده وشفقته عليهم ، والتعهد بالنعمة والفضل الدائمين ، كلما احتجت المخلوقات الموجودة الى هذا العنصر الطبيعي الحي الا وهو الماء ، مصدر كل شيء حي على وجه المعمورة ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾⁴⁵.

ويظهر ذلك في عدد من الايات الأخرى ، مثل قوله تعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ الَّذِي أَخْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ ۚ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁴⁶؛ وقوله عز وجل ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتِ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁴⁷. كما اننا نرى في اية أخرى يظهر فيها دور الماء المؤثر والحيوي في خلق الحياة وتكوين عناصر الطبيعة الأخرى باهى حلة واجمل منظر ، وهذا يتجلى بوضوح في قول الله تبارك وتعالى ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأُنبِتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁴⁸.

وتأسيساً على ماسبق ، فان القرآن الكريم عندما يوجهنا الى الطبيعة ، فاننا نتامل مشاهدته وصوره ، ومظاهره وعناصره بحكمة وروية ، ويجعلنا نفكر في قوة الخالق وابداعه الإلهي وقدرته اللامحدودة في خلق هذا الكون الفسيح ومافيه ، فيشعر المرء بصفات وميزات الجمال الإلهي تحيط به مع كل جزء او قسم او عنصر او ظاهرة طبيعية يراها او يتلمسها او يشعر بها . ومن ثم فان القرآن قد وصف كل مباحج ومظاهر والطبيعة الحية والصامتة بصورة دقيقة ، وفي غاية الكمال من الناحية الفنية ، والنفسية ، بحيث كلما تفاعل معها الانسان وتاملها ، فانه يشعر بحالة من الرضا والطمأنينة ، والأمان ، لانه يصور جمال تلك الطبيعة بوجدانه وعقله وبصره واحساسه الملموس .

والحق ان القرآن الكريم ، يرشدنا ويصوب ابصارنا الى ابهى عناصر الطبيعة واقواها خلقاً ، وهي كلها بمجملها عوالم متنوعة ، انسجم معها الانسان ببصره وبصيرته و يتلمس وجودها من خلال تفاعلها معها بمقدار ما تتطلبه الحاجة الإنسانية ، ولاسيما السماء والأرض ، والبحار والجبال ، وغير ذلك ، من ابداعات الخالق عزوجل⁴⁹.

أي عندما يتامل الانسان الطبيعة ومافيه من قوى ظاهرة وخفية ، فانه يندمج نفسياً مع كل تلك الموجودات الماثلة امام ناظره ، كون ان الانسان منذ الصغر ، قد وجد تجاذباً يومياً مع تلك الظواهر ، اما ترغيباً او ترهيباً ، فكلما

44 سورة البقرة ، الاية 164 .

45 سورة الأنبياء ، الاية 30.

46 سورة فصلت ، الاية 39.

47 سورة الروم ، الاية 50.

48 سورة الحج ، الاية 5-7 .

49 الزيدي ، الطبيعة ، ص 8 - 9 .

وقف على منظر جميل للطبيعة الخلابة انجذب اليه واعجب به وعشق رؤيته⁵⁰، وان رأى صورة غير مالوفة لبعض عناصر او ظواهر الطبيعة انكمش على نفسه وخاف وانسحب القهقري ، وتاملها تامل المتصوف المليء بالخشية والرهبة والامل والالتجاء الى الدعاء داعيا الله ان ييسر الأمور .

ومن المخلوقات التي اضفت الكثير من الجمال على الطبيعة ، هي الحيوانات والدواب على اختلاف أنواعها ، منها من تالف الانسان معها واستخدمها لمنفعته ومنها من يهابها ويتوارى امامها لخطورتها ، ولكل فائدة وحكمة من خلقها . وهذا مايتجلى بصورة واضحة في ايات القرآن الكريم ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * لَقَدْ أَنزَلْنَا ءَايَاتٍ مُّبِينَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾⁵¹.

الخاتمة

وخلاصة القول ، ان القرآن الكريم ، قد صور الطبيعة بكل جزئياتها وكتلياتها من خلال الايات الكريمة العديدة التي تحدثت عن الطبيعة وجمالها والاخاذ ، وتأثيرها الشامل على حياة البشر ، حيث يتلمس الانسان اثار الطبيعة في الظواهر والعناصر الحية والصامتة على السواء ، فضلا عن ان معظم المصنفين والفلاسفة المسلمين من الذين تصدوا للحديث عن الجمال في الإسلام ، اكدوا بان الناس تتعرف على الجمال من خلال البصر والبصيرة ، وليس من المفروض ان يتساوى الجميع في رؤيتهم للجمال ، لان مسالة القبح والحسن ، تتفاوت التقييمات البشرية حولها فقد تكون بعض العناصر جميلة في نظر البعض ولكن البعض الاخر يرى فيها صورا من القبح لاتلائم مع بصيرتهم ، ولكن في الحضارة الإسلامية فان فلسفة الجمال تظهر باهى صورها المرئية في الفنون والعمارة الإسلامية ، مع عدم نسيان جميع التقسيمات الجمالية الأخرى في الحياة الإنسانية والتي اضى الإسلام عليها معاني روحية تجدد وحدانية الله تعالى .

ثم ان الصورة الرائعة التي رسمها القرآن الكريم للطبيعة ، بمضامينها العامة ، من الكون الفسيح وما فيه من السموات والافلاك والنجوم والمجرات ، ومايتعلق بالسماء من المكملات الحياتية ، مثل الغيوم والسحب والامطار والثلوج ، الى جانب الصورة الواضحة التي رسمها القرآن للأرض ، وما فيه من العناصر والظواهر ، كالجبال والبحار والانهار ، والوديان والتلال والسهول والهضاب ، والمياه السطحية والجوفية ، والبرق والرعد ، الى جانب الحيوانات باختلاف صنوفها وانوعها البرية والبحرية والطائرة ، تدل بوضوح على عظمة الخالق سبحانه وتعالى ، كما انها توفر فسحة حياتية لبيتيج الانسان ويسر بجمال تلك المخلوقات ، ويحس بصفاء روحي تفيض على قلبه عندما يشعر في عقله وقلبه بمكنونات جمال الكون ومافيه ، وهي كلها من ابداعات الخلاق العليم ، فاطر السموات والأرض.

⁵⁰ سليمان موسى بن عبدالله ابوعزب ، مشاهد الطبيعة في القرآن الكريم وعلاقتها بالإنسان ، أطروحة دكتوراه غير منشورة مقدمة الى كلية اللغة العربية - جامعة الازهر ، (القاهرة : 1988) ، ص 12.

⁵¹ سورة النور ، الاية 45 - 46 .

المصادر والمراجع

القران الكريم

اولاً - المصادر الأولية :

التعاليم، ابومنصور عبد الملك بن محمد، فقه اللغة وسر اللغة العربية ، حققه ووضع فهارسه ، مصطفى السقا وإبراهيم اليازجي وعبد الحفيظ شلبي ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، 1938 م

ابوحيان، علي بن محمد بن العباس التوحيدي، الامتاع والموانسة، اعتنى به وراجعه خليفة الطيعمي، المطبعة العصرية ، صيدا ، 2011 م .

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح ، تحقيق يوسف الشيخ محمد ، الدار النموذجية ، بيروت .

ابن سينا، ابوعلي الحسين بن عبدالله، النجاة مختصر الشفاء، مطبعة السعادة ، مصر : 1331 هـ / 1912 م .

الفراهيدي، الخليل بن احمد ، كتاب العين ، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ، دار مكتبة الهلال .

الفيروز آبادي، ابوطار مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 2005 م .

ابن مسكويه، احمد بن محمد بن يعقوب، تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق، المطبعة الحسينية ، مصر ، 1329 هـ / 1911 م .

- رسالتان في اللذات والالام والنفس والعقل ، منشورات الجمل ، بيروت ، 2009 م .

- كتاب السعادة، منشورات المكتبة المحمودية التجارية ، المطبعة العربية ، مصر : 1928 م .

مسلم بن الحجاج ، أبو الحسين القشيري ، صحيح مسلم ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، مطابع الوفاء ، المنصورة ، 1991 م .

ابن منظور، ابوالفضل محمد بن مكرم بن علي الانصاري، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت .

ثانياً - المراجع الثانوية :

الامراتي ، محمد بن احمد ، كيف امر الاسلام بالمحافظة على الثروة المادية ، بحث منشور في مجلة دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية المغربية ، موقع islamaumaroc ، الرباط ، 1993 م .

حتنوش ، محمد عباس ، فلسفة الجمال الإسلامية ، بحث منشور في مجلة نابو للبحوث والدراسات، بابل ، 2008 م .

رزق ، خليل ، الإسلام والبيئة ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 2006 م .

الزبيدي ، كاسد ياسر ، الطبيعة في القرآن الكريم ، دار الرشيد للنشر ، الجمهورية العراقية ، 1980 م .

سهير ، رحمني ، جماليات البيان في كتاب أوراق الورد لمصطفى صادق الرافعي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة محمد بوضياف ، كلية الاداب واللغات ، المسيلة ، 2018 م .

شارف، عباس، الجمال والحضارة، بحث منشور في مجله الحوار الثقافي، العدد 9، الجزائر ، 2016 م .

الصديق ، حسين ، فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي، دار الرفاعي ، حلب ، 1423 هـ / 2003 م .

- الجمال في فلسفة أبي حامد الغزالي، مجلة النص ، الجزائر ، 2021 م .

صغيري ، عبد العظيم ، علم الجمال رؤية في التأسيس القراني ، كتاب الامة ، قطر ، 1433 هـ / 2012 م .

عبدالوهاب ، خالد ، فلسفة الجمال في فكر ابونصر الفارابي ، مجلة دراسات ، قسنطينة ، 2014 م .

عبد النور ، جبور ، المعجم الادبي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1984 م .

العمرو ، امال بن عبدالعزيز ، الالفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، الرياض : 1426 هـ / 2006 م .

مطر ، اميرة حلمي ، فلسفة الجمال اعلامها ومذاهبها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1998 م .

ابوعزب، سليمان موسى بن عبدالله ، مشاهد الطبيعة في القرآن الكريم وعلاقتها بالإنسان ، أطروحة دكتوراه غير منشورة مقدمة الى جامعة الأزهر ، القاهرة ، 1988م .

الغديري ،عبدالله ، ايات الكون واسرار الطبيعة في القرآن الكريم ، منشورات مكتبة نرجس.

فؤاد، فاطمة ، السماع عند صوفية الاسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة ، 1997 م.

كونزالس ،فاليري ، الجمال والإسلام ، ترجمة كارولين توماس ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، دمشق ، 2018م .

لجنة من العلماء ، التفسير الوسيط ، مطبعة المصحف الشريف ، القاهرة ، 1992م.

لجنة من المؤلفين ،قاموس الرائد ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1992م .

يونس ،عيد سعد ، فلسفة الفن والجمال في الفكر الإسلامي ، عالم الكتب ، القاهرة ، 2015م .

القرآن الكريم والبيئة؛ فهم الأخلاق البيئية ضمن النظام القيمي القرآني

الدكتور سليم مزهود / Dr. Salim MEZHOUD

الدكتور فؤاد بولقرون / Dr. Fouad BOULKROUN

المركز الجامعي ميله، معهد الآداب واللغات / الجزائر

University Center Mila, Institute of Letters and Languages/ Algeria

s.mezhoud@centre-univ-mila.dz, ORCID ID: 0000-0002-8059-419X

f.boulkroun@centre-univ-mila.dz

مقدمة

منذ ظهور الأزمة البيئية، بدأ الإنسان الحديث يدرك الأديان من منظور بيئي، حيث يرتبط كل شيء بالطبيعة على أنها تشكل وحدة عضوية، وما هو أكثر إثارة للدهشة هو الطابع العالمي للمشكلات البيئية، التي شجعت الباحثين في القرآن الكريم من الناحية العلمية على التعاون، بعضهم مع بعض، لرؤية المشكلات في سياق حقيقي، وتمهيد الطريق إلى حوار جاد، لإيجاد حلول لمشكلات البيئة، من أجل رفاهية الإنسان وصالح أمره في دنياه وآخرته، وبالتالي إعادة النظر والتمعن في قيمنا الدينية والتركيز على ضوابط التعامل مع البيئة الطبيعية والحفاظ عليها، من منظور قرآني لإصلاح حال النفس البشرية وأحوال الحياة، ذلك لأنّ هناك علاقةً قويّةً ومباشرةً بين المشكلات البيئية وأخلاق الإنسان اتجاهها، واعتاده عن تعاليم الله في التعامل معها.

وبتعبير أكثر تحديداً، فإنّ أنظمة القيم التي تشكل سلوكنا ومواقفنا تجاه المجتمع والطبيعة، هي نتيجة لمعتقداتنا الشاملة، ووجهات نظرنا الميتافيزيقية فيما يتعلق بالواقع. وبالتالي، يمكن توقّع أن تتحدّى أي نظريات بديلة للأخلاقيات البيئية الافتراضات الأساسية للفهم الحديث السائد للطبيعة.

وفقاً لهذا الفهم، إذا لم نلتزم بأي معايير أخلاقية تجاه البيئة الطبيعية، فلا يمكن أن نصل إلى الرّفاهية الحقيقية والراحة النفسية والجسدية.

ينصب اهتمامنا في هذا البحث على استكشاف النظرة القرآنية إلى ضوابط علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية، واكتشاف معنى الطبيعة ومكان الإنسان فيها من منظور قرآني لتحقيق الهدف من خلق الطبيعة والإنسان.

إنَّ فهم الأخلاق البيئية ضمن النظام القيمي القرآني، ينطلق من الأحكام الدينية كنظام يحدد الثقافة ويوجّه السلوك الإنساني، ويوفّر الأساس الميتافيزيقي الضروري للأخلاق البيئية.

-مشكلة الدراسة: ركّز القرآن على البعد الميتافيزيقي للطبيعة، ليغيّر به مفهوم العرب الوثنيين عن الطبيعة المختلط بالأساطير والخرافات غامض المعنى، ويستبدله بفهم جديد من الوحي الإلهي، وتبقى آيات القرآن المعجزة أعظم مصدر للعلم والمعرفة الحقيقية، تتحدّى المفاهيم المادية الخاطئة للطبيعة، وتقدّم نجما أكثر شمولا لتطوير نظرية أخلاقية بيئية، محاولة منا لفهمه، نطرح الأسئلة الآتية:

- هل للطبيعة أيّ وجود موضوعي ومستقل؟

- ما معنى الطبيعة؟ وما الذي ترمز إليه الطبيعة؟

- كيف ينظر القرآن إلى الطبيعة ككل؟

- ما الأساس الميتافيزيقي للأخلاق البيئية ضمن نظام القيم القرآني، وما أخلاق الإنسان التي ينبغي أن يتّصف بها من أجل علاقة تكاملية ونافعة بينه وبين البيئة الطبيعية؟ لتحقيق الهدف من وجود الطبيعة والكائنات والإنسان. إنَّ بفهم الأساس الميتافيزيقي للأخلاق البيئية ضمن نظام القيم القرآني، لن يكون من الصعب تطوير أخلاقيات بيئية على هذا الأساس.

-أهمية الدراسة:

بالنظر إلى أنّ أول آيات القرآن المكية، التي تركز هدفها على إيقاظ الوعي الأعلى للإنسان لعلاقاته المتعددة مع الله والكون، وتثبيت الإيمان بالغيبيات، وإثبات عظمة الله في خلق الكون، فإنّ الهدف الأول هو تثبيت العقيدة وتوحيد الله تعالى، والتعريف بالله الخالق رب العالمين، وبالإنسان ومشاعره وعواطفه وأنماط علاقاته بالواقع والبيئة، وبالتالي إنّ هذه الآيات هي مفتاح فهم نظرة القرآن للوجود ككل.

يهدف موضوع بحثنا الموسوم: "القرآن الكريم والبيئة؛ فهم الأخلاق البيئية ضمن النظام القيمي القرآني" إلى الكشف عن ماهية الطبيعة في القرآن الكريم، ونظرة القرآن الكريم للعناصر الموجودة في الطبيعة، والأسس الأخلاقية التي وضعها الله تعالى للتعامل مع هذه العناصر.

-محددات الدراسة:

المحدد المكاني؛ البيئة الطبيعية وعناصرها في الأرض والسماء، المتعلقة بالتراب والماء والهواء، والكائنات الحية ومظاهر الطبيعة المتنوعة الواردة في آيات القرآن الكريم، ومختلف البيئات التي يعيش فيها الإنسان، أو التي ينبغي له التعامل معها، والتأمل فيها، أو دراستها، إذ إنّ هذه المظاهر الكونية وعناصر الطبيعة هي أساس تقوية الإيمان بالله وتعظيمه في نفس الإنسان وتثبيت العقيدة، ومن ثمّ الحصول على الراحة النفسية والبدنية في الدنيا والفوز بالجنة.

المحدد الزمني؛ ارتباط النظرة الجديدة لقيم الأخلاق البيئية بالآيات الأولى من نزول القرآن الكريم، وبقاء صلاحية استخدامها حتى زمن نهاية العالم، لأنها مرتبطة أساساً بالعامل الغيبي والميتافيزيقي.

المحدد الموضوعي: الهدف من خلق الطبيعة والإنسان وفق المنظور القرآني هو معرفة الله والتقرب إليه وعبادته وطاعته وتعظيمه وشكره والاستعداد ليوم لقائه، والأحكام الدين المستنبطة من القرآن، المتعلقة بواجبات الإنسان الأخلاقية في التعامل مع الطبيعة، والتدبير والتأمل لأجل عبادة الله ومعرفة عظمته وقدرته والبحث عن الحقيقة من خلال علاقة المجتمع والإنسان بالطبيعة.

-منهجية الدراسة:

إنّ طبيعة مضامين البحث، المرتبطة بقيم الأخلاق البيئية من المنظور القرآني، جعلتنا نعتمد المنهج الوصفي تكاملي للاطلاع على مفهوم الكون والطبيعة من منظور القرآن الكريم.

-مصطلحات الدراسة:

تعريف الطبيعة في القرآن الكريم: هي الكون ومظاهره، وعناصر الطبيعة كلها، التي خلقها الله تعالى بانتظام وترتيب وإتقان، ولم تنتج عن أي صدفة،

وتدلّ الطبيعة على مجموع الأشياء والكائنات الموجودة، والقوة الكائنة في الكون. فهي تُرادف الكون بصفة عامة، أو الخليقة بالنسبة لمن يؤمن بالله خالق¹.

تعريف مظاهر الطبيعة: تعرف الظواهر الطبيعية بأنها كل حدث في الطبيعة لم يكن بفعل الإنسان وإرادته، نحو الزلازل والدخان والبراكين، واختلاف الليل والنهار، والشمس والقمر وبزوغهما ومغيبهما، وحركة الكواكب والنجوم، وظهورها وغيبها واختفاؤها، والمد والجزر والكسوف والخسوف وغيرها من الظواهر الكثيرة جداً، تحدث بأشكال مختلفة، وبقوة وإرادة من الله، ليس للإنسان أي دور معروف في حدوثها قط..

والفرق بين مظاهر الطبيعة وعناصرها؛ أنّ الطبيعة مكوّنة من ظواهر وعناصر، فعناصرها كثيرة، منها الشمس والقمر والكواكب والنجوم والأعمار وما شابهها، وأما الظواهر فهي ما ترتبط بتلك العناصر ارتباطاً سببياً. ويندرج ضمن هذه الظواهر مثلاً ظاهرة الليل والنهار؛ فإنّها مُسَبَّبة عن حركة الشمس في الفضاء، ودوران الأرض حول نفسها²

تعريف البيئة: هي الظروف الطبيعية المختلفة والمتنوعة التي نعيش فيها مع الكائنات الأخرى. إذ إنّ هناك بيئات عديدة مرتبطة بوجود الإنسان أو اهتمامه، وأبرزها البيئة الاجتماعية المتمثلة في منزل الإنسان وحديقته والمكان الذي يعيش فيه، سواء أكان ريفاً أم مدينة، ونحو ذلك، أما البيئة الطبيعية فتتمثل في الغابات والجبال والأعمار والبحار..

¹ معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب لجدي كامل المهندس، 131

² الطبيعة في القرآن الكريم لكاسد الزبيدي، 8

تعريف الفساد في البيئة: هي المظاهر التي تسهم في فساد مناخ الطبيعة وبعض عناصرها وأي تأثير سلبي في بعض مظاهرها، وكل ما يؤدي إلى تلوث الطبيعة، وتلوث الماء وفساده، وانقراض أنواع الحيوانات، وضياح الثروة الطبيعية بسبب هذا التلوث أو سوء الاستهلاك والاستخدام، أو الإسراف والتبذير، ونحو ذلك، ويشير الله تعالى إلى مثل هذا الفساد الذي يسببه الإنسان بقوله: ﴿ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم. 30: 41)

العلاقة بين الإنسان والطبيعة في القرآن الكريم: أمر الله تعالى الإنسان إلى أن يتفكر في الطبيعة ومظاهرها وعناصرها، حتى يعرف الله تعالى وعظمته وقدرته، فالتفكر في الطبيعة هو أقرب طريق لمعرفة الله عن طريق مشاهدة آثار خلق الله وصنعه وبديع خلقه. فمظاهر الطبيعة تدلّ على وحدانية الله تعالى، وأنه هو الخالق القادر على كل شيء، وأنّ إليه المصير والنشور، وأنّ الله على الناس حقّ العبادة والشكر على النعم الجزيلة وعلى تسخير الطبيعة لخدمة الناس.

1. مفهوم الطبيعة ودلالة عناصرها في القرآن الكريم

1.1. مفهوم الطبيعة

ورد في معجم لسان العرب تعريف الطّبيعة لغة على أنّها: "الخليقة والسّجية التي جبل عليها الإنسان ... وطبع الإنسان وسجيته؛ هو ما طبع عليه الإنسان في مأكله ومشربه، وسهولة أخلاقه وحزونها، وعسرهما ويسرها، وشدته ورخاوته، وبخله وسخائه... وطبع الله على قلبه؛ ختم على قلبه، ويقال طبع الله على قلوب الكافرين؛ أي ختم عليها لا يهديها للخير ولا يوفقها إليه"³

وجاء في القاموس المحيط أنّ: "الطّبيعة من الطّبع، والطّبيعة والطّباع... وطبع عليه؛ ختم... والختم هو التأثير في الطّين ونحوه... وطّبع على الشيء، بالضمّ: جُبل... وفلان يطبع إذا لم يكن له نفاذ في مكارم الأمور... والتّطبيع: التّجنيس؛ وتطبيع بطباعه: تحقّق بأخلاقه"⁴. وعرفت الطّبيعة في المنجد كالآتي: "الطّبيعة: علم الطّبيعة، الفيزياء؛ درس الطّبيعة، العالم الحسّي، مخلوقات الكون من نبات وسماء وجبال وأودية... يقال: متساهل من طبيعته، مرح من طبعه، والطّبيعة البشرية هي مزاج الإنسان المركّب من الأخلاط؛ وطبيعة النّار أو الدّواء أو نحوها، بما سحر الله تعالى من مزاجه... وما وراء الطّبيعة هو عالم الغيب، وطبائع الأشياء وصفاتها وخصائصها... وطبيعي؛ خاص بالمادّة الطّبيعية، والظواهر الطّبيعية، موجودة في الطّبيعة، والطّبيعيات؛ علم الطّبيعة"⁵.

أما الطبيعة اصطلاحاً فهي؛ كلّ ما هو منظر طبيعيّ غير صناعيّ ولم يتدخل فيه البشر، نحو الجبال والهضاب، والأشجار والغابات، والبحار والمحيطات والأعمار، والسحاب والأرض والسماء والبراري، ونحو ذلك من مظاهر الطبيعة والكون، وتعني أيضاً كلّ ما هو من ردود أفعال أو فطرة الكائنات الحيّة كالحوانات والنباتات والبشر.

³ لسان العرب لابن منظور ، 1 / 111

⁴ الصّحاح لإسماعيل ابن حماد الجوهري، 1252 - 1253

⁵ المنجد في اللغة العربية المعاصرة لأطوان نعمة وآخرين، 899-898

2.1. دلالة ألفاظ الطبيعة في القرآن الكريم

تكررت مظاهر الطبيعة والكون في القرآن الكريم، تتحدث عن آفاق الكون ومشاهد الطبيعة للفت أنظار المتلقي إلى قدرة الله تعالى، وإخباره بمصيره المحتوم، ومصير الكون الذي يحيط به.

إن القرآن الكريم يطوف بقارئه في أرجاء الطبيعة والكون، وينطلق به من الأرض التي يعيش فيها، وما يحيط به من جبال كالأوتاد، وبحار ذات أمواج عالية، وأنهار وجنات ونخيل، وزروع، وأمطار ونبات، وما يحيط به من جبال كالأوتاد، وبحار ذات أمواج عالية، قال تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ. وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ. وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ. وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَافِحَ فَأْتَتْلَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ (الحجر: 15-19-22)، وقال سبحانه: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ. تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ (ق: 50: 7-8)؛ أي إن الله بسط الأرض على وجه الماء، وجعل فيها جبالاً ثوابت، وقد كانت الأرض تميد إلى أن أرساها الله بالجبال. وجعل فيها من لستم له برازقين من الدواب والأنعام، أي: جعلناها لكم وكفيناكم رزقها⁶، وقال تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى. كُلُوا وَارْزُقُوا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾ (طه: 53-54)

ويحدثنا القرآن الكريم عن البرِّ والبحر، ويخبرنا أن مظهرهما بما يحويانه من مظاهر حياتية لنبغي به رزق الله ونشكره على نعمة، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَازِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: 16: 14).

ويحدثنا عن الليل والنهار، والشمس والقمر، فيخبرنا عن الحقيقة الكونية التي تتمثل في كون الشمس نورا للأرض، وكون القمر نورا لها في الليل، وأن الشمس والقمر هما ضمن نظام كوني محكم الإتقان، لا يختطان ولا يرتطمان، قال تعالى: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ. وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ هَا ذَلِكَ تُقْدِرُ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ. وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ. لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (يس: 36. 37-40)، وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِ إِيَّايَ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (النحل: 16: 12).

"خلق الله الشمس والقمر والنجوم والكواكب الأخرى والأرض وكل ما عليها من أجل الإنسان، لتكون في خدمته و مسخرة له، وقد جعلها وفق مشيئته وخاضعة للإنسان بأمره وتقوم بدورها صاغرة، ومن وظائفها: إعطاء الضوء والطاقة، وهي مصدر للحساب وأغراض متعددة⁷.

⁶ تفسير البغوي للبغوي، 375

⁷ العلوم الفلكية والقرآن الكريم لسيد و فار أحمد حسن، 53

وقد اعتبر أئمة البلاغة الاستعارة في قوله تعالى: ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ استعارة أصلية تبعية⁸، المقصود فيها بالتشبيه هو حال زوال نور النهار عن الأفق، فتخلفه ظلمة الليل لقوله: ﴿فَإِذَا هُمْ مُظْلَمُونَ﴾، وشبه خروج النهار من الليل بانسلاخ الجلد المسلوخ، إذ إنّ السلخ أدل على الالتحام من الإخراج وهذا تشبيه في غاية المناسبة⁹، لأنّ انسلاخ الشيء عن الشيء أن يبرأ منه ويَزول عنه حالاً فحالاً كذلك انفصال الليل عن النهار والانسلاخ أبْلغ من الانفصال لما فيه من زيادة البيان¹⁰، وعَبّر القرآن الكريم عن حال خروج النهار وغشيان الليل المظلم، بلفظة (نسلخ) بدل الفجر والنهار. التعبير عنها بلفظة ينتهي أو يخرج، ليعبر عن التلاحم الحاصل بين آخر الليل وبداية الفجر والنهار، وقد أقسم الله سبحانه وتعالى بالليل والنهار في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا أَذْبَرُ﴾ (المدرثر: 74: 33)، وقال سبحانه: ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا عَسْعَسَ﴾ (التكوير: 81: 17)، وقال جلّ في علاه: ﴿وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَا هَا. وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا﴾ (الشمس: 91: 3-4)، والقسم بهما، أكبر دعوة للتدبّر في الطبيعة ومظاهر الكون، الدّالة على قدرة الله عزّ وجل، وما أودع الله فيها من عظيم حكمته ومظاهر عَظَمَتِهِ وقُدْرَتِهِ، وقد أشار القرآن إلى ذلك في قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: 3: 190)، ويضعنا الله عز وجل أمام مشاهد الطبيعة، في مرات عديدة، ليرينا كيفية حدوثها، والهدف من حدوثها. قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ. وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ (إبراهيم: 14: 32-34).

ولما نفى الأسباب الدنيوية النافعة جميعها في ذلك اليوم، كان كأنه قيل: فمن الحكم فيه حتى أنه يسير سيرة لا نعرفها؟ فقيل: الله؛ أي الملك الأعلى المحيط بكل شيء؛ ثم أتبعه بصفات تدل على ما دعا إليه الرسل من وحدانيته وما أخبروا به من قدرته على كل شيء فلا يقدر أحد على مغالبتها، وعلى المعاد وعلى غناه فلا يبايع، فقال الذي خلق السماوات والأرض: وهما أكبر خلقاً منكم وأعظم شأنًا، ثم عقبه بأدّل الأمور على الإعادة مع ما فيه من عظيم الميَّة بأنّ به الحياة، فقال: وأنزل من السماء ماء، ولما كان ذلك سبب النمو قال: فأخرج به، أي بالماء الذي جعل منه كل شيء حي من الثمرات، رزقاً لكم، بعد يبس الأرض وجفاف نباتها، وليس ذلك دون إحياء الموتى؛ ثم أتبعه ما ادخره في الأرض من مياه البحار والأنهار، وذكر أعم ما يظهر من البحار فقال: وسخر لكم الفلك، وعلل ذلك بقوله: لتجري في البحر، ولما كان ذلك أمراً باهراً للعقل، بين عظمته بقوله: بأمره، ولما كانت الأنهار من النعم الكبار بعد نعمة البحار، قال: وسخر لكم الأنهار، ثم أتبعه ما جعله سبباً لكمال التصرف وإنضاج الثمار المسقية بالماء النازل من السماء، والنابع من الأرض، فقال: وسخر لكم الشمس والقمر، حال كونهما، دائبين؛ أي في سيرهما وإنارتهمما، وما ينشأ عنهما من الإصلاح بالطبخ والإنضاج في المعادن والنبات والحيوان؛ قال الرقاني:

⁸ التحرير والتنوير لابن عاشور، 1/ 3521

⁹ المثل السائر ابن الأثير، 383/1

¹⁰ البرهان في علوم القرآن للزركشي، 436/3

والدؤوب: مرور الشيء في العمل على عادةٍ جاريةٍ فيه؛ ثم ذكر تعالى ما ينشأ عن وجود الشمس وعدمها فقال: وسخر لكم الليل؛ أي الذي القمر آيته، والنهار؛ أي الذي الشمس آيته، يوجد كل منهما بعد تصرمه، ولو كان أحدهما سرمدًا لاختل الحال بعدم النبات والحيوان، كما هو كذلك حيث لا تغرب الشمس في الجنوب وحيث لا تطلع في الشمال¹¹

ويعرض الله عز وجل -في مشهدٍ آخر- مراحل خلق الإنسان، مُقَرِّنًا إياه بخلق السموات والأرض، مُبَيِّنًا كيف ينتفعون بعد ولادتهم من تلك الأرض التي يولدون عليها، وتحيط بهم مظاهرها من كل جانب، مُسَخِّرَةً لهم جميعا، قال الله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ. وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ. وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَوْنَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ. وَتَحْمِلُ أَوْسَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَّحِيمٌ. وَالْحَيْلَ وَالْبَعَالَ وَالْحَمِيرَ لِيَتَكَبَّرَ مِنْهَا الْإِنْسَانُ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ. وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ. هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ. يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ. وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ. وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ. وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلَةً لَّيْسَ مِنْهَا عَصَا فَجَبَّيْنَاهُ فِيهِ رِبَابًا وَابْتِغَاوْا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَمْهَارًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ. وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ. أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ. وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النحل: 16-3-18).

2. دلالة الدعوة إلى التأمل في مظاهر الطبيعة

لقد خلقنا سبحانه وتعالى بشرا في هذه الدنيا، وجعلنا نتخبط بين حلاوة الطبيعة وقسوتها، بين زمن تكون الطبيعة فيه هادئة وجميلة، وزمن تتفجر فيه بالخيرات والماء والاختضار والرزق الوفير، وزمن الاحتباس الحراري والتطرف المناخي، لكنه منحنا عينا نرى بها هذه الظواهر، وعقلا به نبصرها ونتفكر في الحلول الممكنة، وكم من مشكلة بيئية نفعت الناس، يحصلون بها على التجربة ويفيدون منها في أمور كثيرة، ويتكيفون معها. إن أهم فكرة تشدُّ عقل القارئ وتحرك عواطفه وأحاسيسه، في سور القرآن الكريم؛ هي غلبة ذكر عناصر الطبيعة في القرآن الكريم والإحاح على الظواهر الطبيعية والكونية في مجال التدبر والتفكير والوصول إلى الإيمان بالله العلي العظيم، بل إنَّها من دلائل قدرة الله تعالى والتأكيد على وجوده وعظمته، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: 2: 164).

¹¹ الحاوي في تفسير القرآن العظيم لعبد الرحمن بن محمد القماش، 11783

وَمِنْ ثَمَّ فَقَدْ دَعَانَا اللَّهُ تَعَالَى إِلَى التَّأَمُّلِ فِي مَظَاهِرِ الطَّبِيعَةِ وَالْكَوْنِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْطِي الْآيَاتِ وَالنُّذُرِ عَنْ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ (يونس.10: 101)؛ فالفعل (انظروا) هو فعل أمر لوجوب تأمل الإنسان ببصره إلى السماء والأرض، وضرورة تفكره بحسبه وبصيرته في السموات والأرض، وفي حال الثبات في مراحل نموه ثم إنتاجه حتى يصل إلى مرحلة النضج والإثمار، فقال سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِمِّنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام. 99) .

والمراد بالنظر في الآية السابقة؛ هو نظر الاعتبار لا نظر الإبصار المجرد عن التفكير¹²؛ أي : انظروا نظر اعتبار وتبصر إلى ثمر النبات كالزيتون والرمثان، وغيرهما كيف يخرج صغيراً ضئيلاً لا يكاد ينتفع به، وإلى حال نضجه حيث يصبح ذا نفع عظيم ولذة كاملة¹³، وحث الله تعالى الناس بتوجيه أنظارهم واستنساخ أفكارهم وأفهامهم وإيقاظ حواسهم، وتنبيه مشاعرهم إلى آيات الله تعالى¹⁴.

ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى في سورة يونس: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ (يونس.10: 5-6)؛ إذ جعل الله الآيات الحاصلة من اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والأرض لقوم يتقون، لأنّ السياق هنا تعريض بالمشركين الذين لم يهتدوا بالآيات ليعلموا أن بعدهم عن التقوى هو سبب حرمانهم من الانتفاع بالآيات، وأن نفعها حاصل للذين يتقون أي يحذرون الضلال، فالمتقون هم المتصفون باتقاء ما يوقع في الخسران فيبعثهم على تطلب أسباب النجاح فيتوجه الفكر إلى النظر والاستدلال بالدلائل¹⁵، وقوله تعالى في سورة يونس أيضاً: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ (يونس 10: 67)، وجعل هذه الآيات لقوم يسمعون لما أن سماع تلك الآيات والإنصات إليها وسيلة التنبيه إليها والتفكير فيها، كما قال تعالى عن الكفار في الآخرة: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾. (الملك. 10: 67)، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِمِّن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُوحَيْنِ اثْنَيْنِ يُعْطِي اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ. وَفِي الْأَرْضِ قَطْعٌ مُّتَجَاوِرَاتٍ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرُوعٌ وَخَيْلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِصِلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الرعد. 13: 3-4)، وقوله تعالى في سورة طه على لسان موسى في رده على فرعون: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى. قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى. قَالَ

¹² تفسير القرطبي للقرطبي، 2571/3

¹³ التفسير الوسيط للجنة القرآن والسنة، 1296/3

¹⁴ مستقبل الحضارة الإسلامية لأحمد عبد الرحيم السايح، 59

¹⁵ التحرير والتنوير لابن عاشور، 98

فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى. قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى. الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكُ لَكُم فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّى. كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ ﴿طه: 20-49﴾، وقوله تعالى في سورة الزمر: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فِتْرَاهُ مُصَفَّرًا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿الزمر: 39﴾، وقوله تعالى في سورة الجاثية: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لَتَجْرِي الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَسَبِّحُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية: 12-13). وهكذا؛ فَإِنَّ الْقُرْآنَ الكريم يَعْرِفُ النَّاسَ بِقُدْرَةِ اللَّهِ تعالى عن طريق إظهار صفاته الكاملة التي أَرَادَ أَنْ يُظْهِرَهَا لحكمة يعلمها هو سبحانه وتعالى، "وتبيان ما خلق الله، ليصل الإنسان بعقله إلى إدراك قدرة الله عز وجل، فخير درس في تعريف الله إلى الناس أن تنتقل بهم إلى مشاهد الكون ونسألهم : من الذي فعل هذا ؟ إنه الله، وإلا فمن؟"¹⁶.

3. البعد الميتافيزيقي للطبيعة من المنظور القرآني

يتجلى الاهتمام بالطبيعة من منظور القرآن كونها مصدرا لتحريك العقول والعواطف نحو الحقيقة الالهية، وأن كل شيء هو لله ولأجل الله، من ثلاثة أمور؛ أولاها: أن نزول القرآن لأول مرة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم كان في مكان مثل الطبيعة بعيدا عن الناس وحضارتهم؛ نزل في غار حراء بجبل النور؛ وثانيها أن أول آية أنزلت هناك؛ هي ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: 1-5)؛ حيث ربط العلم بالخلق منذ الوهلة الأولى وأن بداية العلم والعمل تكون بقول: باسم الله؛ وهي عبارة يرددوها المسلمون طوال حياتهم اليومية كمؤشر على هذه النظرة القرآنية.

ولفظه (خلق) في سورة العلق؛ هي للتذكير بأهم النعماء الفائضة من الله تعالى على آخر الأنبياء والرسل محمد صلى الله عليه وسلم. والتنبيه على أن من قدر على خلق الإنسان على ما هو عليه من الحياة، وما يتبعها من الكمالات العلمية والعملية... فضلا عن سائر الكمالات، قادر على تعليم القراءة للحَيِّ العالم المتكلم، أي: الذي أنشأ الخلق واستأثر به أو خلق كل شيء... وبعد ذلك جاء الأمر الإلهي بأن يكون قارئاً وإن لم يك كاتباً، فإنه سينزل عليه كتاب يقرؤه وإن كان لا يكتبه. ولذلك وصف الرب بالذي خلق، أي: الذي أوجد الكائنات التي لا يحيط بها الوصف، قادر أن يوجد فيك القراءة وإن لم يسبق لك تعلمها؛ لأنك لم تكن تدري ما الكتاب. فكان الله يقول: كن قارئاً بقدرتي وإيرادتي. وخلق الإنسان من علق أي: دم جامد، وهي حالة في الأيام الأولى لخلقه، وتخصيص خلق الإنسان بالذكر من بين سائر المخلوقات، لاستقلاله ببداية الصنع والتدبير وتفخيما لشأنه¹⁷.

¹⁶ كيف نفهم الإسلام محمد الغزالي، 122

¹⁷ محاسن التأويل لجمال الدين القاسمي، 6207-6208

إنّ من أعظم الآيات التي تدل على عظمة الله، مركزة غالباً على الخلق ومظاهر الطبيعة، ولما يقرأ الإنسان هذه الآيات في القرآن الكريم بإمعان ودقة، تتجلى له دعوة واضحة ومؤكدة من القرآن إلى النظر بتدبر وتأمل إلى السماء والأرض، وكلّ ما يمكن رؤيته في البيئة: من قمر وشمس، وسحب ورياح وجبال وأخار وبحار وبرق وودق وماء، وعنب وقمر ونخيل وأشجار، وأسماك ونخل وغل، وليل ونهار، وما إلى ذلك من مختلف الظواهر الطبيعية، والهدف هو تطوير العقل البشري وتفتّحه بأن يكون على دراية بما يدور حول على الأرض وفي السماء، كما أنه يسعى لفهم هذه الأشياء من منظور قرآني. ثم يصل إلى الهدف من الخلق وهو عبادة الله والإيمان بالله تعالى وعظمته، للنجاة من عقاب من ينكر هذا كله، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلاف اللّيل والنّهار لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: 3: 189-191)

ويريد الله بقوله "أولي الألباب"؛ أصحاب العقول المتدبرة والمفكرة، إذ يكشف القرآن عن صفات هؤلاء النوع من الناس الجيدين ومميزاتهم، فهم العلماء الذين اكتسبوا المعرفة -أولو العلم- أو الذين رسخوا في العلم فهم يستطيعون استنتاج تنبؤات بحكم معرفتهم و حكمتهم التي منحها الله لهم بقوانينه¹⁸.

يؤكد القرآن الكريم في العديد من المناسبات على المبدأ النهائي الذي يقع خارج الطبيعة، وسبب وجود الطبيعة وما تعنيه، ويعد التأكيد عليه. ما يريد القرآن تفسيره واضح؛ هو أنّ الطبيعة ليست موجودة بالصدفة، ولا كنتيجة لعملية التطور أو التشكيلات الفوضوية دون معنى أو غرض. بل إنّ لها ترتيباً ومعنى. لذلك، إذا تفكّر الإنسان في بنية الظواهر الطبيعية وتمعّن فيها مُدققاً، فيمكنه أن يستنتج وجود خالق قدير وعليم ورحيم.

تحدى القرآن الكريم تعدّد الآلهة عند العرب الوثنيين، من خلال الإشارة إلى الطبيعة على أنّها مجموعة من الظواهر المنظمة والهادفة، ودعوتهم إلى دراسة حسن انسجامها وترتيبها بعناية، حتى يستنتجوا منها وجود الله الذي يكشف ويظهر قوّته ورحمته في الكون.

بأيّ الهدف العام للقرآن في المقدمة من خلال تأكيده على الترتيب الطبيعي، ذلك أنّ "الهدف الأساسي للقرآن هو أن يوقظ في الإنسان وعياً أسمى بعلاقاته المتشعبة بالله وبالكون"¹⁹، وهو نتيجة ضمنية لتأكيد القرآن على ترتيب الطبيعة وحسن انسجامها وروعة تناسقها، قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاقُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ. ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ. وَلَقَدْ رَئَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾ (الملك: 67: 3-5)؛

فالله تعالى قد "خلق وأنشأ سبعة من السماوات متطابقة منسجمة بعضها فوق بعض، الخارج منها يغلف الداخل فيها، ما ترى في خلق الرحمن فيها من نقص ولا خلل ولا عدم انسجام، فأعدّ البصر في كل مرة، فهل ترى فيها من

¹⁸ العلوم الفلكية والقرآن الكريم لسيد وقار أحمد حسن، 54

¹⁹ تجديد الفكر الديني في الإسلام لمحمد إقبال، 26

شقوق وصدوع، ثم انظر في كل مرة ومرة، فإنّ بصرك يعود إليك صاغرا ذليلا مُنهك القوى كليلًا، من أن يرى نقصًا أو خللاً؛ أي إن نظرك سيعتبط في البحث عن خلل ما، فلا يمكنه أن يجد خللاً واحداً، ولقد زينا السماء السفلى التي ترى من الأرض بالمصابيح والوهج الملتهم، وجعلنا منها ما يرمج الشياطين الذين يحاولون استراق السمع من الملائكة الكرام²⁰. لقد اعتُبرت الطبيعة أعجوبة الله الأولى التي ورد ذكرها في القرآن بسبب بنيتها المتناسكة وانتظامها، فلا فاصل بين ما يكشفه القرآن وما تظهره الطبيعة.

4. البعد الأخلاقي لخلق الطبيعة من المنظور القرآني

ربما كان أحد أسباب كثرة الآيات التي تظهر دلائل القدرة الإلهية في خلق الإنسان والسموات والأرض ومختلف عناصر الطبيعة بإحكامٍ وأحكامٍ وإتقان، هو دحض النظرة الوثنية السابقة وتقديم منظور جديد، لكون الخالق الحقيقي هو الله، ولا أحد سواه، وهو ما تمّ تفسيره أيضاً من خلال الكتب السماوية المقدّسة السابقة، التي تشير هي الأخرى إلى ترتيب الطبيعة وروعة صنعها بإتقان وحكمة، قال تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ كَمَرٍ مَّرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلُّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (التل. 27: 88)

وإذا؛ فهذا الكون لم يُخلَق. عبثًا، وهذه الطبيعة وعناصرها التي تحيط بنا من كل جانب، في الرؤية القرآنية، ليست نتيجة هُو من لَدُن خالقها، أما الدعوة للتأمل والتدقيق فيها؛ فلأمرين اثنين؛ أما الأول؛ فهو كونها دليلًا على وجود الله ووحدانيته وعظمة قدرته مما يستدعي الإيمان به سبحانه وطاعته وعبادته، وأما الثاني؛ فهو تكوين شعور أخلاقي بالالتزام تجاه الطبيعة، بالحفاظ عليها وإقامة العدل، وعدم الإفساد فيها، وحفظ الأنفس والأموال، والتزام النظافة، وتجنب التبذير والتلوّث والعشوائية، ومنع الطعام الفاسد والشراب المهلك والمخدّر والمسكر، وما إلى ذلك مما يفسد طبيعة الإنسان ويفسد طبيعة الأرض والسماء، وفي ذلك يقول الله تعالى مؤكّداً على البعد الأخلاقي اتجاه الطبيعة عامة، وبشكل واضح: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ. وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ. أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ (الصّافات. 38: 26-28)

إنّ خلق السموات والأرض وما بينهما، والتنظيم المحكم والمتقن والمرتب بشكل دقيق، وكذلك خلق الإنسان وتسخير السماء والأرض له، لم يكن عبثًا، بل يكشف عن علاقة بين العالم الطبيعي وسلوك الإنسان في الحياة، وحين يموت، وتضطرب السماء والأرض وتموت الكائنات، حينها يكون يوم الحساب، لكن الإنسان إنْ ظنَّ أنّ بموته لن يُنْعَثَ مجددًا ولن يكون هناك أيّ حساب، إذ سينتهي كل شيء بالنسبة إليه، حينها سيكون عريداً مُفسِداً في حياته وفي الأرض، لذا فينبغي للإنسان أن يكفّ عن اللامبالاة ظناً أن بموته ينتهي كل شيء، ويواجه مصيره بحكمة تقتضي الاستعداد لهذا اليوم، ولا يكون ذلك إلا بالإيمان بيوم الحساب، ومن ثمّ يدعو القرآن الكريم إلى الإيمان بيوم الغيب

²⁰ تفسير آيات الأوامر والنواهي والعبر في القرآن الكريم لعبد الحميد مزهود، 199/4

وانتهاء حياة الأرض والإنسان بعد تطورها، مما يجعلنا نقول إنّ الأخلاق البيئية في القرآن ترتكز على الأساس الميثافيزيقي، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَحَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبْ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (يونس: 24)

إنّ هذا الأساس الميثافيزيقي، يقتضي أنّ يتحلّى الإنسان بأخلاق شكر نعمة الله والامتنان على الخيرات وتسخير السماء والأرض وما بينهما له، وأن يكون خاضعاً لأمر الله مستسلماً له.

ومن أخلاق البيئة التي ينبغي أن يتّصف بها الإنسان المؤمن من المنظور القرآني؛ هي التفكير والتدبّر في عجائب خلق السموات والأرض ومظاهر الكون والطبيعة، وربط ذلك كله بحكمة الله وعظمته ورحمته، وأن الله بقوته وحكمته ورحمته لا يخلق شيئاً عبثاً أو تافهاً لا معنى له، أو يخلق لمجرد التسلية واللعب، أو لرياضة دون هدف محدد وجاد، لأنه ربط ذلك كله بالمصير وهو البعث، والرجوع إلى الله للحساب بين يديه سبحانه، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: 3: 189-191)، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ. لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًَا لَتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء: 21: 16-17)، وقال عزّ وجلّ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: 23: 115).

ومن أبرز الاستنتاجات المستخلصة من المنظور البيئي القرآني، هي أنّ كلّ مخلوق له وجوده الأنطولوجي (الوجود المجرد، أو الوجود ما بعد الطبيعة)، وأنّ كينونة الإنسان وفق هذا الوجود، تتجلّى وتكشف عن جلال الله ورحمته، بما يستحق اهتمام الإنسان لعلاقته بالله تعالى، ويوجب الإذعان له على أنّه سبحانه الخالق الموجد والمسيطر للوجود كما يشاء، قال تعالى: ﴿وَمِنْ نَمَرَاتِ النَّحِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (النحل: 67)، وقال عزّ وجلّ: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ. أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا. ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا. فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا. وَعَبَبْنَا وَقَضْبًا. وَرَزَقْنَاهُ مِنْهَا. وَحَدَائِقَ غُلْبًا. وَفَاكِهَةً وَأَبًّا. مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِالْأَنْعَامِ﴾ (عبس: 80: 24-32)، أي "فإنّ لم يشهد خلق ذاته، وعمي عن الآيات في نفسه، وأصرّ على مجوّهه توحيد ربه، فلينظر إلى طعامه ومأكله الذي هو أقرب الأشياء لذيّه. ماذا صنعنا في هيئته لأن يكون غداءً صالحاً"²¹.

من خلال ذكر معجزات القوة الإلهية في تسلسل هادف، تربط هذه الآيات الأسباب بالنتائج وتشير إلى هدف قاطع بالكلمات: "مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِالْأَنْعَامِ..." وهذا الاستدلال بالتعم لأجل خدمة الإنسان وراحته وطعامه وشرابه، وما هيّا الله له من الأنعام وغيرها، إنما لإثارة شكر حقّ النعمة بأنّ يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئاً، فهو الميعم عليهم وحده، وهنا نستنتج خلُقاً آخر مرتبطاً بالبيئة من المنظور القرآني؛ وهو استشعار وجود الله في نفس الإنسان، والإحساس بنعمه

عليه وشكر الله عليها، ومراقبة الله في نفس الإنسان، على أن الله هو الأقرب للإنسان من أي شيء آخر، وهو الذي يرعاه ويريد له الخير بما أنعم عليه من الخيرات وجمال الطبيعة وهيكلها المنظم لأجله، فحيث ما ينظر الإنسان إلى عناصر الطبيعة يستشعر وجود الله في نفسه،

وتقتضي مراقبة الله في نفس الإنسان من المنظور القرآني المرتبط بالبيئة، خلُقًا آخر، وهو أن يكون عادلاً في معاملاته، دقيقاً في أحكامه، قال تعالى: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ. وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ. وَالسَّمَاءُ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ. أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ. وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (الرحمان. 55: 5-9)

إذ تبين الآيات بأن الشمس والقمر يجريان بحساب دقيق، وأن الموجودات تسجد لله تعالى، وأن الله رفع السماء بالحق وجعل الميزان، وأمر الناس ألا يظلموا غيرهم في أثناء الوزن، وأن يزنوا بالعدل، ونهى عن إنقاص الوزن، وأمر باستيفاء الميزان حقه²²، ويرتبط ميزان القسط والعدل بين الناس بميزان السموات والأرض، فهذا الخلق الرفيع؛ إقامة الوزن بالقسط وعدم العمل على خسارة الميزان، هو من الأخلاق التي ارتبطت بخلق الكون والطبيعة، وضرب الله لنا مثلاً بالسماء شمسها وقمرها؛ فهي خاضعة لميزان رياضي يجعلها متوازنة توازناً مُحْكَمًا، وعليه ينبغي للإنسان أن يتصرف بعدل مع أخيه الإنسان، مهما كان نوع الاختلاف أو الخلاف معه، كما أن عليه أن يكون صادقاً مستقيماً مع ربه الله، وعادلاً في تعاملاته كلها مع الناس جميعهم، مع ربه بالتزام الوسطية في أمور الحياة جميعها، والأمانة والوضوح، وعدم التطرف ولا تجاوز الحدود، نحو وزن الأشياء التي يبيعها،

"قال بعض الحكماء: العدل ميزان الله تعالى، وضعه للخلق، ونصبه للحق، ومن فسر الميزان في الآية بالعدل مجاهد وتبعه ابن جرير وكذا ابن كثير، ونظر لذلك بآية (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط)، وجوز أن يراد بالميزان ما يعرف به مقادير الأشياء من ميزان ومكيال ونحوهما. ومنه وجوب العدل في الوزن، وتحريم البخس فيه، وعليه فوجه اتصال قوله: (ووضع الميزان) بما قبله، هو أنه لما وصف السماء بالرفعة التي هي مصدر القضايا والأقدار، أراد وصف الأرض بما فيها، مما يظهر به التفاوت، ويعرف به المقدار، ويسوى به الحقوق والمواجب"²³.

إن هذا التوازن مرتبط بأخلاق البيئة من المنظور القرآني، ذلك لأن سير الإنسان وفق هذا التوازن الشامل ويتبعه في حياته الاجتماعية، وكذلك في تفاعله مع البيئة، إذ يجب عليه احترام البيئة والحفاظ على هذا التوازن في علاقاته مع الطبيعة، ومن حفاظ الإنسان على البيئة والتوازن في علاقاته مع الطبيعة أن لا يأكل الطعام والشراب الفاسدين أو المحرمتين، وألا يبدّر ولا يسرف أو يفرط في أكل الطعام والشراب وإن كان حلال، قال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف. 7: 31)، وقال سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْثُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأنعام. 6: 141)

²² تفسير آيات الأوامر والنواهي والعبر في القرآن الكريم لعبد الحميد مزهود، 117/4

²³ محاسن التأويل للقاسمي، 5615

في هذا الصدد، من المهم تذكر الموقف النبوي الذي يعكس روح القرآن بشكل واضح وقوي، حين أولى أهمية كبيرة لاستخدام الماء باعتدال، وجعل الإفراط في استخدامه حتى عند الوضوء مكروهاً، وحث على الحفاظ عليه وتخزينه وحسن استغلاله، لأنه نعمة كبرى تتوقف الحياة عليه في صورها وأشكالها كلها.

ورد في مسند أحمد بن حنبل: "خَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ خَدَّثَنَا ابْنُ هِيعَةَ عَنْ حُثَيْبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحُبُلِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِسَعْدٍ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ فَقَالَ مَا هَذَا السَّرَفُ يَا سَعْدُ قَالَ أَبِي الْوُضُوءَ سَرَفٌ قَالَ نَعَمْ وَإِنْ كُنْتَ عَلَى تَهْرٍ جَارٍ" ²⁴

وهكذا يتضح أن القرآن الكريم يؤكد على أن الماء مصدر الحياة ويعطي أهمية كبيرة له، كعنصر أساسي وأساسي في النظام البيئي، وبهذا التأكيد ولفت انتباهنا أيضاً إلى أن مصدر خلق الحيوان وكل ما يتحرك ويمشي على الأرض هو الماء، قال تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (النور: 24-45)،

يمكن القول إن هناك أسباباً وجيهة جداً لكره الإسراف في الماء من المنظور القرآني، يمكن أن نضع الأمر على هذا النحو: هناك ثمانية مليارات شخص يعيشون في العالم اليوم، لو أن كل فرد يقطع شجرة أو يقتل حيواناً لمجرد تسلية، فإن ثمانية مليارات شجرة أو حيوان سوف يموت، وكذلك الأمر في الإسراف في الماء، لو أن كل واحد من الناس في هذا العالم أسهم في تضييع الماء أو تلويثه، والأمر أيضاً بالنسبة للخبز مثلاً، لو أن كل واحد رمى قطعة خبز واحدة، ستكون العواقب وخيمة، علاوة على أن التلوث والتدمير والإفساد هو أكبر هلاك للثروة الطبيعية والغذائية، وهو من أسوأ الأخلاق من المنظور القرآني، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (البقرة: 205)، ومن هنا نحم التشديد القرآني والنبوي على ضرورة المحافظة على الماء وإمداداته الموجودة بأفضل طريقة ممكنة، كونه أهم حاجة أساسية للحياة، والحفاظ على التوازن البيئي، وضرورة منع أي نشاط قد يؤدي إلى تلوث مصادر الماء أو إفساد نقاوته وخصائصه، وألا يكون الإنسان مفسداً أو مسرفاً حتى لا يسهم في هلاك نفسه وهلاك الناس، فيحل عليه غضب الله.

وفقاً للقرآن الكريم فإن الطبيعة خاضعة لإرادة الله دون اختيار منها، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقٌّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ (الحج: 22-18)، وأما الإنسان فمخير بين الخضوع أو الكفر، لكن الله لا يرضى له هذا الكفر، وحذره من الأخطار الأخلاقية والجسدية والبيئية إن لم يطعه سبحانه، وذهب يسعى في طريق الإفساد؛ فلا يمكن تحقيق السلام والأمان والاستقامة دون الإيمان الراسخ بالله، والثقة به والاستسلام له وتبعية شريعته، ثم تجنب أنواع المخاطر كلها من أجله، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾

إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا. أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ يَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُجْلُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعَمَ الثَّوَابِ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا ﴿(الكهف: 18: 29-31)﴾

يظنّ الكافر أنّ بإمكاناته المادية وحدها ينبت له الزرع وينمو له النبات وتخضرّ له الأرض، وردّ الله عليه بقصة صاحب الجنتين، بأنّ رجلا له جنتان مخضرتان، فاغترّ بهما، ولم يؤمن بأنّ ذلك من فضل الله عليه، قال تعالى: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا﴾ (الكهف: 18: 35)، ولم يسمع لمن نصحه: بشكر الله والاعتراف بفضله، قال تعالى: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا﴾ (الكهف: 18: 37)، فكانت النتيجة في الدنيا وخيمة قبل أن تحل الآخرة، قال تعالى: ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ (الكهف: 18: 42)

إنّ رؤية الله من خلال مظاهر الطبيعة، وعناصرها في كل مكان، والوعي التام بالبيئة الإلهية التي تحيط بالطبيعة وتدخل عالمها وأجواء البشرية جمعاء، من شأنه أنّ يقوّي البعد الأخلاقي للإنسان ويحفّزه على الاستقامة والتصرف وفقاً لذلك، بهذا المعنى يحثّ القرآن الكريم الإنسان في المقام الأوّل على الفضيلة والشعور القوي بالمسؤولية الأخلاقية تجاه البيئة الطبيعية وعناصرها، وأنّ رفاهية الإنسان لا تتحقق بالإسراف والتبذير والفساد، وإلا كيف ترى بعض الأغنياء - الذين تتوفر لهم الأموال والخيرات الكثيرة - يُقَدِّمون على الانتحار؟ ومن هنا يتبين أهمية أن يكون للحياة معنى، فالوجود الهادف هو أهم احتياجات الإنسان.

ولم يهمل القرآن الكريم أهمية الرفق بالحيوان والأنواع الحية الأخرى، باعتباره خلقا كريما؛ إذ ينبغي على الإنسان اللطف بالحيوان والتعاطف معه، بل إن القرآن الكريم قد ذكر أنواعا من الحيوانات بأسمائها وذكر قصصا عنها، وعن منافعها، وسميت سور بأسمائها، ومن أسماء الحيوانات المذكورة في القرآن: البقرة، العجل، النحل، الهدد، الطيور، العنكبوت، النمل، الفيل، الأنعام، الجمل، الناقة، البغل، الحمار، الخنزير، الماعز، الحية، الحوت، الكلب، السبع (الأسد) ...، ولكن لسوء الحظ، فإنّ العديد من أنواع الحيوانات تنقرض، وأخرى ضائعة وجائعة، ولذلك فإنّ الإنسان مسؤول أمام الله عن موقفه وأفعاله تجاه الطبيعة والحيوانات كآنها دون قيمة تُذكر، بينما سواها الله تعالى بالبشر من حيث إنّها أمة أيضا من الأمم، قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَقْنَاهُ فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: 6: 38)، وأنها أيضا معنية بالرزق وأنّ الله يراعها كما البشر، قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (هود: 11: 6)، وفي هذا إشارة واضحة إلى ضرورة العناية بالحيوانات وإطعامها من الإنسان الذي يتولاها، وأنّ الطبيعة ومواردها ليست لمنفعة الإنسان وحده، بل لمختلف الكائنات على الأرض، وأنّ على الإنسان أن يحاول فهم الحيوان والتواصل معه بما يخدم الإنسان والحيوان والطبيعة ككل، نستنتج هذا كله من قصة سليمان عليه السلام، حين قال إنّّه قد تعلّم منطق

الطير، أن للطير منطقاً لا يعرفه الناس، لكن سليمان تعلمه بإرادة الله وفضله، قال تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مِنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ. وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِبِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ. حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النمل. 27: 16-18).

ومن ثم ينبغي للإنسان أن يستخدم عقله، ويطور مهاراته العقلية والآلية، لفهم حياة الحيوان وطبائعه واحتياجاته، وعلاج أمراضه، والعيش معه في بيئة طبيعية مناسبة بحسب إمكانية ذلك، والحفاظ عليه من الأمراض الفتاكة والانقراض.

الخاتمة

يتضح لنا أن خلق الكون بطبيعته من ورائه حكمة ألا وهي؛ خدمة الإنسان، ولهذا جاء القرآن مبيناً أهمية هذه الظواهر الطبيعية و الكونية المحيطة بنا ووظائفها التي تؤذيها بشكل دقيق، بتفسير من الخالق عز و جل، ومن هنا فعلى أهل العقول أن ينظروا إلى هذا الكون الواسع وما يحتويه نظرة توحيد و تقدير لعظمة الرحمن، وعلى الرغم من أن الإنسان قد أُعطي مكانة ومرتبة خاصة في التسلسل الهرمي للخلقة، والطبيعة، مع كل مواردها الغنية التي أُعطيت وعُهدت إليه، لكن لا ينبغي له أن ينسى حقيقة أنه أيضاً عبد لله، وأن الغاية النهائية لخليقته هي عبادة الله، ومن ثم فإنه مدعو إلى اغتنام الفرصة للخير، وليس لإفساد الأرض.

عندما يدعو القرآن الناس إلى الإيمان بالله، فإنه يبيّن دعواه على بعض الحجج. إنه لا يدعو الناس إلى الإيمان من دون أدلة، ولذلك يدعوهم أولاً إلى التفكير في عظمة الله من خلال تدبرهم في مظاهر البيئة الطبيعية وآيات خلق السموات والأرض، وأن الله سيربهم على مدى الزمن الذي يعيشون فيه آياته في طبيعة أجسادهم وأنفسهم والبيئة الطبيعية من حولهم، وفي السماء بكواكبها ونجومها ومجراتها وظواهرها واتساعها. قال تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت. 41: 53)؛ لذلك عليه الالتزام بعبادة الله والاتصاف بأخلاق الإنسان المؤمن الملتزم بتقدير عناصر الطبيعة التي خلقها الله، والتأمل فيها حفاظاً على نفسه وبيئته من الفساد والهلاك، وطلباً للوصول إلى حقيقة الإيمان بالله والاستدلال بها على عظيم صنعه.

إن الأخلاق البيئية هي النتيجة المنطقية للمنظور القرآني إلى الطبيعة والإنسان، ويحتوي نظام القيم القرآني على العناصر الضرورية لتطوير وبناء أخلاقيات الإنسان في التعامل مع البيئة الطبيعية، وقد بدأ بما النبي محمد صلى الله عليه وسلم منذ نزول الوحي القرآني عليه، في شكر الله على نعمه، وحسن الأخلاق مع الناس، ورعاية النبات والحيوان، وتجنب الإسراف والابتعاد عن الفساد بكل أشكاله، ونظرًا لأن النبي أسوة للمسلمين، فقد نظروا إلى الطبيعة برأفة وتسامح منذ فجر الإسلام.

وفي آخر بحثنا هذا، نقدم بعض الاستنتاجات بخصوص فهم الأخلاق البيئية ضمن النظام القيمي القرآني، في ما يأتي:

- للعالم الطبيعي وجود أنطولوجي وموضوعي، كما خلقه الله ويعكس أسماء وصفاته الإلهية.
- سُخِّرَت الطبيعة ومظاهر الكون لخدمة الإنسان، لكن لها قيمة جوهرية متأصلة مستقلة عن فائدتها للبشر.
- على الرغم من كون الإنسان النموذج الأعلى في البيئة الطبيعية، وهو قمة الخليفة، إلا أنَّ لديه مسؤوليات عظيمة اتجاهها بأكملها، كما يتحمل مسؤولياته تماماً اتجاه عائلته.
- يحاسب الإنسان على أفعاله اتجاه نفسه، وأسرته والناس من حوله، وجميع أفعاله المتعلقة بالبيئة.
- التنوع البيولوجي وثراء النظام البيئي هو نتيجة خلق الله ومشيبته، لذلك يجب احترام ذلك، والحفاظ على النظام البيئي، ورفع حس المسؤولية اتجاهه، وعدم العبث والإفساد فيه.
- يجب أن تستند أنماط إنتاج واستهلاك الإنسان للموارد الطبيعية جميعها إلى نظام شامل ومتوازن في الطبيعة، فلا إسراف ولا تبذير ولا تلويث ولا إفساد.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، دار نغمة مصر، القاهرة
- ابن حنبل، أحمد، المسند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1993
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سخون، تونس، 1997
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب. دار صبح، بيروت، 2006
- إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف عدس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011،
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء، تفسير البغوي، دار طبعة للنشر والتوزيع، الرياض
- الجوهري، إسماعيل ابن حماد، الصحاح. دار العلم، بيروت، 1990
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، دار الحديث، القاهرة، 2006
- الزبيدي كاصد، الطبيعة في القرآن الكريم، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، العراق، 1980
- السابع، أحمد عبد الرحيم، مستقبل الحضارة الإسلامية، منشورات الأزهر، القاهرة، 1985
- سيّد وقار، أحمد حسن، العلوم الفلكية والقرآن الكريم. دار طلاس، دمشق، 1996
- الغزالي محمد، كيف نفهم الإسلام، دار الكتب الحديثة، ص122
- القاسمي، محمد جمال الدين، تفسير القاسمي المسمى بحاشي التاويل، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1957
- القماش، عبد الرحمن بن محمد، الحاوي في تفسير القرآن العظيم. مؤسسة المكتبة الشاملة، 2009
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تفسير القرطبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006
- مجمع البحوث الإسلامية، التفسير الوسيط، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1992
- مزهود، عبد الحميد، تفسير آيات الأوامر والنواهي والعبر في القرآن الكريم، دار البدر الساطع، الجزائر، 2022
- المهندس مجدي كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، 1979
- نعمة، أنطوان، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، 2001

فن التحفيز والوعي الحضاري: دروس من القيادة النبوية

الدكتور بلبيش محمد / Dr. Belbachir MOHAMMED

جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية/الجزائر

Abi Bakr Belkaid University, Tlemcen, Faculty of Social Sciences and Human Sciences/Algeria

belbachirmed@yahoo.fr

المقدمة

الإنسان في الإسلام هو محور البناء ومركز الوجود الحضاري ، وأنّ بناءه يتحقق عبر اكتمال عناصر ثلاثة : الرؤية الواضحة والقيم الثابتة والأداة الفاعلة ، التي تحفظ عليه خط السير باعتدال ، فهو إنسان مستخلف في الأرض ، يحمل أمانة الهداية ، ومكلف بإعمار الأرض وفق عناصر تلك الأمانة ، تمّ يتحقق الربط ما بين الرؤية الواضحة والقيم الثابتة عبر الأداة الفاعلة ، التي تعني ربط العلم بالعمل ومداومة الانجاز والإتقان.

أمام هذه الأعباء العظيمة ، والأهداف السامية الرامية إلى تحقيق رسالة الإنسان في الحياة، وتحقيق سعادة الدارين، قد يقف الإنسان عاجزا عن القيام بأدواره المنوطة إليه بشكل متزن وصحيح كما يريد الإسلام، عندها يحتاج إلى ما يحفز ويحرك مشاعره ودوافعه الداخلية ، للعمل على تحقيق هذه الأهداف وتحمل هذه الأعباء بفاعلية كبيرة وهمة عالية. فالإنسان بحاجة إلى من يكتشف قدراته، و يساعد على توظيف مواهبه وتنشيطها، كلما شعر بفتور في همته، أو تكاسل في عمله، أو يأس أو إحباط في تحقيق أهدافه. لاسيما وأنّ الإنسان عرضة للنشاط والفتور في أي عمل يقوم به ، التحفيز من المهارات التي تطيل عمر الشرة أو النشاط والرغبة في مواصلة العمل لتحقيق الهدف ، قال صلى الله عليه وسلم : " إِنَّ لِكُلِّ عَمَلٍ شِرَّةً وَلِكُلِّ شِرَّةٍ فَتْرَةٌ فَمَنْ كَانَتْ فَتْرَتُهُ إِلَى سُنَّتِي فَقَدْ أَفْلَحَ وَمَنْ كَانَتْ شِرَّتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ " ¹.

¹ أبو عبد الله أحمد بن حنبل ، المسند ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط وآخرون ، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ/1999م)، 375/11.

إنَّ إيجاد النموذج الحضاري الإسلامي الأصل هو رهان المسلمين اليوم، وامتحنهم الذي يجعلهم حقاً شهوداً على العالمين، وإنَّ مواصفات هذا النموذج ومقوماته الروحية والتشريعية والقيمية والمدنية مرسومة في ما أُرشدنا إليه نبينا الكريم صلى الله عليه وسلم من توجيهات تنويرية.

في السنّة النبوية الطرق المثلى لتحقيق هذا الغرض، و الأقوم في هذا الميدان، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أكبر الأثر في توجيه صحابته وتحفيزهم على العمل بكفاءة وإتقان، فالرسول الكريم صلى الله عليه وسلم نموذج الإنسانية الكامل وسنّته العطرة هي الأنموذج العملي لتمثيل رسالة الله إلى العالمين، تسعى لتحفيز طاقات الإنسان وتحريضها على الإنتاج الخير، ودفعهما نحو تحقيق الغاية من خلق الإنسان كما قدرها الله تعالى سبحانه وهي عبادة الله وحده، والقيام بحركة التعمير، وتحمل أعباء الخلافة والوفاء بمهامها.

واستناداً لشعار " السنّة النبوية منهاج الحضارة" يأتي هذا البحث " فن التحفيز والوعي الحضاري: دروس من القيادة النبوية"، لبيان أثر السنّة النبوية في التميّز الإداري، ودور السنّة النبوية في صناعة القائد ودورها في تربيّة الفرد والمجتمع، وتعليم الإنسان أسس الحضارة والقيم والأخلاق، ذلك لكون السنة النبوية زاخرة بالأسس والمبادئ والدعائم التربوية الحية المتجددة التي إن اتبعناها في مناهجنا ونظمنا التعليمية وتوجيهاتنا الأخلاقية وإرشاداتنا الاجتماعية، لكفلت لنا بحق تكوين الإنسان السوي، ومواكبة تغيرات العصر، تحقيقاً لمبدأ الشهود الحضاري، " فاتباع السنّة النبوية المطهرة هو أجهل وألصق طريق..."². ما يورث الطمأنينة والسكينة.

أ - مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:

تسعى هذه الورقة استخلاص معالم فن التحفيز والوعي الحضاري في السنّة النبوية، ثم ترتيبها على ذلك محاولة تحديد الأدوات التي استعملها النبي القائد لتحقيق الفاعلية والنشاط في الصحابة رضوان الله عليهم بمعادلة التحفيز، وهذا بناء على الإجابة على الأسئلة التالية:

- ما التحفيز في السنّة النبوية؟
- ماهي التطبيقات العملية التي مارستها السنّة النبوية في التحفيز؟
- ما الإضافات العملية التي يمكن أن تسهم بها السنّة النبوية في التحفيز؟
- ما أبرز أساليب التحفيز التي وظفها الرسول صلى الله عليه وسلم في حفز الصحابة رضوان الله عليهم؟
- ما أهداف التحفيز في السنّة النبوية؟ وما مدى ارتباطها بفعاليات سلوك الإنسان في علاقته بكل من: الله عز وجل. الكون. المجتمع. ذاته؟ وما أثر ذلك في الوعي الحضاري وبناء الإنسان؟

ب - أهمية الدراسة :

في ضوء ما ستوصل إليه الدراسة في فرش البحث من نتائج، تتضح أهميتها في بعدين متكاملين:

² سعيد النورسي، المكتوبات، مترجم: إحسان قاسم الصالح، (إسطنبول، سوزلر للنشر، 1992م)، 581.

الأول بنائي: يتعلق ببيان المنهج النبوي الذي اتبعه صلى الله عليه وسلم في بناء شخصيات الصحابة رضوان الله عليهم.

الثاني إصلاحي: وذلك بالتأصيل الشرعي لفن التحفيز ، وبيان التطبيقات العملية التي قدمتها السنة النبوية ، وإبراز ما تميزت به السنة النبوية في هذا المجال عن غيرها من المناهج الإنسانية.

- تأكيد أهمية السنة النبوية بوصفها قراءة عملية للقرآن الكريم، وموجهة لبناء الشخصية الإسلامية في كل عصر من العصور، ومصدر هدي في الحياة المعاصرة، وفتح المجال أمام الباحثين لتلمس أسس صناعة التميز وتنمية المهارات في السنة النبوية.

ج- محددات الدراسة :

انصبت الدراسة على البحث في موضوع التحفيز المستنبط من السنة الشريفة ، وإبراز ما يتعلق به من أساليب وأهداف ، وذلك بالاعتماد على الأحاديث النبوية الصحيحة، والسيرة النبوية ، ثم تصنيفها وفق محاور الدراسة .

د . منهج الدراسة:

لما كانت الدراسة تتعلق بمحاولة التعرف على فن التحفيز وأساليبه في ضوء ما جاء في السنة النبوية الشريفة ، فقد اقتضت طبيعة الموضوع استخدام المنهج الاستنباطي ، والذي بموجبه يتم تحديد أساليب التحفيز التي استخدمها النبي صلى الله عليه وسلم في تحفيز سلوك الصحابة رضوان الله عليهم .

هـ - مصطلحات الدراسة:

1. مفهوم التحفيز .

أ- المفهوم اللغوي:

تشير معاجم اللغة العربية أنّ التحفيز هو حث الشيء ودفعه من الخلف، " من حفزه يحفزه، دفعه من خلفه... وعن الأمر وأعجبه وأزعجه"³. ويقال الرجل يحتفز في جلوسه إذا أراد القيام وكذلك الليل يسوق التّهار ويحفزه، وقيل حفزت الرجل بالرمح أي طعنه بالرمح ، وحفزه على التقدم دون أن يؤديه.⁴ وجاء في المعجم الوسيط: " حفزه إلى الأمر : حث عليه"⁵

³ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (بيروت، دار العلم للملايين ، دت) "مادة حفز".

⁴ أبو الحسن زكرياء ، معجم مقاييس اللغة،(بيروت، دار الجليل،1990)، " مادة حفز". و أحمد رضا ،معجم متن اللغة،(بيروت، دار مكتبة الحياة، 1958) ، "مادة حفز".

⁵ إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط،(القاهرة، المكتبة الإسلامية، ط2، دت) ، "مادة حفز".

ب - المفهوم الاصطلاحي:

تعدد وتنوع مفهوم التحفيز اصطلاحاً ، وذلك تبعاً لاختلاف وتباين منطلقات وجهات نظر العلماء والباحثين ، لكن مما يجدر بنا التنويه له أنّ هذا الاختلاف يطهر بصورة شكلية ، حيث يمكن ملاحظة الاتفاق الواضح في المضمون. ومن هذه التعريفات نذكر مايلي:

ويذكر الطحيم والسواط بأنّ التحفيز : " عبارة عن مؤثرات خارجية تحفز الفرد وتشجعه على القيام بأداء أفضل"⁶ كما يعرف السلمي التحفيز بأنه "مثيرات تحرك السلوك الإنساني و تساعد على توجيه الأداء"⁷. أما رمضان فقد ذكر إنّ التحفيز هو : "عبارة عن العوامل أو العناصر التي تنبع النقص في حاجات الفرد"⁸.

و يرى الطحيس بأنّ التحفيز هو : " عملية تنشيط واقع الأفراد بطرق إيجابية أو سلبية يهدف تحسن الأداء"⁹. و أوضح الإبراهيم أنّ التحفيز هو " عبارة عن تلك العوامل أو العناصر التي تشجع النقص في حاجات الفرد، والتي عن طريق إشباعها تتولد الرغبة لدى الفرد، في بذل المزيد من الجهد"¹⁰.

و يذكر الهيبي بأنّ التحفيز هو " إدراك و استقبال للمؤثر الخارجي و توجيه نحو عملية الدوافع الايجابي أو السلبي اعتماداً على طبيعة الإدراك و الفهم لطبيعة المؤثر الخارجي من ناحية الفرد و إنّهُ عملية تنظيمية قيادية تستهدف استثمار المؤثر الخارجي السلبي بالدفع نحو تغيير السلوك غير المرغوب فيه إلى الأفضل"¹¹.

و أشار السويديان و العدلوني إلى أنّ التحفيز هو: " اكتساب الأفراد مستوى الثقة بالنفس، و ذلك للوصول إلى مستوى قدراتهم ... و هو وصول الأفراد إلى حالة الشغف و التلهف و السرور بأعمالهم ، محاولة إيصالهم إلى مرحلة القيام بكامل العمل و دون تدمير أو شكوى و بلوغهم مرحلة الفداء بكل شيء في سبيل مصلحة العمل"¹².

مما سبق نلاحظ أنّ مجموعة التعريفات التي ذكرت عن التحفيز أنّها متقاربة من حيث دلالتها و في مجملها تشير إلى أنّ التحفيز هو شعور داخلي لدى الفرد يولد فيه الرغبة لاتخاذ نشاط أو سلوك معين الهدف منه هو الوصول إلى تحقيق أهداف معينة.

ووفقاً لهذا المفهوم يجب أن نفرق بين التحفيز و الدافع ، فالتحفيز خارجي أما الدافع داخلي ينبع من داخل الإنسان و لكن بالتحفيز يمكن أن يحرك و يوقظ الدافع"¹³.

⁶ عبد المجيد عبد الغني الطحيم و آخرون ، السلوك التنظيمي ، (جدة، دار التوزيع، 1417هـ)، 93.

⁷ على السلمي، إدارة المواد البشرية ، (القاهرة، مكتبة غرب، 1992)، 209.

⁸ حامد أحمد رمضان ، السلوك التنظيمي ، (القاهرة، دار النهضة، 1992)، 76.

⁹ إبراهيم عبد الله الطحيس ، الإدارة التربوية (القاهرة، دار النهضة، دت)، 109.

¹⁰ محمد عقله الإبراهيم، حوافز العمل بين الإسلام و النظريات الوضعية ، (عمان، مكتبة الرسالة الحديثة، 1408)، 14.

¹¹ خالد عبد الرحيم الهيبي، إدارة المواد البشرية (عمان، دار وائل للنشر، 2005)، 255.

¹² طارق السويديان و محمد العدلوني ، خماسية الولاء المؤسسي (الكويت، الإبداع الخليجي، 2003)، 17.

¹³ نجاني محمد عثمان ، الذات و الغرائز ، (القاهرة، مكتبة النهضة العربية، 1961)، 8.

2- مفهوم الوعي الحضاري:

يدعو مالك بن نبي إلى ضرورة تنمية الوعي لدى الإنسان المسلم اليوم معنى تنمية شعوره بالذات وبوضعيته وبمسيره ، واستشعار واقعه الاجتماعي المتخلف وتبعيته للآخر، وفي نفس الوقت إدراك خصوصيته الثقافية وانتمائه الحضاري، مع معرفة قدراتها المادية والمعنوية المتاحة في إطار طبيعة الصراع الحضاري التاريخي.

كما يؤكد على ضرورة إثارة وعي هذا الإنسان عن طريق بث وإثارة قلق الحاجة للتغيير والدعوة إلى تجاوز الواقع الراهن، يقول مالك بن نبي "...من أثر هذه الحالة في نفس الفرد أنّها تحرمه الشعور بالاستقرار، بما يعتريه ويسيطر على مشاعره من قلق، لا يمكن دفعه إلا بتغيير الوضع، وبتغيير الأشياء، والوقوف أمام الحوادث لتوجيهها لغايات واضحة وقريبة من شعور الفرد".¹⁴

ويذكر "مسفر بن علي القحطاني" أن الوعي الحضاري هو "إدراك الفرد ومؤسسات المجتمع المختلفة بمسؤولياتهم الكبرى في بناء الشخصية الإنسانية المتكاملة والسعي في دفع عملية النهضة والتقدم المعنوي والمادي من خلال إصلاح الفكر والسلوك والواقع".¹⁵

من هنا يمكننا القول بأنّ الوعي الحضاري هو "وعي يكفي لإطلاق الفاعلية الحضارية في الفرد والمجتمع".

1- المبحث الأول : طبيعة التحفيز وأهدافه في السنة النبوية.

1.1- المطلب الأول: طبيعة التحفيز في السنة النبوية.

يحث النبي صلى الله عليه و سلم على تحفيز الأفراد لإنجاز العمل، و يربط بين حافز العمل و الحافز الأسمى الذي يسعى إليه الإنسان و هو رضا الله تعالى ، و بالتالي فإن طبيعة التحفيز في السنة النبوية تختلف عن طبيعة التحفيز في الفكر الإنساني، و هذا بانفرادها بخصائص و مميزات لا توجد في غيرها.

وذلك لأن السنة النبوية معطى رباني درج به الرسول صلى الله عليه و سلم و بلغه إلى العالمين ، فمنطلقها هو الوحي الإلهي، و متجهها هو الواقع الأمثل للإنسانية ، و تتضمن في توجيهاته النبوية الشريفة من الصفات المعنوية ، والتي رتب الإسلام عن الانصاف بها الجزاء الأوفى ، مما يبعث في النفس الإنسانية الحافز الأكبر على الاجتهاد في العمل حرصا على بقاء و تقوية الصلة بالله عز وجل¹⁶.

يؤكد هذا المعنى أن المتمتع للسنة النبوية ، يجد الأثر الأكبر للنبي صلى الله عليه و سلم في توجيه صحابته وتحفيزهم على العمل بكفاءة ، فقد وضع أسس التحفيز قبل أن يهتم بها علماء الإدارة بأكثر من أربعة عشر قرنا.

كما نجد في سنته صلى الله عليه و سلم ألوان البشارة و النذارة ، و الوعد و الوعيد و المدح و الذم ، كل ذلك تعزيزا لتهذيب سلوك الإنسان الذي يدفعه نحو الخير و الصلاح و يكفه عن الشر و الظلال.

¹⁴ ابن نبي، مالك، تأملات، (دمشق، دار الفكر المعاصر، 2002)، 136.

¹⁵ القحطاني، مسفر بن علي، الوعي الحضاري: مقاربات مقاصدية لفقه العمران الإسلامي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، 36.

¹⁶ محمد عقلة الإبراهيم، حوافز العمل في الإسلام و النظريات الوضعية، 52.

فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها، والتي لا تتبدل ولا تتحول، تؤكد أن الإنسان يتأثر بالترغيب والترهيب والثواب والعقاب، والألم والمتعة، والمكافأة والجزاء.

لذا عُني الرسول صلى الله عليه وسلم بهذا الجانب، وجعل التحفيز به سمة ظاهرة في سنته وسيرته صلى الله عليه وسلم، مثل قوله صلى الله عليه وسلم " إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتَّقَنَهُ " ¹⁷.

كما أن تهذيب النفوس وتطهير القلوب من القول والعمل حدده القرآن الكريم بقوله " فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ " ¹⁸.

فهذه الآية تحدد معالم السلوك الإنساني والإداري من خلال توجيه العناية إلى العديد من الأسس الإنسانية والإدارية. والتي تتمثل في الرقة واللين في المعاملة، والعفو عند المقدرة، والمشاورة في الأمر، والتوكل على الله عند اتخاذ القرارات. فالدين الإسلامي صاحب فكر شامل ودستور صالح للحياة في كل زمان ومكان، وقد سبق جميع النظريات والدعوات في كل المجالات " فالفكر الإداري الإسلامي يتفوق على كل النظريات الإدارية المعاصرة، التي برهنت على عجزها عن تفسير مقنع وعملي لسلوك الفرد في المنظمة الإدارية " ¹⁹.

ففي السنة النبوية من المسالك والأساليب ما يكفي لإقناع النفس الإنسانية بضرورة الخضوع لأوامر الله تعالى ونواهيه، مما تعد عند علماء النفس وعلماء إدارة الموارد البشرية ²⁰ مداخل يتم عن طريقها مخاطبة هذه النفس بما يحقق الهدف الأسمى، والغاية العظمى من خلقها وعمارة الأرض بعبادة الله تعالى.

كما أسهمت النصوص النبوية في تقديم مبادئ المنهج النبوي في تحفيز النفس الإنسانية، يمكن إدراجها على النحو التالي :

- ربط النفس الإنسانية بخالقها.
 - تمحيص النفس الإنسانية وتطهيرها بالابتلاء والاختبار.
 - وضع النفس الإنسانية في موضعها دون مبالغة في مدحها أو انقاص قدرها.
 - تدريب النفس الإنسانية على اكتساب الكمالات وتحصيل محاسن العادات ومكارم الأخلاق.
 - تحفيز النفس إلى الطاعة بالترغيب و ردها عن المعصية ببيان سوء العاقبة الأخروية.
- مما سبق يمكننا القول بأن لطبيعة التحفيز في السنة النبوية منهج رباني له حدود، وطريق ومعالم وقيود ومخطط تربوي نبوي سما بالعواطف، وهذب الأخلاق وشذب الغرائز، وقدم لكل نفس ما يعصمها من الجنوح، وما

¹⁷ الألباني محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، (الرياض، مكتبة المعارف، 1407هـ/1987م)، 3/106.

¹⁸ آل عمران: 159/2.

¹⁹ نشوات يعقوب حسين، السلوك التنظيمي من الإدارة والإشراف التربوي، (عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1424هـ/2004م)، 89.

²⁰ يراجع: - نجاشي محمد عثمان، الحديث النبوي وعلم النفس، (القاهرة، دار الشروق، 1989)، 10. و - عبد المنعم دهمان، إدارة الموارد البشرية من منظور إسلامي، (حلب، شعاع للنشر والعلوم، 2007)، 240.

يمنعها من الزلل والانحراف ،و لعل النفس الإنسانية اليوم في صراعها المادي ،بأتمس الحاجة إلى ما يأخذ بيدها إلى آفاق الأمر والسلام النفسي ، و أجواء الإخاء و النقاء الاجتماعي .²¹

2.1- المطلب الثاني: أهداف التحفيز في السنة النبوية

يرى الكيلاني أن " الهدف الذي تسعى إليه التربية من جهة نظر فلسفة التربية الإسلامية هو: بلوغ المتعلم درجة الرقى الإنساني أو درجة «أَحْسَنُ تَقْوِيمٍ» حسب التعبير القرآني²².

ودرجة أحسن تقويم هي الدرجة التي يصلها الإنسان إذا حقق معنى العبودية لله تعالى، و قد أجمل النورسي الوظائف الإنسانية و أساسات العبودية ، و ذلك لفهم و إدراك سر « أَحْسَنُ تَقْوِيمٍ » فقال: " إِنَّ الإنسان بعد مجيئه إلى هذا العالم له عبودية من ناحيتين.

الأولى: عبودية و تفكر بصورة غيبية.

الثانية: عبودية و مناجاة بصورة مخاطبة حاضرة²³.

فالإنسان يمثل هذه العبادة و التفكير يصبح إنسانا حقا و يظهر نفسه أنه في « أَحْسَنُ تَقْوِيمٍ » فيصير يدمن الإيمان و بركته لائقا للأمانة الكبرى و خليفة أمينا على الأرض²⁴.

و لتحقيق هذا الهدف الأسمى، لا بد للإنسان من استخدام جملة من الأدوات التي تعينه على ذلك... وهذه الأدوات يمكن اعتبارها طرائق و وسائل معينة على إنجاز ما يراد منه إنجازا، و لها تعلق مباشر بالعمل المأمور به من حيث إنجاز العمل، مروراً بإتقانه وديمومته واكتشاف المواهب الإبداعية واحتضانها، مع التميز و الإبداع في الأداء.

أ. إتقان العمل:

يشهد السباق في هذا العصر بين الدول على التقدم و التفوق، و لا يمكن لأمة أن تتطور أو تتقدم إلا إذا سادت في أجوائها قيمة الإتقان في العمل ،يقول صلى الله عليه و سلم: « إِنَّ الله يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتْقَنَهُ »²⁵.

فاللؤمن لا يكتفي بالاندفاع الذاتي إلى العمل، بل يهتم أن يجوده ، و يتقنه و يبذل جهده لإحسانه وإحكامه²⁶، فالعمل الذي يؤديه الإنسان ، ينطوي على متعة نفسية هي متعة التقرب إلى الله تعالى، و هي تفوق المتعة المادية ، وبالتالي يبرز العمل إلى الوجود متقنا مجودا²⁷.

²¹ الشريف محمود، الحب في القران،(بيروت، دار الهلال للنشر والتوزيع،1983م)،16.

²² ماجد عرسان الكيلاني ،مناهج التربية الإسلامية و المربون العاملون فيها،(دبي، دار القلم للنشر والتوزيع،1425هـ/2005م)،161.

²³ سعيد النورسي،الكلمات، مترجم : إحسان قاسم الصالحي، (إسطنبول ، سوزلر للنشر ، 1992م)،372.

²⁴ النورسي،الكلمات،373.

²⁵ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، 106/3.

²⁶ يوسف القرضاوي، الإيمان و الحياة،(الجزائر، دار رحاب، 1987)، 370.

²⁷ محمد عقلة الإبراهيم ، حوافر العمل بين الإسلام و النظرات الوضعية ، 139.

و عليه فكلّ عمل يتحرّاه الإنسان و يبتغي به وجه الله تعالى فهو عبادة، و من تمّ فإنّ الحكم الإلهي يحاسب كل فعل من أفعال الإنسان ، و يكون الإنسان محققاً للعبادة إذا تحرّى ذلك الحكم في كل أفعاله، فالعلاقة بين عبودية الإنسان بصيغة إلهية لها الدور الأساس في إيصال الإنسان إلى سعادته المرجوة ، " فبامتثال الأوامر واجتناب النواهي يحصل للإنسان نسبٌ كثيرة الى مراتب عديدة في الهيئة الاجتماعية، فيصير الشخص كنوع؛ اذ كثير من الأوامر لاسيما التي لها تماس بالشعائر والمصالح العمومية كالخيط الذي نيط به حيثيات ونظم فيه حقوق، لولاه لتمزقت وتطايرت"²⁸.
فمعاني اتقان العمل و العبادة متى استقرت في نفوس العاملين ، أورشتهم الدافع للعمل المتقن ، فإنّ القيم تدفع السلوكيات. و بالسلوكيات تكون الجودة ، " إنّ أفعال الإنسان إنّما تصدر عن تمايلات القلب والمشاعر وهي تنبعث من شدة تحسس الروح وحاجتها، والروح إنّما تحتز بنور الإيمان، فإنّ كان خيراً يفعلها الإنسان، وإلاّ يحاول الانسحاب ، وعندئذ لا تغلبه النوازع والأحاسيس المادية التي لا ترى العقبى!"²⁹.

ب - ديمومة العمل:

يعد وجود الإنسان غاية من وجود العالم كلّ ، و جميع ما يجري من أحداث قدّرها الله تعالى إنّما هي لتيسير مهمة الإنسان في وجوده لتحقيق غايته ، فالإنسان هو وسيلة و غايه، و سيلة لأعمار الكون، و غايته أن يكون عابداً لله سبحانه و تعالى، يقول تعالى: " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"³⁰.
فعلى الإنسان أن يسعى إلى الهدف الذي يعنيه على تحقيق سبب خلقه، و أن يحيا الحياة التي تساعد على أن يعبد الله، و كلّ عمل يبعد الإنسان عن تحقيق هذه الغاية هو عمل خسران ، ثمّ إنّ هناك غاية مثلى ينبغي العمل على تحقيقها دائماً و هي السعي نحو المثل الأعلى و الكمال الذاتي، في مجال العقيدة و العمل و السلوك الأخلاقي.
فالإنسان لا ينفك على أداء هذا العمل، ما دام في العمر بقية، فكثيراً من الناس ما تخف همته و يبدأ حماسه يقل و هذه آفة قد تعتري الإنسان، فما يأتي فجأة قد يذهب فجأة كما قيل.
لهذا جاءت السنة النبوية لتحفيز الإنسان على أداء الأعمال بتفأول و أمل ، و هذا ما يضمن له ثبات الأداء واستمرار العطاء، يقول صلى الله عليه و سلم: " إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَبَيَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرَسَهَا ، فَلْيَفْعَلْ"³¹.
وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال : " قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : يَا عَبْدَ اللَّهِ ، لَا تُكُنْ مِثْلَ فُلَانٍ ، كَانَ يَقُومُ اللَّيْلَ فَتَرَكَ قِيَامَ اللَّيْلِ"³².

²⁸ سعيد النورسي، إشارات الإعجاز في مضان الإيجاز، مترجم: إحسان قاسم الصالحي، (إسطنبول ، سوزلر للنشر ، 1992)، 148.

²⁹ سعيد النورسي، صيقل الإسلام، مترجم: إحسان قاسم الصالحي، (إسطنبول ، سوزلر للنشر ، 1992)، 523.

³⁰ الذاريات، 56/51.

³¹ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، 8/1.

³² محمد بن فتوح الحميدي ، الجمع بين الصحيحين البخاري و مسلم، (لبنان، دار ابن حزم، 1423هـ/2002م) 328/3.

و عن عائشة رضي اله عنها عن عائشة رضي الله عنها، أَنَّهَا قَالَتْ: سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْأَعْمَالِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ؟ قَالَ: "أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ" وَقَالَ: "اكْتَفُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ".³³

و عنها أيضا قالت، قال النبي صلى الله عليه و سلم: "يا أيها الناس خذوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا وإن أحب الأعمال إلى الله ما دام وإن قل".³⁴

و نستطيع تناول الموضوع في ظلال سورة العصر" وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ".³⁵

فعللاقة الإيمان ببناء الإنسان في الهدى النبوي، لا يمكن أن تقهم في أبعادها المختلفة و المتعاضدة دون استيعاب شبكة مفاهيمية في مقدمتها، مفهوم الإيمان وعلاقته بالعمل والأخلاق. و السنة النبوية تحفز هذه الأعمال، فالعمل و النشاط حسب مفهوم النبي صلى الله عليه و سلم و ضمن دائرته يعد من أفضل الأعمال و أقربها لنيل رضى الله تعالى. كما يحفز النبي صلى الله عليه و سلم للمبادرة بالعمل قبل حلول العوائق، و حصول الفتن، يقول صلى الله عليه و سلم «بادرُوا بِالْأَعْمَالِ سَبْعًا: هَلْ تُنْتَظَرُونَ إِلَّا فَقْرًا مُنْسِيًا، أَوْ غِنًى مُطْغِيًا، أَوْ مَرَضًا مُفْسِدًا، أَوْ هَرَمًا مُفْنِدًا، أَوْ مَوْتَ مُجْهِزًا، وَالدَّجَالَ شَرٌّ غَائِبٌ يُنْتَظَرُ، وَالسَّاعَةُ؟ وَالسَّاعَةُ أَذْهَى وَأَمْرٌ».³⁶

و يحفز صلى الله عليه و سلم في النجاح في الدنيا و الآخرة بهذه الكلمات الموجودة المعبرة بقوله صلى الله عليه و سلم «الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلِّ خَيْرٍ، اخِرْصُ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتَعِزْ بِاللَّهِ، وَلَا تَعْجِزْ، وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ فَلَا تَغْلُ: لَوْ آتَيْتَ فَعَلْتَ كَذَا وَكَذَا، قُلْ: قَدَرُ اللَّهِ، وَمَا شَاءَ فَعَلَ، فَإِنَّ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ».³⁷

ففي الحديث تحفيز و منهاج عمل و حياة يحدرنه فيه النبي صلى الله عليه و سلم من العجز بقوله صلى الله عليه و سلم (لا تعجز) يعني "استمر في العمل و لا تعجز و تتأخر، و تقول: إن المدى طويل و الشغل كثير، فما دمت قد صممت في أول الأمر أن هذا هو الأنفع لك و استعنت بالله و شرعت فيه فلا تعجز".³⁸

فأهداف التحفيز في السنة النبوية لا تدفع الإنسان للعمل فقط، بل تحظ على المباشر ببدئه المسارعة لإنجازه بحماس وهمة عالية، متميز في عمله، و هذا امتثالا لأوامر الشرع. فسلوك الإنسان و عمله «قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»³⁹.

33 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، (د.ت)، دار طوق النجاة، 1422هـ/ 2001م) 98/8.

34 الحميدي، الجمع بين الصحيحين، 4/ 50.

35 العصر، 103.

36 محمد عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 552/4.

37 مسلم بن الحجاج، صحيح المسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 2052/4.

38 محمد بن صالح العثيمين، شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين (الرياض، مدار الوطن للنشر)، 80.

39 الأنعام، 16/6.

ج- اكتشاف المواهب الإبداعية واحتضانها:

إنّ تحيّر العناصر المبدعة واحتضانها من أهم ما ينمي المنافسة بين الأفراد ويقدم المجتمع ويدفع بعجلة الفعل الحضاري .

فمن هديه صلى الله عليه وسلم تشجيع الأفكار الإبداعية وتبنيها ، ففي سنته صلى الله عليه وسلم أحداث وأحاديث كثيرة تقدم لنا أفكار موصوفة بالابتكار والإبداع ، وتفكيراً علمياً مرناً ، شجعها وباركها واحتضنها صلى الله عليه وسلم.

ومن أمثلة ذلك ما روي في غزوة بدر سبق الرسول عليه الصلاة والسلام وصحبه المشركين إلى ماء بدر ، ليحول بينهم وبين الماء ، وهنا أبدى الحباب بن منذر بتغيير الموقع " تأهب المسلمون لخوض المعركة، وعسكروا في أدنى ماء من بدر. فجاء الحباب بن المنذر إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: أرايت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلك الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة! قال: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل، امض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم فنعسكر فيه، ثم نغور ما وراءه من الآبار، ثم نبني عليه حوضاً فتملأه ماء، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون. فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : لقد أشرت بالرأى . ثم أمر بإنفاذه! فلم يجئ نصف الليل حتى تحولوا كما رأى الحباب، وامتلكوا مواقع الماء ."⁴⁰

يقول ابن باديس : " هذا للنبي- صلى الله عليه وسلم- فقال له: "لقد أشرت بالرأى" ونحس بالناس حتى نزل المنزل الذي أشار به الحباب وفعل ما أشار به ورجع أعظم قائد إلى رأي جندي من جنوده لما ظهر له صواب إشارته. قد عصم الله نبيه- صلى الله عليه وسلم- فلا يستقر أمره في جميع سياسته وتدييره إلا على أحسن الوجوه بما يهدي إليه من نفسه- وهو الكثير- وما يرجع إليه مما يشير به أصحابه- وهو القليل- والحكمة في هذا القليل أن يسن لأئمة حرية إبداء الرأي في الشؤون العامة من الكبير والصغير، والرجوع للصواب إذا ظهر من أي أحد كان.

فحرية إبداء الرأي من جميع أفراد الرعية والرجوع إلى الصواب من رعاها، عليهما تبني سعادة الأمة وعظمتها، وبهما تشعر الأمة والوحدة بين الرعية ورعاها، ومنهما تستمد الأمة النظم اللازمة لها في حياتها، وقد قررها الإسلام وبينهما النبي- صلى الله عليه وسلم- تبيناً عملياً في هذه القصة ."⁴¹

وفي غزوة الأحزاب أو الخندق كما هي معروفة، وهذا لأجل الخندق الذي حفر في المنطقة المكشوفة أمام الغزاة من المدينة، كانت فكرة حفر الخندق فكرة إبداعية ، أشار بها سلمان الفارسي رضي الله عنه ، واحتضنها النبي صلى الله عليه وسلم ، فيما تذكر كتب السيرة النبوية. قال سلمان الفارسي : " فقد قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: إنا كنا بفارس إذا حوصرنا خندقنا علينا ، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بحفر الخندق حول المدينة ، وعمل فيه بنفسه "⁴²

40 محمد الغزالي، فقه السيرة ، (الجزائر، دار رحاب، 1999)، 232.

41 عبد الحميد بن باديس، آثار ابن باديس ، تحقيق: عمار طالي، (الجزائر، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، 1388هـ/1968م) 262/4.

42 البخاري، صحيح البخاري، 454/7..

وفي موقف آخر يوجه الرسول صلى الله عليه وسلم سؤالاً عن الشجرة التي تشبه المؤمن ليستكشف قدرة الصحابة في ذلك ، كما ورد عن ابن عمر رضي الله عنه قال: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ شَجَرَةٍ خَضِرَاءَ، لَا يَسْقُطُ وَرَقُهَا وَلَا يَتَنَحَّاتُ" فَقَالَ الْقَوْمُ: هِيَ شَجَرَةُ كَذَا، هِيَ شَجَرَةُ كَذَا، فَأَرَدْتُ أَنْ أَقُولَ: هِيَ النَّخْلَةُ، وَأَنَا عَلَامٌ شَابٌّ فَاسْتَحْيَيْتُ، فَقَالَ: "هِيَ النَّخْلَةُ"⁴³.

كما سبق يمكننا أن نوجز أهداف التحفيز في السَّنة النبويَّة في النقاط التالية:

- البناء العلمي.
 - بناء إنسان مسلم متكامل جوانب الشخصية.
 - بناء خير أمة أخرجت للناس.
 - بناء خير حضارة إنسانية إسلامية.
- و العلاقة بين مستويات هذه الأهداف واضحة و جلية " من حيث أن تعليم الإنسان بكامله يساعد على بناء المسلم أولاً و بناء ذلك المسلم أساس لبناء الأمة و بناء تلك الأمة أساس لبناء تلك الحضارة "⁴⁴.

2- المبحث الثاني : أساليب التحفيز في السنة النبوية.

عرفنا أن طبيعة التحفيز في السنة النبوية هي في مجملها ، ذاتية ، نفسية ، معنوية ، تخاطب الروح والعقل معاً، تخاطب النفس والعواطف ،و المشاعر و الانفعالات و القلب ، و تنصاع تبعاً لتلك الجوارح.

فستتَّه صلى الله عليه و سلم تدل على أنَّه صلى الله عليه و سلم "كان طرازاً رفيعاً من الفكر الصائب، و النظر السديد، و نال حظاً وافراً من حسن الفطنة و أصالة الفكرة"⁴⁵.

وإنَّ من أهم ما يؤسس عليه صلى الله عليه وسلم وعيه الحضاري ، بعث روح التحفيز في أصحابه رضوان الله عليهم، باستخدامه طرقاً و أساليب فعالة، من شأنها أن تحفز على عمل الخير، و تحشد الطاقات، و توقظ الهمم، وتطرّد اليأس و الخمول من نفوس العامل ، وطبعها بطابع التفاؤل وتأجيل الاشباع، تخليصاً لما علق بالحياة من أدران وخبائث. ونقف عند ذلك من خلال المطالب التالية:

1.2- المطلب الأول: التحفيز والوعي الإيماني .

إنَّ تحقيق البناء الحضاري رهين بمدى إيمان الإنسان ،الذي يعد الصلة الحقيقية بين الإنسان و هذا الوجود ،و الرابطة التي تشد الوجود بما فيه و من فيه إلى خالقه الواحد، و ترده إلى التاموس الواحد الذي ارتضاه .

⁴³ البخاري، صحيح البخاري، 8 / 28.

⁴⁴ باجن مقدار مناهج البحث و تطبيقها في التربية الإسلامية ،(الرياض، عالم الكتب، 1419هـ/1998م)، 41.

⁴⁵ صفى الرحمن المبار كقوري ، الرحيق المختوم ،(مكة المكرمة، رابطة العالم الإسلامي، 1418هـ)، 71.

فالإيمان " إذا ما أصبح حياة للحياة ، وشع فيها من نوره، استنارت الأزمنة الماضية واستضاءت الأزمنة المقبلة، وتجدان البقاء وتمدان روح المؤمن وقلبه من زاوية الإيمان، بأذواق معنوية سامية وأنوار وجودية باقية، يمثل ما يمدّها الزمن الحاضر.⁴⁶ و قد عبّر الغزالي عن الإيمان بأنّه : " قوة عاصمة عن الدنيا، دافعة إلى المكرمات ومن ثم فإن الله عندما يدعو عباده إلى خير أو ينفرهم من شر، يجعل ذلك مقتضى الإيمان المستقر في قلوبهم. وما أكثر ما يقول في كتابه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) ثم يذكر - بعدُ - ما يكلفهم به: (اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ) مثلاً.. ثم يذكر ما يكلفهم به ."⁴⁷ كما أنّ الإيمان نسبة ينسب الإنسان إلى ماله، وجهة النسبة إنما تنظر إلى الصنعة، فيكون مدار النظر حينئذ إلى المصنوعة والصنعة... فالإيمان هو عبارة عن الانتساب إلى الصانع سبحانه، وهذا الذي سماه النورسي بـ " الانتساب الإيماني"، فقال : " الانتساب الإيماني هو الانخراط الوجداني في سلك العبودية لله إيماناً وعملاً ، بما يحقق للإنسان معنى الإضافة إلى الله في صفة عبد الله."⁴⁸

أسس النبي صلى الله عليه وسلم فقها إيمانياً ، فقها بيني الحضارة بالوعي الإيماني ، ويضمن استمراريتها برصيد استمرار العمل الإيجابي، لهذا استخدم النبي صلى الله عليه وسلم أسلوب تقوية الإيمان كوسيلة محفزة للعمل الصالح ، ففي حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه أنّ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : " مَنْ شَهِدَ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ عَلَى مَا كَانَ مِنَ الْعَمَلِ "⁴⁹.

ووصية الرسول صلى الله عليه وسلم لابن عباس رضي الله عنهما بقوله " يَا غُلَامُ إِنِّي أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ : "احْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظَكَ احْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظْهُ مُحَمَّدٌ نُجَاهُكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعْنَيْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ، وَاعْلَمْ: أَنَّ الْأُمَّةَ لَوِ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ، لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ، وَإِنْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ، لَمْ يَضُرُّوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ، رُفِعَتِ الْأَقْلَامُ، وَجُفَّتِ الصُّحُفُ " ⁵⁰.

و في رواية غير الترمذي "احفظ الله تجده أمامك، تعرّف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة، واعلم أنّ ما أخطأك لم يكن ليصيبك، وما أصابك لم يكن ليخطئك واعلم أنّ النصر مع الصبر، وأنّ الفرج مع الكرب، وأنّ مع العسر يسراً".⁵¹ ففي الحديث استحضار الاعتقاد بالله سبحانه وتعالى ، و الإيمان الصادق بأنّه هو الفاعل لما يريد ، وأن شيئا في هذا الكون لا يجري إلّا بأمره وإرادته ،فالإيمان بالقدر يجعل الإنسان ،قادرا على التحكم بانفعالاته -في حالة الاسى و الفرح - بطريقة إيجابية .

46 النورسي، الكلمات، 161.

47 محمد الغزالي، خلق المسلم ،(الجزائر، دار رحاب، 1990)، 10.

48 النورسي، الكلمات، 6.

49 البخاري، صحيح البخاري ، 4 / 165.

50 الترمذي ، سنن الترمذي 667/4.

51 ابن حنبل، المسند 293/1.

كما نجاهه صلى الله عليه و سلم يحفز الصحابة رضي الله عنهم بما يدعم الإيمان و يزيده رسوخا، فعن مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَوْصِنِي، فَقَالَ: "اعْبُدِ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، وَاعْذُرْ نَفْسَكَ مِنَ الْمَوْتَى، وَادْكُرِ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عِنْدَ كُلِّ حَجَرٍ وَعِنْدَ كُلِّ شَجَرٍ، وَإِذَا عَمِلْتَ سَيِّئَةً، فَأَعْمَلْ بِحُجَّتِهَا حَسَنَةً، السِّرُّ بِالسِّرِّ، وَالْعَلَانِيَةُ بِالْعَلَانِيَةِ" ⁵²

فاستخدم النبي صلى الله عليه و سلم أسلوب تقوية الإيمان ، كوسيلة محفزة للعمل الصالح ، لأنَّ الإيمان هو جوهر بناء الشخصية المسلمة ، و أنَّ الحديث عن العلاقة بين الإيمان و العمل تأكيداً لإيجابية الذات المسلمة في ترجمة قيم الإيمان إلى عمل ، و هذا التحفيز النبوي يضع المؤمن أمام مسؤولياته الحقيقية في الولاء و الانتماء لمجتمع الأمة الإسلامية و السعي لتأكيد المكانة الحضارية للمجتمع الإسلامي .

2.2- المطلب الثاني: إيقاظ الهمة.

إنَّ علو الهمة و إيقاظها و رفعت الهدف يجعل الإنسان ينسلك من أغلال العجز و الكسل لينطلق في الحياة فاعلا إيجابيا ، فقد حث الرسول صلى الله عليه و سلم على علو الهمة و تألق الطموح ، لنيل المرتبة في أعلى مراتب الجنة التي يسعى إليها كل مؤمن ، يقول صلى الله عليه و سلم " فِي الْجَنَّةِ مِائَةُ دَرَجَةٍ مَا بَيْنَ كُلِّ دَرَجَتَيْنِ كَمَا بَيْنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ ، وَالْفِرْدَوْسُ أَعْلَاهَا دَرَجَةٌ وَمِنْهَا تُفَجَّرُ أَنْهَارُ الْجَنَّةِ الْأَرْبَعَةُ ، وَمِنْ فَوْقِهَا يَكُونُ الْعَرْشُ ، فَإِذَا سَأَلْتُمْ اللَّهَ فَسَلُّوهُ الْفِرْدَوْسَ " ⁵³

فسيرته صلى الله عليه و سلم العملية و نشأته تؤكد أنَّ همته ولدت معه يوم ولد ، فمنذ طفولته و نفسه مهاجرة إلى معالي الأمور و مكارم الأخلاق ، و لا يرضى بالدون بل هو الطموح السباق المقدام المتفرد و المبرز المحظوظ ، و كان فيه قبل النبوة من سمات الريادة و الزعامة و القيادة ، ما جعل قريش يسمونه الصادق الأمين ، و يرضون حكمه و يعودون إليه في أمورهم ⁵⁴ .

و النَّاسُ فِي الْهَمِّ عَلَى دَرَجَاتٍ وَ مَرَاتِبٍ، وَ يَتَفَاوَتُونَ فِي ذَلِكَ، يَصِفُ ابْنُ الْقَيْمِ هَذَا التَّفَاوُتَ بِقَوْلِهِ "وَاللهُ الْهَمُّ مَا أَعْجَبَ شَأْنُهَا وَأَشَدَّ تَفَاوُتُهَا فَهَمَّةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِمَنْ فَوْقَ الْعَرْشِ وَهَمَّةٌ حَائِمَةٌ حَوْلَ الْأَنْتَانِ وَ الْحَشِّ ... وَأَعْلَى الْهَمِّ هَمَّةٌ اتَّصَلَتْ بِالْحَقِّ سَبْحَانَهُ طَلِبًا وَقَصْدًا وَأَوْصَلَتْ الْخَلْقَ إِلَيْهِ دَعْوَةً وَنَصْحًا" ⁵⁵

لذا نجد الرسول صلى الله عليه و سلم حفَّزَ على الجد و الاجتهاد في أداء العمل ، و التطلع إلى معالي الأمور واستشراف فضائل الأعمال ، و البعد عن التعلق بالأمور التافهة ، لأنَّ هذا من شأنه أن يساهم في تدني الهمة و عدم الارتقاء بالطموح يقول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مَعَالِيَ الْأُمُورِ وَأَشْرَافَهَا ، وَيَكْرَهُ سَفَافَهَا " ⁵⁶.

⁵² البيهقي، سنن البيهقي، 1/405.

⁵³ الترميذي، سنن الترميذي، 4/657.

⁵⁴ عائض القرني ، كأنك تراه ، (بيروت، دار ابن حزم، 2002)، 58.

⁵⁵ ابن القيم لجوزية، مدارج السالكين ، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1435هـ)، 3/147.

⁵⁶ الألباني، السلسلة الصحيحة 4/168.

و لتشجيع المبادرة إلى ممارسة السلوك الحسن و العمل الصالح ، جاء التحفيز عليها بمجرد هم النفس، كما في حديث ابن عباس، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيَمَا يَرْوِي عَنْ رَبِّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ، ثُمَّ بَيَّنَّ ذَلِكَ، فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا، كَتَبَهَا اللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، وَإِنْ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا، كَتَبَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عِنْدَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلَى سَبْعِ مِائَةِ ضِعْفٍ إِلَى أَضْعَافٍ كَثِيرَةٍ، وَإِنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا، كَتَبَهَا اللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، وَإِنْ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا، كَتَبَهَا اللَّهُ سَيِّئَةً وَاحِدَةً».⁵⁷

فالتحفيز لإيقاظ الهمم يولد شعورا إيجابيا عند الإنسان و يعمل على تثبيت السلوك الحسن ،فالسنة النبوية تؤكد هذا بانتهاج أسلوب التحفيز لأنماط السلوك انطلاقا من قاعدة الجزاء على العقل الحسن ،كما في قوله تعالى "هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ"⁵⁸

مما سبق يبدو جليا أَنَّ السَّنة النبوية تؤكد بصورة متوالية على رفع الهمم ، والرقى برتبة الطموح ، والانفلات من التواكل والكسل والرضا بالواقع الأدنى ، ورفع الوقوع تحت سطوة إحالة العجز والانكسار على الأقدار ، مع القدرة على امتلاك زمام الفعل والبناء والإبداع والتغير للدخول في السياق الحضاري.

3.2- المطلب الثالث: تعزيز الثقة.

إنَّ يقين الإنسان و ثقته في نجاحه وبلوغه الهدف عامل مهم وحاسم في أي رحلة نجاح بشرية. فالثقة هي التي تساعد الإنسان على تخطي الصعاب وتحمل الشدائد التي قد تواجهه في رحلته إلى القمة، فإذا حل الشك محل اليقين وحلت الريبة محل الثقة، انهارت صلابة الإنسان عند أول عقبة.

السَّنة النبوية تبث هذه الثقة في نفوس المؤمنين ، وتعمل على تخليصهم من الشعور بالنقص والضعف والخوف، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « لَا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ نَفْسَهُ ». قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يَحْقِرُ أَحَدُنَا نَفْسَهُ قَالَ « يَرَى أَمْرًا لِلَّهِ عَلَيْهِ فِيهِ مَقَالٌ ثُمَّ لَا يَقُولُ فِيهِ فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَقُولَ فِي كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ خَشْيَةُ النَّاسِ. فَيَقُولُ فَإِنِّي كُنْتُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَى »⁵⁹.

و من القصص النبوية التي تدل على أَنَّ الثقة بالله تَمَّ بالنفس ،من الأساليب العظيمة التي تحفز المؤمن إلى الإشعار بالأمن وقت الحرج أو الخوف منه ، نجد وقعة الخندق أو الأحزاب ،ففي هذه القصة نجد الرسول صلى الله عليه و سلم يبعث الثقة في نفوس الصحابة رضوان الله عليهم ، في اللحظات الصعبة ،فأمامه جو بارد وهناك أزمة في الأقوات تعانيتها المدينة التي توشك أن تتعرض لحصار عنيف ،و ليس هناك أقتل لروح المقاومة من اليأس، فلو تعرض الحصور لسوراته القابضة ، فمزلق الاستسلام الدليل أمامه تنجر به إلى الحضيض ،لذلك اجتهد النبي صلى الله عليه و سلم في تدعيم القوى المعنوية لرجاله حتَّى يوقنوا بأنَّ الضائقة التي تواجههم سحابة صيف عن قليل تنقشع ⁶⁰

⁵⁷ مسلم ، صحيح مسلم ، 118/1.

⁵⁸ الرحمن: 60/55.

⁵⁹ ابن حنبل ،المسند، 30/3.

⁶⁰ الغزالي، فقه السيرة، 227.

يصف القرآن الكريم معركة الخندق وصفا دقيقا، منها حال الصحابة رضوان الله عليهم " إِذْ جَاءُوكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا " .⁶¹

ففي هذا الجو المشحون بالسلبيات يأتي صلى الله عليه وسلم و يحفز الصحابة و يغرس الثقة بالنفس في نفوسهم ،و يساعدهم مشجعا لهم ، يقول البراء بن عازب رضي الله عنه : " كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْفِرُ مَعَنَا الْخَنْدَقَ ، وَالْغُرَابُ قَدْ عَلَا بَطْنُهُ ، وَهُوَ يَقُولُ : " اللَّهُمَّ لَوْلَا أَنْتَ مَا اهْتَدَيْنَا وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا فَأَنْزِلْ سَكِينَةً عَلَيْنَا إِنَّ الْأُكْلَى قَدْ بَعَوَا عَلَيْنَا إِذَا أَرَادُوا دِينَنَا أَبَيْنَا " .⁶²

وقال رضي الله عنه : " لَمَّا أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَخْفِرَ الْخَنْدَقَ ، عَرَضَ لَنَا فِيهِ حَجَرٌ لَا يَأْخُذُ فِيهِ الْمِعْوَلُ ، فَاشْتَكَيْنَا ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَأُلْقِيَ ثَوْبُهُ ، وَأُخِذَ الْمِعْوَلُ ، وَقَالَ : " بِسْمِ اللَّهِ " ، فَضَرَبَ ضَرْبَةً ، فَكَسَرَ ثُلُثَ الصَّخْرَةِ ، قَالَ : " اللَّهُ أَكْبَرُ ، أُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ الشَّامِ ، وَاللَّهُ إِلَيَّ لِأُبْصِرَ قُصُورَهَا الْحُمْرَ الْآنَ مِنْ مَكَانِي هَذَا " ، قَالَ : ثُمَّ ضَرَبَ أُخْرَى ، وَقَالَ : " بِسْمِ اللَّهِ " ، وَكَسَرَ ثُلُثًا آخَرَ ، وَقَالَ : " اللَّهُ أَكْبَرُ ، أُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ فَارَسَ ، وَاللَّهُ إِلَيَّ لِأُبْصِرَ قُصْرَ الْمَدَائِنِ الْأَبْيَضِ الْآنَ " ، ثُمَّ ضَرَبَ ثَالِثَةً ، وَقَالَ : " بِسْمِ اللَّهِ " ، فَقَطَعَ الْحَجَرَ ، قَالَ : " اللَّهُ أَكْبَرُ ، أُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ الْيَمَنِ ، وَاللَّهُ إِلَيَّ لِأُبْصِرَ بَابَ صَنْعَاءَ " .⁶³

ولا شك أنَّ المؤمنين و هم يسمعون هذا الكلام من النبي صلى الله عليه وسلم ، مع شدة ما فيهم من الكرب ، إلا أنَّهم على ثقف كاملة بوعدهم الله و رسوله لهم بالنصر ، أشار القرآن الكريم إلى معنويات المؤمنين بقوله تعالى : " وَلَقَدْ رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا " (سورة الأحزاب : الآية :22).

4.2- المطلب الرابع: التحفيز بالمدح و الذم.

يعد المدح و الذم في السَّنة النبوية أسلوبا محفزا للعمل ،فهو يهدف إلى تربية النفس على الاقتراب و الاجتهاد في التحصيل، مما جاء مدحه مفصلا أو مجملا، و على الابتعاد مما جاء ذمه مفصلا أو مجملا كذلك.

و من المتعارف عليه اليوم فيما يخص استراتيجيات تعديل السلوك عند العلماء المعاصرين ،أنَّ المنهج الإيجابي، يركز على السلوك المناسب أكثر مما يركز على معاقبة السلوك غير المناسب ،و السبب الرئيس وراء ذلك ،هو كون التحفيز أكبر أثرا من العقاب على المدى الطويل ،فنتائج التحفيز تدوم أكثر من نتائج العقاب⁶⁴.

⁶¹ الأحزاب 10/33-11.

⁶² أحمد شيعب أبو عبد الرحمن النسائي ، سنن النسائي الكبرى ، تحقيق: عبد الغفار البنداري وسيد كسوري حسن،(بيروت، دار الكتب العلمية، 1411هـ/1991م)، 5/ 269 .

⁶³ النسائي، سنن النسائي الكبرى ، 269/5.

⁶⁴ جمال الخطيب و آخرون، تعديل السلوك،(عمان، جامعة القدس المفتوحة، 1997)، 87.

و من الشواهد النبویة على تحفيز أصحابه بالمدح و الثناء عليهم رواية أنس رضي الله عنه أنه قال " قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: " أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ ، وَأَشَدُّهُمْ فِي أَمْرِ اللَّهِ عُمَرُ ، وَأَصْدَقُهُمْ حَيَاءً عُثْمَانُ ، وَأَقْرَبُهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ أَبِي بَنْ كَعْبٍ ، وَأَفْرَضُهُمْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ ، وَأَعْلَمُهُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِيئًا ، أَلَا وَإِنَّ أَمِيئَ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ "65

و حديث أبي بن كعب رضي الله عنه الذي شجع الرسول صلى الله عليه وسلم أبا منذر و أثنى عليه حينما عرف الإجابة عن السؤال طرحه عليه ، قال صلى الله عليه وسلم « يَا أَبَا الْمُنْذِرِ أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَعَكَ أَعْظَمُ » قَالَ فُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَكْبَرُ. قَالَ « يَا أَبَا الْمُنْذِرِ أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَعَكَ أَكْبَرُ ». قَالَ فُلْتُ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ. قَالَ : فَضَرَبَ فِي صَدْرِي وَقَالَ : « وَاللَّهِ لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ أَبَا الْمُنْذِرِ ».⁶⁶

فقوله " ليهنك العلم أي ليكن العلم هنيئا لك "67 ، فالرسول صلى الله عليه و سلم قرن المدح بالضرب على صدر أبي المنذر و في ذلك مزيد من التحفيز و هذا باستخدام لغة صامطة مشجعة.

و بين صلى الله عليه و سلم مكانة أبو هريرة رضي الله عنه و هذا بالمدح و الثناء عليه عند طرحه سؤالا على النبي صلى الله عليه وسلم. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّهُ قَالَ: " فُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَسْعَدَ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ: " لَقَدْ ظَنَنْتُ، يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، أَنَّ لَا يَسْأَلُنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوْلُ مِنْكَ، لِمَا رَأَيْتُ مِنْ جَرِّصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ، أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، خَالِصًا مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ "68.

أما الذم في السنة النبوية يقصد منه تحفيز الكف عن الأعمال السيئة ، سواء ذلك بدم الفاعل أم الفعل، أو عاقبة ذلك . فمما ورد في الذم قول صلى الله عليه و سلم عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ : « لَا تُكْثِرُوا الضَّحْكَ فَإِنَّ كَثْرَةَ الضَّحْكِ تُمَيِّتُ الْقَلْبَ ».⁶⁹

واستخدام التحذير من بعض الصفات التي قد تكون في بعض طلاب العلم بقوله صلى الله عليه وسلم: "لَا تَعْلَمُوا الْعِلْمَ لِيُبَاهُوا بِهِ الْعُلَمَاءُ، وَلَا لِيَتَمَارَوْا بِهِ السُّفَهَاءُ، وَلَا لِيُتَحَدَّثُوا بِهِ فِي الْمَجَالِسِ، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَالْتَأَرْ النَّارَ "70 و مما ورد في ذم الأفعال ، ما ذكر عَنْ أَبِي الرَّاهِرَةِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُسَيْرٍ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا إِلَى جَانِبِهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ ، قَالَ: فَجَاءَ رَجُلٌ يَتَحَطَّى رِقَابَ النَّاسِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " اجْلِسْ؛ فَقَدْ آذَيْتَ وَأَنْتِيتَ "71.

65 أحمد بن الحسين البيهقي، سنن البيهقي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1442هـ/2003م) 346/6.

66 مسلم، صحيح مسلم، 1/556.

67 مسلم، صحيح مسلم، 1/556.

68 البخاري، صحيح البخاري، 8/117.

69 الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، 2/5.

70 أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق ومراجعة: عبد العلي عبد الحميد حامد، (الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1423هـ . 2003م)، 3/269.

71 أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1411هـ/1990م) 1/288.

و كذلك عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ، قَالَ: كُنْتُ فِي حَجَرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَتْ يَدِي تَطِيشُ فِي الصَّخْفَةِ، فَقَالَ لِي: "يَا غُلَامُ سَمِ اللَّهَ وَكُلَّ يَمِينِكَ وَكُلَّ مِمَّا يَلِيكَ".⁷²

وحينما سئل صلى الله عليه وسلم عن المعصية، حفز صاحب السؤال بدم الفعل فعن واثلة بن الأسقع أنها سَمِعَتْ أَبَاهَا، يَقُولُ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْعَصِيَّةُ؟ قَالَ: "أَنْ تُعَيِّنَ قَوْمَكَ عَلَى الظُّلْمِ".⁷³

5.2- المطلب الخامس: التحفيز بوسائل الايضاح و البيان.

إنَّ مما يحفز في إدراك الأمور المجردة توضيحها ببعض الوسائل المعينة كالرسم و الإشارة و نحوها، و لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم يألو جهدا في استخدام هذه الوسائل المتاحة للتوضيح و البيان .

من ذلك ضم السبابة و الوسطى كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "كَافِلُ النَّبِيِّ لَهُ أَوْ لِعَزِيْرِهِ أَنَا وَهُوَ كَهَاتَيْنِ فِي الْجَنَّةِ" وَأَشَارَ مَالِكٌ بِالسَّبَابَةِ وَالْوُسْطَى.⁷⁴

وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُشِيرُ إِلَى الْمَشْرِقِ وَيَقُولُ: "هَآ إِنَّا الْفِتْنَةُ هَاهُنَا، إِنَّا الْفِتْنَةُ هَاهُنَا، مِنْ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ"⁷⁵، و في رواية مسلم وهو يشير بيده نحو المشرق ويقول "إن الفتنة ها هنا - ثلاثاً - من حيث يطلع قرن الشيطان"⁷⁶.

و قوله صلى الله عليه وسلم و هو يشير إلى صدره "التقوى هاهنا"، كما جاء عن أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تَحَاسِدُوا، وَلَا تَنَاجَشُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ التَّقْوَى هَاهُنَا" وَيُشِيرُ إِلَى صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ "يَحْسِبُ امْرِئٌ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ، كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِزُّهُ".⁷⁷

و من ذلك ما ورد في حديث: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَنَّهُ خَطَّ خَطًّا مُرَبَّعًا وَخَطًّا وَسَطَ الْخَطِّ الْمُرَبَّعِ وَخَطُّوْطًا إِلَى جَانِبِ الْخَطِّ الَّذِي وَسَطَ الْخَطِّ الْمُرَبَّعِ وَخَطًّا خَارِجًا مِنَ الْخَطِّ الْمُرَبَّعِ فَقَالَ: " أَتَدْرُونَ مَا هَذَا ". قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: " هَذَا الْإِنْسَانُ الْخَطُّ الْأَوْسَطُ وَهَذِهِ الْخَطُّوْطُ إِلَى جَنْبِهِ الْأَعْرَاضُ تَنْهَشُهُ أَوْ تَنْهَسُهُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَإِنْ أَخْطَاهُ هَذَا أَصَابَهُ هَذَا وَالْخَطُّ الْمُرَبَّعُ الْأَجَلُ الْمُحِيطُ وَالْخَطُّ الْخَارِجُ الْأَمَلُ".⁷⁸

⁷² البخاري، صحيح البخاري، 1/ 355.

⁷³ البيهقي، سنن البيهقي، 10، 234.

⁷⁴ مسلم، صحيح مسلم، 8/ 21.

⁷⁵ مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1417هـ/1997م) 2/ 569.

⁷⁶ مسلم، صحيح مسلم، 4/ 2229.

⁷⁷ مسلم، صحيح مسلم، 4، 1986.

⁷⁸ ابن ماجه، السنن، 5/ 628.

6.2- المطلب السادس: إحياء الأمل واستشراف المستقبل.

الأمل والتوجه نحو المستقبل دافع وإحساس مطبوع في نفس الإنسان ، لهذا غرس الرسول صلى الله عليه وسلم في شخصية أصحابه التفاؤل والإيجابية، وحثهم على الاستبشار والأمل فيما يسرهم ويسعدهم من الاعمال والأفعال والأقوال: قال صلى الله عليه وسلم: " فقال: " أَتُبَشِّرُوا وَأُمَلُّوا مَا يَسُرُّكُمْ "79

وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحب الفأل ، ويعجبه الرجاء والأمل، ويكره التطير والتشاؤم، عن أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: " لَا طَيْرَةَ وَخَيْرُهَا الْفَأْلُ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْفَأْلُ قَالَ الْكَلِمَةُ الصَّالِحَةُ يَسْمَعُهَا أَحَدُكُمْ."80

ومن هديه صلى الله عليه وسلم تغيير الاسم القبيح لاسم آخر يشعر بالتفاؤل، فعن الزُّهْرِيِّ، عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ لَهُ: «مَا اسْمُكَ؟» قَالَ: حَزَنٌ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَلْ أَنْتَ سَهْلٌ "، فَقَالَ: لَا أَغَيِّرُ اسْمًا سَمَانِيهِ أَبِي " قَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ: فَمَا زَالَتْ فِينَا حُزُونَةٌ بَعْدُ.81

كما يحذر صلى الله عليه وسلم من النظرة التشاؤمية، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " إِذَا قَالَ الرَّجُلُ: هَلَكَ النَّاسُ فَهُوَ أَهْلَكُهُمْ"82، قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ: لَا أَدْرِي أَهْلَكُهُمْ بِالنَّصَبِ، أَوْ أَهْلَكُهُمْ بِالرَّفْعِ، والرفع أشهر ومعناها: أشدهم هلاكاً.83 ويقول الله تعالى: " وَلَا تَتَبَاسُؤْا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَبْئِئُسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ " .84

ولا ننسى في هذا المقام أن نشير إلى أن من الإيجابية التي حفزت عليها السنة النبوية التوكل مع اتخاذ الأسباب ، فقد أرشدت الفرد إلى ذلك نظريا وعمليا، وحذرت من التواكل والكسل ، فعن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه فُكِّنْتُ أَسْمَعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَثِيرًا يَقُولُ: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ وَالْعَجْزِ وَالْكَسَلِ وَالْبُخْلِ وَالْجُبْنِ وَضَلَعِ الدَّيْنِ وَغَلَبَةِ الرِّجَالِ"85

وعن الْمُغِيرَةُ بْنُ أَبِي قُرَّةَ السُّدُوسِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، يَقُولُ: " قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَغْلِقْهَا وَأَتَوَكَّلْ، أَوْ أَطْلِقْهَا وَأَتَوَكَّلْ؟ قَالَ: اغْلِقْهَا وَتَوَكَّلْ"86.

79 مسلم، صحيح مسلم، 5/2361.

80 سلم، صحيح مسلم 4/1745. و البخاري، صحيح البخاري، 7/135.

81 البخاري، صحيح البخاري، 5/6190.

82 مسلم، صحيح مسلم، 17/94.

83 يحيى بن شريف النووي، شرح صحيح مسلم (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د ت)، 18/175.

84 يوسف: 12/87.

85 مسلم، صحيح مسلم، 17/94..

86 الترمذي، سنن الترمذي، 4/668.

فالمسلم المهتدي بهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم يفرق بين التوكل والتوكل، ويفوض أمره إلى الله تعالى، ويعلم أن لا تنافي بين التوكل والأخذ بالأسباب. كما في هجرته صلى الله عليه وسلم، حيث تجلّى التخطيط الاستراتيجي أخذا بالأسباب في إنجاح العمل، رغم أن الله كفيل بحفظ رسوله وصحبه الصديق رضي الله عنه في الهجرة. فعن أبي بكر رضي الله عنه، قال: قُلْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَأَنَا فِي الْعَارِ: لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ نَظَرَ تَحْتَ قَدَمَيْهِ لَأَبْصَرَنَا، فَقَالَ: "مَا ظَنُّكَ يَا أَبَا بَكْرٍ بِأَنْتَئِزِ اللَّهَ تَالِئُهُمَا".⁸⁷

ففي أحلك أحوال سيرته صلى الله عليه وسلم كانت نظرتة المتفائلة نحو المستقبل، عوناً له بعد توفيق الله على إنجاح دعوته، ففي غزوة الأحزاب أو الخندق إذ زاعت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديداً، كان النبي صلى الله عليه وسلم مع الصحابة رضوان الله عليهم، وكله تفاؤل بالنصر من الله، وهو يضرب الصخرة.⁸⁸

وفي حديث عائشة رضي الله عنها تسأل النبي صلى الله عليه وسلم: "هَلْ أَتَى عَلَيْكَ يَوْمٌ كَانَ أَشَدَّ مِنْ يَوْمِ أُحُدٍ، قَالَ: "لَقَدْ لَقِيتُ مِنْ قَوْمِكِ مَا لَقِيتُ، وَكَانَ أَشَدَّ مَا لَقِيتُ مِنْهُمْ يَوْمَ الْعَقَبَةِ، إِذْ عَرَضْتُ نَفْسِي عَلَى ابْنِ عَبْدِ لِيلِ بْنِ عَبْدِ كِلَالٍ، فَلَمْ يُجِبْنِي إِلَى مَا أَرَدْتُ، فَانْطَلَقْتُ وَأَنَا مَهْمُومٌ عَلَى وَجْهِهِ، فَلَمْ أَشْتَفِقْ إِلَّا وَأَنَا بِقَرْنِ النَّعَالِ فَرَفَعْتُ رَأْسِي، فَإِذَا أَنَا بِسَحَابَةٍ قَدْ أَطْلَقَنِي، فَتَنَظَّرْتُ فَإِذَا فِيهَا جَبْرِيلُ، فَنَادَانِي فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ سَمِعَ قَوْلَ قَوْمِكَ لَكَ، وَمَا زِدُوا عَلَيْكَ، وَقَدْ بَعَثَ إِلَيْكَ مَلَكَ الْجِبَالِ لِتَأْمُرَهُ بِمَا شِئْتَ فِيهِمْ، فَنَادَانِي مَلَكُ الْجِبَالِ فَسَلَّمَ عَلَيَّ، ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، فَقَالَ، ذَلِكَ فِيمَا شِئْتَ، إِنْ شِئْتَ أَنْ أَطِيقَ عَلَيْهِمُ الْأَخَشَبِينَ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَلْ أَرْجُو أَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ مِنْ أَصْلَابِهِمْ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ وَحْدَهُ، لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا".⁸⁹

كما أن حسن الظن بالله هو السر الذي يمكن أن يجلب الإنسان لنفسه به السعادة أو التعاسة في الدنيا والآخرة، فالأمل بالله عظيم، فهو مفرج الهموم ومنفس الكربات، فعن أبي هريرة، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: "أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ حِينَ يَذْكُرُنِي، إِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ، ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَالٍ، ذَكَرْتُهُ فِي مَالٍ هُمْ خَيْرٌ مِنْهُمْ، وَإِنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شَيْئًا، تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا، تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي بِمَشْيِي أَتَيْتُهُ هَرَوَلَةً".⁹⁰

فحسن الظن بالله تعالى يجب أن يكون محفزاً لمزيد من العمل والأحد بالأسباب وطاعة الله تعالى، والتزام أوامره والوقوف عند نواهيه بنفوس مستبشرة وبصدور مشرحة وبرجاء في رحمة الله وفضله.

87 البخاري، صحيح البخاري، 4/5.

88 سبق معرفة القصة وتخيّل الحديث.

89 البخاري، صحيح البخاري، 4/115. و- مسلم، صحيح مسلم، 3/115.

90 مسلم، صحيح مسلم، 3/1420.

7.2-المطلب السابع : همة العلم والمعرفة.

إنّ البناء العلمي موقوف على ذات الإنسان، وهو الدعامة الأساس في تحقيق النهضة الحضارية في المجتمع، إضافة إلى أنّه أحد العوامل الفعالة في تأكيد خيرية الأمة الإسلامية "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ".⁹¹ ففي الحالة الأولى يسهم التحفيز العلمي في تحديد وتوجيه مسارات الفعل الإنساني، في إطار غايات إسلامية يرجى بها ابتغاء مرضاة الله. وفي الحالة الثانية يكون البناء العلمي هو المهيمن على تأكيد مكانة الأمة الإسلامية في قيادة العالم.

وبمقتضى ما يتيسر للذات المسلمة من تحصيل العلم والمعرفة ، فإنّ معطيات الإسلام تعطي شكلا معيناً لتكامل علاقة الإنسان مع الطبيعة ، حيث ينطلق تعامل الإنسان فيها على أساس مستويات تتراطب ببعضها البعض، منها (التفكير . التأمل).⁹² وقد جاءت السنّة النبويّة لتحفز وتفرض على الإنسان المسلم التّعلم، والإدراك والنظر، والتدبر و التأمل .

فعن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغِيَ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضًا لِطَالِبِ الْعِلْمِ وَإِنَّ الْعَالَمَ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ حَتَّى الْحَيَاتَانِ فِي الْمَاءِ وَفَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا إِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ بِهِ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ".⁹³

وعن معاوية بن أبي سفيان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهُهُ فِي الدِّينِ وَلَنْ تُزَالَ هَذِهِ الْأُمَّةُ أُمَّةً قَائِمَةً عَلَى أَمْرِ اللَّهِ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ عَلَى النَّاسِ".⁹⁴

كما حفّز الرسول صلى الله عليه وسلم الصحابة رضوان الله عنهم على العلم وتعليمه للناس ، حيث قال عبد الله بن مسعود قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " تَعْلَمُوا الْقُرْآنَ وَعَلِّمُوهُ النَّاسَ وَتَعْلَمُوا الْعِلْمَ وَعَلِّمُوهُ النَّاسَ وَتَعْلَمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلِّمُوهُ النَّاسَ فَإِنَّ الْعِلْمَ سَيَنْقُضِي وَتَظْهَرُ الْفِتْنُ حَتَّى يَخْتَلِفَ الْإِنْتَانِ فِي الْفَرِيسَةِ لَا يَجِدَانِ مَنْ يَفْصِلُ بَيْنَهُمَا".⁹⁵

وقوله لابن عباس رضي الله عنهما " اللَّهُمَّ فَقِّهِ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّوْبِيلَ" ⁹⁶، فهذا تحفيز للتعليم حتّى يتفقه في الدين، والمتتبع لأحاديث البخاري ومسلم يجد ألفاً وستمائة وستون حديثاً برواية عبد الله بن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

⁹¹ آل عمران 2، /110.

⁹² علي خليل أبو العينين، التربية الإسلامية وتنمية المجتمع الإسلامي: الركائز المضامين.(المدنية المنورة، مكتبة الجليل، 1987)، 42.

⁹³ الترمذي، سنن الترمذي، 5/2685.

⁹⁴ ابن حنبل، مسند ابن حنبل، 28/127.

⁹⁵ البيهقي ، سنن البيهقي، 6/343.

⁹⁶ الألباني، السلسلة الصحيحة، 6/88.

ومن شواهد أسلوب تحفيز التعلم ما رواه الترمذي عن زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ أَمَرَ بِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَتَعَلَّمَ لَهُ كَلِمَاتِ كِتَابِ يَهُودٍ. قَالَ "إِنِّي وَاللَّهِ مَا أَمَرْتُ يَهُودَ عَلَى كِتَابٍ". قَالَ فَمَا مَرَّ بِي نِصْفُ شَهْرٍ حَتَّى تَعَلَّمْتُهُ لَهُ قَالَ فَلَمَّا تَعَلَّمْتُهُ كَانَ إِذَا كَتَبَ إِلَى يَهُودَ كَتَبْتُ إِلَيْهِمْ وَإِذَا كَتَبُوا إِلَيْهِ قَرَأْتُ لَهُ كِتَابَهُمْ".⁹⁷

ومن أبرز أساليبه صلى الله عليه وسلم في التعلم الحوار والمساءلة لإثارة انتباه السامعين ، وتحفيز نفوسهم إلى الجواب، وهذا الأسلوب من أعظم ما ينمي المهارات الإبداعية ويستنبط كوامنها. مثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : "أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ هَرَّأَ بَابٍ أَحَدِكُمْ يَغْتَسِلُ مِنْهُ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ مَا تَقُولُونَ يَبْقَى مِنْ دَرَنِهِ؟" قَالُوا: لَا يَبْقَى مِنْ دَرَنِهِ شَيْءٌ، قَالَ: «فَذَلِكَ مِثْلُ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ يَمْحُو اللَّهُ بِهَا الْخَطَايَا»⁹⁸. وقوله صلى الله عليه وسلم "أَتَذَرُونَ أَيْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ الشَّمْسُ؟" "أَتَذَرُونَ مَتَى ذَاكُم؟"⁹⁹.

وسؤاله صلى الله عليه وسلم: "تَذَرُونَ مِنَ الْمُسْلِمِ"¹⁰⁰ "تَذَرُونَ مِنَ الْمُفْلِسِ"¹⁰¹، "أَلَا أَخْبِرُكُمْ بِأَحَبِّ الْكَلَامِ إِلَى اللَّهِ"¹⁰² وقوله "أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى مَا يَمْحُو اللَّهُ بِهِ الْخَطَايَا وَيَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ؟"¹⁰³.

ومن أشهر أمثلة تحفيز العلم بالأسئلة والحوار حديث جبريل عليه السلام ، في تعليم الدين الإسلامي ، "فعن غَمَرِ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ، لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ، وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَحْذَيْهِ، وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتُحِجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَعَجَبْنَا لَهُ نِسْأَلُهُ، وَيُصَدِّقُهُ، قَالَ: فَأَخْبَرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ، قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ»، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَأَخْبَرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ، قَالَ: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»، قَالَ: فَأَخْبَرْنِي عَنِ السَّاعَةِ، قَالَ: «مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ» قَالَ: فَأَخْبَرْنِي عَنْ أَمَارَتِهَا، قَالَ: «أَنْ تَلِدَ الْأُمَةُ رَبَّتَهَا، وَأَنْ تَرَى الْخِفَاءَ

97 الترمذي، سنن الترمذي، 162/10.

98 الحميدي، الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، 61/3.

99 عَنْ أَبِي دُرٍّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَوْمًا: «أَتَذَرُونَ أَيْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ الشَّمْسُ؟» قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: "إِنَّ هَذِهِ تَجْرِي حَتَّى تَسْتَقْرِئَهَا تَحْتَ الْعَرْشِ، فَتَجْرِي سَاجِدَةً، فَلَا تَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى يُقَالَ لَهَا: ارْتَفِعِي، ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ، فَتَرْجِعُ فُتُصْبِغُ طَالِعَةً مِنْ مَطْلِعِهَا، ثُمَّ تَجْرِي حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى مُسْتَقَرِّهَا تَحْتَ الْعَرْشِ، فَتَجْرِي سَاجِدَةً، وَلَا تَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى يُقَالَ لَهَا: ارْتَفِعِي، ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ، فَتَرْجِعُ فُتُصْبِغُ طَالِعَةً مِنْ مَطْلِعِهَا، ثُمَّ تَجْرِي لَا يَسْتَكْثِرُ النَّاسُ مِنْهَا شَيْئًا حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى مُسْتَقَرِّهَا ذَاكَ تَحْتَ الْعَرْشِ، فَيُقَالَ لَهَا: ارْتَفِعِي أَصْبِحِي طَالِعَةً مِنْ مَغْرِبِكَ، فَتُصْبِغُ طَالِعَةً مِنْ مَغْرِبِهَا"، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَتَذَرُونَ مَتَى ذَاكُم؟" قَالَ: "أَتَذَرُونَ لَنَا لِمَا نَحْنُ لَمْ نَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلِ أَوْ كَسَبَتْ فِي لِقَائِنَا خَيْرًا" [الأعام: 158] ، مسلم، صحيح مسلم : 138/1.

100 ابن حنبل، مسند ابن حنبل، 206/2.

101 ابن حنبل، مسند ابن حنبل، 437/14.

102 مسلم، صحيح مسلم، 4/2094.

103 مسلم، صحيح مسلم 1/219.

الْعُرَاءُ الْعَالَةَ رِعَاءَ الشَّاءِ يَنْطَافُونَ فِي الْبُنْيَانِ»، قَالَ: ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا، ثُمَّ قَالَ لِي: «يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنْ السَّائِلُ؟» قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «فَإِنَّهُ جَبْرِيلُ أَنَا كُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ».¹⁰⁴

ففي الحديث تصريح بأن مجيء جبريل عليه السلام يعلمكم دينكم، هو حوار مع الرسول صلى الله عليه وسلم فيما سأل عنه، إنما هو لغاية تعليمية كريمة، وإن كان جبريل هو السائل لكن سمي سؤاله معلما. فبالتحفيز للعلم بالسؤال نحقق الأهداف التربوية الثلاث (المعرفية . الوجدانية . النفسية) فضلا عن أنها تعود الطالب الوقوف موقف المسؤولية ، وبذلك تقوى شخصيته العلمية ، وهذه الطريقة أيضا تصقل عقل الطالب وتصل به إلى المستويات العليا في التفكير.

الخاتمة

من أسس البناء الحضاري تعميم شعور أفراد الأمة بالمسؤولية ، وإشعارهم عن صدق بأن رهان النهضة هو عين التكليف ، فما يجعل السقم يصيب المشاريع ويسرطنها ، هو عجز وخذلان أصحابها عن الانجاز. من هنا كان على القائد الانحراط في مهام البناء الحضاري ، وما يقتضيه ذلك من حشد الطاقات الإنسانية، وتكثيف جهوده لتحفيز وإعداد أفراد مجتمعه، والتفاني في وعيهم بذاتهم وإدارته لانفعالاتهم. وبذلك تغني رؤيته ، وتكتسب المرونة والدافعية ، لأنها تراهن على استشراف المستقبل لتحقيق النهضة. إن خلق ثقافة التحفيز، هي أحد أبرز مقاصد الوعي الحضاري التي امتازت بها قيادة النبي صلى الله عليه وسلم. فكل الأساليب التحفيزية النبوية، تركز على المقصد التجمعي المنتج، ذلك لأن الإسلام قد أرسى الأسس التي تؤكد مبدأ العمل الإيجابي البناء، لأنه دين يدفع بصناعة الحضارة الإنسانية.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم . رواية حفص عن عاصم .
إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، القاهرة، المكتبة الإسلامية، ط2، د ت .
إبراهيم عبد الله الطخيس، الإدارة التربوية ، القاهرة، دار النهضة، دت..
ابن باديس عبد الحميد، آثار ابن باديس، إعداد وتحقيق: عمار طالبي، الجزائر دار ومكتبة الشركة الجزائرية، 1388هـ/1968م.
ابن نبي، مالك، تأملات، دمشق، دار الفكر المعاصر، 2002.
أبو الحسن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار الجليل، 1990.
أحمد رضا، معجم متن اللغة، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1958.
الألباني محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، عدد المجلدات: 7، الرياض، مكتبة المعارف، 1407هـ/1987م.
البخاري محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، عدد المجلدات: 9، د م، دار طوق النجاة، 1422هـ/2001م).
البیهقي أحمد بن الحسين ، سنن البیهقي ، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، عدد المجلدات: 24، بيروت، دار الكتب العلمية، 1442هـ/2003م.

البیهقي أحمد بن الحسین ، شعب الإيمان، تحقیق ومراجعة: عبد العلي عبد الحمید حامد، عدد مجلدات 14، ا الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1423هـ . 2003م.

الترمذی محمد عیسی ، سنن الترمذی ، تحقیق: أحمد محمد شاکر وآخرون، عدد المجلدات 6، بیروت، دار إحياء التراث العربي ،د.ت. حامد أحمد رمضان ، السلوك التنظيمي ، القاهرة، دار النهضة، 1992 .

الحمیدي محمد بن فتوح ، الجمع بین الصحيحین البخاري و مسلم، عدد المجلدات 4، لبنان، دار ابن حزم، 1423 هـ/ 2002م.

ابن حنبل ، أبو عبد الله أحمد ، المسند ، تحقیق : شعيب الأرنؤوط وآخرون، بیروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ/ 1999م. خالد عبد الرحيم الهيبي، إدارة المواد البشرية ، عمان، دار وائل للنشر، 2005م.

الخطيب جمال وآخرون، تعديل السلوك، عمان، جامعة القدس المفتوحة، 1997.

السويدان طارق و محمد العدلوني ، حماسة الولاء المؤسسي الكويت، الإبداع الخليجي، 2003.

الشريف محمود، الحب في القران، بیروت، دار الهلال للنشر والتوزيع، 1983.

عبد المجید عبد الغني الطجم وآخرون ، السلوك التنظيمي ، جدة، دار التوزيع، 1417هـ .

عبد المنعم دهمان، إدارة الموارد البشرية من منظور إسلامي، حلب، شعاع للنشر والعلوم، 2007.

العثيمين محمد بن صالح ، شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ، الرياض، مدار الوطن للنشر .

على السلمي، إدارة المواد البشرية ، القاهرة، مكتبة غريب، 1992.

أبوالعینین علي خليل ، التربية الإسلامية وتنمية المجتمع الإسلامي: الركائز والمضامين، المدينة المنورة، مكتبة الجليل، 1987.

الغزالي محمد ، خلق المسلم ، الجزائر، دار رحاب، 1990.

الغزالي محمد، فقه السيرة ، الجزائر، دار رحاب، 1999.

الغبروز آبادي ، القاموس المحيط ، بیروت، دار العلم للملايين ، د ت.

القحطاني، مسفر بن علي، الوعي الحضاري: مقاربات مقاصدية لفقه العمران الإسلامي، بیروت : الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، 2012.

القرضاوي يوسف ، الإيمان و الحياة، الجزائر، دار رحاب، 1987.

القرني عائض القرني ، كأنك تراه ، بیروت، دار ابن حزم، 2002.

ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين ، بیروت، دار الكتب العلمية، 1435.

الکيلاني ماجد عرسان ، مناهج التربية الإسلامية و العبرون العاملون فيها، دبي، دار القلم للنشر والتوزيع، 1425هـ/ 2005.

مالك بن أنس ، الموطأ ، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت، دار الغرب الإسلامي، 1417هـ/ 1997.

المباركفوري صفی الرحمن ، الرحيق المختوم ، مكة المكرمة، رابطة العالم الإسلامي، 1418.

محمد عقلة الإبراهيم، حوافر العمل بین الإسلام و النظريات الوضعية، عمان، مكتبة الرسالة الحديثة، 1408.

مسلم بن الحجاج، صحيح المسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت، دار إحياء التراث العربي، دت.

نجاتي محمد عثمان ، الذات و الغرائز ، القاهرة، مكتبة النهضة العربية، 1961.

نجاتي محمد عثمان، الحديث النبوي و علم النفس، القاهرة، دار الشروق، 1989.

النسائي أحمد شعيب أبو عبد الرحمن ، سنن النسائي الكبرى ، تحقیق: عبد الغفار البنداري وسيد كسوري حسن، (بیروت، دار الكتب العلمية، 1411هـ/ 1991م

نشوات يعقوب حسين ، السلوك التنظيمي من الإدارة و الإشراف التربوي، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1424هـ/ 2004م .

النورسي سعيد ، الكلمات، مترجم : إحسان قاسم الصالحی، إسطنبول ، سوزلر للنشر ، 1992.

النورسي سعيد ، المكتوبات ، ترجمة: إحسان قاسم الصالحی، إسطنبول ، سوزلر للنشر ، 1992.

النورسي سعيد النورسي، إشارات الإعجاز في مضان الإنجاز، مترجم : إحسان قاسم الصالحی، إسطنبول ، سوزلر للنشر ، 1992.

النورسي سعيد النورسي، صيقل الإسلام، مترجم : إحسان قاسم الصالحی، إسطنبول ، سوزلر للنشر ، 1992م.

النووي يحيى بن شريف النووي، شرح صحيح مسلم بيروت، دار إحياء التراث العربي، د ت.
النيسابوري أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم، المستدرك على الصحيحين، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب
العلمية، 1411هـ/1990م .

يا لجن مقدار ، مناهج البحث و تطبيقها في التربية الإسلامية ،الرياض، عالم الكتب، 1419هـ/1998م.

III. BÖLÜM
İSLAM MEDENİYET TASAVVURUNDA
AKLIN YERİ

الحضارة والحقيقة بين الوحي والعقل

د. دومة أحمد

hmdouma@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحضارة والحقيقة كلمتان تحملان معاني كثيرة من الأهمية في حياة الإنسان، فبالحضارة يعيش الإنسان حياته وقيم معاشه على أسس تنظيمية محدّدة، ويطوّر من خلالها كثيرا من الأشياء والأفكار التي تسر له حياته أو توجهها الوجهة التي تناسب احتياجاته وتصوراته وتقيه آلامه وترتقي بآماله، وأما الحقيقة فهي ذلك المعنى العظيم الذي يكشف للإنسان عن الأشياء والمعاني كما هي في واقعها وطبيعتها ووجودها، فهي ردة له يبتعد به عن الأوهام والأغاليط والخرافات والأكاذيب، ولا قيام لحضارة الإنسان ما لم تكن الحقيقة دعائمها وسياسها، ولا مقام للحقيقة إلا داخل حضارة فاضلة تقيم للعقل المستقيم وزنا وترجو للهداية الربانية وقارا.

إنّ العقل البشريّ السليم بما فيه من إدراك ووعي ورشاد وما يتّصل به من حواس تنقل إليه الأشياء والمعاني وفطرة سليمة ترجّح له ما هو خيرّ وعقلائيّ وإنسانيّ، وإنّ النصّ المقدّس بما هو وحي ربانيّ وكلمة إلهية هي شريعته التي أمر بلزومها وسبيل الحياة الطيبة والنعيم المقيم الذي أمر بالاستقامة عليه؛ هما دعامة الحضارة وأساس الحقيقة والركنان الشديدان اللذان يأوي إليهما الإنسان استرشادا واستهداء واستجداء، ولم يقدّم لهما الأساسين قائمة على جادة الوسط المتجانس عن طرفي الشطط إلاّ الإسلام بما هو دين وحضارة وحقيقة وشريعة وناموس عظيم لم يطرّق العالم أكمل ولا أعظم منه.

في بيان ما أرساه الإسلام بنصوصه وإرشاده للعقل الإنسانيّ من منهاج وشرعة متكاملة ومتينة في معرفة الحقيقة وفي بناء الحضارة يأتي هذا البحث الذي يحاول الوصل بين معارف ووقائع متعدّدة ونظمتها في بنية علميّة فكرية معرّبة وعاكسة لأهمّ ما يجب فهمه ووعيه من ذلك، والحقيقة أنّ مادّة مثل هذه لا تسعها حدود هذا البحث المقيدة بعدد من الكلمات لا نفي بالإعراب عن جميع ما ينبغي لهذه القضايا من توضيح وبيان، وأرجو أن يكون القدر المجزئ من ذلك مستجمعا في هذه الدراسة وبالله تعالى التوفيق.

تهديد في المصطلحات والمفاهيم.

قبل الحديث عن النصّ والعقل ومركزيتهما في إثبات الحقائق وإدراكها وإقامة الحضارة واستمرارها فإنه لابد من ترسيخ عدّة مفاهيم يتأسّس عليها البحث والنظر ويستند إليها التحليل والدراسة من قبيل النصّ قرآناً وسنةً ومصدريةً ربانيّة؛ بمعنى عامّ يشمل الكتب السماوية والوحي الإلهي كمصدر أساسي بل وأوليّ في تشييد المعرفة وتوجيه الإنسان في تصوّراته وتقديسه وسلوكه واجتماعه وعمرانه، وكذا العقل كآلة مركزية وأداة جوهرية في فهم تلك المعاني المبثوثة في النصوص والكون والتي يحصل الوعي بها من خلال العقل بما فيه من قوة التمييز وما يتّصل به من حواس مدركة وفطرة مغروزة في أصل النفس من خلالها يستشعر الإنسان مواطأة ضرورية بين ما يدركه في الخارج وبين ما هو مجبول عليه من حقائق غيبية ومعارف ضرورية ونظام أخلاقيّ أصيل.

كثيراً ما يتمّ إدراج النصّ والعقل ضمن دلالة كلمة المصدر أو المرجعية في الفكر الإسلامي؛ بمعنى أنّ مصدر المعرفة هو النصّ الربانيّ والعقل الإنسانيّ، ولكنّ نوعاً من الفصل بينهما قد تمّ طرحه من قبل بعض الباحثين بحيث يكون النصّ قرآناً وسنةً هو مصدر المعرفة أي المكان الذي توجد فيه مضافاً إليه الكون الذي يحيا الإنسان في إحدى زواياه ويستكنّ في إحدى جنباته، بينما العقل مع الحسنّ هما أداة ووسيلة لفهم المعاني وإدراك الحقائق المبثوثة في ذينك المصدرين الذين هما وحي الله تعالى وخلقه، ويبقى المنهج طريقة متّبعة في الوصول إلى الحقيقة واستخلاصها من المصدر الذي هو الكون والوحي من خلال الوسائل التي هي العقل والحسنّ، ويختلف ذلك المنهج ويتباين تبعاً لتنوّع المعارف ومصادرها¹ ومع صحة هذا التقرير من حيث العموم إلا أنّ نظراً آخر وتحليلاً أدقّ يوجب علينا اعتبار العقل كمصدر للمعرفة إذا ما تمّ تصوّره مقروناً مع الفطرة المودعة في النفس البشرية بما أنّ ما تمّ تسليكه في الإنسان من خلالها هو في حقيقته معارف كامنة يستشعرها الإنسان ضرورة ويقرّ بتوجيهها وضغطها بشكل عميق يحيل تلك المشاعر والمدرّكات الغائرة في عمق النفس إلى حقائق لا يمكن تجاهلها ولا القفز فوق ما تقدّف به من علوم ومعارف ولو أنّ العلوم والمعارف متحصّلة من الخارج، إذ المواطأة والترجيح والضغط الثقيل والنداء المنبعث من أغوار النفس لا يمكن أن يكون مجرد صدق لا مصدر له يسند ولا موجد له يثبت؛ ومن هنا يمكننا اعتبار التقرير السابق صحيحاً إذا ما لوحظ الوحي كدالّ على تلك الفطرة مخبر عنها فيكون هو مصدر العلم بها، كما يمكننا اعتبار التعقيب آنف الذكر صحيحاً كذلك إذا ما لوحظ الشعور كمصدر لتلك المعارف يجد الإنسان نفسه مشدوداً إليها ضرورة وإن لم تدلّ على تلك الحقائق بنصّ دالّ ولا حسنّ مدرك، وهنا كذلك لابد من نظر فاحص في مفهوم الحسنّ الإنسانيّ وهل هو ما يدركه الإنسان

¹ ينظر: مناهج التفكير الموصلة لحقائق الشرعية والكوتية. شيخ جعفر إدريس. ص 17. ويشير المؤلف بهذا التقرير إلى مخالفة منهج المعرفة الإسلامي للمنهج الإلحادي الماديّ الذي يجعل من الكون وحده مصدراً للمعرفة، ومخالفته للرؤى الدينية الميتافيزيقية التي تستبعد العقل والكون أو تستند إلى مصادر لا أثاراً من علم ولا صحة لدليل يسندها، ومن هنا وقع الجهل أو التجاهل الذي من خلاله وقع الفصل العلمانيّ بين الدين والحياة وبين العلم والأسطورة؛ حيث إنّ المنهج الماديّ قد استبعد مصدرية الوحي تماماً حين جعلها والدعاوى الغيبية الأخرى من الكهانة والخرافات الميتافيزيقية في الأديان المخترقة والوضعية من جنس واحد يقابله الحقائق العلمية الكونية المشاهدة التي لا يؤمن الاتجاه الماديّ بغيرها، وبذلك فإنّ النظرة الإلحادية لا تؤمن بالوحي الصحيح كمصدر لحقائق خارجية بل تراه تعبيراً عن مشاعر ذاتية مثله مثل النصوص الخلقية والأدبية الأخرى. ينظر: ص 25-26 من نفس المرجع.

بحواسه الخمس فقط أم أنّ الشعور والإحساس النفسي الذي تمارسه الأشياء والمعاني التي فطر عليها الإنسان تدخل كذلك في معنى الحسنّ المعترى اصطلاحاً ومعنى، وهو ما لا يجد المسلم له دفعا بالنظر إلى ما تدلّ عليه نصوص الوحي وما تدعو إليه استقلاليّة العلم والمعرفة والفكر التي يجب أن تتحرّر بدافع الضرورة والأصالة من تأثير ومركزيّة البحوث والنظريات الغربيّة والشرقيّة المخالفة لمقتضيات ديننا وثقافتنا.

النصّ المقدّس.

يراد بالنصّ في الاستعمال الفكريّ الشائع ما يقابل العقل والحسنّ والتجربة ويقصد بالنصّ غالبا النصوص المقدسة في الأديان في مقابل النصوص الأدبية والفكريّة الإنسانيّة، والنصّ في الإسلام هو القرآن الكريم وأحاديث النبيّ صلى الله عليه وسلم، فالقرآن الكريم هو كلام الله تعالى الموحى به إلى النبيّ محمد صلى الله عليه وسلم هداية للناس إلى الحق وبرهانا لهم على صدقه بتحديثهم بالإتيان بمثله، والذي تمّ حفظه وجمعه في زمانه في الصدور وكتابته في الحجارة والجلود وعظام ثمّ جمعه في مصحف واحد في عهد الخليفين أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما، وهو المصدر الأول للعلم والحقيقة والتشريع والهداية والعمران، ذلك أنّ نط العمران والاجتماع والحضارة في الإسلام إنّما يعكس إرادة الله تعالى ونط الحياة الفاضلة التي يحبها لعباده ويرضاها لهم، وأما أحاديث النبيّ صلى الله عليه وسلم فهي كلماته التي تكلم بها ونقلها عنه الجيل المعاصر له من صحابته رضي الله تعالى عنهم، وكذا سنّته فهي الكلمة الشاملة لهديه وطريقته وأفعاله وأقواله وتقريراته وتفسيره آيات القرآن الكريم وبيانه لأحكام الإسلام وشرائعه ومنهجه. نقلها عنه من قبل الجيل المعاصر له من الصحابة رضي الله عنهم إلى من بعدهم من جيل التابعين المعاصرين لجيل الصحابة إلى أن تمّ تدوين تلك النقول المتوارثة المحفوظة في دواوين شاملة جامعة، مع أنّ تدوين ذلك قد كان موجودا في دفاتر مفردة وجوامع خاصة بأفراد من الصحابة والتابعين وتابعيهم، مع أنّ ضبط الصدر وقوة الحافظة والذاكرة لدى العرب والمسلمين عاقبة قد كان دعامة أساسية لحفظ النصوص وثبوتها نظرا لما تميّزوا به من قوة الحفظ وصفاء الذهن وجودة الفكر والعقل.

إنّ القرآن الكريم وهو كلمة الله تعالى الذي له الخلق والأمر والقدرة والحكمة البالغة قد أنزل نظمته على هيئة عجيبة تجمع المعاني العامّة والمجملة التي تنتظم كثيرا من المعاني الجزئية ولأجل ذلك كانت المعاني الصحيحة والنكت الدقيقة المتبصرة التي تضمنتها تفاسيره على مرّ القرون دليلا باهرا على بركته وحكمته وعظمة معانيه وتفرّد نظمه الربانيّ، وليس مجرد توسيع واستنباط وفكر بشريّ نيط به وجعل له من القدسيّة ما لأصله كما يزعمه طائفة من حدائيي العرب المعاصرين، كما أنّ معاني القرآن وأحكامه الجزئية هي الأخرى تشتمل من الأصول والقوانين التي من خلالها يتمّ القياس والإلحاق والجمع والفرق، إضافة إلى ما سبق فإنّ لنظم القرآن الكريم سمة أخرى عجيبة وهي أنّه لعظمته وربانيّته قد اشتمل على ما يسدّ حاجة الإنسان على تباين مستويات استيعابه وفهمه، فهو إذن كتاب واحد ونظم واحد يعطي كلّ إنسان بغيته ولا يقصر عنها، ويقف به عند حدود إدراكه ولا يجاوز به إلى مهووي الشكوك ومظانّ الريب، وهو كتاب يعطي لكلّ زمان معرفة وعلوما متجددة لا يتخلّف بها عن التطوّرات والتغيرات المتتابة كسنة من سنن الكون والعمران والتوسّع البشريّ، كما أنّه لا يجاوز بأهل أيّ زمان حدود فهمهم وما بلغته حضارتهم ليخطبهم مثلا بواقع أو

تطورات مستقبلية لا يعيها إلا أهل زمانها ومعاشيها، وبذلك كله كان خطاب القرآن الكريم مكتنزا بالأسرار والأنباء بلسان مبين يعلم تأويله على النجوم ولا يستفرك ولا يستنفد كامل معانيه بجملة، بل ولا كامل المعاني الموجودة في سورة أو آية منه قد فهم بعض معناها وادّخر البعض الآخر لأزمة مستقبلية يجد إنسانها فيه ما لم يجده من قبله.

وأما السنة النبوية فهي كذلك مصدر العلم والحقيقة التي منبعها صاحب النبوة والرسالة الذي لا يمكن لأحد أن يكون أعلم منه بمواقع فهم النصوص ومقاصدها ومرادات الرب ومحابه والسبيل الأقوم لحياة الإنسان في هذه الدنيا حياة طيبة وعمرانا صالحا واجتماعا فاضلا ونفسا مطمئنة، وكذا الصراط المستقيم المبين لكيفية عبادته وطريقة إرضائه، والموصل إليه وإلى دار كرامته وجنته التي أعدّها للمؤمنين الصالحين في الدار الآخرة التي تعقب انتقال الإنسان وتحوله عن هذه الحياة الدنيا إلى حياة أخرى في الملأ الأعلى.

بين النص المقدس والفهم المؤسّس.

عندما تطرق كلمة النصّ سمع المثقف المسلم المعاصر فإنّ ضميمة أخرى لا بد وأن تستبعضها وتعرّز من حضورها ومكانتها وأثرها في الدين والثقافة والمجتمع المسلم المعاصر، ذلك أنّ تشغيبا محدثا قد أثار زوابع من التشكيك ومسارات محدثة من إعادة هيكلة الفهم تستبعد الموروث منه والمفهوم بداهة من حروفه وكلماته وجمله وآياته وأحاديثه، من قبيل شعارات النصّ المقدس والفهم غير المقدس وتعدّد القراءات والفهم للنصّ الواحد، وتوهين مركزية الفهم الأصيل الذي تأسّس من النصّ نفسه ومن صاحب الرسالة والنبوة بلّغه وأداه كما أوحى إليه، ونقله عنه الجيل المعاصر له نقلا مجمعا عليه في فهم النص والشريعة والأحكام والتصورات وسائر متعلقات الدين وقضاياها، وليس يؤثر على هذه الإجماع وجود الاختلافات الجزئية في العلم والإخلاص الفردية أو الجماعية في التطبيق لعدّة أسباب موضوعية وأخرى ذات علاقة ببشرية الإنسان وعدم عصمته حتى وهو يحمل أعظم رسالة وأقوم دين، ثم إنّ تلك الأخطاء في الفهم والإخلال في التطبيق لا يبلغ ما تسعى بعض القراءات إبلاغها إياه من مستويات موعلة في التجهيل والتسييس وفي كلّ معنى من المعاني التي يراد من خلالها طمس التميّز والالتزام والأصالة والتمدّن والمعرفة والذكاء والفضيلة التي حملت سماتها الحضارة والثقافة الإسلامية كتطبيق عملي وتجسّد تاريخي فضلا عما يحمله الدين نفسه من سمات وعظمة وخصائص لا تكاد تبلغها شريعة من الشرائع ولا دين من الأديان ولا ميثاق من المواثيق.

مع أنّ القدسية ليست سوى لكتاب الله تعالى ولسنة نبيه I الثابتة إلا أنّ الذي يستنبطه العلماء منهما ليس إلّا فهما يؤتيه الله تعالى من يشاء من عباده، وهو بذلك لسان صدق معبر عن الشريعة وأحكامها ومقاصدها في كلّ زمان من الأزمنة التي يحتاج الإنسان فيها إلى استمطار وإبل محدث من العلم والمعرفة والتكليف الصادق المطابق لكلّمته وأحكامه وحكمته، ولو تعطل ذلك لما كان للقرآن والسنة لسان صدق معبر عنها ومترجم لها ومبين لمعارفها اللامتناهية، وإذا كان زعم الحديثيين في عدم قدسية الفهم عقلانيا وواعيا فعليهم أن يكفّوا عن التأويل والتفسير والحديث بلسان وباسم الشريعة؛ لأنّهم بصنيعهم هذا إنّما يزيحون فهما أصيلا له رحمه وصلاته المباشرة بفهم النبوة ومن عاصرها وشاهدها ونقل عنها، ليحلوا محله فهما لا مبتدعا مستلبا مأخوذة تلايبيه بثقافة وحضارة قوم آخرين فحسب،

بل إنّه تيار وفهم وتفسير لا يقيم للنصّ نفسه أيّ تقدّيس ولا يرجو له ولا لنبيّه وقارا، ومن اطّلع على كلام المستغربين من الحدّاثيّين وأساليبهم وقف على ذلك بأدنى نظر، وعلم بلا شكّ بأنّهم إنّما يولون عقد قلوبهم وولاء فكرهم وقناعاتهم وجهة لا تلتقي مع الإسلام الذي نزل به الوحي إلّا في الادّعاء والانتساب، ولا يعني هذا الوصف حكما على أعيانهم بالخروج من الإسلام بل حكما على منهجهم وطريقتهم الجامعة في التعامل مع الإسلام ونصوصه وحضارته، وأما أفرادهم وأشخاصهم فإنّهم متفاوتون تفاوتاً متبايناً في قريبتهم وبعدهم من الشريعة، وفي بقائهم داخل حدودها أو فسوقهم ومروقهم منها، وكثير منهم هم أصلاً من المفكرين النصارى أو النحل الباطنيّة التي لا تلتقي مع الإسلام إلّا في بعض الصلات التاريخيّة التي كانوا فيها جزءاً من حضارته بحكم المعاشيّة الاجتماعيّة وبحكم نشأتهم داخل حدوده، أو فرعاً من الفروع المنحرفة عن إحدى الفرق التي لم تبلغ مبلغ ما تفرّع عنها من طوائف فكريّة موعلة في الضلال.

إنّ خطر هذه الحركة وهذا المسلك لا يمكن تصوّر حجمه إلّا بإدراك مآلاته وغاياته التي تجعل أيّ فكر وثقافة وحضارة وتاريخ واجتهاد وتديّن مؤسّس على تلك النصوص ليس سوى وهم وليس سوى دوغما تسليميّة لا أساس لها من برهان ولا روح لها من فهم ثابت ترسّخ من أوّل يوم نزل فيه الوحي جزاء الوحدة غير القابلة للانفصال بين النصّ والفهم، بين الكلمات والمعاني، بين الوحي والموحى به إليه، بين الرسول وبين من هو مرسل إليهم، إنّ أيّ قبول لهذه المنهجيات التحريفية سوف يردّي الإسلام وحضارته وثقافته وتاريخه أرضاً ويهوي بها جميعاً في مكان سحيق إذا ما تمّت القناعة بوهم التفسيرات النشار التي يقذف بها شرر ذلك التيار التأويليّ المحدث، ذلك أنّ الدين والثقافة والحضارة والتاريخ والمجتمع في الإسلام قد تأسّست جميعها على فهم معلوم من الدين ومن الثقافة بالضرورة اللغويّة والعقليّة والفطريّة والدينيّة الربانيّة الجامعة، فقامت بالفعل حضارة فاضلة ودان الناس فعلاً بدين عظيم، وبصم الإنسان على صفحة التاريخ ببصمة لا مثيل لها في تاريخ الإنسان على هذه الأرض.

إنّ الدعوى الحدّاثيّة في إعادة قراءة النصوص والتاريخ خطيرة خطورة الاستلاب الدافع نحوها، وهي حركة فكريّة مشبوهة لها ما يفسّر بروزها في فكرنا وثقافتنا وفي بحوثنا وجامعاتنا وبين بعض شباننا؛ فالثقافة الغربيّة الغالبة بمنجزاتها الحضاريّة قد سلبت هويّة أولئك المستغربين، ومناهج البحث الوضعيّة غير المستقرة ولا الثابتة ولا المجمع عليها قد خلّبت عقول أولئك المفكرين ممّن يحاولون التزيّي بزّيّ الحداثة ولما يدركوا الشقّة البعيدة التي تفصل الإسلام وعالمه عن الغرب الحديث وفكره ومناهجه، وأعني هنا منهج التفكير في ما يسمى بالإنسانيات بما فيها من دين وتاريخ وآداب ولغة واجتماع وثقافة، فهذه الحركة وإن كانت لها جذورها التاريخيّة التي تتخذ من نسبيّة الحقيقة والفهم مستنداً لها في رفض أيّة أصالة والتنكّر لأيّة مرجعيّة معصومة عقليّة كانت أو وحيانيّة أو حتى حسية عند غلاة المعتقدن لتلك النسبيّة من المعتوهين الذين لقيت أفكارهم وفلسفاتهم صدى مستغرباً لدى كثير ممّن يظنون بأنفسهم المعرفة والعلم والعقل، إلّا أنّ ظهورها في العالم الإسلاميّ غريب كلّ الغرابة لما في الإسلام كدين وفي حضارته كتاريخ ومنجزات وعلوم ومعارف ودول من سلطان عمراقيّ قاهر وبرهان علميّ ظاهر، ولكنّ ضغط الواقع وثقل الغلبة الحضاريّة الماثلة للحسن الإنسانيّ المعاصر قد صرعت التفكير وأفقده القدرة على أيّة محاولة لاستيعاب وجود فكر وفلسفة وثقافة وحضارة قبل حضارة اليوم التي

برزت مشاهدتها مع نخضة الغرب الحديثة وما تلاها من عقود متطاولة من التنوير والتحديث وفق نمط خاص طبعها بطابع متعدّد السمات؛ يتمدّد وينكمش، ويغري وينقر، ويقنع ويسفسط، ويصدق ويكذب، ويهيج ويضرب بالكآبة، ولا تكاد تجد لستته إلاّ تبديلاً وتحويلاً.

لقد برزت هذه الحركة كما أسلفنا بتأثير مباشر من منجزات الغرب الماديّة الباهرة ومن مناهجه الأكاديميّة البحثيّة القاهرة² ولكنّ سببا خفيا آخر قد دفع بهذه الحركة إلى حدود مترامية توسّعت على حساب الفهم الأصيل والثقافة المترسّخة عبر تاريخ غير طويل يمكننا وضع نقطة بدايته قبل أقل من مائتي سنة فقط، ولا يمكننا بأيّ حال وضعها متزامنة مع بعض الحركات الاجتهاديّة الإسلاميّة التي أراد التوجّه العلمانيّ الحداثيّ أن يجعل منها سلفا له فيما يقترفه في حقّ الدين والثقافة والحضارة والتراث من اغتيال وتحيد وطمس وتحريف، ذلك السبب الخفيّ هو الشعور المتزايد من قبل الشرق والغرب بعدم القدرة على مجابهة الإسلام مجابهة مباشرة ما لم يتمّ الانتقال بنقل المواجهة من ساحة المعركة المباشرة مع الإسلام كدين وثقافة وحضارة إلى ساحة أخرى يكون فيها الفهم والتأويل معترك الثقافات الأخرى مع الإسلام وأهله، ومن هنا نجد أهمّ تقارير الجهات المؤكّلة برصد الإسلام وعالمه تستند إلى عملية تغيير الفهم وتحريف أصالته كدعامة مركزيّة في حركها المعلنّة والخفيّة ضدّ الإسلام، وتتخذ من دعم الفئات التي تحمل ذات الفكر والوجهة في العالم الإسلامي وسيلة مثلى من أجل الوصول بغاياتها ومآربها إلى أبعد غور من أغوار الطبقات المجتمعيّة والمتنفقة في عالمنا وداخل حدودنا.³

2-العقل.

العقل هو الملكة والآلة والقوّة الإدراكيّة المميّزة العظمى التي وهبها الله تعالى للإنسان، وبها ميّزه وفصله على سائر الحيوان، ولكن به أيضا أناط ثقل التكليف وأمانة الاستخلاف، فهو شرف عظيم أنيطت به تبعات كثيرة وجب على الإنسان التبصّر بها وحملها عبادةً لله تعالى وإصلاحا لشأنه وشأن اجتماعه وقيام عمرانه وحضارته وحياته، وقد اختلف في تعريف العقل بالنظر إلى عدّة اعتبارات وجملة معانيه كما ذكر الغزالي رحمه الله تعالى أنّه اسم مشترك لكلفظ العين يقع على عدّة معان كلّها صحيحة يقول فيها: «العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان فالأول الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم وهو الذي استعدّ به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفيّة الفكرية، الثاني هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميّز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأنّ الاثنين أكثر من الواحد وأنّ الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد، الثالث علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، الرابع أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً من حيث إن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة

² ينظر: في تاريخ ظهور هذه الحركة: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر. خالد السيف... ص141.

³ ينظر: من تلك التقارير على سبيل المثال: التقرير الشهير لمؤسسة راند الأمريكيّة: الإسلام الديمقراطي المدني لشيريل بينار، تر: إبراهيم عوض. الناشر: التنوير للنشر والإعلام. ط1 2013- 1435 .

العاجلة». إحياء علوم الدين. أبو حامد الغزالي. باختصار. ج 1 ص 85. ومع هذا التعدد لمعاني العقل إلا أنه تعدد بما توحى به الكلمة عند الإطلاق في سياقات مختلفة؛ وإلا فإنّ العقل نفسه واحد هو ذلك النور وتلك القوى التي بها يفهم الإنسان ويعي ويفكر ويتبصر ويقيم فسطاط وأفعاله وسلوكه على هدى من ذلك النور يتميّز به عن سائر الحيوان، ويبني معارفه ومداركه على أساس من مبادئ وقوانين أوليّة مركوزة فيه موافقة لحقائق الواقع وموصلة إلى نتائج منسجمة معه ومع سائر تكوينات الوجود الحيّة والجامدة، فما ذكره الغزالي رحمه الله تعالى يعبر عن حقيقة واحدة تتجلّى في عدّة أحوال ومقامات للإنسان، تبلغ غايتها عندما يصير الإنسان على نفسه بصيرة ذا حجر يحجزه عن كلّ ما يخالف إنسانيّته وهدى ربّه .

العقل والفطرة والحسّ.

إنّ العقل لا يعني ذلك التفكير المجرد والتحليل المبسط للمعلومات والمعطيات بل هو التداخل المتشابك بين ما يدركه الإنسان من محسوسات مضافا إليه عمليات التحليل والتفسير والاستجابة والقرار، مضافا إليه معامل آخر أبلغ دلالة على تعقيده ومشاركته لوظائف أخرى في بنية الإنسان ألا وهو الفطرة المدوّعة فيه ذات الغرائز والإلهامات الكثيرة المغروزة في أغوار النفس البشريّة؛ وإذن فإنّ عملية العقل مزيج مركّب من الإدراك الحسيّ والتدخلات والموجهات الفطريّة والتحليل الفكريّ وهي عمليات معقّدة جدا ممارسة من قبل أعضاء كثيرة من القلب والدماغ والحواس لا يمكن الوصول إلى عمقها عبر التفكير الفلسفي والرصد الطبي والتحليل النفسي ولو كانت مجتمعة متساندة.

3- الحضارة.

الحضارة هي كلّ جهد مقصود أو غير مقصود يقوم به الإنسان من أجل تحسين ظروف حياته ماديا ومعنويا⁴ إنّ تعريفها كهذا قد يشكل على ما سيأتي الإشارة إليه من تفريق بين الحضارة والثقافة من أنّ الأولى تشمل الجوانب الماديّة والثانية الجوانب الأخرى من التقاليد والأخلاق والدين ونحوها، ولا إشكال في ما تمّ التعريف به إذا ما نظرنا إلى الجوانب المعنويّة المقابلة للجوانب الماديّة على أنّها ما يدخل ضمن حيّز الحضارة من هياكل إداريّة وقوانين تنظيميّة وفنون وترفيه وأنشطة ليست من قبيل الثقافة والدين والأخلاق والأعراف الاجتماعيّة التراثيّة الراسخة.

الثقافة والحضارة .

الثقافة من الكلمات التي تلتقي مع كلمة الحضارة في الاستعمال الفكري والتي غالبا ما يتمّ التعبير بإحداها عوضا عن الأخرى إمّا للخلط الحاصل بينهما وتوهم ترادفهما وإما بسبب التداخل بين معنييهما تداخلا نسبيا من حيث عموم إحداها وخصوص الأخرى بحيث يشمل معنى الأولى معنى الثانية بالتضمّن والاشتغال، من ذلك مثلا ما ذهب إليه بعض مفكري الغرب من أنّ الكلمتين تنتمي إلى نفس الحقل الدلاليّ وأنهما تعكسان ذات التصورات الأساسيّة

4 ينظر: الحضارة. حسين مؤنس ص 13.

ولكن كلمة ثقافة تستحضر بشكل أدقّ التقدّم الفرديّ بينما تستحضر كلمة حضارة تقدّم التقدّم الجماعي⁵ بينما يؤكّد مفكرون آخرون على ضرورة الفصل بينهما وخاصّة في ثقافتنا التي تحيل كلّ لفظة فيها على معنى مابين للأخرى لغة واصطلاحاً، فكلّ من علي عزّت بيغوفيتش ومالك بن نبيّ مثلاً يجعلان من الحضارة تعبيراً عن المنجزات الماديّة ومن الثقافة تعبيراً عما يحمله الإنسان والمجتمع من دين وأخلاق وتصوّرات وفنون وآداب وتقاليده، وقد عبّر بيغوفيتش عن تلك الحدود الفاصلة بين المصطلحين تعبيراً مؤثراً ذا مغزى يحيل الحضارة إلى معنى من المعاني الثابته التي لا تكتسب قيمتها إلّا من خلال ما تمنحها إياه الثقافة من سموّ إنسانيّ عن دركات الحيوانيّة، ولا يمكن للثقافة الاضطلاع بذلك العبء ما لم تكن هي الأخرى رابطة في مصدرها وتبعاً لذلك متعالية في مضامينها وما توجي به إلى الإنسان من هداية ورشد، يقول بيغوفيتش: «الثقافة تبدأ بالتمهيد السماوي بما اشتمل عليه من دين وفن وأخلاق وفلسفة، وستظلّ الثقافة تعني بعلاقة الإنسان بتلك السماء التي هبط منها، فكلّ شيء في إطار الثقافة إما تأكيد أو رفض أو شكّ أو تأمل في ذكريات ذلك الأصل السماوي للإنسان، تتميّز الثقافة بهذا اللغز وتستمرّ هكذا خلال الزمن في نضال مستمرّ لحلّ هذا اللغز، أما الحضارة فهي استمرار للحياة الحيوانيّة ذات البعد الواحد، التبادل المادي بين الإنسان والطبيعة، هذا الجانب من الحياة يختلف عن الحيوان فقط في الدرجة والمستوى والتنظيم، هنا لا نرى إنساناً مرتبكاً في مشاكله الدنيّة أو مشكلة "هاملت" أو "مشكلة الإخوة كرامازوف" إنّما هو عضو المجتمع الغفل، وظيفته أن يتعامل مع سلع الطبيعة ويغيّر العالم بعمله وفقاً لاحتياجاته، الثقافة هي تأثير الدين على الإنسان أو تأثير الإنسان على نفسه، بينما الحضارة هي تأثير الذكاء على الطبيعة أو العالم الخارجي، الثقافة معناها الفن الذي يكون به الإنسان إنساناً، أما الحضارة فتعني فن العمل والسيطرة وصناعة الأشياء صناعة دقيقة، الثقافة هي الخلق المستمرّ للذات، أما الحضارة فهي التغيير المستمرّ للعالم، وهذا هو تضادّ الإنسان والشيء، والإنسانيّة والشيئيّة.»⁶ أما مالك بن نبي فقد عرّف الثقافة على أنّها «مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كراشمال أولى في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته.»⁷ وشدّد في إحدى تحليلات بصيرته على ضرورة الفصل بينها وبين العلم حيث أنّ جميع فئات المجتمع من الحدّاد إلى راعي الغنم إلى الفنان إلى الإمام يشملهم وصف الثقافة وتتخلّل معانيها داخل وجدانهم وضمن حركتهم وإسهامهم اليوميّ في غاية كلّ واحد منهم وسعيه في تحقيق أهداف المجتمع التي تنسج خيوطها من خلال هدف الفرد وفاعليّته داخله، والثقافة على ذلك ملحمة اجتماعيّة تقع الفكرة الدنيّة في رحم ماهيّتها⁸ وفي نفس هذا الخطّ الذي يحاول حلّ الخيوط المتشابكة فيما بين الحضارة والثقافة من جهة وما بين الثقافة من جهة أخرى يقول بيغوفيتش: «الحضارة تعلّم وأما الثقافة فتنوّر، تحتاج الأولى إلى تعلّم، أما الثانية

⁵ ينظر: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية. دنيس كوش. ص 19. تر: منير السعيداني. الناشر: المنظمة العربيّة للترجمة - توزيع: مركز دراسات الوحدة العربيّة. ط 1 - 2007.

⁶ الإسلام بين الشرق والغرب. علي عزّت بيغوفيتش. ص 94.

⁷ شروط النهضة. مالك بن نبي. ص 83.

⁸ المرجع نفسه ص 85.

فتحتاج إلى تأمل.»⁹ ومن هنا فلا يدلّ هذا الفصل بين المصطلحين على أبلغ من دلالة الوحدة التي أقامها الإسلام بينهما رغم ما بينهما من انفصال في الدلالة والوجود، فقد توجد الحضارة بلا ثقافة راشدة، وقد توجد الثقافة بلا حضارة رائدة، مع أنّ كلا من الثقافة والحضارة حينما تتجسّد في بنية اجتماعيّة ما فإنّه لا بد من وجود بعض من معاني الأخرى قائم في ذلك الاجتماع ومتحقّق فيه؛ فلا حضارة بدون ثقافة وإن قلّت ولا ثقافة بدون حضارة وإن قلّت، ولكنّ الذي أقامه الإسلام من ذلك في بنيته التشريعيّة وهداياته الإنسانيّة هو ذلك المزج العجيب والتكوين المتجانس بين هاتين القضيتين مما أحال الإنسان بروحه وجسده والكون بمجماداته وأحيائه التي يقع الإنسان في مركز اهتمامها وجودا متناغما وسيرورة قاصدة وتكاملا لا نقص فيه ولا عوج ولا تضادّ، وأما في بنية الإسلام التاريخيّة وتمثّلاته الفعلية فلم يكن نصيب العمران الفاضل والإنسان الكامل مهضوما ولا منتقصا ولا منفصلا عن إرشادات الوحي الربانيّ والعقل السديد المستنير بنور الوحي والفطرة ومقتضيات التفكير السليم، فقد قامت في كنف هذه النصوص وذلك العقل حضارة إسلاميّة فاضلة ودول وتجمعات إنسانيّة نبيلة؛ ومع ما يعترى الدول والحضارات من نقائص مرجعها نقص الإنسان ذاته وعدم عصمته إلّا أنّ ما بلغته حضارة الإسلام في جميع مجالات الحياة وقضايا المعرفة والوجود والمعيش والاجتماع والعمران والعلاقات والنظم؛ مستوى هو أبلغ وأعلى وأنبل وأفضل ما يمكن للإنسان بلوغه، حضارة واقعيّة فاقت في كثير من تجلياتها وتجسّداتها الفعلية ما هو متخيّل من يوتوبيات لا وجود لها إلّا في المخيال الفلسفي والتطلّعات البشريّة الحاملة، وأما ما لم تبلغه الحضارة الإسلاميّة من تلك الخيالات والرغبات والتطلّعات فلا أنّ ما يريجه الإنسان منها سيبقى مجرد صور ذهنيّة وأفكار فلسفيّة ومدبجات أدبيّة موعلة في التطويب تحيلا وأمنيّا؛ بسبب مما جبل عليه الإنسان من ضعف وما سيّجت به الطبيعة والكون من سياج لا تقوى قوى البشر على اختراقه وصنع الأعاجيب من طينته، وعند هذه النقطة تتجلّى تفرقات الإسلام بين الواقع والوهم، وتسمو أحكامه بما راعته من واقعيّة الوجود والإنسان وما استشرفت به من مثاليات ممكنة، وما أوقفته عليه من حدود فاصلة بين الحياة الدنيا الناقصة المحدودة الزائلة والحياة الآخرة والملكوّات الأعلى حيث لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا على لسان فيلسوف من دهاة التخيل البوتوي.

المطلب الأول: مصدريّة النصّ ومرجعيتّه في إثبات الحقائق.

لقد كان النصّ الإسلاميّ المقدّس قرآنا وسنة وحيا من الله تعالى إلى الإنسان ورسالته الخاتمة التي عهد بها إليه من أجل إقامة تفكيره وسلوكه وحياته على سنن متين من الحقيقة والحياة الطيبة والتحصّر والاجتماع الفاضل، وقد أقام الإسلام بذلك بناء مكتمل الأركان عن التصدّيات والتصديقات التي يجب على الإنسان أن يحيا ويموت وهو يؤمن بها، بدءا بالمعرفة نفسها التي أبان الإسلام عن مصادرها ووسائلها من الوحي والوجود ذاته اللذان يحتاجان إلى النظر والتأمل وإعمال العقل في التفكير فيهما وتحكيم الفطرة في ترجيح ما التبس عليه من أشياء وما يعرض له من محاولات لاجتلائه عن الحقيقة وحرف تفكيره وسلوكه عن جادتها، كما أبان عن حقيقة كبرى ومفصليّة في هذا الجانب ألا وهي الخلق

⁹ ع.ع. بيجوفيتش. الإسلام بين الشرق والغرب. ص 98.

المكتمل للإنسان من أول أمره ووحى الله تعالى له بأسماء كل شيء مما يعني أنّ الإنسان نزل وهو يدرك الأشياء على وجه العموم ويعرف كثيرا من جزئياتها وتفصيلاتها بأسمائها وحقائقها وخصائصها، ثم تواتر الوحي معلما الإنسان ومطلعا له وكاشفا مع مرور الأيام واللبالي الستار عن جوانب متعددة من الحياة والوجود ومنهج التعامل معها ومع الجنس البشري بوجه أخص ومع الطبيعة من حوله بشكل عام، لقد كان الإنسان يعرف النار ويزرع ويحصد من أول أمره، وأوحى الله تعالى إليه كيفية الدفن وعلمه إياها بما هو معلوم من قصة ابني آدم وما كان من تقريهما الزرع والغنم واختلافهما وبغي أحدهما على الآخر، كما أوحى الله تعالى إلى الإنسان حقائق النفس والاجتماع الإنساني من حيث إخباره بطبيعة ذلك وجوهره وتعقيداته التي تشمل الروح والجسد والبيئة والتفاعل مع الوجود الكوني الطبيعي ومع الموجودات الحية التي يقع الإنسان منها موقع المركز والأهمية البالغة التي جعلت منه مناط التكليف الإلهي ومنتهى رسالة الوحي والمقصود منها.

ومع الإخبار عن الحقائق ابتداء أو انتهاء صراحة أو إشارة فقد اشتمل الوحي كذلك على الأحكام والتشريعات الكثيرة التي مستلها العلم الإلهي بخلق الإنسان وطبيعته وطبيعة اجتماعه وعلمه بما يصلحه وما يتناسب مع تكوينه النفسي والجسدي والاجتماعي ومع موقعه في هذا الكون وهذه الحياة الدنيا، وقد اشتملت تلك التشريعات على الحمة البالغة التي تصلح أحواله وتفي بحاجاته وتتناغم مع مآلات ما يؤدي إليه الالتزام بها في العاجل والآجل، وكل خروج عن الشريعة والوحي في ذلك فهو جهل لا علم معه بكامل الحقيقة الإنسانية، وظلم لا عدل معه في التشريع شمولاً وتكاملاً وخلوا من الأهواء والانحيازات والظلم والبغي والأثرة (أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون)

إنّ النظرة المتكاملة للإنسان والحياة والوجود في الإسلام وفي هدايات القرآن الكريم والسنة النبوية الحكيمة تفصل جميع النظرات الوضعية والمحرّفة التي تشطر الإنسان وتجزئه مزعا تختزل حياته وتسدل أستارا كثيفة دون جوانب متعددة منها، وتشرع وتقتن له من القوانين والتشريعات ما يهضم حقوقه أو بعضها أو ما يهضم حقوق طوائف من المجتمع الإنساني لحساب أخرى، ومع التقدّم العلمي المتواتر فقد كانت مآسي الإنسان والمجتمعات ومآزقها تتضخم مع كل خطوة يخطوها الإنسان في المعرفة والكشف والتطوير والتصنيع والبناء والتشييد، ومع كل خطوة يخطوها خلفا هدايات الوحي وتنويره وإرشاده ظهريا، حتى آل الأمر إلى وضع لا يحتماه ذوو العقول والنهي حتى من غير المؤمنين بالإسلام بل وبجميع الرسالات والوحي، فاستسلم بعضهم للواقع واستنم لشريعة الضلال والانحراف وتوهم بأنّ هذا الوضع حتمية لا سبيل للخروج منها وأنّ الإنسان في هذه الحياة مبسل بهذا الواقع المرير والمصير المجهول وعليه أن يستسلم له ويحيا حياته بلا معنى بل بعقلانية عبثية وتفكير عديمي، والبعض الآخر ممّن أدرك بشاعة ذلك الموقف العدمي العابت والواقع الإنساني السائر على غير هدى بل بمهابة المنحرفين والشواذ والمفسطين أخذ ينادي بضرورة إصلاح هذه الأوضاع والبحث من جديد عن المعنى وعن الإنسان من بين ركام هائل من الفلسفات والأفكار والتوجهات، وكان من بين ما هتدى إليه أولئك ضرورة التكامل في المعارف من أجل الوصول إلى الحقائق، وضرورة النظر إلى الإنسان من جميع جوانبه بدون تعيب أو تعميم لبعضها؛ ولعله يمكننا التعبير عن هذا الشعور الآخذ في الاتساع والحركة العلمية المتسارعة في ما يسمى بالتجسير والبيئية

بين المعارف والعلوم بعبارة ييجوفيتش المعبرّة بقوله: الإنسان أكثر من جميع ما تقوله عنه العلوم مجتمعة الإسلام بين الشرق والغرب. علي عزّت ييجوفيتش. وبهذه العودة الموفقة التي لم تغب في الواقع عن الفكر الإنسانيّ وإن غلبت عليها الأفكار الشاذّة والأهواء المنحرفة والمنهجيات العلمويّة التجزيئيّة فقد عاد رشد العقل بالإنسان مرّة أخرى إلى ما أبدت الشرائع وأعادت في بيانه وترسيخه، وأنّ للإنسان في ذاته جوانب غيبية وأخرى معقّدة لا يعلمها إلّا خالقه، ولا ينير جنباتها ولا يأخذ بيده في بيداء حياته ومسيره إلّا هو سبحانه بما أكرمه به من شريعة منيرة وهدى مبين.

مستويات البرهنة على النصّ كمصدر أوليّ وأساس في إثبات الحقائق.

أ_ الاستدلال بربانيّة ومصدر الخلق والتشريع.

قال الله تعالى: (ألا له الخلق والأمر) وقال تعالى: (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) قد لا يكون هذا الدليل واضحا كلّ الوضوح لد البعض أو قد يكون معترضا عليه بالاستدلال بمحلّ النزاع والخصومة؛ أو بالدور الاستدلالي الذي يجعل من القضية المختلف فيها دليلا على نفسها، وليس الأمر كذلك لدى من قويت بصيرته ولم يتلخّ بأوهام الموضوعيّة المدعاة من قبل فلسفة العلم والميثودولوجيا المعاصرة، والتي تمّ سحب البساط من تحتها من قبل المفكرين المعاصرين أنفسهم وردوا على وهم مثل تلك الموضوعيّة بما هو مدوّن في مواضعه.

ولكنّ المتأمل في نظم وأسلوب القرآن الكريم يجد الاستدلال بربانيّة المصدر حاضرا يبدئ القرآن فيه ويعيد على أنّه مسلّمة بدهيّة لبناء الاستدلال والبرهنة وليست قضية خفيّة أو خلافيّة تستحقّ الجدل والعناء والتعمّق، فهو وإن كان يقيم الأدلة على الألوهيّة والكون والإنسان والحياة والمعاد وسائر الحقائق المتعالية عن علم الإنسان بكلّ طريق وأسلوب؛ إلّا أنّ تقريرها بأنّ مصدرها عالم الغيب والشهادة وخالق الإنسان والكون ومدبّر الأمر الذي بيده ملكوت كلّ شيء مما يلفت القارئ والمتدبّر لنصوصه وآياته، لينقل العقل والنظر والنفس إلى مجال آخر من مجالات التسليم واليقين والبرهنة يتّصل فيه الإنسان مع فطرته وعقله ومدركاته اتّصالا يجسّر بين الإنسان وروحه ويُنغم بين تأليف العقل والفطرة والحسّ التي تنسجم ولا تتنافر، وتتوخّد في الدلالة على تلك القضايا الكبرى ولا تجد تجاهها أيّ نكارة أو نشوز إلّا إذا صُرفت عنها بصوارف الجحود وسبق الإصرار على الشقاق استكبارا وكبرا، حسدا وغيرة، هوى ومصليحيّة، خورا وضعفا، تقليدا ومحاكاة وتعصبا، وجميع ذلك مما أكّده شواهد التاريخ وطبيعة النفس البشريّة في كونها تردّ الحقّ وتتنكّر للحقيقة لا لخفائها وضعف سلطانها ولكن رضوخا لأهواء النفس المنحرفة وشهواتها المندفعة، أو خنوعا للتقاليد الاجتماعية السائدة والسلط السياسيّة النافذة، أو لأيّ ضرب من ضروب الخوف والرجاء والمالأة والانحياز والتشهي والصبوة والهوى، ولأجل ذلك فإنّ القرآن الكريم لعظمة مصدره وعلمه بأحوال عباده ومكونات أنفسهم قد ساق أخباره وأوامره في سياق من البرهنة تارة وسياق من الإخبار والأمر المجرد تارة لوجود موجبات التصديق ومستلزمات التسليم ومعطيات التوافق والملاءمة بين الرسالة والإنسان المبّلّغ بها

بـ المنهج الفطري.

قال الله تعالى: (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها) وقال النبي صلى الله عليه وسلم كل (مولود يولد على الفطرة) وفي الحديث القدسي (وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم).

من معالم منهج الفطرة في القرآن الكريم الدعوة المباشرة إلى الإيمان والتصديق انطلاقا استنادا إلى الفطرة المودعة في الإنسان؛ والتي تستجيب مقتضياتها لداعي الإيمان وأوامر الالتزام بالشريعة نظرا لما جبلت عليه من الحنيفية والريانية والاستقامة والخير، وهذا المنهج الفطري هو أحد مستويات الدليل الفطري في القرآن الكريم وفي سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وأما المستوى الثاني من معالم هذا الدليل والمنهج فهو الاستدلال بنفس الفطرة وإلزام الإنسان بمقتضى ما يجده في نفسه من نزوع نحو الإيمان والفضيلة والحقيقة وما يستشعره في أعماق نفسه من اعتراف بالربوبية وشعور بالغائية وترجيح لقيم الخير والفضيلة وإثبات الحقيقة على الباطل، فالمستوى الأول منهج فطري ابتدائي يُخاطب فيه الإنسان مباشرة على أنه مفطور على إثبات الخالق والفضيلة والخير والحقيقة والاعتراف بذلك اعترافا نفسيا مضمرا مركزا في أعماقه خلقه وحيثه، والمستوى الثاني هو استدلال بتلك الفطرة وإلزام بها وتذكير بمقتضياتها وتوجيهه إلى الاستجابة لداعيها .

إن تجليات الفطرة الإنسانية كثيرة تنزع به وتوجهه بنداؤها الداخلية وإرشادها المتأني من أغوار النفس وتخوم الغيب المدرك بإحساس النفس العميق، ومن ذلك النزعة الأخلاقية المركوزة فيه والشعور بالغائية والمصير، والإيمان بالخالق والإله كقوة عظمى هي مصدر الوجود ومنتهى الإرادات ومصير الإنسان ومعه بعد هذه الحياة، ومنها المبادئ العقلية الأولية التي تعينه على إدراك الحقيقة في هذا الكون المادي المحسوس، ومنها الجانب الغريزي والشعور بالإرادة الحرة¹⁰ ومن ذلك فطرية الشريعة وما فيها من مواطأة للعقل والفطرة البشرية والتقويم الإنساني، وعلى ذلك فإن الحقائق ما تدل عليه الفطرة بطريق مباشر وخاصة تلك الحقائق ذات الطبيعة الغيبية من قبيل الإقرار بضرورة الإله الموجد والخالق الذي منه المبتدأ وإليه المنتهى، ومن قبيل الشعور بالغائية والمعاد والمصير المحدد، ومن قبيل النزعة الأخلاقية والانشداد نحو سلوك إنساني خاص، ومن هنا كانت الشريعة الإسلامية شريعة الفطرة والملاءمة والتناغم مع ما هو إنساني وعقلاني ونفسي في البشر.

العقل والفطرة هما جوهر الإنسانية الذي الذي متى تخلى عنه الإنسان فقد خلع جوهره من مكانته القدسية التي بوّأتها إياها الإرادة الإلهية بقوام الخلقة ورشاد الوحي، إن الحديث عن الفطرة في علاقتها بمعرفة الحقيقة واتصالها الوثيق بالعقل والوعي والبصيرة الإنسانية مهما كان مسترسلا فإنه يبقى مقتضيا قاصرا دون ما ينبغي له من مكانة ومساحات معتبرة تعود بالإنسان إلى رشده وتحقق له إنسانيته التي طمسها الأفكار والفلسفات الشاذة والمنحرفة عن الحقيقة في جوهرها وتجلياتها المتعددة من الإنسان والمجتمع إلى الكون وال عمران والطبيعة، وما تنكّب طريق الحقيقة في المعرفة

¹⁰ ينظر: شموع النهار. عبد الله العجيري. ص 39.

والتفكير وسبيل الاستقامة في السلوك والأخلاق والعلاقات سوى ترجمة مطابقة لواقع التجاهل الذي يمارسه الإنسان المعاصر تجاه فطرته وتركيبه القويم الذي خلقه عليه الله تعالى، وأثار له درب حياته وكشف له عن معالم سعادته ونواميس نفسه والكون من حواله بما هو موافق لما أودعه فيه من تلك الفطرة ومقتضياتها وما تدعو إليه وتقرّ عنه، وسوف يبقى الإنسان في سعيه نحو الحقيقة وكدحه نحو الحضارة الفاضلة السعيدة مكبوحا بتعصّبه الماديّ مبسلا بتجاهله وتعاميه عن ذلك النور الربانيّ المودع بين جنباته المركز في أغوار نفسه؛ تجاهل وتعام أوردته إياه فلسفات أفراد وجماعات من الموصوفين بأنهم مفكرون متحرّرون وفلاسفة متنورون؛ ممّن شقوا بتجارهم الشخصية وغلّوا بأهوائهم الشيطانية وميولهم الشريرة فأفسّسوا للناس فكرا وسوّدوا بالمداد صفحات مأسوية سموها وسماها من بعدهم تنويرا وتحررا ونزعات إنسانية وهي في الحقيقة تحتّ الإنسانية من الجذور .

جـ- الإحالة إلى العقل.

لا يكاد موضع من مواضع القرآن الكريم يخلو من الإحالة إلى عقل الإنسان كحاكم ومؤيد لما تدعو إليه الشريعة وما يقرّره الوحي من حقائق إيمانية وأحكام تشريعية؛ وهي إحالة موصولة بالإحالة إلى الفطرة كما سبق بيانه لما بين هاتين القوتين النورانيتين من اتّصال وتوافق، وكم يحصي القارئ للقرآن الكريم من آيات وجمل تستحضر العقل وتحيل إليه وتقيم منه شاهدا وحكما ومرشدا ومرجحا، إنّ في ذلك لآيات لأولي النهى، هل في ذلك قسم لذي حجر، أفلا تذكرن، أفلا تعقلن، لآيات لأولي الأبواب، وما إلى ذلك من التعبيرات المتكررة التي تحاج الإنسان بحجّة من نفسه، وتجادله بالتي هي أحسن بإقامة الشواهد من ذاته، والإسلام بهذا المنهج المعرفي البرهانيّ يباين جميع الأديان والفلسفات الميتافيزيقية التي تتبّع منهجا تسليميا محضا في قبولها واتباعها، وتجعل من سلطة الغيب والكهنة واحتكار الأسرار ملاذا ومبرزا وعصمة تحتبئ خلفها جميع الخرافات والأوهام والأساطير والأغلاط التي مارستها الأديان الوضعية والخرافة والفلسفات والروحانيات والميتافيزيقيات المزيفة، وهل لذي حجر أبلغ في البرهنة على صدق وصحة وقوة المقام الذي يقوم فيه القرآن الكريم وهو يأمر الإنسان بإعمال عقله فيما يحزه ويأمره وينهاه عنه؟ إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، ولأجل ذلك فإنّ الإنسان العاقل لم يملك إلّا أن يقول ما قاله ذلك الرجل الحكيم: ما أمر بشيء فقال العقل ليته لم يأمر به، ولا نهي عن شيء فقال العقل ليته لم ينه عنه، ولكنّ الإنسان الظلوم الجهول يمارس ألوانا من التسلّط على العقل والتحالف مع هواه وميوله ورغباته ومنافساته ضدّ عقله وفطرته، في حقيقة أكّدها القرآن الكريم تأكيدا بليغا بقوله تعالى: وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا.

ضرورة العقل ووسيلته في إدراك الحقائق.

لابد من التفريق بين ما تمّ تقريره هنا من إحالة النصوص الإسلامية إلى العقل كآلة ووسيلة لإدراك الحقائق وتبيينها، وبين الدليل العقليّ الشرعيّ كدليل نصيّ مرشد للعقل ومبيّن لطريق الحقيقة، فالدليل العقليّ إذن ليس قسيما للدليل الشرعيّ بل هو قسم من أقسامه؛ ذلك أنّ الدليل الشرعيّ نوعان: دليل نقليّ ودليل عقليّ، وأما الإحالة إلى العقل

فليست دليلاً في حدّ ذاتها ولكنّها توجيه وإرشاد بل وأمر وإلزام للإنسان أن يحكّم عقله ويسترشد به ويعمله في إدراك واستبانة الحقيقة من غير تعطيل له ولا حرف لوجهته وجادة عمله، ومع وجود الدليل العقليّ في النصوص الإسلامية كمكوّن معرفيّ راسخ ومعتبر، فإنّ التوجيه إلى إعمال العقل وما فيه من حفاوة وتوجيه وإلزام أمر له دلالة على ما للعقل في الإسلام من وزن وأهميّة، بل كفى يجعل العقل مناطاً للتكليف وشرطاً من شروطه برهانا على ذلك ودليلاً، فالتكليف بما فيه من وجوب معرفة حقائق الوجود من الكون والإنسان والحياة والمبدأ والمعاد والربوبية والنبوت وسائر جزئيات الحقيقة في ما هو مشاهد وما هو غائب، وما فيه من إلزام بالعبادات وأحكام المعاملات والصلوات والأخلاق، جميع ذلك موقوف على وجود العقل الذي به يكون الإنسان راشداً مكلفاً، وأمور فيه بإعمال العقل الذي هو آلة التفكير والمعرفة والتحليل والاختيار والترجيح والاختيار والقرار.

المطلب الثاني: النصّ والعقل وتأسيس منهج الحضارة في الإسلام.

يقول المفكّر الكبير علي بيغوفيتش رحمه الله تعالى: «هناك بعض الحقائق الأساسية يأخذها كلّ إنسان بعين الاعتبار في هذه الحياة بصرف النظر عن الفلسفة التي ينتمي إليها، وقد تعلّم الإنسان هذا من خلال الحسّ المشترك أو من خلال نجاحاته وإخفاقاته، هذه الحقائق تشتمل على الأسرة والأمن المادي والسعادة والاستقامة والصدق والصحة والتعليم والحرية والمصلحة والقوة والمسؤولية... الخ فإذا نحن حلّلنا هذه الحقائق نجد أنّها تتجمع حول محور واحد وتشكّل في مجملها نظاماً عملياً قد لا يكون متجانساً وغير كامل، ولكنّه يستدعي إلى ذاكرتنا حقائق الإسلام.¹¹ إنّ الإسلام بأخباره وأحكامه وأوامره ونواهيه وإرشاداته يشكّل شبكة متينة من الهدايات وبرنامجا متكاملًا للحضارة بناء وتأسيساً واستمراريةً وفضيلةً، فلم يكن الإسلام مجرد باعث وحاتّ على تشييد العمران وعمارة الأرض وبناء مجتمع تتجسّد داخله بنية المعاش والعلاقات الاجتماعية والقوى العاملة والمصانع المنتجة والقوة الحامية والحكم الرشيد والأمن والطمأنينة، وإذن فإذا أردنا معرفة حقيقة الحضارة التي يدعو إليها الإسلام فينبغي النظر والتأمّل في جميع البنية المكوّنة للمفهوم والطبيعة والمنهج الذي يريده الإسلام في بناء الحضارة الإنسانية.

مصدرية النصّ ومرجعيتّه في إقامة وتقويم الحضارة.

ليس الإسلام وحده بل جميع الحضارات نشأت بتأثير مباشر من الدين كما تؤكّد ذلك الدراسات والبحوث التاريخية والنصوص المقدّسة، وبعتبر أرنولد توينبي فإنّ الحضارات جميعها قد نشأت وترعرعت وحفظت داخل لواء ديني¹² إنّ المنهج الذي يتناول واقعة الحضارة لا على أنّها سلسلة من الأحداث يعطينا التاريخ قصتها، بل كـ"ظاهرة" يرشدنا التحليل إلى جوهرها، وربما يهدينا إلى "قانونها" أي إلى سنة الله فيها، هو القادر، فيما أعتقد، على أن يستجلي لنا بطريقة أوضح الدور الايجابي الفعال للفكرة الدينية في تركيب تلك الواقعة، إذ يوضح لنا كيف تشرط هذه الفكرة

¹¹ الإسلام بين الشرق والغرب. علي عزّت بيغوفيتش. ص 31.

¹² ينظر: مختصر دراسة لتاريخ. أرنولد توينبي. ص

سلوك الفرد وكيف هي تنظم غرائزه تنظيما عضويا في علاقتها الوظيفية ببناء إحدى الحضارات.¹³ حلّ مالك عناصر الحضارة الأولية وشروطها الموضوعية في الإنسان -بفكره وعمله وماله- والتراب والزمان، ولم يجعل المنجزات المادية واحدا من تلك العناصر لأنه يعتبرها من المكتسبات، لا من العناصر الأولية، وهي نتيجة لمسار وحركة الإنسان والمجتمع من الجانب الإيجابي الذي يرى في هذه المنتجات توجيها حضاريا للفاعلية والالتزام بقوانين الكون وسننه، ويجعلها من الجانب السلبي مجرد تكديس للأشياء حين يتم اقتباسها من الآخر الذي أنتجها لنا من المقتبس أنه يحقق بذلك شروط الحضارة والنهضة، وفي مقابل سنن الكون يجعل مالك من سنن الشرائع سلك الحضارة الناظم للعناصر الثلاثة السابقة، بل ويجعل من الدين شرط وجود تلك العناصر التي لا تدبّ فيها الحياة ما لم يسري فيها ذلك الروح، وفي هذا التكييف هذه الصيغة التركيبية يستعير مالك عبارة كيسر لنج عن مكوّن الدين وأتته هو الذي "يمنح النفس مبدأ الشعور، وهذا التحليل للحضارة يرتبط ارتباطا وثيقا بتحليله للإنسان وللمجتمع الذي هو صورتها وموضوعها وجوهرها.

أما عن حقيقة أنّ الإسلام هو الذي أقام به العرب ومن دخل فيه من العجم حضارة عظيمة ممتدة عبر الزمان والمكان، ومتميزة بما شهد لها به العالم من فضيلة وخيرية بمقياس الحضارات التي يكون الإنسان موضوعها وعنصرها لا الحضارة الملائكية ولا المدينة الطوباوية المتخيلة، فقد عبّر ديورانت عنها تعبيرا لا يكشف عن هذه الحقيقة فحسب؛ بل ويجعل من هذا الحدث الجلل سرا من أسرار الوجود ولغزا من ألغاز الإنسانية فيقول: « توفي جستنيان في عام 565 وهو سيد إمبراطورية عظيمة، بعد خمس سنين من وفاته ولد محمد (صلى الله عليه وسلم) في أسرة فقيرة في إقليم ثلاث أرباعه صحراء مجدية قليلة السكان، أهله من قبائل البدو الرحل، إذا جمعت ثروتهم كلها فإنها لا تكاد تكفي إنشاء كنيسة أو صوفيا. ولم يكن أحد في ذلك الوقت يحلم أنه لن يمضي قرن من الزمان حتى يكون أولئك البدو قد فتحوا نصف أملاك الدولة البيزنطية في آسيا، وجميع بلاد الفرس، ومصر، ومعظم شمالي أفريقيا، وساروا في طريقهم إلى إسبانيا، والحق أن ذلك الحادث الجلل الذي تمخضت عنه جزيرة العرب، والذي أعقبه استيلاؤها على نصف عالم البحر المتوسط ونشر دينها الجديد في ربوعه، لهُ أعجب الظواهر الاجتماعية في العصور الوسطى.¹⁴ وهذه الشهادة ليست الوحيدة التي تمجّد الفتوحات والحضارة الإسلامية على أنّها حدث من الحوادث العظيمة في تاريخ الإنسانية، فقد أقام المسلمون بدينهم حضارة عظيمة تجسّدت في زمان النبوة كأبلغ تجسّد معنوي لها مع ما كان فيها من مستوى ماديّ محدود، ثمّ في أزمنة الخلافة الراشدة وما كان فيها من تحولات وتوسّع وإضافات وصبغ للحياة والبلاد المفتوحة بصبغة الإسلام وثقافته، ثمّ في الأزمنة والدول اللاحقة على ما في كتب التاريخ من تفاصيل لا تخلو بطبيعة الحال من مضامين تحتاج إلى تحقيق وتوثيق، وأخرى إلى تحليل وتفسير متّزن يفصل الإسلام وشرعيته وثقافته عن الإنسان وتكوينه والمملك وطبيعته والصراع وبغيه والمؤامرات وكمائناته والأكاذيب وسرياتها، وإذا ما روعي جميع ذلك وغيره مما يجب مراعاته من معطيات وسياقات تاريخية خاصة فإنّ ما يسفر عنه وجه تلك الحضارة هو فضلها ووسطيتها بين الأمم، ولفظها ومجّتها هي ذاتها لما جرى في سراديبها وما تخلّق داخل رحمتها من مخالفات وانحرافات.

¹³ شروط النهضة. مالك بن نبي. ص: 61

¹⁴ قصة الحضارة. وول ديورانت. ج 13 ص 06.

موقف الإسلام من الحضارة المادية.

إنّ منهج القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة قد كان واضحاً صريحاً تجاه الحياة ومادياتها في كونها مجرد متاع وهو ولعب وزينة ومتاع زائل، وأنّ للحضارة وال عمران منزلة متأخرة في ميزان الشريعة عن الإيمان والعمل الصالح وعبادة الله تعالى وعمارة الحياة الدنيا بطاعته وامتنال شريعته وظهور دينه؛ ومع ذلك فإنّ إقامة عمارة ربانيّة وحضارة فاضلة واجتماع صالح هو من مقاصد الإسلام التي جاء من أجل إقامتها وترسيخها، وما القضايا الكبرى والمعاني العظيمة التي جاء الإسلام بحفظها وهي الدين والعقل والمال والعرض والنسل سوى مظهر من مظاهر ذلك المقصد الذي لا يتصوّر ظهور الدين وإقامة الشريعة وتطبيق جزئيات أحكامها إلّا من خلال إقامتها وصبغها بصبغة الإسلام وشريعته في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة والأخلاق والذوق العام وال عمران والفنون والهدي والسلوك الفردي والجماعي.

إنّ منزلة الحضارة المتأخرة في ميزان الشريعة لا يعني إهمالها وعدم الاكتراث بها أو جعل حياة الإنسان فقراً من المنجزات والبناء والتعمير، ولكنّ الأحكام المتنوعة والاعتبارات المتعددة لنظرة الإسلام إلى الحضارة المادية هي التي تجعل التعبير عنها مجافياً للحقيقة في كثير من الأحيان ومن قبل كثير من المتكلمين في ذلك، ولتنجلية تلك الاعتبارات يجب التفريق بين مستويات ثلاثة وأخذ قضاياها في الحسبان:

الأول: عظمة وألويّة ما هو أجلّ وأقدس ألا وهو عبادة الله تعالى وتقديس القلب والجوارح له بالإيمان والتعظيم والإجلال والتزينة والتعظيم، ولا شك أنّ انصراف الإنسان لهذه الوظيفة وتحقيقه لهذه الغاية أعظم وأجلّ وأكمل من الانصراف لأشياء مادية مخلوقة وزائلة في هذه الحياة حتى ولو كانت من مألوفات النفس ومرغوباتها ومشتهياتها، فالله تعالى هو المبدئ المعيد وهو مصدر وجود الإنسان وغايته ومصيره الذي ينتهي إليه، وهو الذي أوجد ملذات الحياة ونحل الإنسان فيها من المن جميع ما على هذه البسيطة، والذي لا ينبغي للإنسان أن يغترّ عنه ولا أن ينشغل بمخلوقاته ونعمه عنه وهو المنعم بما سبحانه؛ قال الله تعالى: (وما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون) (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً) (إنّه هو يبدئ ويعيد) (وأنّ إلى ربك المنتهى)

الثاني: عظمة مقابلها من الحياة الآخرة التي تحمل صفتين عظيمتين إذا تأملهما الإنسان علم أنّ إثارها على الدنيا هو جوهر العقل وحكمته، الأولى أنّها أكمل من الدنيا وخير منها، والثانية أنّها باقية لا تفنى ولا تبيد، وهما صفتان تقابلان صفات النقص والتفريط والانتهاك والبيد التي هي صفات ملازمة للحياة الدنيا بشهادة الشرع والعقل والواقع الإنساني المرير الذي يكابد منغصات هذه الحياة من أول أيام وجوده فيها إلى آخرها، وقد أشار القرآن الكريم إلى هاتين الصفتين إشارة بليغة وموحية بما لا مزيد عنه بالفرق بين حياتين لا وزن لإحداها أمام الأخرى فقال تعالى: (بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى) فأشار إلى خيرتها وفضلها ورجاحة وزنها كما أشار إلى بقائها ودوامها وخلودها، وهي حكمة بالغة قرّرها القرآن الكريم ليستوعبها عقل الإنسان وتعيها أذن واعية، ولكنّ القرآن الكريم يقرّر هذه الحقيقة ويمرّر هذه الحكمة والعظة في تعبير وصياغة تبعث على العجب حين يصف الإنسان الظلوم الجهول بأنّه مع هذه العظة البليغة والإراحة المقدّسة عن هذا السرّ العظيم والحقيقة الجليلة إلّا أنّه يؤثّر الفاني الناقص المنعص (بل تؤثرون الحياة الدنيا)

الثالث: أمر مهمّ دقيق لمن تدبره يجمع كامل النصوص والنظر فيها والتي من خلالها يمكن الوقوف على الموقف القرآني الحقيقي تجاه الحضارة والعمران الماديّ، فقد جاء في القرآن الكريم والسنة النبويّة نصوص كثيرة تصف الموقف من أنحاء ومستويات ثلاثة من الحضارة والعمران الماديّ الدنيويّ، الأوّل مطلوب طلباً ملزماً أو مستحباً فهو محبوب ممدوح، والثاني منهّي عنه نهي تحريم أو تنزيه فهو مذموم أو مكروه، والثالث مباح لا يتعلّق به مدح ولا ذمّ لذاته بل لما يؤول إليه أو ما يحتفّ به:

أما الأوّل: الممدوح المأمور به: فهو إقامة الحياة وعمارة الدنيا عمارة تقوم بها معاش الإنسان وتستقيم بها حياته، ولا قيام للإنسان ولا حياته واجتماعه وعمرانه إلّا بالسعي في تحصيل ذلك وتوفيره، ويدخل في ذلك ما لا بد منه من الضروريات التي تختلّ حياة الإنسان إن لم توجد أو من الحاجيات التي يدخل حياته النقص والخلل إذا فقدت، من (أموالكم التي جعل الله لكم قياماً) (ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش) وقد أقام النبيّ صلى الله عليه وسلم قاعدة عظيمة أسّس بها كثيراً من المعاني المتعلقة بالحضارة والعمارة الدنيويّة وذلك في قوله: (أنتم أعلم بشؤون دنياكم) ذلك الحديث العظيم الذي يعكس حقائق جمّة منها: فتح باب البحث والتجربة والسعي في جميع ما فيه نفع ودفع ضرر في حياة الإنسان فرداً وجماعة، والثاني: فكّ إسار العقل من الجبر والفتك بأوهامه في الالتصاق بالدين كحاجز عن التفكير أو مانع من الحياة والسعي والكدح في مناكبها، والثالث تجلية وظيفة الشريعة والوحي من أنّها الهادية في جميع قضايا الغيب والعبادة والتدبّر هداية توقيفيّة لا مجال للإنسان فيها إلّا بتقليب العقل في فقهاها، ومن أنّها المرشدة الموجهة فيما سوى ذلك من شؤون الحياة التي تحتاج إلى التوجيه من قبيل العلاقات والحلّ والحرمة في الذوات والأعيان والمعاملات، ومع ذلك فقد جعلت الشريعة ذلك التوجيه محتكماً إلى قاعدة أخرى عظيمة ألا وهي حلّ وطهارة وإباحة الأشياء من اعيان ومعاملات وتجارب وإعمار ومعاش وحرف وصنائع وزراعات وما إلى ذلك مما يدخل في عموم الحضارة الماديّة والعمران والفنون والصنائع والمعاش، وفقه أحكام الشريعة ومقاصدها وقواعدها يشهد لهذا الدين بالعظمة وبأنّه الموجه والهادي إلى أعدل السبل لإقامة الحضارة واستمرارها وخيريتها.

إنّ مقاصد الشريعة التي تضمّنتها نصوص الوحي والتي أفاض علماء الإسلام عنها لثام الإجمال بما دَوّنوه من تحليلات واستنباطات جليّة توجّت بدرة الموافقات للشاطبي رحمه الله تعالى؛ لتتطوّر بکلّ لسان وتشفّ عن كلّ محبوب من أحكام الإسلام وشرائعه ومراداته وغاياته فيما أمر به ونهى عنه، وفيما أرشد إليه وأكّد عليه وألزم به أو حَبّب فيه، وإنّ أحكام الإسلام الجزئيّة لتحمل في ثناياها معاني عظيمة وحكما جليّة لا يلافاها إلّا ذو العقل الرشيد والنظر السديد.

الثاني: المذموم المنهي عنه:

ومنه الحَرَم المنهي عنه وهو الاشتغال بالدنيا عن الآخرة وامتلاء القلب وغمله بالدنيا الترف المبالغ فيه إلى درجات العبث والإيثار ونسيان الله تعالى والدار الآخرة،

ومنه المكروه وهو الاشتغال بالماديات والعمارة وزخرف الحياة الدنيا وميل القلب إليها وفورانه بالانغماس في ملذاتها وترفها مع البقاء ضمن حدود ومستوى الحد الأدنى من الواجبات والوظائف الدينية، وذلك لما يؤول إليه ذلك الوضع من مآلات الوهن ونقض عرى الإسلام وإضعاف الالتزام بشعبه وشعائره.

الثالث المباح: وهو جميع ما أحله الله تعالى إذا لم يفرض إلى محرم أو يشغل عن عبادة أو يبلغ حد الترف العابت المستمر الذي يكون سمة ملازمة لصاحبه.

الحضارة والعمران المادي بين الفرد والأمة.¹⁵

إنّ الأصل في إباحة الأخذ بالدنيا بل ومشروعية التوسع في العمران والمعيش على مستوى الأمة والحضارة الإسلامية أمر واضح ولا يوجد ما ينافيه أو يتحفظ عليه، وهو تأصيل نحتاج إليه حين ورود بعض الإشكالات أو الاستشكالات، فمن الاستشكالات ما وقفت عليه في كتاب مآلات الخطاب المدني لإبراهيم السكران حيث يفهم من تقريراته في هذا الكتاب عدم وجود مقصد لعمارة الحياة الدنيا في دعوة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وإن كان قد أوضح مقصده من هذا التقرير في ملحق خاص آخر الكتاب المطبوع، وتقارير السكران وكتابه على أهميتها إلا أنّ الصياغة التي كتبت بها فصول الكتاب الأولى توحى بغير ما أراده صاحبه لمن لم يتشرب مقصد الكتاب ولم يقف على مغزاه النهائي في مواجهة الخطاب المدني والغلو العلماني الحديث في قضية الحضارة المادية، وكذا ما وقفت عليه عند مالك بن نبي رحمه الله تعالى حيث يفهم من بعض مقولاته انعقاد الفقه الإسلامي الاقتصادي على عقلية ونفسية الزهد حيث يقول مالك رحمه الله: «لم يقبل المجتمع الشرقي تحت تأثير احتياجاته الداخلية على أن يضع نظرية اقتصادية كما حدث في المجتمع الغربي حين وضع الرأسمالية أو الشيوعية، إنه لم يقبل على هذا بسبب ما انطوى عليه من نفسية خاصة منعقدة على الزهد كمثل أعلى منذ قرون، وإنّ فقها اقتصاديا يستلهم خطته ومفاهيمه من مثل كهذا ويصدر عنه لا يمكنه بداهة أن يعبر بالدقة العلمية نفسها عن فكرة المنفعة الخاصة بالرأسمالية، أو عن فكرة الحاجة الخاصة بالنظرية الماركسية؛ فالزهد والمنفعة والحاجة ثلاث حقائق لا يمكن أن تدخل في أطراد اجتماعي واحد، وفي واقع اقتصادي واحد، فقد كان هناك إذن عنصر تنافر أساسي بين الأوضاع الشخصية الموروثة في البلاد الإسلامية وبين التكوينات الاقتصادية التي وضع أسسها العصر الاستعماري.» والحقيقة أنّ المنظومة الفقهيّة الاقتصادية الإسلامية من أكثر المنظومات دافعية نحو العمران والتجارة والاقتصاد؛ وهو نظام يشتمل من عناصر المنفعة والحاجة والسماحة والزهد والورع والتعاون وأداء الحقوق والمنافسة الشريفة واجتناب المحرمات والشبهات الضارة بالعباد والاقتصاد ما لا يوجد مثله في أي لون من ألوان النظم الحديثة أو القديمة، ولئن كان قد لحق بعض تطبيقاته تأثرًا بجتهادات فردية تنحو منحى الزهد فإنّ ذلك لا يعبر بالضرورة عن نظام الفقه الإسلاميّ إلا في حدود خاصة يبيح فيها الإسلام للأفراد دون الجماعات أن تسلك مسلك الزهد في حياتها وتعاملها مع الدنيا كاختيارٍ فرديّ وحرية شخصية تراعي أنماط طائفة من الناس ونفسياتهم وميولهم، وهو في الوقت نفسه سلوك تعبدية لا لأجل ترك الدنيا لذاتها ولكن لأجل ما يستصعبه من

تركية للنفس وانقطاع للآخرة، والله تعالى حكيم في شرعه رحيم بعباده، وإذن فالزهد تشريع إسلامي لا ينافي السعي في العمران واكتساب أسباب العيش، وهو في الغالب سلوك ورغبة فردية وليس تشريعاً يشترع الانكفاء والانطواء الحضاري لعموم الأمة، ولا هو سمة ذاتية توجه الاقتصاد والحضارة الإسلامية التي شرعت لها النصوص الشرعية أرقى معاني الانبعاث نحو التعمير والاستخلاف والبناء، وفوق ذلك فإن التشريعات الإسلامية لم تحقق للمجتمع الإسلامي التناغم بين الزهد والمنفعة والحاجة فحسب، بل قد انتظمت في منظومتها ما سبقت الإشارة إليه من مطالب الأمة وواجباتها الكفائية ومسؤولياتها الحضارية، كما انتظمت تشريعاتها مختلف مستويات التشريع التي تجعل من الإنسان يختار أي نخط لحياته في التوسع أو التقليل، فلا بد هنا من التفريق بين مستويات الأحكام وأن منها أحكاماً سلطانية تختص بالدولة والأمة في عمومها، وأحكاماً عامة تلزم الفرد والمجتمع بالسعي نحو تحقيق الكفاية من العيش وأسباب القوة والدفاع والحضارة المادية الفاضلة، وأحكام خاصة اختيارية فتحت للفرد آفاقاً وطرقاً يسلك أي واحدة ويختار أي نخط لحياته ليحصل التنافس في البر والإيثار والتطلع إلى الآخرة وضرب الأمثال في التجاني عن الدنيا الزائلة والرقى في منازل الكمال النفسي، وليحصل بالصنف الآخر حكمة أخرى في التعمير والإنشاء والسعي في توسيع المعاش وتوفير الحاجيات وتحقيق الغنى والثراء وتحريك عجلة الاقتصاد والتجارة والزراعة والإنشاءات داخل كيان الأمة الإسلامية؛ والذي لا يخلو هو الآخر من صفة القرية إلى الله تعالى وتعدّد وجوه ذلك التقرب الدائر بين التبعّد القاصر والبرّ المتعدّي نفعه إلى الخلق.

فالإسلام في هذه القضية يمكن تلخيص مقاصده في ما يلي:

أ/ أنه نظام وتشريع لا يمنع من عمارة الأرض.

ب/ أنه عمارة قائمة على أسس وقيم أخلاقية ودينية ونفعية وذات مقاصد سامية.

ج/ وقوف ذلك الانبعاث عند حدود المباح لألا يؤول إلى الترف الباذخ والعبث والغفلة عن المال الأخروي.

د/ التعمير والتنمية والإعداد المادي واتخاذ وسائل القوة المعاشية والدفاعية واجبات من واجبات ووظائف السلطان ومن فروض الكفايات على الأمة.

وأما على المستوى الفردي فإن حكمة الله تعالى ورحمته في قيام عبوديته مع قيام معاش الخلق وحصول العمارة النافعة والاجتماع المثالي والتدافع الحضاري كل ذلك اقتضى تنوع الخطاب الشرعي للأفراد بين مستويات عدة:

1- الزهد والتقليل.

2- الكفاية والورع.

3- غنى محدود مع أداء الحقوق وتحمل المسؤوليات والسعي في كل سبيل واجب أو مستحب عام أو خاص من سبل الخير والنفع.

4- توسّع وغنى مباح مع أداء الواجبات واجتناب المحرمات سواء منها المتعلقة بالمال بمنعه أو صرفه في المحرمات والمشتبهات أو الانشغال به عن الواجبات ولو مع التوسّع في المباحات.

المطلب الثاني: العقل ووسيلته في إقامة وتقويم الحضارة.

العقل هو المحرك والموجه الثاني للإنسان في تشييد الحضارة وبناء دعاماتها، فمع ما أوحى به الله تعالى إلى الإنسان من علوم ومعارف وصنائع فإنه قد ألهمه كذلك التفكير المنطقي وحركة العقل في البحث والنظر والتفسير والتحليل والتكيب والإدراك والصناعة، وقد كان العقل في الإسلام ذا شأن أقام به مساحة واسعة من العمران والحضارة بالإعمال الذكي والمتوازن للفكر والعقل؛ فلم يكن العقل في الإسلام مجرد آلة متقدمة ضربت الأمثال العجيبة في الجِدِّ والاجتهاد والنظر؛ بل لقد كان ذلك العقل متمسما بسمات قلما يلتزم بها العقل البشري في سعيه الاستكشافي وبحمته النظري، وللوحي في ذلك أثره البالغ حيث إنَّ العقل في الحضارة الإسلامية لم يحده حد من حدود الشريعة بالجمود والإخلاد إلى الكسل والخمول؛ بل كان الوحي أكبر دافع وموقد لشراعات العقول وتوجهها الذي أمان الغموض والأسرار عن كثير من نواميس الكون والاجتماع الإنساني والنفس البشرية، وصنعت ألمعيته أعجب الآلات الهندسية والطبية وأزاحت الستار عن كثير من خواص المواد وفاعلياتها، وبذلك كله فقد بلغت حضارة الإسلام أيام مجدها أوج ما يمكن بلوغه من العمران والتحضّر والنماء بمقياس تلك الأزمنة ومعاييرها.

فبهدي من توجيهات الإسلام للعقل والتي يقع الأخذ بما يمليه رشاد العقل وما يوجه إليه نور الفطرة موقع الارتكاز فإنَّ التفكير المنضبط قد كان أحد سماته وأبلغها أثرا في فضيلة حضارته وفي حجزه عن الإيغال في ماديات الحياة المترفة وغوائلها المهددة لقيم الإنسانية والمندرة بتصدّع الكيان الحضاري الذي يقوم على أساس من بنية المجتمع الاقتصادي والثقافي والسياسية ومنظومة العلاقات والصلات التي توحد اجتماعه وتؤلّف بينه، وإضافة إلى حقائق الوحي وما تهدي إليه الفطرة وأوليات العقل الضرورية فإنَّ توجيه الإسلام إلى النظر والبحث في الكون وإلى الأخذ بما توصلت إليه التجربة البشرية في جميع شؤون الحياة قد كان رافدا آخر أمدَّ العقل الإسلامي بتحرّر كبير من تعصّبات الميتافيزيقيات المجردة والخرافات والأساطير ونوبات الصراع بين الثقافة الخاصة والموروث الإنساني من العلوم والصنائع والحكم، وهنا يجتمع العقل الإسلامي مع العقل الجماعي للبشرية في إدراك حقائق لا خصوصية ثقافية لها من قبيل الصناعات وعلوم المادة والطب والهندسة والتقانة، بل لقد فتح الإسلام بتوجيهاته باب الاستفادة من الخبرة الإنسانية حتى في ما ليس له طبيعة مادية محضة من قبيل التنظيمات والتراتب والقوانين التي لا تمسّ جوهر الإيمان والشريعة بل تعمل على تدعيم بناء الإنسان والمجتمع في ما هو أصيل في الإسلام من قضايا وأحكام النظافة والتنظيم والجمال والتيسير والاستمتاع بمتع الحياة ورغد العيش واستغلال ما أودعه الله تعالى في الطبيعة من نعم وأرزاق وجمال وأسرار، ومن لم يدرك الحدّ الفاصل بين توجيهات الإسلام وأحكامه في قضية الحضارة والحياة والمعاش فإنه لن يقدر على فكّ شيفرة الحضارة الفاضلة والعمران السامي والحياة الطبية التي جاء الإسلام بالدعوة والإعانة على تشييدها ووصلها بالنعيم المقيم والملكوت الأعلى الذي يتحوّل إليه الإنسان بعد هذه الحياة.

إنَّ مقتضى العقل المسترشد بالوحي وبفطرته في بناء العمران والحضارة والسعي في توطيد دعائمها الوجودية والوقائية والأخلاقية أن يربّب تفكيره وفق قواعد وأسس أهمّها:

الثقافة الموجهة الدافعة.

تلك الثقافة التي تضمن للمجتمع والأمة (أ) التميز المنافي للاستلاب والميوعة (ب) الدافعية المنافية للكسل والإخلاد إلى الوهن. (ج) التوجيه المزيح للاستنزاف والتيه داخل الشروخ والتجزئيات.

العلم والمعرفة.

بما فيهما من ثقافة عامة وفروع متخصصة؛ ثقافة دافعة وموجهة، وتخصصات مقوية وبناءة؛ تكامل المعرفي بين التخصصات وبين العلم والثقافة العامة من جهة وبينه وبين الثقافة الخاصة من جهة أخرى.

التخطيط.

وما يتضمنه من مراحل وأهداف ومشاريع استراتيجية وبرامج تشغيلية.

المنطق العملي.

بما يحققه من إنجاز وثمرات تتجاوز التنظير المجرد والقول الفارغ والإغراق في السفسطة والتفلسف الأجوف، قال الله تعالى (وقل اعملوا) (يأيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون) وقال صلى الله عليه وسلم (أحب الأسماء إلى الله تعالى حارث وهمام) وقال صلى الله عليه وسلم (احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز)

لمسة الجمال.

وما تصبغه على الحضارة من نضرة وبهاء يسر النفس ويبعث فيها معاني الإعجاب والتسبيح ويخلق فيها الإبداع والتفكير. قال الله تعالى: (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الله جميل يحب الجمال)

سمة الفضيلة.

وهي الحدّ الفاصل بين الحضارة في الإسلام والحضارة في النظرات والتجسّدات العالمية الأخرى التي يتناقض فيها التحضّر والجمال ويتناقض مع الفضيلة والأخلاق السامية.

الخاتمة

لا شيء يثير الاهتمام وضرورة المراجعة لإرثنا وثقافتنا وحضارتنا سوى إعادة فهم روح الإسلام وتجسير المعاني والأحكام المنشورة وحلّ عقد الفهم التي تفصل بين ما هو منسجك مع تلك الروح وبين ما هو اجتهادات فردية وعقبات زمنية أثارت زوايع وضبايات أسدلت الحواجز الكثيفة عن الإسلام كدين ومنهج حياة لم ينبج صبحه إلاّ لقليل من المترائين الذين منّ الله تعالى عليهم بالفقه والحكمة والنظر الرشيد الذي يميّز بين القضايا في نفسها ومع غيرها، ولا شيء يدعو إلى الإلحاح على مراجعته وتبنيه والتدبّر به لأجل مجاوزة مأزقنا الحضاري والمعرفي سوى الفاعلية

من قبل الأفراد والتبني الجادّ من قبل السلط والهيئات والمؤسسات، وما لم يكن ذلك فإننا سنظلّ نأتمر ونتباحث ونكتب ونرصد ونصنّف ما حكمت عليه عقلية العلمنة والقطيعة واللامبالاة والانصراف نحو المتع التي صنعها الآخرون. وبالله تعالى التوفيق.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- سنة النبي صلى الله عليه وسلم.
- إحياء علوم الدين. أبو حامد الغزالي.
- الإسلام بين الشرق والغرب. علي عزّت بيغوفيتش. الناشر: مجلة النور الكويتية. مؤسسة بافاريا. ط1- 1414- 1994.
- الحضارة. حسين مؤنس. الناشر: عالم المعرفة. الكويت. 1978 >
- شروط النهضة. مالك بن نبي. تر: عبد الصبور شاهين. عمر كامل مسقاوي. الناشر: دار الفكر. بيروت لبنان.
- شموع النهار. عبد الله العجيري. الناشر: مركز تكوين للدراسات والأبحاث. لندن. المملكة المتحدة.
- قصة الحضارة. وول ديورانت. ج 13 ترجمة محمد بدران. الناشر: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع. لبنان. المنظمة العربية للتربية والثقافة والتعليم. تونس.
- مآلات الخطاب المدني. إبراهيم عمر السكران. الناشر: مركز الفكر المعاصر. ط1- 1435.
- مختصر دراسة للتاريخ. أرنولد توينبي. تر: فؤاد محمد شبل. الناشر: المركز القومي للترجمة. 2011.
- مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية. دنيس كوش. تر: منير السعيداني. الناشر: المنظمة العربية للترجمة. توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية. ط1 - 2007.
- المعرفة العابرة للحدود. من الاستغراب المتأزم إلى التعرّف الاستراتيجي. دومة أحمد. رسالة دكتوراه غير منشورة.
- مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر. عبد الرحمن بن زيد الزنيددي. الناشر: دار إشبيليا للنشر والتوزيع. ط1 - 1418- 1998.
- مناهج التفكير الموصلة للحقائق الشرعية والكوئبة. شيخ جعفر إدريس. الناشر: مركز البيان للبحوث والدراسات. المملكة العربية السعودية. 1437.

İSLAM MEDENİYET HAVZASINDA YENİ BİR FELSEFİ SOLUK: SÜHREVERDÎ'DE BİR YÖNTEM OLARAK SALT AKIL SORUNU

Gülizar EKİNCİ

İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Malatya/Türkiye
gulizarekinci2147@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7928-9622

Giriş

Akıl ilmin-bilimin yegâne aracı mı yoksa bu araçların bileşenlerinden birisi mi? Bu sorunun cevabını Sühreverdî (ö. 587/1191) ekseninde yanıtlamak oldukça kayda değerdir. Çünkü bir İslam filozofu olarak Sühreverdî, hakiki ilmin peşine düşerken, o dönemin egemen entelektüel kültüründe, alışılmışın dışında bir yönetime başvurmuş ve İslam medeniyet havzasına yeni bir felsefi soluk getirmiştir. O, seleflerinin (ana akım olan Meşşâîlerin) aksine gerçek bilgiye ulaşmada akli yeterli görmemiş buna sezgiyi-keşfi de dahil ederek yeni bir felsefi ekol kurmuştur. "Hikmetü'l-İşrâk" (İşrâk felsefesi) ile isimlendirdiği bu ekolün kurucusu sayılan Sühreverdî, Meşşâîliğin *bahsî* felsefesine alternatif olarak kendi *zevkî* felsefesini önermiştir. Ona göre hem eşyanın hem metafizik alemin hakikatine istidlal (salt akıl yürütme) ile tam anlamıyla ulaşamayacağından aklın yanı sıra keşf ve/veya sezgiye de yer vermek gerekir. Bilhassa hem rasyonel akli hem keşfi metodu kendinde barındıran sistemiyle Sühreverdî, İslam'ın ana kaynakları olan Kur'an ve hadisin sınırları içerisinde, mistisizmi (zevkî yöntemi) ve felsefenin merkezindeki akli (bahsî yöntemi) başarılı bir şekilde kompoze ederek bir müteellih olarak insanı asıl hakikate ulaştıran yolu garantilediğini iddia etmiştir. Bu bakımdan Sühreverdî'nin nezdinde hem bahsi hem zevkî metodu kâmil olan insan ancak bu dünyada başkan-lider olmaya en layık kişi ve Allah'ın (c. c) halifesi olabilir.

Sühreverdî'nin felsefi zeminde aklî metot ile ilgili yeni ve çarpıcı perspektifi, hem felsefede aklı farklı bir yere konumlandırmış hem de alana irfanî bir boyut kazandırmıştır. Ondan sonra İshrâkî felsefe, talebeleri ve şarihleri aracılığıyla yüz yıllar boyunca gelişerek yayılmış, halen bugün de devam etmekte olan bir gelenek olmuştur. Bu ekol Sühreverdî'nin anavatanı İran'ın yanı sıra birçok seyahat yaptığı Anadolu'da bilhassa sonraki dönemlerde Osmanlı'da da ilgi gören bir akım olmuştur. İslam medeniyet havzasında felsefenin Sühreverdî üzerinden sürdürülmesi sağladığı katkılardan sadece bir tanesidir. Sühreverdî, alana kazandırdığı yeni kavram ve teoriler bilhassa benimsediği bahsî ve zevkî yöntemiyle hem Meşşâî felsefenin üstesinden gelemediği problemleri çözmede hem asıl hakikate ulaşmakta yegâne olduğunu iddia etmiştir.

Bu çalışmanın amacı, İslam felsefesinde merkezi konumuna binaen birçok kez salt akla Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi İslam mütefekkirleri tarafından yapılan eleştirilerin, bu kez felsefi zeminde yapılmasının hem alana hem İslam medeniyetine varsa bir katkısını ortaya koymaktır. Beklenen sonuç, farklı metot ve yöntemlerin İslam medeniyetinde felsefenin gerilemesine değil, aksine ilerlemesine yönelik katkı sağlamasıdır. Sonuca ulaşırken temelde Sühreverdî'nin kendi eserlerinden, buna ek olarak ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır.

Çalışmada gerek Sühreverdî'nin bu felsefeyi inşa etmesinde bazı batını amaçlarının olup olmadığı gerekse bir Doğu felsefesinin Sühreverdî'den önce bazı filozoflar (İbn Sînâ veya İbn Tufeyl gibi) tarafından kurulmak istendiği ancak bunda başarılı olunmadığı ile ilgili tartışmalara değinilmemiştir. Bu hususlar hem konun muhtevası hem sınırını aştığından sadece gerekli görüldüğü yerlerde ilgili araştırmacıyı yönlendirmesi babından bazı kaynaklar belirtilmiştir. Burada asıl mesele yöntem mevzusudur. İshraki yöntem nedir? temel iddiası ve argümanları nelerdir? Meşşâîliği hangi eleştirileri ile aşmaya çalışmıştır ve sonuç olarak bu görüşlerinde ne kadar haklı ve tutarlıdır.

1. Hikmetü'l-İshrâk ve İshrâkî Felsefenin Oluşumu

XII. yüzyılın İslam filozoflarından olan Sühreverdî, İshrâk felsefesinin kurucusu kabul edilir. Temelde bu felsefe kendisini ana akım Meşşâîliğin alternetifi ve/veya yegâne hikmet (felsefe) olarak konumlandırır. Sühreverdî daha önceleri Meşşâî kaide ve ilkeleri açıklayan eserler yazmışken sonraları

(vefatından birkaç sene önce)¹ *Hikmetü'l-İşrâk* (İşrâk Felsefesi) eserini kaleme alarak, orada kendi yeni İşrâk felsefesini bütünüyle ortaya koymuş ve sistemleştirmiştir. Aslında, Sühreverdî'nin deyimiyile bu yeni bir felsefe olmayıp batıda kökeni Hermes'e (ö. ?/?), dayanan Yunanlardaki son ve en kâmil temsilcisi Platon olan, aynı zamanda Hint gibi doğu medeniyetlerinde, bilhassa Farsların da geleneğinde mevcut bulunan kadîm bir felsefedir. Bu bakımdan Sühreverdî kendisini bu geleneğin bir kurucusu değil de ihya edici-si olarak takdim eder.

Sühreverdî'ye göre geçmişten bugüne yeryüzünde her zaman için bu geleneğin müdavimleri, ihyacıları olmuş ve sonsuza dek olmaya devam edecektir. Nitekim o bu fikrini şu şekilde ifade etmiştir; *"Sanılmamalıdır ki bu hikmet sadece şu yakın zamanda ortaya çıkmıştır. Aksine dünyada hikmet ve hikmeti açık delillerle savunan ve ayakta tutan kimseler hep var olmuştur. İşte onlar Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Gökler ve yeryüzü var oldukça da böyle olacaktır."*² Sühreverdî'nin yeniden kurmayı hedeflediği ve geçmişten ona aktarılan bu hikmet batıda (Yunan'da) Ağâsâzîmûn, Hermes, Empedokles (m.ö. 494-434), Pythagoras (m.ö. 570 [?]-500 [?]), Sokrates ve Platon (m.ö. 427-347) gibi filozofların, doğuda ise Câmesf, Ferşâvüşter, Büzorgmehr gibi Fars bilgelerinin/filozoflarının ve onlardan öncekilerin yoludur.³ Sühreverdî tarafınca "zevkî" olarak isimlendirilen söz konusu hikmet konu ile ilgili araştırma kaynaklarında geçmişten gelen bir gelenek olması hasebi ile "ezelî hikmet", "kadîm hikmet", "hikmet-i halide" vb. isimlerle geçmektedir. Zevkî hikmetin asıl ve diğer bir ifadesi ise İşrâk felsefesidir. Bu durumda şayet Sühreverdî'nin aktardığı şekliyle bir zevkî hikmet, yani İşrâkî felsefeden söz edilecekse bunu genel manada felsefede Yunan, İran ve Hint entelektüel kültürden/literatürden gelen ezelî hikmete atfen İşrâkîlik ve İslam felsefesinde Sühreverdî felsefesine atfen İşrâkîlik gibi yapılacak bir tasnifle ikiye ayırmak gerekir. Ancak bu çalışmada mevzu bahis edilen Sühreverdî'nin kurduğu bir ekol olarak ortaya çıkan ve o zamandan bugüne gelerek yayılan bir İslam felsefesi akımıdır.

¹ Sühreverdî yazımını gerçekleştirdiği yolculuklar sebebi ile aylarca süren *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserini hicri 582 yılında tamamladığını belirtir. Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* (Tahran: Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), Hanry Corbin (Mülâhazât), 1373), 258.

² Şihabüddin Sühreverdî, *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), s. 27; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 11.

³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 10, 11, 156.

Sühreverdî'nin kendi İsrâk felsefesini, ömrünün sonlarına doğru yazdığı düşünülen *Hikmetü'l-İsrâk* isimli eserinde bütünüyle ortaya koyduğu ve savunduğu görülmektedir. Aslında o genç yaşta öldürülmesine rağmen, kısa bir ömre pek çok eser sığdırmış bir filozoftur. Sayısı hakkında ihtilaflar olsa da yapılan araştırmalar onun toplamda yetmişten fazla eser kaleme aldığını, ancak bunlardan 24 tanesinin kayıp olduğunu göstermektedir. Mevcut eserlerinin bir kısmı neşredilmişse de çoğu eseri hala kütüphanelerde yazma olarak bulunmaktadır.⁴ Sühreverdî gibi önemli bir filozofun çoğu eserinin, bu çağda, hala literatüre kazandırılmamış olması ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Buna karşın son zamanlarda Sühreverdî'ye artan ilgi ve onun felsefesi ilgili yapılan araştırmalar, çalışmalar alandaki bu eksikliği kapatmak adına umut vericidir.

Sühreverdî'nin önceleri Meşşâî felsefeyi benimseyip sonradan keskin bir şekilde İsrâkî felsefeye mi kaydığı yoksa en başından beri zaten Meşşâîlikle birlikte İsrâkî eğiliminin de mevcut olduğu daha sonra Meşşâîliği terkettiği tartışma konusu olup kesin bilinmemekle birlikte onun *Hikmetü'l-İsrâk*'taki kendi ifadelerine dayanmak daha sağlıklı olacaktır. Nitekim o bu eserinde önce Meşşâîliğe haddinden fazla bir meyli olduğunu sonra Rabbinin inayeti ile bu yoldan döndüğünü şu şekilde belirtmiştir; “*Bu satırların yazarı bir zamanlar bu şeylerin inkarı konusunda Meşşâîlerin yolunu [yöntemini]⁵ çok hırslı savunmuştu ve Meşşâî felsefeye çok meyilli idi. ‘Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi’ [Yusuf suresi12/24] bu görüşe takılıp kalacaktı.*”⁶ Bu görüşünden de anlaşılacağı üzere Sühreverdî'nin daha önceleri, yani ömrünün erken zamanlarında Meşşâî felsefeye ve onun yöntemine daha çok ilgili olup o dönem yazdığı eserlerine de bu yönelimini yansıttığı anlaşılmaktadır. Buna karşın hangi eserlerinin Meşşâî yönelimle yazıldığı konusu ihtilaflıdır. Sühreverdî'nin eserleri ile ilgili bugüne kadar çeşitli bazı tasnifler yapılmıştır. Bu tasniflerden birisi de hangi eserlerinin Meşşâî felsefe ağırlıklı yazıldığıdır. Bazı kaynaklar, mesela Sühreverdî'nin eserlerini ilk tasnif eden Louis

⁴ Ahmet Kamil Cihan, “Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 211-222; A.Kamil Cihan, “Sühreverdî ve İsrâkîlik”, *İslâm felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 401; Rifat Okudan, *İsrak Filozofu Sühreverdî Maktûl ve Eserlerindeki Üslup ve Belâğat* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001).

⁵ İtalik olmayan yazı ile kare parantez içerisinde açıklanan yerler, çeviriye tarafımızca yapılmış ilave beyanlardır.

⁶ Sühreverdî, *İsrak Felsefesi: Hikmetü'l-İsrâk*, 156; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 156.

Massignon (ö. 1962), onun Meşşâî felsefeyi benimsediği dönem yazdığı eserlerini *Kitabu't-Telvîhât*, *Kitâbü'l-Lemehât*, *Kitâbü'l-Mukâvemât*, *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Muṭârahât* ve *el-Münâcât* olarak zikretmektedir.⁷ Ancak *Kitabu't-Telvîhât* ve özellikle *Kitâbü'l-Meşâri'*de İsrâkî felsefe ve yöntem ile ilgili ifadeler mevcut olduğundan bu görüşe katılmak zor görünmektedir. Sühreverdî *Kitâbü'l-Meşâri'*de hem *Hikmetü'l-İsrâk* eserine hem işrâkî yola/yönteme atıf yapar. Bu ya *Kitâbü'l-Meşâri'*nin İsrâkî felsefesinden sonra yazıldığını ya da Sühreverdî'nin ona sonradan şerhler düştüğünü ya da *Hikmetü'l-İsrâk*'ı tamamladıktan sonra yazdığını gösterir. Bu konuyla ilgili ancak Sühreverdî'nin yine kendi beyanlarına başvurarak bir fikre varılabilir;

“Bu kitabı yazmadan önce ve birtakım engeller dolayısıyla bu kitabın yazımına ara verdiğim sıralarda, Meşşâîlerin yöntemine göre bazı kitaplar yazmış ve onlarda Meşşâîlerin ilkelerini özetlemiştim. Bunlar arasında *et-Telvîhâtü'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye* (Levhten ve Arştan İşaretler) adlı kısa eserim zikredilebilir. Hacimce küçük olmasına rağmen bu eserde pek çok kural [Meşşâîlerin kuralları] özetlenmiştir. Yine *el-Lemehât* (Parıltılar) adlı bir kitap daha telif etmiştim. Bir kısmı çocukluğumda [veya gençliğimde] olmak üzere daha başka kitaplar da yazdım.”⁸ Sühreverdî'nin söz konusu ifadelerinden yola çıkılırsa en azından *Kitabu't-Telvîhât* ve *Kitâbü'l-Lemehât* isimli iki eserinin ağırlıklı olarak Meşşâî yöntem ve ilkelerle kaleme alındığı kesin söylenebilir.

Tüm bu açıklamalar, Sühreverdî'nin bir zamanlar, yani kendi İsrâk felsefesini sistemli bir şekilde ortaya koymadan, en azından *Hikmetü'l-İsrâk*'ı yazmadan önce Meşşâî felsefe veya yönteme karşı yoğun bir teveccühünün bulunduğu göstermektedir. *Hikmetü'l-İsrâk*'ta ise kadîm hikmetin bir ihyacı ve İsrâk felsefesinin o dönem kurucusu olarak Sühreverdî, İsrâkî bir filozof profili ile karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu, onun bütünüyle Meşşâî felsefeyi red, inkâr veyahut terk ettiği anlamına gelmediğini sadece daha önce Meşşâî yöneliminin ağırlıklı olduğunu gösterir. Çünkü hem Sühreverdî'nin bunu bizzat söylemesi hem bazı eserlerinde diğer eserlerine atıflarda bulunması, yani eserlerinin tashihini yapan⁹ biri olarak *Hikmetü'l-İsrâk*'ın okunmasından önce diğer eserlerinin (Meşşâî ilkelerin yazıldığı) okunmasını tavsiye etmesi bunu kanıtlar mahiyettedir. Sühreverdî *Kitâbü'l-*

⁷ Elmaddin Abdullayev, *Şihabüddin es-Sühreverdî'nin Felsefî Hikâyeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 26.

⁸ Sühreverdî, *İsrak Felsefesi: Hikmetü'l-İsrâk*, s. 26; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 10.

⁹ Cihan, “Sühreverdî ve İsrâkîlik”, 403.

Meşâri' de bu kitabın (*Kitâbü'l-Meşâri'* nin) *Hikmetü'l-İşrâk'* tan önce ve *Kitabu't-Telvîhât'* ı tahkik ettikten sonra okunması gerektiğini belirtir.¹⁰

Zaten hali hazırda sistemleşmiş köklü bir felsefe, Meşşâilik var iken o halde Sühreverdî ortaya koymuş olduğu İşrâk felsefesi ile neyi amaçlamıştır? Bu felsefenin seleflerinden, bilhassa Meşşâilik'ten farkı nedir? İşrâkîlik hangi temel iddia ile ortaya çıkmıştır? Kimler bu felsefeyi tercih etmeli ve takip etmelidir? Aslında Sühreverdî tüm bu soruların cevabını bizzat kendisi *Hikmetü'l-İşrâk'* ın başında, “Mukaddime/Giriş” kısmında çok net bir şekilde açıklamıştır. O aslında bu kitabı yazarak işrâkî felsefeyi ifşa etmeye pek hevesli olmadığını, çünkü bunu yapmanın belli başlı zorluklarının bulunduğunu, ancak yine de yaşadığı bazı kişisel tecrübelerini, müşâhedelerini ve bu deneyimlerinden sonra onda hasıl olan bilgileri çevresindeki ilim erbabı dostlarının ısrarlı talepleri ve “*yerine getirilmesi şart olan bir hak, önceden verilmiş bir söz ve itaat edilmemesi halinde yoldan çıkılacak bir makamdan gelmiş bir buyruk*”¹¹ olması hasebiyle *Hikmetü'l-İşrâk'* ı yazarak İşrâk felsefesini ortaya koyduğunu belirtmektedir. Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk'* ı yazma sebebini açıkladıktan sonra bu felsefenin temel iddiasını ve kimlerin niçin onu okuyup tercih etmesi gerektiğini de açıklar; “*Ancak elinizdeki bu eserde farklı bir yöntem izlenmiş olup bu yöntem bilgiye ulaşmada daha kısa bir yol sunmaktadır. Yine bu metot, daha sistemli ve kesin, çalışılıp öğrenilmesi daha kolaydır.*”¹²

Sühreverdî'nin ifade ve beyanlarından anlaşıldığı kadarıyla İşrâk felsefesinin seleflerinden farkı ve üstün olmasının asıl sebebi onun dayandığı yöntemidir. Ona göre kendisinden önce sadece *bahsî* metoda dayalı bir felsefe icra edilmişken, kendisi *bahsî* ve zevkî metoda dayalı bir felsefe sunmaktadır. Bu sebeple ancak her iki yöntemi talep edip İşrâk felsefesini takip etmek isteyenler *Hikmetü'l-İşrâk'* ı okumalı ve benimsemelidir. Aksi takdirde “*Bu kitapta sezgisel felsefeye [zevkî yönteme] merakı ve arzusu olmayan bahsî filozofa [sadece bahsî yönteme dayanan filozofa] hiçbir nasip yoktur.*”¹³ Sühreverdî'nin tüm açıklamaları dikkate alındığında aslında İşrâk felsefesinin temel iddiasının bir yöntem farkı olduğu görülür. Böylelikle İşrâk felsefesi, dayandığı ve ön plana çıkardığı zevkî yöntem ile hem Meşşâî felsefeden ay-

¹⁰ Şihabüddin Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Muţârahât-İlmü'l-Salis-*, (Mecmu'a-i Müsennefât-ı Şeyh-i İşrâk içinde) (Tahran: Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), Hanry Corbin- Seyyid Hüseyin Nasr-Necefkuhi Habibi (Mülâhazât), 1375), 1, 194.

¹¹ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, 25; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 9.

¹² Sühreverdî, *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, 26; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 10.

¹³ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, 28; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 12.

rılmış hem kendinde bahsî yöntemi de barındırarak üstün ve yegâne felsefe olduğunu iddia etmiştir.

1.1. İşrâkî Metot: Zevkî ve Bahsî Yöntem

Bir filozofun düşüncelerini dayandırdığı veya felsefesine temel kıldığı yöntem, onun tüm felsefesini ve hangi akıma mensup olduğunu belirler. Hatta yöntem sadece felsefede bir filozofun ekolünü değil disiplinlerin dahi (konuları ve problemlerinin yanı sıra) birbirinden ayrılmasını sağlayan başat özelliklerinden birisidir. Mesela kalam cedel, tasavvuf sezgi veya şuhûd, felsefe (ana akım Meşşâilik anlamında) burhân (nazar ve istidlal) yöntemini kullanmaları bakımından ayrıştırılabilir. Bu ayırıcı vasfından dolayı bir disiplininde veya o disiplinin ekollerinde yöntem oldukça önemlidir. İşrâkî felsefenin de ortaya çıkış sebebi ve diğer felsefi ekollerden üstün olmasını dayandırdığı temel argüman, sahip olduğunu iddia ettiği yöntemidir. Bu metot *zevkî* yöntemdir. İşrâk, teellüh, sezgi, hads, keşf, mükâsefe ve müşâhede kavramları temelde ince nüanslı farklı anlamlara sahip olsa da genelde İşrâk felsefesinin dayandığı yöntemi ifade etmekte kullanılıp metot açısından yek diğerinin muadili olan müteradif kavramlardır.

Ontolojik anlamda bütün varlığı *nur* ile izah eden Sühreverdî aynı zamanda metafizik ve epistemolojisini de nur felsefesi ile oluşturmuştur. Ontolojik ve metafizik hiyerarşinin en tepesindeki varlık (Tanrı) nur olduğu gibi epistemolojik zeminde de bilgi nurun işrâkı (ışıldaması) ve o nurun müşâhedesini ile sağlanır. Bu nedenle felsefesinin adını İşrâk felsefesi koyduğu düşünülebileceği gibi güneşin doğudan yükselmesine atfen bu hikmetin bir doğu felsefesini ifade ettiği de öngörölmüştür. İşrâk kavramı “ışığın açılması, ışığın veya güneşin doğması”¹⁴, “mahsusat (duyular) âleminde güneş ışığının ilk belirdiği, sabahın ilk aydınlandığı an”,¹⁵ gibi manalara gelmektedir. İşrâkî felsefedeki kavramsal manası ise Kutbüddîn Şîrâzî’ye (ö. 710/1311) göre “nefsin maddeden arındığı zaman aklî nurların ve manalarının nefslerde ortaya çıkması”¹⁶dır. İşrâk teriminin aynı zamanda epistemolojik anlamda *akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması*,

¹⁴ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 104.

¹⁵ Abdullah Nîk Sîret, “Hikmeti İşrâkî ve Nekşu’n-Nefs Der Nizamê Nurê Sühreverdî”, *Fa-sıl-nâme-i İlmi Pejuheşi Zıban ve Edebê Farısı*, Danışgâh-ı Azâdi İslamî, (ts.), 154.

¹⁶ Kutbüddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk* (Tahran: Encümen-ı Asâr ve Mefahir-i Ferhengi (nşr.), Abdullah Nûrânî-Mehdi Muhakkık (Mülâhazât), 1383), 11; Gülizar Ekinci, *Kutbüddîn-i Şîrâzî’nin Nefs Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 54.

ontolojik anlamda *aklî nurların tecellisi sonucunda varlığın zuhur edip gerçeklik kazanması*, ahlaki manada *arınan insan nefsinin ilâhî nurların tecellisiyle aydınlanıp kemale ermesi* coğrafi olarak ise güneşin doğudan doğup yükselmesi ve her şeyi aydınlatmasından hareketle *ışığın ve aydınlanmanın ana yurdunun Doğu hikmeti olduğunu sembolize etmesi* ile dört açıdan tanımlanmıştır.¹⁷

İşrâkî terminolojide işrâk aynı zamanda keşf kavramı ile de karşılanır.¹⁸Mükemmellikten nakısa doğru sıralanan nurlardan üstte olan nur, altında bulunan nurları işrâkıyla aydınlatır. Aydınlanan nur üstündeki nuru önce keşf/mükâşefe eder sonra bizzat onu müşâhede eder ve böylelikle onda hem bilgi hem de bu bilgiden kaynaklı manevi bir zevk, lezzet oluşur. Ancak üstteki nurun alttaki nura (insana) işrâk etmesi ve alttaki nurun da onu keşf ve müşâhede edebilmesi için bazı ruhani murakebeler gerekir. Bu yüzden herkes bu yöntemi kullanamaz ve hakiki bilgiye ulaşamaz. Çünkü Sühreverdiye göre ancak nefsinin maddi ve onu alıkoyan şeylerden soyutlayabilenler Rabbini müşâhede edebilir. Müşâhede ise nefsin tecerrüdüne bağlıdır.¹⁹ İnsanın bu manevi hakikatleri (nurları) müşâhede etmesi için tecerrüt yönteminden başka çaresi yoktur.²⁰Ancak riyazet ve maddeden soyutlanma ile nurlar alemine yükselen kişi nurlarla aydınlanır. Ancak bu aydınlanma akli sûretlerle değildir kutsi yönden gelen nur şuaları iledir.²¹ Görüldüğü üzere zevkî yöntemde nurların ve dolayısıyla manevi varlıkların hakikatlerine ulaşmak için evvela kişinin bazı temrin ve nefsanî riyazet ile tüm maddi ve onu meşgul eden gereksiz şeylerden nefsinin tamamıyla soyutlaması gerekir. Böylece o kişinin üzerine nurlar işrâk edebilir ve ancak bu şekilde o kişi manevi varlıkları müşâhede etmek sûreti ile hakikatlere ulaşabilir. İşte İşrâkî felsefenin, sayesinde gerçek ve asıl bilgiye ulaştığını iddia ettiği yöntem bu şekilde gerçekleşir. Burada Sühreverdi'nin bunun akli sûretlerle gerçekleşmediğini ifade etmesi oldukça önemlidir. Çünkü

¹⁷ Mahmut Kaya, "İşrâkıyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

¹⁸ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 11.

¹⁹ Şihabüddin Sühreverdî, *Risâle-i Luğat-ı Mûrân*, (Mecmu'a-i Müsennefât-ı Şeyh-i İşrâk içinde) (Tahran: Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), Hanry Corbin-Seyyid Hüseyin Nasr-Necefku Habibi (Mülâhazât), 1375), 3, 301.

²⁰ Sühreverdi, *Kitâbü'l-Meşârî* (Mecmu'a-i Müsennefât-ı Şeyh-i İşrâk içinde), 1, 426.

²¹ Şihabüddin Sühreverdi, *Pertevnâme*, (Mecmu'a-i Müsennefât-ı Şeyh-i İşrâk içinde) (Tahran: Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), Hanry Corbin-Seyyid Hüseyin Nasr-Necefku Habibi (Mülâhazât), 1375), 3, 81.

aklî sûretlerle elde edilen bilgi türü sınırlı olup Meşşâîlerin kullandığı yöntemdir ve bu yöntemle herkes bilgiye ulaşabilir. Ancak bu bilgi, işrâkî söylem ile, hakikatin bizzat kendisi değil onun benzeridir. Nitekim Sühreverdî'ye göre Meşşâî bilgi yönteminde bir insanın hali hazırda müşâhede etmediği, yani bizzat yanında mevcut olmadığı şeyi, ancak o şeyin hakikati değil de (kendisi hazır bulunmadığı için) onun hakikatının bir misalinin onun zihninde hasıl olmasıyla idrak eder.²²

Sühreverdî bu yöntemle elde ettiği bilginin Meşşâîlerinki gibi bir akıl yürütme yöntemi ile olmadığını şu sözleriyle ifade eder; *“Şunu ifade etmeliyim ki bu bilgi, bana ilk başta düşünme ile hasıl olmuş değildir. Bilakis başka bir biçimde bu bilgiyi elde ettim, daha sonra onun için aklî delil aradım. Dolayısıyla sözgeli mi delilden sarf-ı nazar edecek olsam bana hasıl olan bu bilgi konusunda hiçbir şey beni şüpheye düşüremez.*²³ Kutsal ruh (Cebrail), onu Sühreverdî'ye acayip bir günde bir kerede atmıştır.²⁴ Görüldüğü üzere Sühreverdî bu felsefenin ilkin kendisinde düşünme ile hasıl olmadığını başka bir şekilde elde ettiğini, bir kerede edindiğini bu bilgi ve felsefeyi daha sonra delillendirdiğini belirtir. Sühreverdî aslında kendi zevkî yöntemi ile elde ettiği bilgilerden o kadar net ve emindir ki herhangi bir delile ihtiyaç duymadığını, ancak yine de bunu delillendirdiği anlaşılmaktadır. Yani o önce bilgiyi elde etmiş daha sonra bu bilgiyi kanıtlamak için delil aramıştır. Bu durumda Sühreverdî'nin keşf, mükâşefe veya müşâhede ile edindiği ve doğruluğundan şüphe duymadığı bilgisini ayrıca delillendirmesi, aslında kendisi için değil başkaları içindir. Böylece o, keşf ve sezgi ile kişisel bazı tecrübeler yaşamak sûreti ile bilgi edinen tasavvufçulardan ayrılmış olur. Çünkü tasavvufta da bir yöntem olarak kullanılan sezgicilik sadece kişisel deneyimler olup delillendirilmeyen, kimseye kanıtlamak veya aklî zeminde bir açıklama yapmak gibi bir derdi olmayan bir alandır. Bu sebeple Sühreverdî keşfî ve/veya zevkî yöntemle ulaştığı hakiki bilgiyi delillendirmek sûreti ile felsefi zeminde kalmayı başarmıştır.

Sühreverdî'nin felsefesini dayandırdığı yöntem aslında sadece sezgisel değildir. O hem sezgisel hem istidlali (delillendirmeyi) bir arada kullanmış-

²² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 15.

²³ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, s. 26; Şihabüddin Sühreverdî, *Kitâbü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, (Mevsû'atü Musannefâti Sühreverdî içinde) (Beyrut-Lübnan: Dar Rawafed (thk.), Muhsin Akıl, 2018), 426.

²⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 259.

tır. Ancak her zaman için felsefesinde diğer bir tabirle *Hikmetü'l-işrâk*'ta keşfi yöntemi ön planda tutmuştur. Bu bakımdan onun felsefesinde *bahsî* ve zevkî yöntemle ilgili bir karşılaştırma yapılacaksa bu, önemi ve ihtiyaç olması bakımından iki açıdan derecelendirilebilir. Önem açısından değerlendirildiğinde zevkî-keşfi yöntemin *İşrâk* felsefesinin temeli, bahsî yani nazari ve aklî yöntemin ise sütunları/ayakları olduğu söylenebilir. Çünkü aklı yöntem olmasa hem yaşanan bu manevi tecrübeler tasavvufçularda olduğu gibi insanın ayağını yerden kesip “ene-l hak” dedirtebilir hem de başkalarına kanıtlanabilir evrensel hakikatler olmaktan çıkar. Bu durumda bu kişisel bir deneyim ve bilgi türünden öteye geçmez. Öncelik ve sonralık açısından değerlendirildiğinde ise bahsî yöntem eğitim ve bilginin ilk aşaması zevkî yöntem ise son aşaması olduğu söylenebilir. Bu nedenle *İşrâk* felsefesinde bahsî yöntem ilk etapta gerekli, ancak asıl ve vazgeçilmez olan zevkî-keşfi yöntemdir. Bundan ötürü vurgu daima keşfe, mükâşefe ve müşâhedeye dayalı zevkî yönetime yapılır.

Son tahlilde her iki yöntemin de *İşrâk* felsefesinde mevcut olduğu söylenebilir. Nitekim Sühreverdî'nin önemli şarihlerinden olan ve *İşrâk* felsefesinin anlaşılmasında büyük katkısı olan Şehrezûrî (ö. 687/1288'den sonra) ve Kutbüddîn Şîrâzî de şerhlerinde bu fikri kanıtlar yönde açıklamalar yapmıştır. İlimleri önce geleneksel ve gerçek olmak üzere ikiye ayıran Şehrezûrî, gerçek ilimleri de kendi arasında “zevkî keşfi” ve “bahsî nazarî” olmak üzere tekrar ikiye ayırır. Şehrezûrî'nin “zevkî keşfi” ilim ile kastettiği, “...anlamların ve soyut varlıkların yüz yüze ve karşı karşıya gelerek izlenmesi ve temaşa edilmesidir. Bu temaşa, düşünme ile, yani kıyas ve tam yahut eksik tanım oluşturmakla değil, bilakis ışıldayan (*işrâkî*), ardı ardına gelen ve birbirinden derece itibarıyla farklı olan ışıklar [nurlar] sayesinde” gerçekleşen zevkî yöntemdir. Şîrâzî de aynı şekilde bahsî ve zevkî diye ikiye ayırdığı felsefenin *işrâkî* yol üzere olduğunu belirtmiştir. Her iki filozof da aslında hem bahsî hem zevkî metodu kendinde barındıran *İşrâkî* felsefenin eskiden, yani Aristoteles'ten önceki Ağâsâzîmûn, Hermes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates ve Platon gibi filozoflarda mevcut olduğunu belirtmektedir. Bu filozoflar nispeten bahsî yöntemi kullanmışlarsa da genelde zevkî yönetime dayalı bir felsefe icra etmişlerdir. Ancak ne zaman ki Aristoteles gelmiş ve kendinden önceki filozofların felsefesinde mevcut zevkî yöntemi bir tarafa bırakıp bahsî metotla amel etmişse, ondan sonraki filozoflar da Aristoteles'i takip ederek zevkî

felsefeden yoksun salt bahsî yönteme dayalı bir felsefe geliştirmişlerdir. Bu sebeple o gün bu gündür “zevkî felsefe ehlinin gittiği yollar daralmış, nefler bedenden ayrıldığında veya ayrılmadan önce soyut ışıkların [mücerret nurların] anlamlarını ve kaynaklarının latifliğini izlemeye ulaşma biçimi sıkışmış, izleri silinmiş ve onların bu yolu değiştirilip bozulmuştur”. Zaman geçtikçe işler daha sarp sarmış durum daha da kötüleşmiştir. Şehrezûrî’ye göre her ne kadar sonradan bazı kabiliyetli kişiler gerçek felsefeden nasiplenmek istemişlerse de onların bu girişimi başarılı olamamıştır.²⁵ Çünkü bu gerçekten zevkî metotla iştigal olan eski filozofların felsefesinin yolu bozulup kaybolmak sûreti ile kapanmış olduğundan oldukça meşakkatli bir iştir. Ancak ne zaman ki “hakikatin sultanı ve tarikatın yolcusu, inceliklerin mazharı, hakikatlerin bahşedicisi, hikmetin madeni, himmet sahibi, melekut tarafından desteklenmiş, ceberut âlemin yoluna girmiş, selefin bakiyyesi, sonrakilerin faziletliyelerinin efendisi, öncekilerin ve sonrakilerin en faziletlisi, müteallih hâkimlerin ve filozofların özü, milletin, dinin ve hakkın yıldızı” olan Sühreverdî gelmişse eski filozofların benimsediği gerçek felsefeyi tekrardan diriltmiştir. O bunu yapmakla felsefeyi Aristoteles’in bozduğu ve Aristoteles’i takip etmek sûreti ile İslam filozoflarınca da egemen kılınan Meşşâîliği ekarte ederek hem zevkî hem bahsî yöntemi kendinde barındıran sistemi ile yeniden gerçek ve olması gereken yöntemi icra ederek felsefeyi kurtarmıştır. Böylece tıpkı eskiden olduğu gibi tekrardan “...yakîn ufkundan talih yıldızı, doğmuş ve hikmet sabahı ağarmış, hakikatlerin ışıkları [nurları] en yüce mahalde ışıdamıştır.”²⁶

1.2. Yalnız Bahsî Yönteme Dayalı Felsefe Eleştirisi: Salt Akıl Sorunu

Sühreverdî’yi bu yeni felsefesi ile İslam felsefe tarihinde ön plana çıkaran aslında onun Meşşâîlerden ayrıldığı yönlerde, onlara eleştiri²⁷ getirdiği konularda ve buna mukabil ortaya koyduğu teorilerde kendisini gösterir. Bun-

²⁵ Muhtemelen bu fikri ile Şehrezûrî’nin kastettiği asıl kişi, İbn Sinâdır. Çünkü bazı kaynaklarda ve araştırma çalışmalarında Sühreverdî’nin kurduğu İshrâk felsefesinin daha önce İbn Sinâ tarafından kurmak istendiği ancak başarılı olamadığı iddia edilmektedir.

²⁶ Şemseddîn Şehrezûrî, *Hikmetü’l-İshrâk: Hikmetü’l-İshrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 19, 20; Şemsüddîn Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İshrâk* (Tahran: Müesses-e-i Mutâlâ’ât ve Tahkikat-ı Ferhengî (nşr.), Hüseyin Ziyâî Türbetî (Mükad-dime ve thk.), 1372), 4-6; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İshrâk*, 1-4.

²⁷ Sühreverdî’nin Meşşâîlere getirdiği bazı eleştiriler için Bkz. Tahir Uluç, *Sühreverdî’nin İbn Sinâ Eleştirisi* (İnsan Yayınları, 2014).

lardan en önemlisi de yöntem meselesidir. Yöntem mevzusu aynı zamanda Sühreverdî'nin epistemolojisine de yön verir. Zevkî metot üzere şekillenen bu epistemolojinin ana kuramı ise huzurî bilgi teorisidir.²⁸ Bu bilgi teorisi de nihayetinde zevkî metodun gerektirdiği keşf, sezgi veya müşâhedeye dayanır. Sühreverdî Meşşâîlere karşı kendi İshrâk felsefesini yücelttiği gibi bilgi meselesinde de onların bahsî metoda dayalı formel bilgisine karşı huzurî bilgi biçimini yeganeleştirir. Çünkü asıl olan örtülü olan değil perdenin ardındaki hakikattir. Bu nedenle de tıpkı diğer bazı konularda olduğu gibi bilgi meselesinde de Meşşâîlere ciddi eleştiriler getirir. Bunlardan bir tanesi de Meşşâî bilgi teorisinin bir şeyi bilmede salt akıl yürütmeye dayanan bilgi türü olmasıdır. Oysa ki bir şeyi hakkıyla bilmek akıl yürütmenin ötesine geçmeyi gerektirdiği için salt akıl bilgide gerek ancak yeter şart değildir. Bu salt akıl, sonuçta deney ve gözleme dayalı olsa dahi böyledir. Çünkü Sühreverdî'ye göre deney ve gözleme dayalı metotlar da son tahlilde gerçek bilgiyi veremeyebilir. Diğer bir ifade ile bilginin doğruluğunu garantilemez. Bu yüzden Sühreverdî, o dönem için egemen felsefi metot olan akıl yürütme, önermeler arası yapılan mantıksal çıkarımlar, deney ve gözleme dayalı bir metot olan bahsî yönteme karşı kendi zevkî yöntemini önerir.

Bahsî metot, nazar ve istidlale, yani araştırma ve akıl yürütmeye dayalı burhanî bir metottur. Bu metod ile elde edilen bilgi teorisi ise sûrî/husuli bilgi teorisidir. Husuli bilgi teorisi ile elde edilen bilgi formel bilgi türüdür. Buna formel denilmesinin sebebi ise bilginin, o şeyin sûretinin (formunun) zihinde hasıl olması ile oluşmasıdır. Zihinde mevcut sûretin tasavvur edilmesi ondan sonra o tasavvurdan hareketle tefekkür, yani akıl yürütme ile herhangi bir hükme varılması ile bilgi oluşur. Dolayısıyla formel bilgiden kasıt, bilginin bilen kişinin bilinmek istenen şeyin sûretinin/formunun zihninde hasıl olması ve bu sûret/formdan yola çıkarak bir hükme varılmasıdır. Bu, bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenlere ulaşma biçimiyle bilgi elde etmektir. Meşşâî felsefede bir şeyin idraki tasavvur ve tasdikten oluşur. Tasavvur, bir şeyin sûretinin akılda hasıl olmasıdır.²⁹ O akılda hasıl olan şeyin nefy veya ispat edilmesi, yani onun hakkında olumlu veya olumsuz bir

²⁸ Bkz. Halide Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007); Halide Yenen, "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar -I- Huzurî Bilgi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, (15 Mart 2009), 113-134.

²⁹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 38.

hüküm verilmesi ise tasdiktir.³⁰ Tasavvur ve tasdikten oluşan bu formel bilgi türüne husuli bilgi teorisi denilirken, bilginin elde edilmesi için gerekli şartın o bilinmek istenen şeyin orada bizzat hazır bulunması gerektiren bilgi türü ise huzuri bilgi torisidir.

Sühreverdî *Kitâbü'l-Meşâri'*de bu iki tür bilgi çeşidine, yani zihinde sûretlerin/formların meydana gelmesi ile deney ve gözleme dayalı akıl yürütme sonucunda hükümlere varmakla oluşan formel bilgi (ilmü's-süvveri) ile işrâkî bilgi (ulumü'l-işrâkî) arasındaki farkı açıklar. Buna göre formel bilgi bir şeyi idrak edende o şeye ilişkin bir sûretin meydana gelmesi ve o sûretin, işaret ettiği şeyle mutabakatı, yani uyuşmasıdır. Sühreverdî insanda idrakin bu şekilde oluşmasını *Elvâh-ı İmâdî'*de ise şu şekilde ifade eder; “Bir şeyi idrâk etmene gelince, bu onun bir misalinin veya sûretinin sende hâsıl olmasıdır. Bilinenden sende hâsıl olan şey, bilinen şeyin zâtı değil ona uygun düşen bir şeydir. Şayet sende hâsıl olan şey ona uygun değilse onu olduğu gibi bilmiş olmazsın”.³¹İşrâkî bilgiye gelince, bu işrâkî izafet ile oluşan ve mutabakatı gerektirmeyen bir bilgi türüdür.³²İşrâkî izafet, idrak eden için bir şeyin önce yok iken sonradan var olmasıdır ki bu bilgiyi edinmek için salt hazır bulunuşluk yeterlidir. Bu nedenle bu bilgi türü (işrâkî bilgi) tasavvur ve tasdik ile elde edilen (meşşâi bilgi) bilgi türünden farklıdır.³³

Şîrâzî'ye göre mantık kitaplarında ilim, tasavvur ve tasdik şeklinde iki kısımdan oluşur ve bu bilgi “el-ilmü'l-müteceddid”dir, yani yenilenen/tazelenen bilgidir. Bu bilgi türünde hazır olan, yani mevcut şeyin soyutlanması yeterli değildir, aynı zamanda müdrik edilen o şeyin misalini elde etmeye ittifak gereklidir. Söz konusu bu mantıksal bilgi misalin misalini elde etmeye bağlıdır ve o şeyin örneğini elde etmenin ötesine geçmez. Burada kastedilen, mutlak mantıksal bilginin onun ötesine geçmemesidir. Oysa ki işrâkî bilgi tasavvur ve tasdik ile sınırlanamaz. İşrâkî bilgi ile kastedilen Yüce Allah'ın ilmi, soyut varlıkların bilgisi ve insanın kendisine dair bilgisidir ki bu bilgiler bir sûretin hasıl olmasıyla oluşması imkansızdır.³⁴

³⁰ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 39.

³¹ Şihabüddin Sühreverdî, *El-elvâhu'l-imâdiyye* =: *Hikmet levhaları*: (metin-çeviri), çev. Ahmet Kâmil Cihan vd. (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 42.

³² Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri'* (Mecmu'a-i Müsennefât-ı Şeyh-i İşrâk içinde), 1, 489.

³³ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk: Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 49; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 40.

³⁴ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 38.

Şehrezûrî de aynı şekilde Meşşâîlerin bilgiyi tasavvur ve tasdik ile sınırladığını söyler.³⁵

Tasdik ve tasavvurdan oluşan Meşşâî bilgi edinme biçimi aynı zamanda burhânî bir metottur. Burhan, kesin öncüllerden oluşmuş bir kıyastır.³⁶ Sühreverdi'ye göre müşâhede, burhanın apaçıklığını delillendirmek ve onaylamak açısından istidlalden daha güçlüdür.³⁷ Bu nedenle bir şeyin deneyimlenmesi neticesinde tasdik ve tasavvurdan oluşan bilgisi ve bu bilgiden yola çıkarak kesin öncüllerden oluşmuş kıyaslarla mantikî çıkarımlarda bulunarak elde edilen bilgi, sınırlı ve tam anlamıyla hakikatin kendisi değildir. Çünkü Sühreverdi'ye göre bu tür bilgide bir insanın hali hazırda müşâhede etmediği, yani bizzat yanında mevcut olmadığı şeyi ancak o şeyin hakikati değil de (kendisi hazır bulunmadığı için) onun hakikatinin bir misalinin onun zihninde hasıl olması şeklinde idrak eder.³⁸ Bu yüzden tıpkı diğer bilgilerde olduğu gibi ona göre Meşşâî felsefenin metodu ile elde edilen ben bilgisi de, kişinin kendi tekil benine değil tümel insana ilişkin olduğu için insanın bu metotla kendisini, yani kendi nefsinin mahiyetini bilmesi mümkün değildir.³⁹ Oysa kendini bilmeyen rabbini de bilemez. Çünkü Sühreverdi'ye göre Hak Tealâ'yı bilmek evvela kendini bilmekten geçer.⁴⁰ Halbuki asıl olan unsurlar aleminin bilgisi değil metafizik alemin (nurlar aleminin) bilgisidir. Kaldı ki bu metotla nesneler dünyasına dair bilgi dahi kesin değildir. Çünkü salt aklî çıkarımlar sonucu elde edilen bilgiler, evrensel kabul edilen yasalar dahi son tahlilde yüzde yüz kesin değildir.

Sühreverdi, zihinde oluşan tümel bir sûretin elde edilmesi ile oluşan Meşşâî bilgi anlayışının, yani formel bilginin geçerliliğini birkaç açıdan eleş-

³⁵ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 39.

³⁶ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, 57.

³⁷ Şihabüddin Sühreverdi, *Risâle-i Safîr-i Sîmurğ*, (Mecmu'a-i Müsennefât-ı Şeyh-i İşrâk içinde) (Tahran: Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), Hanry Corbin-Seyyid Hüseyin Nasr-Necefku Habibi (Mülâhazât), 1375), 3, 317.

³⁸ Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrâk*, 15.

³⁹ Yenen, "Sühreverdi Üzerine Araştırmalar I ...", 119.

⁴⁰ Şihabüddin Sühreverdi, *Bustânü'l-Kulûb ya Ravzatü'l-Kulûb*, (Mecmu'a-i Müsennefât-ı Şeyh-i İşrâk içinde) (Tahran: Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), Hanry Corbin-Seyyid Hüseyin Nasr-Necefku Habibi (Mülâhazât), 1375), 3, 375; Sühreverdi, *Kitâbü'l-Meşâri* (Mecmu'a-i Müsennefât-ı Şeyh-i İşrâk içinde), 1, 403.

tirmekte ve onu geçersiz kılmaktadır.⁴¹ Bunları mutabakatın imkansızlığı, zihni varlığın taşahhusu ve tümevarımın geçersizliği şeklinde sıralamak mümkündür. Meşşâî epistemolojide zihinde oluşan sûretin o şeyin dış dünyadaki gerçek sûreti ile bir mutabakatı, uyuşması gereklidir. Ancak Sühreverdî'ye göre böyle bir mutabakatın oluşması imkansızdır. Çünkü zihinde oluşan söz konusu sûret dış dünyadaki sûretin kendisi olmayıp onun bir misalidir. Bu nedenle zorunlu olması gereken mutabakat gerçekleşmemiş olmaktadır. Halbuki işrâkî epistemolojide böyle bir mutabakat zorunluluğu yoktur. Çünkü işrâkî bilgi teorisi ile elde edilen şeyin bilgisi, onun örneği olmayıp bizzat kendisidir. Bir diğer eleştirisi ise zihinde oluşan her sûretin kendine has bazı hususi özelliklerinin olmasıdır. Bu yüzden o zihinde hususileşmiş sûret dış dünyadaki sûretin tümel, evrensel, genel geçer sûreti olamaz. Yine işrâkî epistemolojide bir şeyin elde edilen bilgisi bizzat o şeyin kendisinden edinildiği için, yani sûretten mülhem olmadığı için böyle bir hususileşmiş sûret problemi de mevcut değildir.

Sühreverdî'nin formel bilginin geçerlilik ve evrenselliğini geçersiz kıldığını iddia ettiği diğer bir eleştirisinin temel sebebi ise yöntemin salt akla dayalı olması, deney ve gözlemle elde edilen bilgilerden yola çıkarak bir akıl yürütme ile hükme varılmasıdır. Bu akıl yürütme, her ne kadar belli başlı bazı deney ve gözlemlere dayansa da yine de kesin ve hakiki bilgiyi garanti-lediği söylenemez. Sonuçta deney ve gözleme dayalı yöntemlerde de sıkıntı vardır. Bu da deney ve gözlem verilerinin salt akıl yürütülmesi ile ulaşılan evrensel, genel geçer bilgiyi dahi şüpheli hale getirebilir. Sühreverdî bunu bu yöntemlerden birkaçını eleştirerek çürütmeye çalışır. Onun bu iddiasını ispat ettiği örneklerden/dayanaklardan birisi de evrensel genel geçer bilgi türünün temelinde yatan yöntemlerden biri olan tümevarım metodudur.

Tümevarım *“Delilde kullanılan şeylerden biri olup, birçok tikeline bulunan bir şey sebebiyle bir tümel hakkında hüküm vermektir”*. Sühreverdî'ye göre deney ve gözlem sonucu elde edilen bazı verilerin akıl yürütme ile evrenselleştirilmesi ve mutlak hakikati göstermesi her zaman için doğru olmayabilir. Çünkü bu tür bilgiler türün tüm fertleri denenmeden yapılmaktadır. Bu nedenle, *“Tümevarım, yakîn ifade etmez. Zira tümevarımla çıkarılan bir hükmün, ona dâhil olan şeye muhalif olması mümkündür”*. Mesela *“Her hayvanın geviş ge-*

⁴¹ Bkz. Hamdi Onay - Gülizar Ekinci, “Sühreverdî'nin Tümelier Tartışmasındaki Kökten Realist Tavrı”, *Sosyal Bilimler Kapsamında Akademik Çalışmalar -I-*, ed. Nusret Taş (Ankara: Makrup Medya Pro. Rek., 2023), 70-74.

tirme esnasında alt çenesi hareket eder.”⁴² ya da “Her hayvan ateşe atıldığında yanar. Çünkü at, insan, kuş vb. birçok hayvanın böyle olduğunu gördüm.”⁴³ diyen birinin hükmü doğru değildir. Çünkü bu sözü söyleyenlerden ilki timsahı hesaba katmamış diğeri ise semenderi (bir hayvan) görmemiş olabilir. Halbuki timsah besinlerini çiğnemededen yutarlar ve semender de ateşe atıldığında kendisine bir zarara uğramaz. Bu nedenle tümevarıma dayanarak akıl yürüterek ulaşılan sonuçlar her zaman doğru sonucu vermez.⁴⁴

Sühreverdî salt bahsî yönteme dayalı bilgi anlayışını eleştirmekle birlikte tümünden yok saymamakta hatta İsrâk felsefesini anlama ve icra edebilmek için başlangıçta Meşşâî epistemolojiyi zaruri görmektedir. Bu nedenle o “Bahsî ilimlerde usta olmayan Hikmetü’l-İsrâk’ı anlamaya yol bulamaz. Bu kitabı (el-Meşârî’i), ondan (Hikmetü’l-İsrâk’tan) önce ve et-Telvîhât’ı tahkik ettikten sonra okumak gerekir.”⁴⁵ Görüldüğü üzere Sühreverdî, hem Hikmetü’l-İsrâk’ın okunması hem İsrak felsefesinin hakkıyla icra edilebilmesi için bahsî ilimlerin, yani Meşşâî felsefenin tahsilini şart koşar.

Anlaşıldığı kadarıyla Sühreverdî bahsi metoda dayalı formel bilgiyi bir aşama ve bir dereceye kadar gerekli görürken onun için asıl olan huzuri bilgidir. Yani bir aşamadan kasıt zevki metot ile bilgiyi elde etmeden önce bahsi metodu öğrenmek ve bilmek gerekir ki bu da mantık kitaplarında mevcut önermeler arası doğru hüküm ortaya çıkartmaktır. Bu, İsrâkî yöntem ve bilgiden önce kesinlikle gereklidir. Bir dereceden kasıt ise bu tür mantıki ve formel bilginin gündelik yaşamı sürdürebilir kılan ve genel geçer sayılan bazı kuralları anlamamızı sağlayan bilgilerdir. Nitekim yeryüzünde yaşayan herkes hakiki manada evreni anlayacak derecede riyazet ve tecerrüt sahibi olmadığı için bu bilgi sıradan insanlar ya da en azında o mertebeye gelene kadar gereklidir. O bilgilerin genel geçerliği dahi bir dereceye kadar olup yüzde yüz kesin değildir, yani yanıltma payı vardır. Nite-

⁴² Şihabüddin Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvîhât: Hikmet Parıltıları*, çev. Ahmet Kâmil Cihan - Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 162.

⁴³ Sühreverdî, *El-elvâhu’l-imâdiyye* =: *Hikmet levhaları*: (metin-çeviri), 42.

⁴⁴ Şihabüddin Sühreverdî, *Kitâbü’l-Mukâvemat: Felsefî İtirazlar*, çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 136; Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvîhât: Hikmet Parıltıları*, 162; Sühreverdî, *El-elvâhu’l-imâdiyye* =: *Hikmet levhaları*: (metin-çeviri), 42.

⁴⁵ Sühreverdî, *Kitâbü’l-Meşârî* (Mecmu’a-i Müsennefât-ı Şeyh-i İsrâk içinde), 1, 194; A. Kamil Cihan, “Sühreverdî ve İsrâkîlik”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İsam Yayınları, 2017), 399.

kim Sühreverdî deney ve gözlemden yola çıkarak akıl yürütme ile varılan hükümler noktasında da bu bilgi türü ve yöntemini eleştirmiştir.

Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ın en başında bu kitabın, dolayısıyla *İşrâk* felsefesinin hem zevkî hem bahsî yöntemi kendinde barındırdığını belirtip *Hikmetü'l-İşrâk*'ı, her iki yöntemi talep edenlerin adresi olarak gösterir. Dileyenin dilediğini tercih etmesi gerektiğini düşünen Sühreverdî, "O halde sadece bahsî felsefeyi tahsil etmek isteyen kimse, Meşşâîlerin yolunu tutsun, ki bahsî felsefe için güzel ve sağlam bir metottur."⁴⁶ diyerek hem Meşşâî felsefenin önemine atıfta bulunmuş hem de salt bahsî metotun adresi olarak göstermiştir. Bu tamamen ilim talep eden kişinin isteği, tercihi ve yönelimine bağlıdır. Ancak Sühreverdî tarih boyunca ilim yolunda ilerlemiş kişi ve filozofları tercih ettikleri yöntemden yola çıkarak kendi değerlendirmesine göre gruplandırıp derecelendirmiştir. Kendisi üst mevkiden alta doğru bir sıralama yapmamıştır. Ancak onun diğer ifade ve görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla benimsedikleri yöntemlerinden dolayı filozofların değer sıralaması şu şekilde iken;

1: Hem teellühte (sezgide) hem bahste (araştırmada) derinleşmiş (uzmanlaşmış) olan ilahi filozof.

2: Teellühte derinleşmiş ancak bahste orta veya zayıf olan ilahi filozof.

3: Teellühte derinleşmiş ancak bahsten yoksun olan ilahi filozof.

4: Bahste derinleşmiş ancak teellühte orta veya zayıf olan filozof.

5: Teellühten yoksun olan bahsi filozof.

Talep ettikleri yöntem göz önüne alındığında, ilim tahsil etmek isteyen öğrencinin değer sıralaması şu şekildedir:

1: Hem teellüh hem bahsi talep eden kişi.

2: Sadece teellühü talep eden kişi.

3: Sadece bahsi talep eden kişi.⁴⁷

Görüldüğü üzere bunlar tamamıyla yöntemden, bilgiyi elde etme biçiminden ulaşılan değer sıralamalarıdır. Sühreverdî'nin değer skalasından anlaşıldığı kadarıyla önce bahsî yöntem ile eğitimin ön aşaması sağlandıktan sonra zevkî yöntem ile de nihai bilgi düzeyine, yani asıl hakikate ulaşılmaktadır. Bundan mütevelliit asıl erek ve değer hem bahsî hem zevkî yöntemin bir arada olduğu ilim/felsefedir. Bu yüzden Sühreverdî, ancak hem

⁴⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 12,13; Sühreverdî, *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, 28.

⁴⁷ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, 27; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 11, 12.

teellüh (zevkî yöntem) hem bahste (nazar ve istidlal) derinleşmiş olanın Allah'ın halifesi olduğunu ve başkanlığın onun hakkı olduğunu söyler. Eğer böyle bir kişi yoksa, yani o dönem hem teellüh hem bahste yetkin bir filozof bulunmuyorsa o zaman tellühte derinleşmiş ancak bahste orta seviyede olan birinin tercih edilmesi gerektiğini düşünür. Şayet bu durum da söz konusu olmazsa o zaman bahsten yoksun olsa da teellühte yetkin kişi Allah'ın halifesi olmaya layıktır.⁴⁸

Her ne kadar Sühreverdî'nin kendisi bu sıralamada isim vermemişse de Şehrezûrî ve Şîrâzî ittifakla, Aristoteles'ten öncekiler hariç ondan sonra böyle bir filozof tanımadıklarını birinci gruba girmeye layık tek ismin sadece Sühreverdî olduğunu belirtir. Üçüncü gruba girenlerin ise peygamberlerin çoğu, Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 283/896), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi meşhur bahs olmaksızın sadece zevk erbabından, tasavvuf şeyhlerinden olan velilerin çoğu olduğudur. Beşinci gruptakiler de bahste derinleşmiş ancak teellühten yoksun olan eskiler (muhtemelen burada Aristoteles kastedilmektedir), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Fârâbî (ö. 339/950) gibi sonrakiler ile Aristoteles'i takip eden çoğu Meşşâîlerdir.⁴⁹

Sühreverdî'nin hem bu diğer sıralaması hem de genel fikirleri göz önüne alındığında yöntem olarak bahse, yani araştırma, akıl yürütme ve delillendirmeye önem verip gerekli görmekle birlikte onun için asıl ve vazgeçilmez olan keşf, müşâhede ve mükâşefeye dayalı zevkî yöntem ile ulaşılan bilgi ve felsefedir. O daha önceleri bahsî felsefeye teveccüh etmişse de hakikati doğru bir şekilde, diğer bir ifade ile bütünüyle anlama çabası onu aklın yanı sıra, başka (keşf gibi kalbî) metotlara yönlendirmiştir. Sühreverdî'nin her iki yöntemin de olması gerektiğini ama aslında hakiki bilginin ancak keşf ve zevkî yöntem ile elde dileceğini düşünmesi, muhtemelen iki alem arasındaki farklılıktan kaynaklanıyor görünmektedir. Diğer bir ifade ile akıl sınırlı olduğu için onunla ancak nesneler aleminin sınırlı bilgisi elde edilebilir. Oysa ki metafizik alem akıl ile ulaşılabilecek bir mahiyette değildir. Bu nedenle bu dünyanın perdeli hakikatlerine akıl gelip tosladığında o şeyin perdesi ancak kalbî yöntemlerle ile kaldırılabilir. Bu durumda bahsî yöntem bu alemin sınırları içerisinde belli bir derecede işe yarayabilirken, metafizik alemin (nurlar alemi) sırrına ermek için zevkî yöntem gereklidir. Böylelikle

⁴⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 12.

⁴⁹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 21; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 28; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk: Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 36.

insan yaşadığı bu dünyada belli başlı bazı şeylerin bilgisini elde edip kavradıktan sonra teellüh / zevki yöntem ile de o şeylerin asıl hakikatine, perdenin altındakine ulaşılır. Diğer bir ifade ile bahs ile duyulur nesnelerin dünyasının bilgisi zevk ile ise de duyulur olmayan dünya, yani metafizik aleme dair bilgiler elde edilir. Oysaki asıl olan bu dünyanın değil nurlar diyarının bilgisidir. Çünkü bir nurdan müteşekkil olan insanın amacı daha önce oradan geldiği anavatanına, nurlar alemine yönelmek ve orada Rabbi'ni müşâhede ederek onu tanımaktır.

Aristoteles'ten önceki zevkî yöntem kullanarak teellühleşmiş filozoflar da böyle yapmışlardır. Sühreverdî dahil işrâkî filozoflara göre Aristoteles felsefeyi gereksiz ayrıntılar ile ve zevkî yöntemi ekarte etmeden önce zaten filozoflar teellühleşmek için uğraşıyorlardı. Felsefe "*İnsanın ebedî saadeti elde etmek için beşerî takat ölçüsünde Allah'a benzemesi*"dir. Asıl felsefe de zevkî hikmet olduğu için bu hikmete sahip Ağâsâzîmûn, Hermes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates ve Platon ile diğer bazı milletlerden eski filozoflar tıpkı "*Allah'ın ahlakî ile ahlaklanın.*" (Hadis-i şerif) denildiği gibi maddeden soyutlanmakla Allah'ın ahlakî ile ahlaklanmaya çalışmışlardır. Hermes'i Hz. İdris, Ağâsâzîmûn'u ise Hz. Şit olarak telakki eden Sühreverdî ve şarihlerine göre Platon ise zevkî hikmetin, İşrâk felsefesi ehlinin mühürü/sonuncusudur. Bu, onun zevkî hikmeti en zirve noktasına kadar taşımış olması ve ondan sonra bitmiş olmasından dolayıdır. Çünkü Platon'dan sonra Aristoteles gelerek hem bahsî hikmeti yaymış hem de felsefeyi gereksiz ayrıntılara boğarak bozmuştur.⁵⁰ Nitekim Aristoteles kendinden sonraki filozofları "*araştırma, belirleme, red, kabul, sorular ve cevaplar gibi zevkî felsefenin tahsilinden alıkoyan şeylerle meşgul etmiştir*".⁵¹

Görüldüğü üzere Sühreverdî ve şarihleri o dönemin Aristoteles'ten itibaren egemen olan Meşşâî felsefeyi zevkî hikmeti ekarte edip salt bahsî yöntem ile yetinmelerini eleştirmiş ve buna karşın kendi İşrâk felsefesini, zevkî yöntemini teklif etmiştir. Çünkü asıl olan, teellüh ile insanın asıl gayesi olan nurlar aleminin sırrına vakıf olmasıdır. Bunu yapmak ise yetersizliğinden dolayı araştırma, akıl yürütme ve delillendirmeye dayalı yöntem ile mümkün değildir.

⁵⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 10; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 3, 15, 20; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 4, 5.

⁵¹ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk: Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 19.

Sühreverdî'yi sırf akli yetersiz görüp buna sezgiyi de ilave ettiği için felsefenin sınırları dışına çekmek, ya da salt tasavvufa hasretmek büyük haksızlık olur. Nitekim gıpta ile bakılan bugünün batısında, aklın sınırlarını en çarpıcı şekliyle çizenlerden birisi de aydınlanma çağıının filozofu İmanuel Kant'tır (1724-1804). Kant, Sühreverdî'nin akla çizdiği sınırı bir üst seviyeye taşıyarak aklın bırakın metafizik şeyleri bu dünyanın nesnelerini dahi tam anlamıyla bilemeyeceğini, onların künhüne vakıf olamayacağını iddia etmiştir. Çünkü insanın fenomenler dünyasında idrak ettiği bilgi o şeylerin kendileri, yani *numen*leri değil sadece *fenomen*leridir. Dolayısıyla Kant, insan aklının fenomenler dünyasının, yani bu dünyanın görünen şeylerini özü itibarıyla idrak edemeyeceğini, kişi ne bilirse bilsin aslında bildiği şeyin tam manasıyla o şey olmadığını iddia eder ve tüm felsefesini bu düşünce üzerine kurar.⁵² Kant'a göre, Sühreverdî'nin ancak zevkî yöntemle elde edilebileceğini düşündüğü, metafizik alemin bilgisine ise ancak iman ile ulaşılabilir. Dolayısıyla nasıl ki akla sınır çizmek Kant'ı felsefenin dışına çıkartmayıp onu bir filozof olmaktan engellemiyorsa Sühreverdî'yi de akli yetersiz görüp hakikate keşfi yöntemle ulaşmakla onu ne felsefeden beri kılar ne de tasavvufa konumlandırır. Aksine Sühreverdî her iki yöntemi kullanarak sistemleştirdiği felsefesiyle kişisel manevi tecrübelerle elde edilen hakikatlerin de felsefede merkezi konuma sahip akıl aracılığıyla desteklenmesi ile felsefi zeminde bu hakikatlerin ifadesine bir imkân tanınmasını sağlamakla büyük bir başarı elde ettiği söylenebilir.

2. İshrâkî Yeniliklerin Kazandırdıkları

XII. yüzyılın egemen felsefi anlayışı, yani Meşşâî felsefe ile yola çıkan Sühreverdî daha sonraları benimsenen yöntemin yetersizliğinden hareketle hakikate ulaşmanın başka yollarına başvurmuş ve zevkî yöntemi esas alan bir felsefe inşa etmiştir. O geliştirip sistemleştirdiği İshrâk felsefesi ile her anlamda olumsuz bir atmosferin hâkim olduğu kendi dönemine, özgün ve yeni bir felsefi soluk getirmiştir. Sühreverdî'nin böyle bir oluşum içine girmesi elbette bulunduğu çağın koşul ve gereksinimlerinden mütefarik düşünülemez.

⁵² Bkz. Aykut Küçükparmak, *Kant'a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017); Gülizar Ekinci, "Kant'ın Bilgi ve Metafizik Öğretisi Gereği Ontolojik Delili Eleştirmesi", *Sosyal Bilimler Kapsamında Akademik Çalışmalar -I-*, ed. Nusret Taş (Ankara: Makrup Medya Pro. Rek., 2023), 97-136.

Sühreverdî'nin yaşadığı çağ ve bulunduğu coğrafya, dini hareketliliğin, siyasi çalkantıların, haclı seferleri saldırılarının gerçekleştiği, entelektüel alanda ise düşünce dünyasının, felsefenin bilhassa Gazzâlî'nin eleştirileri ile dumura uğratıldığı bir ortam ve dönemdir.⁵³ Bu bakımdan hem siyasi hem dini ve felsefi anlamda olumsuz bir atmosferde Sühreverdî'nin böyle bir girişim içerisine girmesi oldukça kayda değerdir. Ancak İslam felsefesine dair araştırma kaynaklarında ana akım olarak Meşşâîliğin ön plana çıkarılması, bazı oryantalist tarz yorumlamaların Gazzâlî ile Doğu, İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile Batı/Endülüs İslam felsefesini indirgeyici ve mutlaklaştırıcı bakış açısıyla genellemelerde bulunmalarından dolayı İshrâk felsefesinin hak ettiği ölçüde değerlendirildiği söylenemez.⁵⁴ Halbuki Sühreverdî'nin kurduğu İshrâk felsefesi, ancak yaşadığı dönem ve coğrafyanın toplumsal ve kültürel yapısı göz önüne alınarak hak ettiği değeri ve anlamı kazanabilir.⁵⁵

Sühreverdî'nin tesis etmeye çalıştığı ve bunda başarılı da olduğu İshrâk felsefesi bazı araştırmacılar tarafından özgünlük ve felsefe dışı olmak açısından eleştirilmiştir. İshrâk felsefesinin özgün ve yeni olmayışını, Meşşâîliğin bir devamı olması olarak değerlendirenler olduğu gibi Sühreverdî'nin aklî bilgidен keşfi bilgiye geçişinin ve nur teorisini oluşturmalarının Gazzâlî'den mülhem olmasına dayandıranlar da olmuştur. Nitekim Sühreverdî'den önce yaşamış olan Gazzâlî akılcı filozofları eleştirerek hakikate ulaşmada keşfi metodu ön plana çıkarmış ve bilgiyi nur ile ilişkilendiren görüşler beyan etmiştir.⁵⁶ Her ne kadar bu konuda Sühreverdî eserlerinde Gazzâlî'ye herhangi herhangi bir atıf yapmamışsa da genel manada onun Gazzâlî'den etkilendiği ve ilham aldığı düşünülmektedir.⁵⁷ Sühreverdî, sadece fıkıh usulü ile ilgili yazdığı bir eserinde (*et-Tenkîhât fî Usûlî'l-Fıkh*) "emîrû'l-müteahhirîn" (sonrakilerin emiri) ismiyle açıkça Gazzâlî'den söz etmiş ve onun usulle ilgili yaklaşımını beğendiğini ifade etmiştir.⁵⁸ Bunun dışında ne

⁵³ Erdal Baykan, "Bir İslam Düşüncesi Mektebi: Sühreverdî'nin İshrâk Tecrübesi ve Aklın Halleri", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Özel Sayı (2016), 129.

⁵⁴ Kamil Sarıtaş, "İshrâkiliğin Özgünlüğü Sorunu", *Journal of Islamic Research* 33/1 (2022), 117.

⁵⁵ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İshrâk: Hikmetü'l-İshrâk Şerhi*, 12. (mütercimin önsözü)

⁵⁶ Bkz. Gazzâlî, "Dalâletten Kurtuluş", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 341-356.

⁵⁷ Cihan, "Sühreverdî ve İshrâkîlik"; Eyüp Bekiryazıcı, "Burhan'dan Keşf'e Yöneliş ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi", *Ekev Akademi Dergisi* 38 (13), (2009), 105.

⁵⁸ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İshrâk: Hikmetü'l-İshrâk Şerhi*, 13. (mütercimin önsözü)

nur kavramı ne de keşfi yöntemle ilgili Gazzâlî'ye yorumlanabilecek herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Aksine o, keşfi yöntemini, nur kavramı ve teorisini dini kaynaklar ve kadîm filozofların geleneklerine atfetmiştir. Sühreverdî felsefesinde bazı şeyler Meşşâî felsefe ile benzerlik arz etmektedir. Bu nedenle İsrâk felsefesinin bazı açılardan Meşşâî felsefe ile benzerlik taşıdığı elbette aşikardır. Yine aynı şekilde ondaki nur kavramı ve keşfi yöntemin Gazzâlî'den mülhem olması da olasıdır. Çünkü Sühreverdî'nin Gazzâlî'nin eserleri ve fikirlerinden haberdar olması ve nur kavramı ile keşfi yöntemi ondan esinlenmiş olma ihtimali mümkündür. Ancak her iki eleştiri de Sühreverdî felsefesinin yeniliğini ve orijinallliğini ilga edecek sebepler olarak gösterilmeye yeterli değildir.

İlk eleştiri, yani İsrâkî ekolün Meşşâîliğin bir devamı veya benzeri olduğu meselesi, ele alındığında bu durumda hiçbir filozof veya felsefenin özgün olduğu söylenemez. Çünkü her filozof kendi felsefesini oluştururken mutlaka seleflerinden yararlanmış, onlardan bazı şeyleri devralarak ilerletmiştir. Tıpkı Fârâbî'nin Aristoteles'ten, İbn Sînâ'nın Fârâbî ve Aristoteles'ten devraldığı felsefeyi geliştirip en zirve noktasına taşıması gibi. Bunun dışında Sühreverdî devraldığı felsefeye yeni kavramlar, karşıt teoriler getirmiş ve en önemlisi de yöntem farkı ortaya koymuştur. Bu bakımdan arada benzer noktalar olsa da İsrâkîliğin müstakil bir ekol olmayıp Meşşâîliğin devamı olduğunu söylemek yanlış bir telakki olur.

Öbür taraftan ikinci eleştiri dikkate alındığında da aynı durum söz konusudur. Sühreverdî'nin nur teorisi veya keşfi bir yöntem benimsemesinin Gazzâlî'den mülhem olması ihtimali de bu felsefenin özgünlüğünü bertaraf etmeye yetmez. Çünkü Sühreverdî, nur kavramı ve fikrini sadece kendi kişisel tecrübelerinin ifade etmekte kullanmamış aynı zamanda bunu bir teori olarak ortaya koyup bu teorinin temel teşkil ettiği sistemli bir yeni felsefi akım inşa etmiştir. Bunun dışında diğer bir ciddi ayırım ise Gazzâlî'nin felsefe veya filozoflara eleştirisi dini otoriteyle çelişme kaygısı taşıyan zeki ve mantığı iyi kullanabilen bir mütefekkir statüsü ile yapılmışken Sühreverdî'nin Meşşâî felsefe ve filozoflara eleştirisi tamamıyla, kendi inşa ettiği felsefesine karşıt olması ile ilişkilidir. Bu nedenle Sühreverdî'nin yeni kavramlar üretmek, tüm felsefesini teşkil eden nur teorisi ve keşfi yöntemle sistemli bir felsefe kurması onu hem orijinal hem yeni olması bakımından Meşşâî felsefeden farklı yeni ve müstakil bir ekol yaparken Gazzâlî'nin tasavvufi fikirlerinden ayırarak onun felsefi zeminde kalmasını sağlar.

Sühreverdî, geliştirdiği yeni felsefesi ile felsefede mevcut ve Meşşâî felsefenin aşamadığı problemlere kendi zevkî yöntemi ve yeni teorileri ile çözüp getirip aşmayı amaçladığı anlaşılmaktadır. Nitekim onun şarihleri bu konuda Sühreverdî'yi oldukça övmekte ve *Hikmetü'l-İşrâk*'ın bu konuda (aşıl-mamış problemleri çözme noktasında) üstün bir başarı kaydettiğini düşünmüşlerdir. Bu yüzden Şiraziye göre *Hikmetü'l-İşrâk*'ın değeri, önemi, çoğu kitap ve risalelerde methedilmesinin ve problemli meselelerin çözümünün ona atfedilmesinin/havale edilmesinin sebebi hem bahsî hem zevkî hikmeti içermesidir. Zira o her iki felsefede de teberrüz etmiştir.⁵⁹

Sühreverdî'nin İşrâk felsefesi ile ne gibi problemleri çözdüğü ve/veya felsefi alana nasıl katkı sağladığı düşünüldüğünde, bunun birkaç açıdan ele alınması mümkündür. Bunlar; mevcut problemleri çözebilen yeni kavram ve teoriler üretmesi, bu kavram ve teorilerin Kur'an ve Hadis-i şerif gibi dini kaynaklardan beslenmesi ile felsefenin din ile çeliştiğine dair eleştirilerin makul seviyeye inmesine olanak tanınması, keşfi yöntem ile tasavvufta mevcut kişisel manevi tecrübelerin aklî yöntemlerle desteklenmesini sağlamakla felsefi zeminde bu tür hakikatlerin hem ifade edilebilmesine hem kişisel değil de nesnel hakikatler olmasına imkan vermesi ve son olarak da çeşitli sebeplerle İslam medeniyet coğrafyasında bir dönem duraksayan felsefi kültürün tekrardan canlanması ve bugüne dek gelişerek aktarılmasını sağlaması olarak belirlenebilir.

Bir filozofunun zihni inşası tıpkı bulunduğu çağın, yaşadığı coğrafyanın yapısından azade şekillenmediği gibi sahip olduğu dini inancından da ayrı düşünülemez. Bunun Sühreverdî için de geçerli olduğu görülmektedir. Bu bakımdan Sühreverdî'nin benimsediği dinin, yani İslam itikadının da onun felsefesinde bariz bir şekilde teberrüz ettiği görülmektedir. İslam filozofları öteden beri dini terminolojide, Kur'an'da geçen bazı kavramları kendi felsefelerinde kullanmışlar. Ancak bu kullanımın Sühreverdî'de daha etkin ve belirgin olduğu söylenebilir. Sühreverdî'nin tüm felsefesinin esasını teşkil eden işrâk ve nûr kavramları Kur'an'da geçen kavramlardır. Nitekim Sühreverdî nur teorisini açıklarken Kur'an'daki "(Allah) göklerin ve yerin nurudur." (Nûr, 35) ayetinde geçen nur kavramına atıf yapmaktadır.⁶⁰ O çoğu kere bir konu hakkındaki ifadelerinden sonra kendi fikrini destekleyen ayet

⁵⁹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 2, 537.

⁶⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 163.

ve hadisleri aktarmaktadır. Öbür taraftan kadîm filozoflardan Sühreverdî'ye aktarılan zevkî hikmetin Şîrâzî tarafından, “*Andolsun ki biz Lokman'a hikmet verdik.*” (Lokman, 12) ve “*Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir.*” (Bakara, 269) şeklinde ifade edildiği gibi Kur'an'ın çeşitli yerlerinde bir şükran ve lütuf gösterisi bağlamında zikredilmesi⁶¹ ile aynı şekilde dini kaynaktan beslenmiş olmanın vurgusu yapılmaktadır. Tüm bunlar, yani Sühreverdî'nin İshrâk felsefesini dini motiflerle süslemesi bir bakıma din ile felsefenin çelişmediğini veyahut birbirine pek de uzak olmadığı hatta zevkî hikmetin dini kaynaklar tarafından desteklendiğini kanıtlamak istemeleri olarak okunabilir. Nihayetinde çağlar boyu kâh çatışan kâh barışan din ile felsefe arasında böyle bir uzlaşının olması felsefeye dair hem o zamanın hem daha sonraki dönemlerin olumsuz bakış açısını asgariye indirebileceği düşünüldüğünde oldukça katkı sağlayıcı olduğu görülecektir.

Sühreverdî'nin dini kaynaklardan beslenen nur kavramı ile oluşturduğu nur teorisinin, alanda mevcut bazı problemleri çözmek açısından da en önemlilerinden biri olduğu söylenebilir. Meşşâîlere göre varlık tanımlanmaya ihtiyaç olmayacak derecede açıktır. Sühreverdî'ye göre ise *varlıkta tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan şey apaçıktır/zahirdir*⁶² ve nurdan daha açık bir şey yoktur. Bu durumda Sühreverdî Meşşâîliğin “varlık” kavramı yerine nur kavramını koymuş ve bütün varlığı nur ile izah etmiştir. Sühreverdî'nin oldukça soyut ve ruhsuz varlık kavramı yerine nur gibi manevi bir değeri olması bakımından içi dolu bir kavram kullanması Allah'ın bir nur olduğunu beyan eden dini kaynaktan beslenen müntesipler için varlığın anlaşılmasını daha kolay ve anlamlı kılmıştır. Sühreverdî ontolojisinde nurdan müteşekkil tüm varlık sadece dikey değil aynı zamanda yatay nurlardan da oluşmaktadır. Bu teori ile varlık skalasını yukarıdan aşağıya izah eden Meşşâî ontoloji ve metafiziğine karşın varlığın hem dikey hem yatay nurlar ile oluşması ayrıca Meşşâî felsefenin çözemediği bazı problemlerin üstesinden gelinmesini kolaylaştırmıştır. Mevcut felsefenin aşamadığı ve Sühreverdî'nin felsefesi ile aşılabilecek bir diğer mesele ise onun “Misâl âlemi” teorisidir.⁶³ Bu, dünya ve metafizik alemin yanı sıra Sühreverdî'nin

⁶¹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 3.

⁶² Sühreverdî, *İshrak Felsefesi: Hikmetü'l-İshrâk*, s. 117.

⁶³ Bkz. İsmail Erdoğan, *Kafdağı'nın Ardındaki Ülke: Misal Âlemi* (Kdy Akademi (kitap-yurdu Doğrudan Yayıncılık), 2022); Fatma Turğay, *İshrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl*

alana kazandırdığı üçüncü bir alemdir. Bu “tüm rûhânî seferlerin, miraçların, göksel gaybî haberlerin, nedensellik ilkesinin dışına taşan tüm hârikulâde olayların, mucizelerin, kerâmetlerin, insan-Allah arasındaki konuşmaların, vahiylerin, müşâhedelerin, keşiflerin, hayallerin ve rüyaların gerçekleştiği”⁶⁴ bir alemdir. Sühreverdî’nin Misâl âlemi teorisi ile mebd-mead gibi birçok problem çözülmeye çalışılmışken Meşşâî ontolojide varlığın ay üstü alemden ile ay altı aleme sert geçişi de yumuşamıştır. Ayrıca Uluç’a göre Sühreverdî yatay nurlar ile sudûr teorisinde Bir’den çokluğa geçişin imkansızlığı problemini, Misâl âlemi teorisi ile de cismani haşre yer vermekle bu problemi çözmeye çalışmıştır.⁶⁵

İşrâk felsefesinin alana diğer bir katkısı zevkî metotlarla yaşanan kişisel tecrübelerin bahsî metot ile birlikteliğinin sağlanmasıdır. Diğer bir ifade ile tasavvufta keşf ile ulaşılan kişisel deneyimler felsefenin aklî metotları ile dellendirilmesidir. Böylelikle bu kişisel nefsanî deneyimlerle elde edilen zevk ve bilgiler hem nesnelleştirilerek kişisel hakikatler olmaktan çıkmış hem de felsefi zeminde ifade edilmesine imkân vermiştir. Tasavvufta mevcut keşfi yöntemin felsefede de yer bulması bu alanın işlevselliğini arttırmış ve salt akılcı felsefe ile tatmin olmayan çoğu kitleyi etkileyerek hem aklî hem keşfi yönden kendilerini ait hissedebilecekleri bir alan sağlamıştır. Çünkü insan, akıl ve kalpten müteşekkil iki yönlü bir varlıktır. Bu nedenle hakikatlerin onun sadece aklına değil aynı zamanda kalbine de hitap etmesi tatmin noktasında daha çok etkileyicidir. Bu nedenle insanın hem aklî hem kalbî yönüne hitap etmesi, İşrâkî felsefesinin popüleritesini arttırmaktadır.

İşrâk felsefesinin etkisi sadece kendi çağında geçerli olmamış, geliştirip yaygınlaştıran şarihleri aracılığıyla bugüne kadar takip edilen canlı bir entelektüel etkinlik olmuştur. İşrâkî bazı teoriler, Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) ve Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631) gibi kimi işrâkî filozoflar tarafından savunulmuş, Sühreverdî’den sonra felsefi düşünce Şehrezûrî, İbn Kemmûne (ö. 683/1284), Kutbüddîn Şîrâzî, Nasîrüddin Tûsî’den (ö. 672/1274), Celâleddin Devvânî (ö. 908/1502) ve Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) gibi filozoflar tarafından sürdürül-

Âlemi: Sühreverdî Örneği (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016); Büşra Arslan Meçin, *Melekût Ülkesine Açılan Kapı: Misal Âlemi* (Sufi Kitap Yayınları, 2021).

⁶⁴ Meçin, *Melekût Ülkesine Açılan Kapı*.

⁶⁵ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk: Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 13 (mütercimin önsözü)

müştür.⁶⁶ Bu etkinin İran'da Şîî temayüller ekseninde okunan ve gelişen çok daha fazla ve türde İshrâkî literatürün yanı sıra Osmanlı'da da mevcut olduğu görülmüştür. Bilhassa Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) hem eserleri hem öğrencileri sayesinde Sünnî tonlara bürünüp gelişen şekliyle İshrâkîlik yorumunun Osmanlı'da Sühreverdî'nin eserlerine ve İshrâkî felsefeye olan ilginin bir hayli büyük olduğu söylenebilir.⁶⁷ İshrâkîliğin halen bugün de devam etmekte olan bir gelenek olduğu⁶⁸ bu tavrın bilhassa Arap, Pakistanlı ve Hintli bilginlerce halen devam ettirildiği söylenebilir.⁶⁹ Dolayısıyla böylelikle Gazzâlî veya İbn Rüşd ile sona erdiği düşünülen felsefenin aslında bitmediği veyahut bitenin salt akla dayalı felsefe tarzı olduğu söylenebilir. Bu durumda İshrâk felsefesinin İslam medeniyet havzasında felsefenin gerilemesine değil aksine ilerleyip genişlemesine ve yayılmasına sebep olduğu söylenebilir.

Sonuç

Sühreverdî XII. yüzyılın önemli İslam filozoflarından. Onun önemi, çağının hem sosyo-kültürel hem siyasi ve dini açıdan çalkantılı yapısı gereği, zorlu ortamında yeni bir sistemli felsefi ekol inşa etmesidir. Sühreverdî, kurduğu İshrâk felsefesi ile o dönemin egemen felsefesine, yani Meşşâîliğe karşı hem çözülmemiş problemlerin çözülmesi hem hakikatin ta kendisine ulaşma noktasında daha güvenilir ve daha kolay bir yönetime sahip olduğunu iddia ederek meydan okumuştur. Bu bakımdan Sühreverdî'nin şarih ve takipçileri nezdinde o bir kurtarıcı olup, ezelden beri gelen ve dini naslarda da işaret edilen zevkî hikmeti ekarte ederek salt bahsî hikmete dayanan anlayıştan felsefeyi kurtarmış ve izi silinmiş hakikatin tekrar açığa çıkmasını sağlamıştır.

Sühreverdî'nin yeni felsefesiyle gerek Meşşâî felsefeye getirdiği eleştiriler gerekse asıl hakikatlere ulaşmadaki temel iddiasının bir yöntem meselesi olduğu anlaşılmıştır. O salt akla dayalı bahsî yöntemi gerekli ancak yetersiz görmüş hem bahsî hem zevkî yöntemin bir arada bulunduğu bir metot sunmuştur. Bununla birlikte Sühreverdî'nin bahsî yöntemi, sadece eğitimin

⁶⁶ İsmail Erdoğan, "İshrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (30 Haziran 2003), 160, 173.

⁶⁷ Mustakim Arıcı, "Osmanlı İlim Dünyasında İshrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İshrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 4/3 (15 Ekim 2018), 42.

⁶⁸ Arıcı, "Osmanlı İlim Dünyasında İshrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü?"

⁶⁹ Sarıtaş, "İshrâkîliğin Özgünlüğü Sorunu", 117.

ilk aşamasında ve nesneler dünyasındaki eşyanın bilgisi ile sınırladığı zevkî yöntemi ise eğitimin son safhası ve metafizik alemin sırrına vakıf olmak bakımından yücelttiği görülmüştür. Bu durumda her ne kadar iki yöntemi felsefesinde barındırsa da Sühreverdî için asıl yöntemin zevkî, asıl felsefenin ise işrâkî olan olduğu anlaşılmıştır. Sühreverdî'nin salt bahsî yöntemine getirdiği eleştiriler Kant'ın salt akla çizdiği sınırın bir benzeri veya erken bir teşebbüsü olarak okunabilir.

Sühreverdî'nin keşfi yöntemi ve nur felsefesi Gazzâlî'den mülhem olmak, teorileri ve kavramlarının ise sadece değişmiş bir versiyon olmak açısından Meşşâîliğin bir devamı olarak yorumlanmıştır. Ancak Sühreverdî'nin felsefesinde gittiği yöntem değişikliğinin dahi tek başına İşrâk felsefesinin Meşşâî felsefeden ayrı yeni bir müstakil ekol olduğunu göstermektedir. Bunun dışında Sühreverdî'nin keşfi ve bahsî yöntemi birlikte yöntem edinmesi onu Gazzâlî gibi mutasavvıflardan ayırarak felsefi zeminde kalmasını sağlamıştır.

Bazı nedenlerden ötürü İşrâk felsefesi hakkettiği değeri görememiştir. Ancak bu felsefenin hem ortaya çıktığı çağ ve coğrafyanın her açıdan koşulları hem alana kazandırdıkları göz önüne alındığında oldukça kayda değer bir önemi olduğu anlaşılmaktadır. Sühreverdî'nin yeni ve özgün felsefesi sayesinde sıkıntılı bir süreçten geçen İslami entelektüel kültürün bir soluk aldığı ve duraksayan veya bittiği düşünülen felsefenin tekrar canlanıp bugüne kadar sürdüğü görülmektedir.

Kaynakça

- Abdullayev, Elmaddin. *Şihabiüddin es-Sühreverdî'nin Felsefî Hikâyeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Arıcı, Mustakim. "Osmanlı İlim Dünyasında İşrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İşrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 4/3 (15 Ekim 2018), 1-48. <https://doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0060>
- Baykan, Erdal. "Bir İslam Düşüncesi Mektebi: Sühreverdî'nin İşrak Tecrübesi ve Aklın Halleri". *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Özel Sayı* (2016), 127-134.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Bekiryazıcı, Eyüp. "Burhan'dan Keşf'e Yöneliş ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi". *Ekev Akademi Dergisi* 38 (13), (2009), 103-114.
- Cihan, A. Kamil. "Sühreverdî ve İşrâkîlik". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 397-427. İsam Yayınları, 2017.

- Cihan, Ahmet Kamil. "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 211-222.
- Cihan, A.Kamil. "Sühreverdî ve İsrâkîlik". *İslâm felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 397-427. İstanbul: İSAM Yayınları, Altıncı basım., 2018.
- Ekinci, Gülizar. "Kant'ın Bilgi ve Metafizik Öğretisi Gereği Ontolojik Delili Eleştirmesi". *Sosyal Bilimler Kapsamında Akademik Çalışmalar -I-*. ed. Nusret Taş. 97-136. Ankara: Makgrup Medya Pro. Rek., 1.Baskı., 2023.
- Ekinci, Gülizar. *Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Nefs Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Erdoğan, İsmail. "İsrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (30 Haziran 2003), 159-178.
- Erdoğan, İsmail. *Kafdağ'ın Ardındaki Ülke: Misal Âlemi*. Kdy Akademi (kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık), 2022.
- Gazzali. "Dalâletten Kurtuluş". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 341-356. İstanbul: Klasik Yayınları, Dokuzuncu Basım., 2014.
- Kaya, Mahmut. "İsrâkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/435-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Küçükparmak, Aykut. *Kant'a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Meçin, Büşra Arslan. *Melekût Ülkesine Açılan Kapı: Misal Âlemi*. Sufi Kitap Yayınları, 2021.
- Okudan, Rifat. *İsrak Filozofu Sühreverdî Maktûl ve Eserlerindeki Üslup ve Belağat*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Onay, Hamdi - Ekinci, Gülizar. "Sühreverdî'nin Tümellem Tartışmasındaki Kökten Realist Tavrı". *Sosyal Bilimler Kapsamında Akademik Çalışmalar -I-*. ed. Nusret Taş. 51-95. Ankara: Makgrup Medya Pro. Rek., 1.Baskı., 2023.
- Sarıtaş, Kamil. "İsrâkîliğin Özgünlüğü Sorunu". *Journal of Islamic Research* 33/1 (2022), 116-132.
- Sîret, Abdullah Nîk. "Hikmeti İsrâkî ve Nekşu'n-Nefs Der Nizamê Nurê Sühreverdî". *Fasıl-nâme-i İlmi Pejuheşi Ziban ve Edebê Farisi, Danuşgâh-ı Azâdî İslamî*.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Bustânü'l-Kulûb ya Ravzatü'l-Kulûb, (Mecmu'a-i Müsennefât-ı Şeyh-i İsrâk içinde)*. 4 Cilt. Tahran: Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), Hanry Corbin- Seyyid Hüseyyin Nasr-Necefkuli Habibi (Mülâhazât), 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *El-elvâhu'l-imâdiyye =: Hikmet levhaları: (metin-çeviri)*. çev. Ahmet Kâmil Cihan vd. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2017.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Hikmetü'l-İsrâk*. Tahran: Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), Hanry Corbin (Mülâhazât), 2. Basım, 1373.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *İsrak Felsefesi: Hikmetü'l-İsrâk*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2019.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Kitâbü'l-Hikmetü'l-İsrâk, (Mevsû'atü Musannefâtı Sühreverdî içinde)*. Beyrut-Lübnan: Dar Rawafed (thk.), Muhsin Akîl, 2018.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Muţârahât-İlmü'l-Salis-*, (Mecmu'a-i Müsennefât-ı Şeyh-i İsrâk içinde). 4 Cilt. Tahran: Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Fer-

- hengi (nşr.), Hanry Corbin- Seyyid Hüseyin Nasr-Necefkuli Habibi (Mülâhazât), 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Kitâbü'l-Mukâvemat: Felsefi İtirazlar*. çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2020.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Kitâbü't-Telvîhât: Hikmet Parıltıları*. çev. Ahmet Kâmil Cihan - Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2019.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Pertevnâme, (Mecmu'a-i Müsennefât-ı Şeyh-i İsrâk içinde)*. 4 Cilt. Tahran: Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), Hanry Corbin- Seyyid Hüseyin Nasr-Necefkuli Habibi (Mülâhazât), 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Risâle-i Luğat-ı Mârân, (Mecmu'a-i Müsennefât-ı Şeyh-i İsrâk içinde)*. 4 Cilt. Tahran: Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), Hanry Corbin- Seyyid Hüseyin Nasr-Necefkuli Habibi (Mülâhazât), 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Risâle-i Safır-i Şimurğ, (Mecmu'a-i Müsennefât-ı Şeyh-i İsrâk içinde)*. 4 Cilt. Tahran: Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), Hanry Corbin- Seyyid Hüseyin Nasr-Necefkuli Habibi (Mülâhazât), 2. Basım, 1375.
- Şehrezûrî, Şemseddîn. *Hikmetü'l-İsrâk: Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ke-tebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*. 1 Cilt. Tahran: Müessesesi-i Mutâla'ât ve Tahkikat-ı Ferhengî (nşr.), Hüseyin Ziyâî Türbetî (Mükaddime ve thk.), 1. Basım, 1372.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*. Tahran: Encümen-ı Asâr ve Mefahir-i Ferhengi (nşr.), Abdullah Nûrânî-Mehdi Muhakkık (Mülâhazât), 1. Basım, 1383.
- Turğay, Fatma. *İsrâkî Felsefe Geleneğinde Mîsâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İnsan Yayınları, 2014.
- Yenen, Halide. *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Yenen, Halide. "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar -I- Huzurî Bilgi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 113-134.

القرآن الكريم بين ترشيد العقل وبناء الحضارة

الدكتور نبيل طنطاني

جامعة مولاي اسماعيل مكناس المغرب

المقدمة

كانت جزيرة العرب قبل نزول القرآن الكريم، تعيش في نظام قبلي لا يحقق العدل لجميع الفئات الاجتماعية، ولا تتحقق به العدالة الاجتماعية لكل أفراد المجتمع، ولا يمكن لهذا النظام القبلي أن يكون عالمياً، لأنه كان خاضعاً لمنطق القبيلة في حدودها الجغرافية والثقافية، وكانت حدود العقل منحصرة في الثقافة القبلية والجغرافية المكانية، ولما نزل القرآن الكريم كانت بدايته موجهة لعقل الإنسان ومرشدة إلى حقيقته، وكان أول خطاب رباني هو اقرأ، وكأن القرآن الكريم قد قصد بهذا أن يخاطب طاقة بشرية في البناء الإنساني، وهي العقل باعتباره مصدر حركة الإنسان في الوجود، والطريق الموصل إلى الحقائق الوجودية، ومنذ أن نزل القرآن الكريم وهو يسعى لبناء الإنسان من جميع الجوانب، حتى يعده ليستثمر أنوار الوحي الاستخلافي في بناء الحضارة الإنسانية، وقد تحقق تجاوب العقل مع الوحي منذ نزوله، بل إن الوحي حرك الإنسان ليستثمر العقل في خدمة المجتمع والإنسانية والحضارة، وهو ما جعل الوحي فرقانا به يميز العقل بين الصواب والخطأ، وبين الفساد والصالح وبين الظلم والعدل، وقد ظهر أثر القرآن الكريم في الحياة الإنسانية فكراً وسلوكاً وحضارة، فبعد أن وضع الإنسان لنفسه حدود عقلية وجغرافية وثقافية، جاء القرآن الكريم ليحرر الإنسان منها، ويطالب العقل أن يمضي في بناء الخلافة في الأرض، ويشيد العمران، وينشر السلام، وهو ما جعل القرآن الكريم منذ نزوله إلى يومنا هذا مصدر استمرار الحضارة الإسلامية، ومنبع قوتها وتماسكها إلى ان تقوم الساعة، ونظراً لأن العالم المعاصر عرف تغيرات حضارية كبيرة، فإن تجديد العقل الإسلامي ضروري حتى يتماشى مع روح القرآن الكريم، ويراعي واقع العصر، الذي يتطور باستمرار، مما يزيد حاجة البشرية إلى القرآن الكريم، باعتباره منقذ الحضارة الحديثة من المعضلات الحضارية، ومعين العقل لاستشراف سنن بناء الإنسان على قواعد التوحيد ومعالم الاستخلاف.

أهداف البحث:

بيان أثر القرآن الكريم على بنية العقل، وقواعد الحضارة.
استثمار قواعد القرآن الكريم في بناء العقل المعاصر، وترشيد الحضارة الإنسانية.
إظهار سنن القرآن الحضارية، وأثرها في تحريك العقل لعمارة الأرض وإصلاحها.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث منهجا استنباطيا تحليليا، أبرزت فيه أثر القرآن الكريم، في بناء العقل الإنساني، وتحريك الإنسان ليفعل سنن القرآن الكريم في البناء الحضاري.

محاور البحث:

تقديم:

المحور الأول: حقيقة فلسفة القرآن في مقاصده العقلية والحضارية.

المحور الثاني: عناية القرآن بتنمية الملكة العقلية في النفس البشرية

المحور الثالث: القرآن الكريم وأثره في البناء الحضاري.

خاتمة:

المحور الأول: حقيقة فلسفة القرآن في مقاصدها العقلية والحضارية.

اعتبر الغزالي العقل يدور مبناه على أربعة معاني وهي:

الأول : الوصف الذي يفارق الإنسان فيه سائر البهائم.

الثاني : العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

الثاني: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال.

الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة وقهرها..¹

وقسمه اليوسي إلى قسمين:

الأول: عقل نظري وأدرج فيه أربعة أنواع: الأول: العقل الهولاني، والثاني: العقل بالملكة، والثالث: العقل بالفعل، والرابع: العقل المستفاد.

الثاني عقل عملي.

قال اليوسي: "لأنها إما أن تلاحظ من حيث تأثيرها عما فوقها من المبادئ، بالاستكمال بالعلوم والادراكات، فتسمى عقلا نظريا، أو من حيث تأثيرها فيما تعلقت به، بالتكميل فتسمى عقلا عمليا"².

ويمكن تقسيم العقل إلى نوعين :

. عقل من جهة الدماغ هو محل الأفكار والمعارف.

. عقل من جهة القلب هو محل المعتقدات والأخلاق والعواطف والنيات، وهو المسمى بالفؤاد في كثير من الآيات

كما في قوله تعالى : " أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَنُكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا " (الحج:46)

والذي ينبغي معرفته وهو التكامل الحاصل بين العقل والقلب من حيث الغايات والأهداف، وأنه يكمل بعضهما بعضا، دون فصل بينهما، لأن غايتيهما واحدة وهي معرفة الله وتوحيده، وإعداد الإنسان جسدا وروحا لاستكمال المشروع الاستخلافي في الأرض قال طه عبد الرحمن: "العقل فعل فلي صريح، وكل فعل قلبي هو فعل خلقي تتحدد به إنسانية صاحبه، ولا عبرة بحكم على الفعل لا يراعي حصول الثمرة الخلقية"³.

ولا يمكن للإنسان أن يكتمل نظره وتسدد رؤيته إلا باجتماعهما في النفس البشرية، وسعي الإنسان إلى إعمالهما، لأن تعطيل أحدهما يسبب للإنسان بلایا سلوكية أو فكرية، كما أن التطرف في استعمالها بعيدا عن الوسط والعدل، يخرج الإنسان إما إلى الإلحاد، وإما إلى الفجور، وقد حث الخطاب التشريعي الإنسان على حسن استعمالهما بما يخدم مصالح الإنسان في الدارين، لأنه ثبت وجودا ومنطقا، إمكانية الخطأ البشري في تقدير الأصلح، وهو ما جعل الشارع يحسم في كثير من المسائل، التي قد توصل المكلف إلى ضيق الأفق وانسداد الرؤية، فوضحها وبينها بما يحقق للإنسان التوازن بين الغيب والشهادة، وبين الدنيا والآخرة..

والعقل هو هبة ربانية فطرية في البناء الإنساني، وهو ينمو ويتطور ويتشكل بناء على عدة عوامل تتعلق بالبيئة والأسرة والتعليم والمجتمع والاختبارات الاجتماعية، فهذه العوامل تشكل عامل قوته أو ضعفه، والإنسان مطالب بإعماله وتوظيفه في الوجود، وهو من المطالب الشرعية التي كلف بها الإنسان، لأن الإنسان لا يمكن أن يدرك عظمة الموجد والوجود والإنسان والحياة إلا بالعقل، والشارع علق عليه التكليف، ورتب عليه الأحكام، ومن باب أولى أن يعلق على قانونه بناء صرح المجتمع والحضارة، لأن الحضارة في عمقها هندسة تبنى في مساحة العقل، فهو منشئ

2 القانون في احكام العلم ص 111

3 سؤال الأخلاق ص 154

الحضارة وبانيها، وبما أن العقل لا يستطيع أن يهتدي إلى عوالم دقيقة تشكل أساس الحضارة، فقد نزل الوحي لترشيد الإنسان إلى هذا الأصل العظيم، الذي يهذب العقل ويربيه ويجعل له مقاصد تربوية أخلاقية، تجعل الإنسان يجتهد في تدبير الاستخلاف، وفق مقاصد السلم والسلام، وهو ما يدفع الإنسان ليعمل وفق منهج الإصلاح وعمارة الأرض، بما يعود بالنفع على كل المخلوقات الكونية الحاضرة والمستقبلية.

والذي ينبغي التنبيه إليه أن سر الوحي وسر الانسان في العقل، لأنه لا يمكن للإنسان أن يهتدي الى تعاليم الوحي بدون عقل، بل كيف سيفلح الانسان في اكتشاف قوانين الكون بمعزل عن العقل، وهو ما يجعل العقل في القرآن متعدد الأبعاد، يشمل جوانب تتصل بجوارح الإنسان، فيحدث فيها تعقلا تتعود به على ما فيه صلاحها وسلامتها. والعقل في القرآن الكريم لا يختص فقط بمجال الفكر والفلسفة والعلم، وانما للعقل في القرآن مكانة واسعة وشاملة تجعله يدور مع الانسان وجودا وعدما، مما يجعله حاضرا مع الانسان في كل زمن ومكان، وحاضرا في جميع المواقف التي يمر منها الإنسان.

ولهذا تجد الوحي يتكلم عن أنواع متعددة من العقل، وكلها أصناف لها أثر في بناء الإنسان قبل الحضارة وال عمران، ومنها:

العقل الغريزي:

قال الإمام بن خلف الأصبهاني الظاهري في العقل: "إنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات"⁴. وبهذا يكون العقل في عمقه غريزة مركوزة في النفس، وهو بحاجة دائما إلى من يوجهها حتى تحسن التقدير، لأن الإنسان مهما تعقل، سيجد نفسه في كثير من الأحيان يخضع لغرائزه، والإنسان قد يملك عقلا لكنه لا يحسن الانتفاع به، لاسيما في العالم الغيبي الذي يحيط بالإنسان، ولهذا قال تعالى: "يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ" (الروم:7).

والعقل الغريزي مهياً بالفطرة ليشغل في العالم الإنساني، ليعين الإنسان على إدراك مصالحه، ويجعله مستعدا لتلقي العلوم واكتساب المعارف قال الغزالي: "وهذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة"⁵.

والعقل الغريزي مهم جدا في مواجهة تطرف الغرائز، ولم يمكن الإنسان من قوته، إلا ليدفع ما وضع فيه من الغرائز، والتي باستيلائها ينزل الإنسان إلى بهيمية تلغي وجوده الاستخلافي وقيمه الحضارية.

العقل التكليفي:

4 القانون للبوسني ص 110.

5 إحياء علوم الدين 1/ 318

هو العقل الذي يلتزم بأحكام الشرع، يرى فيها مصلحته بادية وصلاحه فيها متجليا، وينطلق من أحكام الشارع، لتوجيه الإنسان حتى ينضبط لمقاصد الشريعة.

وهو عقل رباني يرى مصلحته فيما وضع له من تكاليف، فهو يرى في القصاص سر حياة الوجود، واستقامة أحوال الخلق، وتلفاه لا يتعامل مع التكاليف، إنما مجرد واجبات، لأن مقامه ارتقى فوصل إلى رتبة ينظر فيها إلى التكاليف بعين الصلاح والساد، فيتفاعل معها، دامت أمثالا واستجابة، وهذا العقل الحكيم، ينسجم مع القوانين الإلهية المودعة في الكون، وهو عقل رزق بفهم منير يجعله يبصر الحقيقة وراء خطاب الله تعالى، لأنه يستحيل في ميزان هذا العقل أن يأمر الله بتكاليف فيها مضرة للمخلوق.

العقل التربوي الاخلاقي:

له القدرة على إدراك أهمية الأخلاق، وقوتها في تحقيق الكمال الإنساني، ولهذا نجد القرآن الكريم يربط دائما بين الأخلاق وبين التعقل، كما في قوله تعالى: "أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ" (البقرة:44).

ويجيب هذا العقل في الإنسان كلما تجاوز مع الأخلاق، ونشأ عليها وظهر له برهان صلاحها، وقد ثبت بالبراهين التاريخية والاجتماعية، أن العقل لوحده بمعزل عن الأخلاق يتعرض إلى الفساد، لأن الأخلاق هي من يردع العقل حتى لا يشطط، وهي من يصفي حضارة الإنسان من الظلم والبغي والاستبداد، لأن العقل بدون أخلاق لا يستطيع التمييز بين الأنثى باعتبارها أما أو أختا أو زوجة أو جارة أو زوجة الأخ أو حليمة جاره...، فالأخلاق هي التي تفرق بينهما، وتجعل الإنسان يحسن التصرف في النظر إلى كل واحدة منهما على حدة، فينزل كل شخص وفق ميزان الأخلاق.

وينبغي للعلوم بأكملها، وهي تقاد بالعقل أن يكون لها غاية أبدية لا تقطعها حظوظ فانية قال الغزالي: "وليس يخفى أن العلوم الدينية . وهي فقه طريق الآخرة . إنما تدرك بكمال العقل وصفاء الذكاء، والعقل أشرف صفات الإنسان"⁶.

العقل المنهجي العلمي:

وهو عقل ينمو في الإنسان بفضل التمرن على العلوم والنظر في الموجودات، فيتمكن الإنسان من العقل العلمي عن طريق التمرس في طلب العلم، وهو عقل أودع في الإنسان يجعله سالكا طريق التعلم، ولقيمة هذا العقل في البناء الحضاري، فقد نبه الوحي في بدايته إلى تشغيله عن طريق القراءة والتعلم، في قوله تعالى: "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ" (العلق:1-2) وميزة هذا العقل أن مصلحته في طلب العلم والمعرفة، لأنه يستحيل أن يتوقف

في فترة من الفترات، لأن تشغيله ضروري، لأن استمراره هو سر قوته، وما يزال الإنسان يترقى في العلوم والحكم، حتى تنكشف له مغاليق الوجود وأسرار البناء الحضاري.

والعقل قوام العلوم، والعلوم في القرآن خادمة للإنسان والحضارة، وأساسها في ذلك العبودية، وغايتها تحقيق الاستخلاف في الأرض، قال الغزالي: "فتعليم العلم من وجه عبادة الله تعالى، ومن وجه خلافة الله تعالى، وهو أجل خلافة"⁷.

وما يدخل في هذا العقل ما يسمى بالعقل الاجتهادي، وهو عقل خاص ودقيق، وإليه الإشارة في قوله تعالى: "وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ" (النساء: 83)، ويرتبط بشروط ومواصفات لا بد أن تكون في الإنسان حتى يسمح له بالنظر في الشريعة من جهة أحكامها ومقاصدها، وهو عقل يشتغل وفق منهج علمي، يراعي الأصول والقواعد الشرعية، وهو الذي يسمح له بالنظر في الاجتهاد في القضايا والمستجدات.

العقل المادي الديني:

وإليه الإشارة في قوله تعالى: "يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ" (الروم: 7)، وهو عقل مهم، وله أثر في بناء الحضارة، لكنها لا يبصر الحقيقة خارج المادة أو خارج الزمن والمكان، بل يبقى خاضعا لإكراه القوانين المادية، وهو ما يجعل للمادة سلطة على العقل، وهذا العقل بحاجة دائما إلى الارتقاء بنفسه ومشاهدة الحقيقة خارج المادة، لأن الإنسان تجمععه عوالم مختلفة، تتجاوز حدود المادة.

والحضارات التي تركز إلى هذا العقل لا تصمد أمام التطورات والتغيرات الحضارية، لأن الحضارة متجددة، ولا يمكن للحضارة أن تبقى على قائم واحد وهو المادة، لأن قيامها واستمرارها يقوم على قوائم متعددة تتجاوز الجانب المادي، وهو جانب قد يوقع الإنسان في الترف والعبث، مما يسقط الحضارة مهما كانت قوتها وجبروتها، قال تعالى حكاية عن حضارة سبأ التي أقامت حضارتها على المنطق المادي المحض دون أن تنتبه إلا السياقات الأخلاقية والزمنية والمكانية وغيرها قال تعالى: "لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ ۖ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ ۚ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ ۚ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ ۖ فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ" (سبأ: 15-16).

العقل الغيبي:

يشغل هذا العقل عالما عميقا في الإنسان، فالإكثار من استخدامه في مناطق لا ترى بالمشاهدة، يورث في الإنسان النظر إلى الحقيقة من زوايا مختلفة، كما أنه يحرك جوانب مهمة في الجهاز الإنساني، وهذه الجوانب متشوفة لعالم الغيب،

باعتبار أن مصيرها ينحصر فياً، فتسعى بكل الطرق المنطقية أن تشاهد أثره على الوجود الإنساني، وهذا العقل يجعل الحضارة الإنسانية لها مغزى وجودي، وليست مجرد ترف مادي، أو تسابق من أجل نيل المصالح، لأن التسابق الحضاري مالم تكن له غاية، فإنه يفضي إلى السيطرة على الإنسان واستعباده، ولطالما حصل ذلك فإن الإنسان بحاجة إلى منظار الغيب حتى تنكشف له حقيقة الحضارة وزيفها المادي.

ومن خلال هذا العقل يبصر الإنسان مدى اتصال العالم المادي الملموس بالعالم الغيبي الذي يتصل بالإنسان حقيقة وشعورا وفطرة، وقد حث القرآن الكريم على بناء هذا العقل في النفس باعتباره عقلا متفكرا قال تعالى: "وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ" (أل عمران: 191).

ويعتبر القرآن معينا حضاريا يساعد الانسان على حسن استثمار العقل، فيما يجلب له الصلاح في العاجل والآجل، ولا يعرقل استخدامه، ويرسم له طريقا، ليحقق العقل التوازن مع الدين والأخلاق والحرية والمسؤولية، وهو ما يجعل العقل لا يشتغل في فراغ معرفي، دون أن يكون لوجوده عبر في الوجود الحضاري العمراني، ومن الإشارات القرآنية الدالة على ذلك قال تعالى: "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا" (الإسراء: 36).

وهي مسؤولية تجعل الإنسان يحسن استخدام العقل، ويوظف جميع الوسائل والطرق والظروف التي تجعله يشتغل ويعمل حتى يصل إلى الحقيقة.

وهو ما جعل القرآن منذ نزوله ناصرا للتفكير العقلي، محذرا أن تهدر الطاقة العقلية، حتى لا تلقي بالإنسان إلى مساح الضياع، وهو يخرج منها ضعيفا عاجزا، لا يقدر على استثماره في البناء الحضاري.

والإنسان لا يليق به أن يمتلك هذا العقل ويخسر في حسن استثماره والاستفادة من فوائده على النفس والمجتمع والحضارة. فالبهائم مع فقدانها للعقل تتصرف بنوع من الفطرة التي تجعل الانسان يندهش لربانية وجودها وسر تصرفاتها، فما بالك لو امتلكت هذه الموجودات عقلا يرشدها، لكان لها قيمة عظمى، ولكانت الأحق بالاستخلاف في الأرض، ولهذا رفضت أمانة الوجود لما عرضت عليها في الأزل قال تعالى: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" (الأحزاب: 72).

ومن خلال ما سبق يظهر مدى حاجتنا إلى منهج قرآني يحمل رؤية كونية حضارية تجمع بين الأصالة والمعاصرة في قراءة الوحي واستمداد علوم الوحي التي نبه إليها، وهو ما يجعل خدمة القرآن باقية أسرارها ولا تنتهي علومها في عالم الإنسان، قال تعالى: "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا" (الكهف: 109).

وهذه القراءة الجديدة للقرآن تحتاج منا إلى أن نكون في المستوى الذي قصده الوحي في الإنسان ووفق الشروط المنهجية التدبرية والعلمية التي نبه عليها لتكون راسخة في النفس البشرية، لأننا مهما فهمت وأدركت، ففهمها محدود، بينما تنبيهات القرآن تتجاوز الزمن والمكان، وهو ما يجعل ضرورة ارتقاء الإنسان بفكره وعقله، حتى يتعرض لهذه النواميس الربانية والسنن الكونية التي نبه عليها القرآن، وحث العقل البشري على فهمها وتدبرها واستثمارها، ليخرج من ضيق الحياة ويحرر نفسه من كل الموجودات ويتصل مباشرة بروحه ويستعمل مادته في إصلاح المعاش والمعاذ، وبذلك تكتمل حضارته ولا يشوبها نقص أو هدر أو عبث أو جنون أو فجور....

وهذه القراءة الجديدة للوحي تستدعي الوقوف عند كل التنبيهات التي وجهت للإنسان في جانبه المادي والروحي، وهي تنبيهات ربانية، تشمل مستوى الفكر والعقل والقلب وجميع الجوارح كلها، وقد حث الإنسان لمكانتها وقيمتها ودورها في فهم حقيقة القرآن التي تعينه على فهم ذاته ووجوده.

والقرآن الكريم عموماً يقوم على مقاصد جليلة تتعلق ببناء العقل والعناية به في جميع المستويات، فهو من أكبر الطاقات التي لا حد لمداها ولا يمكن أن يوقف الإنسان امتداده واندفاعه وسرعته للوصول إلى الحقيقة وليس غريباً أن يكون أول ما نزل، وهو إقرأ حتى لا يمارس الإسلام جهلاً على العقل البشري، فهو يأمره ابتداء بتحقيق المستوى العقلي وتحصيل هذه الملكة عن طريق القراءة المستمرة، من أجل استيعاب المضامين القرآنية والقوانين الحضارية، وما يؤسف له أن تجد الأمة مقصرة في الاجتهاد في إعداد البيئة العقلية وتوفيرها في الأمة، لأن على ضوئها يبني الإنسان ويقام محراب العبادة في الكون، وما يتعجب منه في الواقع وهو مسارعة الناس إلى امتثال الشعائر دون الوعي بما وبأثارها وثمارها الحضارية والعقلية في المجال الإنساني والعمراني والحضاري، وهو ما لا يعطي لهذه الشعائر قيمة كونية وحضارية، تجعل للعبادة أرواح في الأمة تحيا بها، وقد شعر بمهذو الروح التي ينبغي أن تسري في الأمة جملة من المجددين ونادوا بضرورة تجديد الدين بإحياء العلوم التي ترفي الإنسان وتحقق له الرشد الحضاري، وتؤهله لوظيفته الاستخلافية التي تتميز بالعلم والضياء والهداية، ومنهم الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين، حتى يستنهض العقل ويبعث دوره الحضاري العمراني في الوجود الإنساني.

قال الغزالي: "فأما علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح، مما سماه الله سبحانه في كتابه فقها وحكمة وعلماء، وضياء ونورا، وهداية ورشداً، فقد أصبح من بين الخلق مطوياً، وصار نسياً منسياً"⁸.

المحور الثاني: عناية القرآن بتنمية الملكة العقلية في النفس البشرية

خلق الله الإنسان كائناً ممزوجاً، تتجاذبه طبائع متباينة، يظهر فيه التناقض بين مطالبه وحاجياته فتارة يختار الخير، وتجد في أحيان يغلب عليه الشر، وهو ما يجعل الإنسان لوحده في الكون مفتقداً لمعايير الاختيار الصحيح للأشياء،

وحتى العقل لوحده لا يستطيع في كثير من المواقف التي تتعلق بالعواطف والغرائز أن يخلص الإنسان من ظلماته، مما يجعل الإنسان على الدوام بحاجة إلى مصادر تعين الإنسان على فهم الأشياء على حقيقتها، وهو ما جعل الوحي يؤدي وظائف إرشادية لا ينتبه إليها كل الناس، بحيث أنك تجده مسددا لحركة الوجود الإنساني، وأن احتياج الإنسان إليه ظاهر في كل الأوقات، وأن المنتفع من نزوله ابتداء وانتهاء هو الإنسان، وقد أثبت الواقع أن إدراك الإنسان للأمور نسي يشوبه مضار ومفاسد، وهو ما يجعل الإنسان في كثير من الاختيارات ينجح إلى الظلم ويخرج عن جادة الصواب وصحة المنطق، وهذا الافتقار الإنساني حاصل رغم وجود العقل، وهو ما جعل القرآن الكريم ينزل وفق مقاصد ربانية تحقق الرشد للعقل، وتعينه رعاية وتسديدا وتوفيقا حتى يحسن الاختيار ليلبغ الكمال في التصور والتنزيل.

ومظاهر عناية القرآن بالعقل لا تعد ولا تحصى، وهو ظاهر يقع بمجموعها تواتر علمي، مبناه أن القرآن الكريم من مقاصده العلمية ترسيخ الملكة العقلية في النفس، حتى يخرج منها صنائع تبني حضارة الإنسان، وما يدل على رعاية القرآن للعقل واهتمامه به، أنه جعله أساس التكليف، فلا تكليف بدون عقل، والتكليف هو في حد ذاته إدراك من المكلف للتكليف، لأنه لا يمكن أن يكلف غير العاقل بأحكام الشريعة والتي أساسها بني على العقل وجودا وعدما. قال الماوردي: "وجعل من تعبدتهم به مأخوذا من عقل متبوع، وشرع مسموع، فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع، والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل، لأن الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل، والعقل لا يتبع فيما يمنع منه الشرع .

وجعل ما تعبدتهم به مأخوذا من عقل، وشرع مسموع، فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع، والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل، لن الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل، والعقل لا يتبع فيما يمنع منه الشرع"⁹.

وهذا يظهر مدى حاجة الإنسان على الدوام إلى تنمية عقله، وأنه لا يجوز التوقف فيه عند فكرة أو مذهب والاعتكاف فيه دون نقد أو مراجعة، لأن خطاب الله تعالى للعقل بالقراءة متجدد، وهو ما يقتضي استمرار الإنسان في تحريكه وتطويره وتحويره، حتى يصل إلى حقائق العلوم، ولا يقدر نفسه في قدم الأفكار، لأن الأفكار تحتاج للرعاية والتطوير والترقية، حتى يزداد العقل اشتغالا وعطاء واستثمارا ونجاحا.. وبذلك يوضع العقل في مهمة خدمة الإنسان لوظيفته الوجودية الاستخلافية، يسخره في اكتشاف نواميس الوجود، وقوانين البناء الحضاري.

قال عبد الكريم بكار: "إن كثيرا من علمائنا القدامى نظروا إلى العقل نظرة موضوعية، يؤيدها اليوم الكثير من الأبحاث الرياضية... وتقوم تلك النظرة على أن العقل عبارة عن بنية مزودة بمبادئ وقدرات خاصة وعظيمة، ولكنها أيضا محدودة، وقد شبه بعض علمائنا العقل بالعين، فهي تبصر الأشياء ضمن شروط، منها أنها لا ترى إلا ما غمره النور. وهكذا العقل فإنه لا يستطيع إدراك المبادئ الكبرى ولا العلل الأولية ولا الغايات النهائية للوجود. وعلى هذا المستوى فإنه يحتاج إلى نور الوحي ومعارفه، كي يستطيع أن يعمل بطريقة صحيحة"¹⁰.

9 أدب الدين والدنيا ص 147 .

10 الأسئلة المخطوطة ص 25. 26

ومن الأمور التي مازال البحث جاريا حولها وهو حقيقة العقل وفلسفته وكيف يشتغل في الذات البشرية، لأن حقيقة العقل ليست دائما هي ما نفهمها عنه، فمازال الانسان يحتاج إلى بذل جهد فكري كبير ليفهم فلسفة العقل وحقيقته، والتي لا تكمن فقط فيما يحسنه الانسان من صنائع أو ينتجه من علوم وافكار، لأن ثبت واقعا أن الانسان قد يملك العقل المعروف، ولا يحسن التدبير في المعاش، وقد عاب القرآن الكريم على الإنسان امتلاكه للعقل، بدون انتفاع من آثاره على النفس والروح قال تعالى: "أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا" (الحج: 46)

وهو ما يجعل الانسان في اختبار دائم ومستمر ليكتشف عالم العقل، ويطلع على أسرارها التي لا تقتصر على الحقيقة الراسخة في ذهنه حول العقل، لان حقيقة العقل تكون داخل العقل نفسه وخارج العقل، وذلك عن طريق البحث عن قنوات يطل بها العقل الداخلي عن حقيقته من خلال الوحي والغيب والوجود والعمران، وهو ما يجعل الانسان بحاجة لاكتشاف حقيقة العقل من خارج ذاته قال تعالى: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ" (ق: 16).

وقد نبه القرآن الكريم إلى الحقائق المتجلية في الأكوان، والتي يظهر نورها في العمران، وجوهرها في الإنسان، وحت الإنسان على النظر إليها والاعتبار من مشاهدتها.

وقد جعل القرآن سر الوجود في حسن استعمال العقل، وأنه ما من شيء في الكون إلا وتجده يحث الإنسان على التفكير والتدبر، ويظهر حاجة الإنسان إلى تنمية ملكته العقلية، لأن عن طريقها تكتشف الحقائق، ويرتقي الإنسان في الرتب والدرجات، وإذا كان التكليف يقوم على العقل، فإن التوحيد الذي يعتبر من أشرف الغايات الربانية وأعظم ما يصل إليها العقلاء لا يتحقق إلا بالعقل قال تعالى: "فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ" (محمد: 12).

ولهذا اقترنت خسارة الإنسان الأبدية في الدنيا والاخرة بتعطيل العقل وسوء استخدامه فيما يضر الإنسان ولا يقربه إلى مشكاة الحق والصواب قال تعالى: "وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ" (الملك: 10).

وهذا كله يبرهن على قيمة الملكة العقلية، وأنها المنقذ من الضلال والمخرج من الفتن والموصل إلى الحقيقة الوجودية، وأنها المعبر الذي يمر منه الإنسان ليربط بين الوجود المادي والخلود الروحي الأبدى.

ونظرا لقيمة العقل في القرآن الكريم، نجده يتميز بمميزات منها أنه عقل رباني استخلافي اخلاقي علمي منهجي، والمخلوقات التي ترتبط بالعالم الكوني رغم حدة فهمها وذكائها مثل الشياطين وغيرها، فهي لا تمتلك عقلا استخلافيا مثل الذي وجد في الإنسان، مما يجعله عقلا متعدد الوظائف، بحيث إذا أفلح الإنسان في استخدامه، فإنه سينجح بالاتصال بعوالم غيبية تجعل الانسان يرتقي بنفسه عن السقوط في أحوال العالم السفلي الفاني، مما يجعل التفكير العقلي ضيقا لأبعد حد، بحيث يظل الإنسان مستخدما له في نيل وطره وشهوته، مما يوقعه في آفة الشبه بينه وبين البهائم ،

علما أنها تستخدم الالهام الرباني لها في صلاح معاشها، بخلاف الإنسان الذي تتطلب وظيفة الإنسان ومكانته الوجودية، أن لا يقتصر في الوجود على البحث عن الطعام والشراب والشهوة، فهذه مطالب تحسن طلبها البهائم، بل هي قادرة على النجاح فيها أكبر من الإنسان، لأن سعي الإنسان لتحصيلها لوحدها، فيه ضياع لقيمتها وهدر لطاقاته، والتي ينبغي أن تجعله يسمو عنها حتى لا يحط من قيمته الربانية، الكامنة في استغنائه عن الفانيات، واستثماره كل ما حوله في الوصول إلى السعادة الأبدية، والتي ينجح فيها الإنسان من خلال إسعاد نفسه واستقرار عالمه وتبدير معاشه والتوفيق في عبادته واستخلافه.

وعناية العقل بالقرآن لا تقف عند حد، ولا يمكن أن يوضع لها حد، فيمكن للعقل أن يسرح في مشاهد الكون ومعالم السماوات والأرض قال تعالى: "وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" (أل عمران:191) فهذا إقرار رباني للعقل ليحول في قوانين الأرض ولا يكتفي بذلك، بل يتجه حتى إلى عالم السماوات، وهذا يتعارض مع التصور الذي يوقف العقل ويضع له حدود وهمية، ليطهر أن الحقيقة القرآنية تنصر بحث العقل عن الحقيقة، بدون توقف أو عرقلة، وأن طريق القرآن في توجيه العقل لا يكتفي فقط بأن يدرك الإنسان بالعقل مصالحه، وإنما يتوصل به إلى اكتشاف ذاته وتطوير مهاراته النفسية والحضارية ليخرج إلى الوجود الكوني بانبا ومشيدا لمعالم الحضارة بشق أبعادها ومستوياتها، وهو ما يتطلب العودة إلى القرآن والتعمق في فلسفته التي ما تزال إلى يومنا هذا تحتاج لمن يستوعبها حتى يخطر الإنسان في دوره الاستخلافي الحضاري، فيعيد ترتيب البناء الحضاري للكون على قواعد القرآن في إصلاح العمران البشري.

المحور الثالث: القرآن الكريم وأثره في البناء الحضاري.

لا يخفى على أحد ما خلفه نزول القرآن الكريم على الإنسان، الذي كان يعيش في الجزيرة العرب راعيا للغنم والإبل، فبعد أن كان الإنسان نائها ضائعا في رمال الصحراء، ومنغمسا في جاهلية ظلماء، رفع رأسه لنداء السماء، في قوله تعالى: "اقرأ" بعد أن قرر دفن نفسه مع الأهوام الجاهلية، ومن جهله أنه دفن عقله معها، وأراد أن يدفن الإنسان في جنس الأنثى بجسدها وروحها قال تعالى: "وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ" (الحج: 58 . 59) اعتقادا منه أن بدفنها سيدفن العار، ناسيا أن بفعله هذا قد عبر على هشاشة نظامه القبلي وضعفه النفسي وضيق رؤيته الحضارية، في تقبل كائن يرتبط وجوده بمقاصد تتعلق بالبناء الحضاري الاستخلافي.

كما أنه بهذا الفعل أظهر مدى جهله بالوجود الأثني، باعتبار أن الأثنى هي محور الوجود وأن خلقها يتضمن مقاصد تعبدية وعمرانية واستخلافية وحضارية، لان دفنها يعني هدم ركن متين عليه تبنى الحضارة، وما يؤسف له أن هذا التصور القرآني الحضاري في الدفاع عن وجود الأثنى لم يستثمر حضاريا بما فيه الكفاية، لأنه معطى رباني حقق

سبقا حضاريا لم تكن حضارة لتبلغه في زمانها وبعده، كما لم يعرف تشريع رباني انتبه إليه ودافع عنه مثل القرن الكريم، وهو ما يجعل القرآن الكريم كتاب بناء حضارة الإنسان.

وكان البناء الحضاري في القرآن هو رسالة تستثمر الوجود الإنساني، ولا تسعى إلى هدر إنسانية الإنسان، باعتبار الإنسان ذكرا وأنثى أساس بناء الحضارة قال تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" (الحجرات:13).

ليجد الإنسان نفسه من خلال هذا التصور القرآني الكون أوسع مما يتصور، وأن الإنسان بحاجة إلى الارتقاء بكامل قواه الخفية، ليشاهد حقائق الكون، دون أن تحتزلها عاداته القبلية ولا نزعته الاستعبادية، مما يحصل له فقدان بوصلة الحق، والجور في أحكامه المدنية والاجتماعية، دون أن يدرك أن من وراء القبيلة قوانين كونية، تجعله يستشعر قيمته ليس في الإغراق في عاداته البالية وتقاليده الجاهلية، وحينما يقدم على التصرف في نفسه ومع غيره بظلم، وإنما حقيقة الإنسان تكمن في امتلاكه نظرة الحقيقة إلى نفسه وإلى غيره من المجتمعات التي تخالفه في الفكر والدين، وكيف يتفاعل معها ويتحاور ويتعاون في سياق مشتركات إنسانية، مما يترتب عليه خروج الإنسان من عقدة الانتماء للقبيلة وتحرره من سلطانهما إلى رحاب الأخوة الإنسانية، التي تجعله صانعا للحدث الإنساني الحضاري، ومغيرا للنظام البشري، بروحه وعقله وفكره، لأن الوجود الإنساني في الفلسفة القرآنية يرتبط بالإنسانية جمعاء في سياق التعارف الإنساني، الذي يورث في الإنسان روح التفاعل بالخير مع غيره من المجتمعات البشرية، ويشارك معها بناء الإنسان ويعرض عليها رسالته الربانية مبرزا حسن مضامينها وركي أخلاقها بدون تشدد أو رهبانية، ويستحضر في ذلك عمق رسالة القرآن والتي تتجذر في الكون وفي الإنسان والعمران، وإنما المطلوب من الإنسان سوى أن يسعى إلى استنطاقها والتأمل فيها في الأنفس والأفاق قال تعالى: "لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" (الممتحنة:8).

والتأمل في الفلسفة القرآنية للإنسان في بعدها الاستخلافي الحضاري، يجد أن الإنسان منذ أن خلق في الوجود أسندت إليه وظيفة يرتبط بعدها بالجانب الحضاري، ويظهر ذلك جليا لمن تتبعه، من خلال طبيعة خلق الإنسان التي تتركب من المادة والروح، وهو خلق يتطلب من الإنسان أن يستعمل هذه الطاقة المادية بجميع مكوناتها بما في ذلك العقل في البناء الحضاري. وكذلك أسند للوجود الإنساني هذه الوظيفة الربانية التي هي جزء من العبودية الحقبة التي ينبغي للفكر البشري أن يستوعبها ويشغل على إنجاحها في العمران البشري.

وهذه الوظيفة هي الاستخلاف في جميع أبعاده ومعانيه ومستوياته، وهو الذي يجعل الإنسان يسعى إلى تنزيل المنهج الرباني في الأرض، كما انه يظهر الحكمة الربانية في أبعد جوانبها في خلق الإنسان، لأن خلق الإنسان نفسه من أكبر الحجج الدالة على صنع الله تعالى وإتقانه للنظام الكوني قال تعالى "فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" (المؤمنون:14)،

كما أنه من الشواهد الحية المتحركة التي يربطها بالنسق القرآني تتغير مجريات الكون إلى ما هو أصلح للإنسان في العاجل والآجل.

وهذا النسق القرآني نسق منهجي عقدي، يدفع الإنسان من خلال طاقته العقلية والفطرية والروحية لإحياء الحضارة، باعتبارها تتماشى مع عبودية الإنسان، وقد اعتبر الرقي الحضاري ثمرة من ثمرات اتقان العبودية، التي تشمل أبعادها الكون بأسره، مما يجعل الكون بمخلوقاته وجماداته ناطقا بالوحدانية المطلقة لله تعالى قال تعالى: "وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم" (الإسراء:44).

وفي هذا المقام ينبغي التنبيه إلى أن الفلسفة القرآنية في كل جوانبها وأبعادها وأقسامها ومواضيعها قائمة على صناعة الحضارة، ويظهر ذلك من خلال مجالاته التي لا يمكن حصرها منها:

مجال الدعوة إلى الله:

ولا يشك أحد في دور القرآن الكريم ونسقه في تشكيل بناء العقل الإنساني، وقد استثمر النبي صلى الله عليه وسلم طريق الدعوة باعتباره المنطلق الذي يربط صلته بالناس، كما أن الدعوة هي أساس بناء الإنسان في جميع جوانبه، والدعوة ليست مجرد تبليغ كما يفهمه بعض الناس، وإنما هي وظيفة استخلافية، تتأسس على قواعد عقلية وقوانين وجودية، ولقيمتها العظمى فقد تقلدها كل الأنبياء، وبقيت الإرث الحضاري الذي تنتفع منه الأجيال على مر العصور، كيف لا وقد قال تعالى: "وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ" (فصلت:33).

وهذا التصور يجعل الحضارة الإسلامية حضارة الدعوة إلى الخير قال تعالى: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ" (آل عمران:110). وتعتبر الدعوة من أبرز الغايات التي رسخها الشارع في المكلف ابتداء وانتهاء، وهي الطريق الثاني العملي الذي ينبغي سلوكه بعد الامتنال الذاتي للأوامر القرآن الكريم، وهذه الدعوة تبنى على محركات عجيبة في المنظور القرآني، مما يجعل القرآن الكريم يضيف على العقل صبغة تجعله مدركا للمصالح الدائمة حالا ومآلا، ومنبتها للمصالح المتغيرة التي تغير الوجود الإنساني إلى ما هو أسوأ مآلا، وهو ما يحقق التوازن في حياة المكلف بين جميع المستويات.

والمتأمل في القرآن الكريم يجد أنه ارتقى بمجال الدعوة، وجعل لها مقاما عاليا يتناسب مع مقام رسالة الإسلام، فهي في خدمة صناعة الإنسان والحضارة، ومن خلال بيان هذه المستويات الدعوية يظهر ذلك جليا، كما في قوله تعالى: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ" (النحل:125) وفي الآية ثلاث مراتب يجب إدراكها:

مرتبة الحكمة التي تجعل الإنسان يوظف ما استطاع من طرق تتعلق بالقلب والعقل، والحكمة في القرآن الكريم هي صناعة الحضارة، والدعوة بدون حكماء لن تظهر أسرارها ولن تكتشف كنوزها، لأنها ليست مجرد إلقاء أمر والنهي على الناس، وإنما حقيقتها هي غسل الدنس الإنساني الذي يعرقل حركة الإنسان لتحقيق النهضة والتغيير والحضارة.

مرتبة الموعظة الحسنة والتي تخاطب أعماق القلب ووجدان الروح وتجعل الإنسان يستثمر وجدانه في الهداية والرشد، لأن في الإنسان عوامل لا يمكن الوصول إليها واستنهاضها إلا بالموعظة البليغة الحسنة.

مرتبة الجدال وهي مرتكزة في العقل والمنطق من أجل تحقيق الرشد، لأن الإنسان وهو بيني حضارة الاستخلاف، سيلاقي من يخالفه في البناء الحضاري، فهؤلاء يستمع إليهم بدون إقصاء، لان الجدال الفكري العقلي هو في حد ذاته آلية من آليات البناء الحضاري، لان من خلاله تظهر معائب الانسان وأعطابه في الانحصار العقلي والتزمت الفكري، والتي تجعل الإنسان رغم امتلاكه العقل ، جاهلا بقيمته واستعماله، فينزله في جدالات عقيمة تجعله تائها في الخيالات الوهمية، لأن البناء الحضاري في القرآن الكريم بناء واقعي وعملي متين، يتعالى عن الأقوال والخيالات الفلسفية التي تجعل الإنسان بعيدا عن مجاري الحضارة.

وهكذا يظهر أن مجال الدعوة إلى الله لا يخاطب أناسا معينين، ولا يصنع مجتمعا إيمانيا خاليا من الفكر والعقل، بل الدعوة إلى الله صانعة للحضارة وموجهة للسلوك البشري حتى يصنع الحكمة، باعتباره منبع إنتاج العلوم الإنسانية التي يعود نفعها على الإنسان في الدنيا والآخرة.

المفاهيم القرآنية:

تتميز هذه المفاهيم بالإحكام في الدقة وحسن التعبير عن المقصود، بالإضافة إلى حمولتها التربوية والحضارية، وكأن هذه المفاهيم تحمل في عناصرها صناعة الحضارة، وهي بنفسها بيني عليها علم المصطلح القرآني، وهو من العلوم المنسية التي يستدعي الوجود الحضاري للأمم ان تنسجم حركتها مع هذه المفاهيم القرآنية، بعيدا عن المفاهيم المستتبلة التي أحدثت تشويشا على الفكر، وخلفت هزيمة نكراء في النفوس، وتركت ذلا كبيرا في القلوب. والذي يجهله كثير من الباحثين وهو أن ربط الأمة بهذه المفاهيم من معالم البناء الحضاري في الأمة، لأن هذه المفاهيم تمثل في حد ذاتها منارات حضارية تهدي بها الأمة في إقامة العمران وبناء الحضارة، ومن هذه المفاهيم النصر والعزة والقوة والسلم..وهي مفاهيم تحرك في النفس وعيا حضاريا بضرورة سعي الفرد إلى اقتحام العقبات الحضارية، وتثبيت المنهج الرباني باعتباره الأصح للبشرية في كل العصور.

الأحكام القرآنية:

تتميز الأحكام الشرعية بكونها خطابا ربانيا يحمل في مكنونه هدايات إرشادية حضارية، يتحقق الامتثال بها، حصول تغيرات في الواقع الإنساني، قال ابن خلدون: "الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب وأحكام الملك مندرجة فيها.."11.

وكان هذه الأحكام إما وضعت ليتحقق بها الرشد الحضاري، ويستعين بها الإنسان منهجيا وتربويا على تنظيم مجاله الإنساني، وتبوير مساره الحضاري، بما يجعله لا ينبطح أمام الشدائد الحضارية، والتي في كثير من الأحيان تنتج بسبب تخلف المسلم عن هذه الأحكام وتجاهلها قال تعالى: "وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (139) إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ ۚ وَلَئِكَ الْيَوْمَ تُدَاوِلُهُا بَيْنَ النَّاسِ " (أل عمران: 139 - 140)، وخير مثال على ذلك ما وقع للصحابه من مخافة حكم رسول الله في غزوة أحد، فحصلت الهزيمة بهم.

وتشمل هذه الأحكام الشرعية:

المقاصد القرآنية:

تعتبر المقاصد القرآنية مقاصد عمرانية لها ارتباط وثيق بمحصول البناء الحضاري في الأمة، وهي مقاصد ربانية كلما حافظ عليها الإنسان إلا وحافظ على تماسكه الحضاري، كما أنها أهداف استراتيجية ينبغي الإشتغال عليها لما لها تحققة من تمكين حضاري، وهذه المقاصد تحتاج إلى إعداد تام واجتهاد، وقد نبه الحق تعالى إلى هذه القوة الحضارية، وضرورة إعدادها ليحصل بها الأمن الحضاري، ولا تخترق الأمة من أعدائها قال تعالى: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوُّ اللَّهِ وَعَدُوُّكُمْ" (الأنفال:60).

ومن أعظم المقاصد القرآنية التي تتعلق بالحضارة، وهو مقصد العدل، ونجد لهذا المقصد أثرا على الوجود الإنساني، لأنه يستحيل بناء حضارة تضاد العدل، لأن الظلم خراب الأمم، والعدل ثروتها قال تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ" (النحل:90).

السنن القرآنية :

وهي سنن مؤثرة في الوجود البشري، وقد حث القرآن الكريم على حسن التفاعل معها، واستثمارها باعتبارها منبع صناعة الحضارة، وهذه السنن تنسجم مع طبيعة خلق الانسان والكون، ويعتبر تفعيلها والتفاعل معها مؤثرا في الوجود الإنساني والعمراني معا، وأن الانسان كلما حرص على تنزيلها ومراعاتها إلا وظهرت مشاريعها في الكون والعمران، ومن عدلها انما سنن لا تحابي أحدا، فهي لمن أدركها وعمل بها وتبصرها، ولو كان من غير المسلمين، لأنها عطايا ربانية لكل الخلق، فقد يغفل عنها المسلم، ويستمسك بها غيره، وهو ما يطلب من المسلم ان يستوعب قيمتها الحضارية ويحرص على الاستجابة لها ودراستها بما يجعلها قوانين تحكم سير الانسان، وقواعد على ضوئها تبنى حضارته.

الأوامر والنواهي القرآنية:

يلحظ الناظر فيها انها محققة لجملة من الثمار التي لا تعد ولا تحصى والتي تشمل مصالح الدنيا والآخرة والغيب والشهادة، ويكفي في بعض غايتها هو تعريف الخلق بصدق أحكام الله تعالى، وعدل تشريعاته "وَمَثَّ كَلِمَتٌ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا" (الأنعام:115).

ومادامت هذه الأحكام محققة لذلك، فإن من أظهر ثمارها هو كونها تبني الإنسان وجدانا وروحاً وجسداً، كما أنها تبني فيه مقومات البناء الحضاري، فلا تفصل هذه الأوامر والنواهي بين البناء الإنساني والبناء العمراني الحضاري، فهما يشتغلان في انسجام تام، وبعضهما يكمل بعضاً، فامر الله تعالى في قوله تعالى : واتوا الزكاة" ليس مجرد عبادة تؤدي فقط، وإنما هي فريضة لها أثر حضاري في الأمة، ويظهر ذلك من خلال منافعها ومشاريعها ومصاريفها، أي أنها بالإضافة إلى كونها شعيرة تعبدية، فهي مؤسسة اقتصادية استثمارية يتحقق بوجودها في الأمة بناء حضارة، تتأسس على الرحمة والخير والبر والكرم والسخاء والجود.

ونهي الله تعالى عن البغي، وهو مرتبة فاحشة من مراتب الفساد الحضاري، تتفاوت درجاته على حسب قبحة وشده، وهو أنواع ودرجات، فقد يكون البغي مانعاً نفسياً يمنع الإنسان من اكتشاف ذاته، وقد يكون البغي مانعاً حضارياً يمنع الإنسان من البناء الحضاري، وعموماً البغي من مهلكات الحضارة الإنسانية، قال تعالى: "وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ" (النحل:90)، وكلما زاد البغي في أمة إلا وطمست فيها معالم البناء والتعمير، وهلك الناس في أرواحهم قبل أبدانهم، وهو نوع من العدوان الذي يقتل الإبداع الحضاري، ويزيد مخاوف الإنسان من استكمال مسيرة البناء الحضاري قال ابن خلدون: "اعلم ان العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يروونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم"¹².

الآداب والاخلاق القرآنية:

وهي صفات حميدة قصد القرآن الكريم، مدحها ليتشبت بها الإنسان، وتكون زينة نفسه وحضارته، فلا حضارة في القرآن بدون مكارم الأخلاق ومحاسن الصفات، فالإنسان بأخلاقه قبل حضارته، وكل حضارة بنيت على غير أخلاق، ستكون أيامها معدودة ووجودها سيكون مجرد عبرة من عبر التاريخ، لتكون نموذجاً لمن بنى حضارته على غير أخلاق، ولأهمية الأخلاق فقد اعتنى بها وكان القرآن دستوراً، ويكفي أن عائشة لما سئلت عن خلق رسول الله عليه الصلاة والسلام قالت كان خلقه القرآن"، والمتأمل في كل الأخلاق القرآنية سيجدها صانعة للحضارة، ومنها الأمانة، فالحضارة مهما بلغت في رقيها إذا كانت تشغل بنظام ينصر الخيانة فإن مآلها إلى الخراب قال تعالى: "قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبْتَ اسْتَأْجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ" (القصص:26).

العلوم القرآنية:

لا يختلف أحد في كون القرآن الكريم يمتاز بخطاب يوصف بالعلم ونصرة مذهبه، فأول آية في القرآن تحت الإنسان على التفكير والتدبر في النفس والكون، هي اقرأ وفي ذلك إشارة ربانية وتنبيهة إلهية، إلى أهمية العلم في مسيرة الإنسان

الكونية، كما أن العلوم ماهي إلا نتاج للمواهب الربانية التي أودعها الله في نفس الإنسان، وطلب منه أن يفعلها ويستثمرها ويحييها ويخرجها من حيزها النفسي المتعلق بالملكات إلى واقعها الفعلي المتعلق بالعلوم، وبعدها إلى نتاجها المتعلق بجهود الإنسان في خدمة العمران، وصناعة الحضارة.

وهذا التصور جعل العلوم في القرآن كلها تدور حول تعريف الإنسان بالحقيقة الوجودية، ودفعه إلى استثمارها في الاستخلاف في الأرض وعمارتها، مما يجعل العلوم في القرآن لا تشتغل لذاتها وإنما غايتها العظمى هو تحقيق الارتقاء الروحي الموصل إلى الغيب، والبناء الحضاري الموصل إلى الكون والعمران.

الوظائف الإنسانية:

حقيقة وظيفة الإنسان، وهي العبودية، وقد قرنت هذه العبودية بوظيفة استخلافية تجعل الإنسان يتصرف بما أوتي من عقل وحكمة ووحى في تدبير الوجود، وبناء العمران، وهو ما يجعل وظيفة الإنسان استخلافية الغاية منها تحقيق التوحيد والسعي لعمارة الأرض وإصلاحها، قال تعالى: "قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ" قَالَ إِنَّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ " (البقرة:30)، فالملائكة اعترضت على الوجود البشري إذا اقترن بالمفاسد، ولم تعترض على الوجود البشري إذا ظهرت فيه مصالح عمرانية، وهي التي سعى القرآن الكريم إلى ترسيخها في النفس حتى يحافظ الإنسان على الوجود وفق رؤية جمالية تظهر حكمة الله في صنع الموجودات.

كل هذه المعطيات تسهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في بناء الحضارة، وهو ما يحتاج من المسلمين إلى الوعي بما وحسن استثمارها في الوجود الإنساني والعمراني.

ولما يتحقق تفاعل الإنسان معها، فإنه يستخدم كل ما حوله من المعطيات الكونية و الوجودية، بما في ذلك المخلوقات الطبيعية التي يرى لوجودها قيمة حضارية ومصلحة عمرانية في توسيع صلاح الحضارة القرآنية قال تعالى: "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ" (الأنعام: 38).

الخاتمة

نستنتج مما سبق:

إن القرآن الكريم لا يعتبر العقل عدواً يستحق الحرب، كما حاربه بقية الحضارات القديمة، فهو بنيه لعداوة الجهل على الوجود الإنساني، ويستبجح صناعته في الأمة، وهو ما يجعل وظيفة الانسان تتحقق في دائرة العقل عن طريق حسن استخدامه والنجاح في توظيفه، ونهي جميع الاجواء ليعمل ويشغل ويتكرر، وفي هذا الصدد حرم القرآن الكريم عددا من الطقوس الفاسدة مثل الشعوذة والسحر والجهل، لأنها تمتص المنطق العقلي، وتلغي قيمته، وتلقي بالإنسان في مزابيل الجهل والتخلف.

إن القرآن الكريم بكل علومه ومعارفه وأخلاقه وأوامره وأمثاله يخدم صناعة الحضارة باعتبارها تنسجم مع وظيفة الإنسان الاستخلافية، وتندرج في المفهوم العميق للعبودية والتي لا ينبغي حصرها في عبادات معينة، لأن العبودية حقيقتها ينبغي أن تظهر في العمران والكون والحضارة.

إن القرآن الكريم اعتنى بالعقل من زوايا متعددة، ووضع له مقاربة تجعل الإنسان يسعى إلى إدراك العقل بنفسه، لأن وقوف الإنسان عند عقل معين، إنما هو وقوف جزئي، وليس وقوفاً كلياً في فلسفة العقل، وهذا التصور يجعل العقل لا تنحصر وظيفته في التفكير، وإنما العقل قد يكون خاشعاً وعارفاً وعابداً وعاملاً وعالمًا، وكان القرآن الكريم يسعى إلى أن يصل الإنسان إلى الكمال العقلي الذي يجعله يبني حضارة لا تطرف فيها.

إن القرآن الكريم بعث في تاريخ الأمة حركة فكرية جعلها تسعى إلى البناء الحضاري من خلال تشييد العمران وعمارة الأرض، وبناء المؤسسات العلمية والمدنية والعلمية والحضارية.

القرآن الكريم صالح بأصوله وقواعده لإعادة ترشيد الحضارة الحديثة، وإعادة التوازن إلى غلوه المادي وفقرها الروحي، وتطرفها الإباحي.

إن أصول القرآن لا تعارض بينها وبين طبيعة العقل البشري، وإنما تشجع العقل على الاجتهاد والتجديد، لاسيما في مجال العمران والحضارة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

إحياء علوم الدين أبي حامد الغزالي، دار المنهاج، ط 1 س 2011م.

أدب الدين والدنيا الماوردي ص 147 دار المنهاج ط 1 س 2013م.

الأسئلة المحظورة التأزم الفكري في واقعنا المعاصر عبد الكريم بكار، دار السلام، ط 1، س 2010م.

سؤال الأخلاق طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط 1، س 2000م.

القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم، لأبي المواهب اليوسي، تحقيق حميد حماني، مطبعة شالة الرباط، ط 1، س 1998م.

مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله الدرويش، دار يعرب، ط 1، س 2004م.

تأهيل العقل الاسلامي وفقا للتغير الحضاري

الدكتور: ياسر العثمان / Dr. Yasir Alothma

جامعة: بوردور محمد عاكف ارسوي، كلية اللاهيات، بوردور/ تركيا

Burdur University Mehmet Akif Ersoy Faculty of Theology Burdur /Türkiye
yamenyasir508@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1974-1277

المقدمة

لقد قامت الحضارة العربية الإسلامية بدورها الاساسي خير قيام في بناء النهضة العلمية العالمية، وقد نقل العلماء العرب والمسلمون التراث الأغريقي وغيره من ألوان التراث العلمي الذي تقدّم عليهم في التاريخ، نقلوه إلى اللغة العربية، التي كانت لغة علم وثقافة، وأثر العلماء العرب والمسلمون في النهضة الأوروبية، وكان طابع الثقافة العربية الإسلامية غالباً وواضحاً ومؤثراً في عديد من المجالات العلمية والفكرية والثقافية، مثل ابتكار نظام الترقيم والصفر والنظام العشري، ونظرية التطور قبل "داروين" بمئات السنين، والدورة الدموية الصغرى قبل "هارفي" بأربعة قرون، والجاذبية والعلاقة بين الثقل والسرعة والمسافة قبل نيوتن بقرون متطاولة، وقياس سرعة الضوء وتقدير زوايا الانعكاس والانكسار، وتقدير محيط الأرض، وتحديد أبعاد الأجرام السماوية، وابتكار الآلات الفلكية، واكتشاف أعالي البحار، ووضع أسس علم الكيمياء.

ويمكن القول إجمالاً إن الحضارة العربية الإسلامية كانت الواسطة بين العلوم والثقافات القديمة وبين النهضة الأوروبية؛ فالفكر العربي الإسلامي، والثقافة العربية الإسلامية، سلسلة متّصلة الحلقات، امتدّت من الحضارات القديمة، من مصرية، وآشورية، وبابلية، وصينية، إلى حضارة الأغريق والاسكندرية، إلى العصر الإسلامي الذي تأثر علماءه بمن تقدّمهم، وأثّروا بدورهم فيمن لحقهم من علماء النهضة الأوروبية الذين قرأوا أعمال العلماء العرب في كتبهم المترجمة إلى اللغة اللاتينية واللغات الأوروبية.

1.المبحث الاول

افاق التغيير الحضاري

1.1.المطلب الاول

الحضارة الاسلامية منارة العلم في العالم

بينما كانت أوروبا ترتع في غياهب العصور الوسطى ، كانت الحضارة الإسلامية (التي هي محض الثقافة العربية الإسلامية) في أوج ازدهارها، لقد أسهم الإسلام كثيراً في تقدّم العلم والطب والفلسفة. وقال (ويل ديورانت Will Durant) في كتابه "عصر الإيمان" (The Age of Faith) : "إن المسلمين قد ساهموا مساهمة فعالة في كل المجالات، وكان ابن سينا من أكبر العلماء في الطب، والرازي أعظم الأطباء، والبيروني أعظم الجغرافيين، وابن الهيثم أكبر علماء البصريات، وابن جبير أشهر الكيميائيين". وكان العرب رواداً في التربية والتعليم. وقال ديورانت في هذا الشأن أيضاً : "عندما تقدّم (روجر بيكو Reger Bacon) بنظريته في أوروبا بعد 500 عام من ابن جبير، قال إنه مديونٌ بعلمه إلى المغاربة في إسبانيا الذين أخذوا علمهم من المسلمين في الشرق. وعندما ظهر النوايع والعلماء في عصر النهضة الأوروبية، فإن نبوغهم وتقدّمهم كانا راجعين إلى أنهم وقفوا على أكتاف العمالقة من العالم الإسلامي"¹.

إن الحضارة الاسلامية قامت على الحوار مع الشعوب والحضارات الاخرى التي تعامل معها المسلمون مثل حضارة الهند وحضارة الفرس في الشرق وحضارة اليونان في الغرب ، وقد كان فضل العلماء العرب عظيماً على الحضارة الانسانية، حيث كانوا لبنة اساسية من لبناتها، والحضارة الإسلامية كانت من اهم معابر الحضارة إلى اوربا، من خلال الاندلس، صقلية، وجنوب إيطاليا، بلاد الشام، والحروب الصليبية .

2.1.المطلب الثاني

الحضارة الإسلامية وازدهار حركة الترجمة

في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري كانت قرطبة اعظم المدن الثقافية في اوربا، فقد حوت خزنة الخليفة ما يزيد على الاربعمئة ألف كتاب . وأقبل الأسبان على اللغة العربية والترجمة منها إلى اللاتينية ، وكانت الاندلس المركز الرئيسي لحركة الترجمة. أما صقلية فقد حكمها المسلمون من القرن الثالث إلى القرن الخامس الهجري، فانتشرت فيها مظاهر الحضارة الاسلامية من مساجد وقصور وحمامات ومستشفيات واسواق وقلاع ، ودخلت فيها صناعات منها صناعة الورق والحريز والسفن والفسيفساء ذات الرخام الملون، إضافة إلى استخراج المعادن. واستمرت العلاقات الثقافية

¹ دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوروبية كنموذج لحوار الحضارات، للجميبي، عبد المنعم ، وزارة الثقافة المصرية، العلاقات الثقافية الخارجية.

بين المسلمين واهل صقلية بعد ذلك، فنجد - مثلا - الملك روجر الاول احتضن الثقافة العربية وكتب مراسيمه بالعربية إلى جانب اللاتينية، وصك على احد وجهي النقود كتابات بالعربية، وعلى الوجه الآخر كتابات لاتينية ويونانية².

وهكذا سارت صقلية في أيامه مملكة نصف اسلامية في دينها ونظامها الاداري والعسكري، وقد سار خلفاء روجر على طريقته. فقد استعان روجر الثاني بالعلماء المسلمين، ومنهم العالم الجغرافي محمد الإدريسي الذي رسم له خريطة للعالم المعروف في عصره على دائرة فضية مسطحة طولها ثلاثة أمتار وعرضها متر ونصف المتر، كما ألف له كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق الذي يصف هذه الخريطة .. وعن طريق الحروب الصليبية التقى الغربيون بالمسلمين، فنقلوا عنهم نباتات عرفوها لأول مرة وسموها بأسمائها العربية مثل السكر والارز والقطن والسمسم، وتعلموا بعض الصناعات العربية مثل صناعة الورق والصابون والخنزف والزجاج والأصباغ والحلي والعقاقير وهكذا كانت الحروب الصليبية ميدانا للكسب الحضاري، ففيه بدأت محاولات الغرب المنظمة للاقتباس من حضارة العرب، وكانت كفة العرب في هذه العلاقات هي الراجحة، فقد كانوا يملكون من مقومات الحضارة المادية والعقلية ما يستطيعون ان يقدموا منه لاوربا، على حين لم تكن اوربا حتى القرن السادس عشر تملك من المقومات التي تمكنها من ان تضيفه لتراث العرب لهذا اخذ الاوربيون من العرب اكثر مما اعطوا، فاقتبسوا الكثير من علوم العرب وفلسفتهم وعمارتهم وفنونهم العسكرية وصناعاتهم وتجارتهم وحياتهم الاجتماعية، وتأثرت لغاتهم وآدابهم ومجتمعاتهم إلى حد كبير باللغة العربية والآداب العربية والحياة، يضاف إلى ذلك العرب كانوا يملكون مفاتيح التجارة التي يحتاجها الاوربيون مثل التوابل والعقاقير وغيرها من منتجات الشرق المعروفة. هناك الكثير من الشواهد التي تدل على تأثر اوربا بالتراث العربي في مجالات متعددة، ففي الادب تأثرت اوربا بشعر المفاجأة والشعر العربي والحكم والأمثال والقصص الإسلامي، وطبعت قصص (ألف ليلة وليلة) طبعات كثيرة بالانجليزية والفرنسية.

3.1.3. المطالب الثالث:

مفهوم التطلع للتغيير الحضاري

يتطلع المسلمون إلى كسب الرهان العالي، وإلى تحقيق الحلم العالي، المتمثلين في انبعث هذه الأمة من جديد، في صورة حركة تجديدية جادة وشاملة لجميع ميادين الحياة الإسلامية؛ الدينية منها، والعلمية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والحضارية بشكل عام، وفق منظور الشرع، وخصائصه، ومقاصده. إلا أن هذا المطالب التجديدي سيظل بعيد المنال، عسير التحقق، ما دام العقل الإسلامي مشلولاً عن الجذ، مكبوحاً عن الاجتهاد، منحصرًا في أركان زوايا حادة، مما لا يتوافق وطبيعة المكانة التي بوأها الله تعالى إياه، وكذا وظيفته التي وكلها إياه. وللأسف، فإننا حينما

2 الحضارة الاسلامية في اوربوا الموحدة، لنعمة، محمد، مجلة "مدارات غربية"، باريس.

نتحدث عن العقل الإسلامي، ومشروع تأهيله للقيام برسائله القرآنية التجديدية والمصرية حضاريا وكونيا، فإننا نصطدم بحواجز متعددة، وموانع مختلفة، تصدنا عن دراسة قدراته الاجتهادية، وتحليل مسؤولياته التجديدية. ومن أبرز هذه العقبات الكوؤود التي تشل العقل الإسلامي عن الجد الشرعي، والكسب الإنساني، والإنتاج الحضاري، عقبة كُداء لشدتها وصعوبتها، في علاقتها بنوعين متقابلين من الاحتراب، قلَّ من يسلم منهما إلا مَنْ وفقه الله تعالى لذلك؛ أما أحدهما، فهو احتراب زمني، ناتج عن فرط الثقة بالتاريخ، وبتراث الآباء والأسلاف. وأما الآخر، فهو احتراب مكاني، سببه فرط الثقة بالغرب، وبمنظومته الفكرية والفلسفية. فأما الصعوبة الأولى، فتتجلى في الرؤية التاريخية، مشحونة بصراعاتها الكلامية، متمثلة في العقل الفلسفي تارة، والعقل الاعتزالي تارة ثانية، وغيرها تارة ثالثة، مما سمة القاسم المشترك بينهما، رغم البون الشاسع بينهما منطلقا، ومنهجيا، ونتائج بحثية طبعًا، التقابل الشديد بينه وبين نصوص الوحي (أي: القرآن الكريم والسنة النبوية)، بحيث لا يصح التمسك بأحدهما إلا بنصب العداء مع الآخر، مما جعلنا أمام نزعات تنتصر للتاريخ والتراث أكثر من نصرتها للوحي. ولذلك، فلا غرابة أن يتم إدخال العقل الإسلامي، على المستوى التاريخي، في ثنائيات تقابلية؛ كالعقل والنقل، وظاهر النص وباطنه، والروح والجسد، والدين والدنيا، والخير والشر في قدر الله تعالى، والجبر والاختيار في أفعال المكلفين، وغيرها من الثنائيات الوافدة من الثقافات والحضارات المجاورة للمسلمين عصرئذ، مما سمّتها المشتركة بعدها عن المنهج الرباني الذي ارتضاه للبشرية عبر أزمنتها الطويلة بشكل عام، وعن الإسلام نصوصٍ ومقاصد بوجه الخاص. ومن أبرز نتائج هذا النوع من الاحتراب الزمني، أننا «نكون للأسف من حيث لا نشعر نؤسس في وعي الأجيال ثقافة فيها من التاريخ أكثر مما فيها من الوحي، بل نضيق من قدرات هذا الوعي الاستيعابية والتواصلية والعلمية والمعرفية.. التي تمنحها إياه الدلالات الشرعية الكلية والعامّة عندما نجعله يدور في فلك الحدود والتعريفات الجزئية والنسبية وحدها على أهميتها في بناء العلوم والمعارف»³. وأما الصعوبة الثانية، فمؤطرة بالرؤية العلمانية، التي تروم الاستغناء عن التراث الإسلامي بشكل عام، والاستقلال عن الوحي بوجه خاص، متمردة على كل مطلق، وثابت، ونهائي، إذا كان انتماءؤه إلى الثقافة والحضارة الإسلاميتين، في مقابل تلميع صورة الوافد الغربي، وتضخيم الإنتاج الأجنبي، وتقديس العقل الأوروبي سواء في بعده اليوناني، أو الأنثوري، أو الحدائي، أو مَنْ بعده. ومن أهم نتائج هذا النوع من الاحتراب المكاني، كونه مؤسسًا على «مشاريع قراءات حديثة ومعاصرة تنتهي صلاحيتها قبل الانتهاء منها، لأنها من موقع تبعيتها تقلد فكريًا ليست أصولها لها ولا اختياراته اختيارات لها. كما لم تحسن مداخل ودوائر التفاعل الإيجابي وضوابط النقل والاستعارة التي تضعها الثقافات والحضارات والأديان على تخومها وحدودها بما يحفظ كياناتها في علاقاتها [مع] الغير أيا كان هذا الغير»⁴. وهكذا، فلا العقل التاريخي

3 المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، لشبار، سعيد، منشورات المجلس العلمي الأعلى [بالمغرب]، ط 1، 1431هـ - 2010م، ص 27.

4 مناقشة هادئة، لشبار، سعيد، جريدة "التجديد" المغربية، عدد يوم 13-03-2010م.

المحترَب زمانيا، ولا مثله العقل الحدائِي المحترَب مكانيا، قادرين على التجديد الديني والحضاري لهذه الأمة الإسلامية بشكل عام، والعلمي منه بشكل خاص، لسبب بسيط يجلبه كونهما غير مؤهلين -لا بالقوة ولا بالفعل- لتشخيص الأزمات المعاصرة للأمة الإسلامية من جهة، فضلا عن إيجاد الحلول الشرعية لمشاكلها العديدة والمتنوعة من جهة ثانية، بحكم موقعهما البعيد عن الرؤية الوسطية القرآنية للعقل الإنساني المستنير بالوحي ومقاصده من جهة ثالثة. تبعا لذلك، فإن المخرج الأصيل من هذه الأزمة المنهجية والحضارية للأمة الإسلامية على حد سواء، هو محاولة الحسم التام في قطبي هذه الثنائية (التاريخ في مقابل الآخر)، دون انحراف وميل لأحد هذين القطبين على حساب القطب الآخر. ولبلوغ هذا الهدف، فالواجب حسن تأمل ودراسة قطبي هذه الثنائية، وجودة تحليلهما، في بعد تام عن اتخاذ المواقف النفسية المستعجلة، التي تنبني على ردود أفعال شديدة وعنيفة، مما تجعلنا دائرين في فلك الردود، والردود المضادة، وإشعال نار الحروب الثقافية المجانية، ونظيرتها من الحروب بالوكالة، مما يزيد في تمزيق الجسد الفكري والحضاري لأمتنا الإسلامية، دون إغناء حقيقي لساحة الفكر، والعلم، والمنهج، والبناء الثقافي والحضاري لهذه الأمة. وإذا كان مصير الانبعاث الحقيقي لأمتنا المباركة رهيناً بالحسم الجاد والهادف في هذه الثنائية (التاريخ في مقابل الآخر)، بالخروج من ضيق قطبيها المتقابلين، فلا سبيل لهذا الحدث المنهجي والثقافي ذي البعد الحضاري العام، إلا بالاسترشاد بأحد خصائص الإسلام الكبرى، في ارتباطها بالوسطية، التي تجسد مظهرا من مظاهر كونية رسالة هذا الدين وعلميته، لاتفاق أصحاب العقول النيرة، والفطر السليمة، من حكماء البشرية عامة، على نبذ جميع أشكال التطرف الفكري، والانحراف التصوري، والميل السلوكي. وتجسيدا لوسطية الإسلام، يقول ربنا سبحانه: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) الآية، [البقرة، 142]. على أن من لطائف تدبر آيات الذكر الحكيم، أن الجملة القرآنية التي تلي هذا المقطع المذكور قريبا، تشير إلى حد كبير في صلب ما نحن بصددده، في قوله تعالى: (لتكونوا شهداء على الناس) الآية، [البقرة، 142]. وهذا يعني أن من مقاصد منهج الوسطية التي جعلها الله تعالى خاصية كلية لهذه الأمة، مقصدُ الشهادة على الناس، سواء تعلق الأمر بالموافقين لنا ملة وتدينا، أو ما ارتبط بالمخالفين لنا عقيدة وشرعية. على أن مقصد الشهادة على الناس، لا يمكن تصوّره إلا من خلال مقصد القسط والعدل في التصور والحكم على الناس مسلميهم وغيرهم على حد سواء. وفي هذا يقول الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا) [النساء، 134]. ومثل هذا في قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون) [المائدة، 9]. فتأمل كيف ربطت الآية الأولى من سورة النساء مقصد القسط والشهادة على بني البشر بالانطلاق من الحكم على الناس -وهو أمر عزيز-، ثم بالوالدين والأقربين -رغم صعوبته لمكانتهم الاجتماعية-، ثم نهت الآية إلى أن الإعراض عن العدل إنما هو محض اتباع الهوى، الذي لا يخفى على رب السموات والأرض. وهو نفس المعنى الذي سارت عليه الآية الموالية من

سورة المائدة، بالتنبيه إلى أن وجود العداوة بين الناس، ليس مسوغاً لترك العدل، الذي هو سبيل للتقوى، التي لا تخرج بذاتها، ولا بما يضادها، عن علم علام الغيوب. تبعاً لذلك، فإن من ملامح هذا التصور الوسطي لتجاوز هذه الثنائية (أي: التاريخ في مقابل الآخر)، هو الاستفادة من نواحي القوة في كل تصور احترازي مما سبق؛ بالنظر إلى أن الاحتراب الزماني تحدوه الرغبة في الاحتماء بالذات الإسلامية وحماية حياضها. في حين يرمي الاحتراب المكاني إلى انبعاث العقل الإسلامي ودعوته للجد والعمل، ليلتحق بنظيره الغربي في حمل لواء العلم والمعرفة والإنتاج الثقافي. وهذا ما يساهم في إعادة تصورنا إلى قطبي هذه الثنائية، بضرورة الاعتناء بمقصد خدمة الذات الحضارية الإسلامية خدمة تتأسس على التمييز بين الثوابت في إرثنا الثقافي (وهي نصوص الوحي) والمتغيرات فيه (وهي اجتهادات العلماء لفهم نصوص الكتاب والسنة وتنزيلها)، على أساس أن الثوابت تتميز بالديمومة والاستقرار، عكس المتغيرات التي يمكن أن تخضع لقانون الاجتهاد، تبعاً لتغير فهمنا للوحي، أو للواقع، أو لهما معا. وبالمقابل، فإن خدمة هذه الذات الحضارية الإسلامية تظل بعيدة المنال، ما لم يستفد من العقل الإسلامي من مثيله الغربي في سعيه الحثيث والمتواصل وراء العلم والمعرفة والدراسة والتحليل. ولبلوغ هذا الهدف، ومن أجل انبعاث هذه الأمة من جديد، فالواجب التأكيد على أن مجال اشتغال العقل الإسلامي في صورته المطلوبة، يجد مشروعيته النظرية، ومنطلقاته العملية، من خلال الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون، قراءةً تهدف إلى حسن قراءة النصوص الشرعية، بغية جودة تطبيقها على واقع الناس ومعاشهم، طلباً لإسعادهم في الدين والدنيا. وبالمقابل، ولما كانت العلوم التجريبية المادية، والإنسانية الاجتماعية، هي السبيل الحقيقي لاستعباد الغرب لنا ولغيرنا من الشعوب الضعيفة، فالواجب على العقل الإسلامي إعطاء الأهمية الكبرى لهذا الصنف من العلوم، والاجتهاد في تحصيلها، وبذل الجهد في تطويرها، بغية راهنية متميزة لهذه الأمة، يسعد بها المسلمون أنفسهم، كما يسعد بها غيرهم من شعوب العالم كذلك.

2. المبحث الثاني

صفحات مشرقة في تراثنا العربي

1.1. المطلب الأول

نماذج التراث العربي

ما دامت الدعوة إلى تجديد التراث وفق رؤية معاصرة تتطلب حسن الاختيار، والتمييز بين الحسن والسيئ في ضوء نظرة عقلانية، كان علينا أن نقدم نماذج من الصفحات المشرقة في تراثنا العربي بغية الاستئناس في عملية الإحياء، ومن ثم في مسيرتنا الثقافية والتربوية على أيها من الماضي الحي، ومن هذه النماذج:

أ- النموذج العلمي التجريبي:

من الملاحظ أن مناهج التعليم في الوطن العربي لا تعنى العناية اللائقة بتبنيان هذا المنهج العلمي، ولا بتاريخ العلوم عند العرب والمسلمين، إذ أنها في المرحلة الثانوية تكتفي غالباً بالإشارة السريعة التي تلمح ولا تصرح، ويكاد جيل كامل من المتخرجين حتى في الجامعات لا يعرف جيداً الإسهام العلمي لأمنته في الحضارة العالمية المعاصرة ما عدا بعض المتخصصين الذين يقودهم الاختصاص إلى التعرف الأعظم في أكبر بتاريخ الأدب⁵ حين نجد أن ثمة اهتماماً كان من العرب علماء أدهشوا الآخرين، وحملوهم على الإيمان بقوة العقل العربي وإبداعه، ومن هؤلاء العلماء ابن سينا الذي يعد من أشهر مشاهير العلماء، وجابر بن حيان وهو من ألمع علماء الكيمياء، والبيروني الذي كان له بحوث نادرة في الرياضيات والفلك إضافة إلى التاريخ والجغرافية حتى قيل عنه إنه أعظم عقلية عرفها التاريخ، وابن الهيثم واضع أسس الطريقة العلمية الحديثة فكتاباته في الضوء أدت إلى اختراع النظارات⁶ كما تشير إلى ذلك دائرة المعارف البريطانية.

ولقد أسهم العرب بما إسهام في ميدان الرياضيات وعلم التعمية، وكان للخوارزمي فضل كبير في الإضافات التي وضعها في علم الحساب والجبر وهو أول من وضع الجبر مستقلاً عن الحساب، ووضع العلماء العرب علم المثلثات الكروية المائلة، واستعملوا المماسات والقواطع في قياس الزوايا والمثلثات، «وهذبوا الأرقام الهندية، وأوجدوا طريقة جديدة لها هي طريقة الإحصاء العشري، واستعملوا الصفر للغاية التي نستعملها الآن، ووضعوا علامة الفاصلة للكسر العشري، وما كان لذلك كله من أثر في تقدم الرياضيات والعلوم. وأبدع العرب في الكيمياء وسبقوا الغربيين في الالتجاء إلى التجربة ليتحققوا من صحة بعض النظريات، وإليهم يرجع الفضل في استحضر المركبات والخواص التي تقوم عليها الصناعة الحديثة»⁷

ب- النموذج الوظيفي:

كان التركيز على النفعية الاجتماعية والمنهج الوظيفي للمرء في تفاعله مع المجتمع وعلى المنهج الوظيفي الذي يؤدي وظيفة فيلبي حاجاته ويرضي اهتماماته. وتجلّى هذا المنحى في رسائل الجاحظ في دعوته إلى النحو الوظيفي، ويعد الجاحظ من رواد النفعية الاجتماعية، إذ يرى أن الجميل ينبع من النافع، فالخير ليس في الكلمة الجميلة بقدر ما هو في الكلمة الناجعة التي تعمل في النفس عمل الغيث في التربة، كما تجلّى هذا المنحى في مقدمة ابن خلدون حيث الدعوة إلى العناية بالناحية التطبيقية في اكتساب العلم، إذ ليس المهم معرفة القواعد والقوانين

5 بين السياسة والفنون، لنعسان، رياض، دار البعث، دمشق، 2006م، ص16.

6 تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، لطوقان، قدرى حافظ، الإدارة الثقافية، القاهرة، 1954م، ص18.

7 تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، طوقان، ص20.

والاصطلاحات في حد ذاتها، وإنما المهم القدرة على استعمالها، والشخص الذي يستوعب هذه القواعد والاستفادة منها عمليا والمصطلحات دون أن يطبقها عمليا يكون مثل الشخص يتقن صناعة من الصناعات علما ولا يكون له أي دراية بهذه الصناعات عمليا.⁸

وفي ميدان الرياضيات كان ثمة اهتمام بالمسائل العملية التي تتناول ما يقتضيه العصر، ويدور حول المعاملات التجارية والصدقات وإجراء الغنائم والرواتب على الجيوش، كما تطرق إلى البريد وطرائق البيع والشراء... الخ. وإن التقدم الذي أحرزه العرب لم يكن يقتصر على العلم النظري، بل تعداه إلى حياة المجتمع العربي وإلى الجوانب التطبيقية من العلوم، فكان للعلم لها عند العرب وظيفة فضلا عن كونه بحثاً عن الحقيقة وتمكينا.

ج- النموذج التربوي:

يعد هذا التراث مصدرا للحاضر والمستقبل لما فيه من مبادئ ومفاهيم وخبرات وتجارب يسعى الفكر الحديث إلى اعتمادها وتأصيلها، فهو تراث يقرر مكانة الإنسان وحقه في الاعتماد على عقله وضميره وجهوده الذاتية في التعلم، ويعد التربية اللامدرسية جزءا من حياة المرء يجدر الاهتمام بها وتطويرها، كما يعد تعليم الكبار سبيلا للتغيير والتطوير الاجتماعي، وتعد الحرية الفكرية أساسا لتطوير الشخصية الإنسانية ونموها ونمو العلم والمعرفة، والتعليم المستمر حقا من حقوق الإنسان في كل زمان ومكان، وثمة مراعاة للمتعلم في تأكيد حريته في السعي إلى التعلم بإسقاط الحواجز والقيود المادية والاجتماعية، وفي تعرف استعداداته وطبائعه على النحو الذي يراه الفارابي، وإلى التبكير في تربيته وتعليمه بين أقرانه وتوجيهه مهنيا وإلى مراعاة قدراته العقلية والتدرج في تعليمه كما يرى ابن سينا، من السهل إلى الصعب، والانصراف إلى العلوم واحدا بعد الآخر، وتجنب فصل الدروس بعضها عن بعض، ومراعاة التتابع والتكرار خشية النسيان، وتجنب الشدة على المتعلمين لأنها تفسد معاني الإنسانية، وتضر بشخصية المتعلم، وتفضيل العلوم المقصودة لذاتها على العلوم التي هي أدوات لغيرها، وهي المبادئ التي حددها ابن خلدون في مقدمته، ويؤيدها الفكر التربوي الحديث، كما أن التراث التربوي عني إما عناية بالتربية البيئية حفاظا على مصادرها الطبيعية ورأفة بأحيائها، وحماية لعناصرها ومكوناتها في أوقات الحروب خلافا لما تقوم به إسرائيل، والصهانية في وقتنا الراهن .

د- النموذج اللغوي:

يعد التراث اللغوي العربي مصدرا للتجديد اللغوي في الحاضر والمستقبل، إذ إن أغلب المحاولات التي قام بها العلماء العرب في المجال اللغوي يتسم بالروح العلمية والفكر الموضوعي، كما هي عليه الحال عند أبي الأسود في

استقراءه القرآن الكريم وأشعار العرب بغية استنباط قوانين للعربية وعند سيبويه في دراسة صفات الحروف وكيفية حدوثها، وعند الجاحظ في تبيان أركان التواصل اللغوي ووظائف الكلام وعبوبه، وعند ابن جني في علم الأصوات، وعند أبي نصر الفارابي في علم اللسان ونظرية الشمولية إلى هذا العلم «علم الألفاظ المفردة، علم الألفاظ المركبة، علم قوانين الألفاظ المفردة، علم قوانين الألفاظ المركبة، علم قوانين تصحيح الكتابة، علم قوانين تصحيح القراءة، علم قوانين تصحيح الأشعار»، وعند ابن خلدون في علوم اللسان العربي، إذ إنه يرى أن أركان علم اللسان هي "اللغة والنحو والبيان والأدب".⁹

هـ- النموذج الاجتماعي:

في تراثنا العربي صفحات مشرقة في بناء المجتمع المتواد والمتعاطف حاضرا ومستقبلا انطلاقا من الوشائج في الأسرة على أنها الخلية الأولى في المجتمع وانتهاء بالعلاقة بسائر أفراد المجتمع مروراً بالارحام والجيران وقمة تركيز على المشاركة الوجدانية والتعاطف بين أعضاء المجتمع كافة، إذ أبان الإسلام أن المجتمع المنشود هو المجتمع الذي يجب فيه المرء لأخيه ما يحبه لنفسه. وحرص الرسول (صلى الله عليه وسلم) في تربيته لأبناء أمته على يقظة الشعور بالمسؤولية في مختلف مرافق المجتمع كما تجلّى ذلك في قوله: كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع ومسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله ومسؤول عن رعيته، والرجل راع في مال أبيه راع ومسؤول عن رعيته، ألا فكلكم راع ومسؤول عن رعيته».

عرفت أمتنا ولاية المظالم، وقد ظهرت في الدولة العربية الإسلامية منذ في إحقاق الحق وإنصاف القرن الأول للهجرة، وأدى ديوان المظالم دورا المظلومين. وكان لنظام الوقف في التراث العربي الإسلامي دور كبير في منظومة الحضارة العربية الإسلامية من حيث رعاية الصحة ونشر العلم والانتفاع بالمرافق العامة والبيئة الطبيعية، وما تزال الوقفيات في مدينة دمشق شاهدا على الدور الكبير الذي أداه الوعي الوقفي في حياة الأمة.

و- النموذج الإنساني:

في تراثنا العربي صفحات مشرقة في الحفاظ على حقوق الإنسان، ومنها حلف الفضول الذي يعد سباقا في مجال الحفاظ على حقوق الإنسان وقد روي أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) شهد حلف الفضول في دار عبد الله بن جدعان قبل نزول الوحي عليه، وقال بعد ذلك: والذي نفسي بيده، لقد شهدت في الجاهلية حلفا «يعني حلف الفضول»، أما لو دعيت إليه اليوم لأجبت. وقد تم على إباء الضيم وهجر العار وأداء الحق. وعندما جاء الإسلام عزز هذه الحقوق للإنسان لأن الناس جميعا نفس واحدة: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة،

⁹ في طرائق تدريس اللغة العربية، للسيد، محمود احمد، مطبوعات جامعة دمشق، دمشق، 2007م، ص75-83.

وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء» سورة النساء (1)، فالهدف من وجود الناس على الأرض إنما هو التعارف فإن التربية الإسلامية أرسدت دعائم السلام وحققَت الاستقرار والأمان لا للمسلمين فحسب، بل لغيرهم من أبناء الديانات الأخرى.

2.2. المطلب الثاني

دور الثقافة في الماضي الحي والمستقبل المنشود

يعد دور الثقافة العربية في إطار الثقافة العالمية على الدوام دور إبداع وإضافة وعطاء، وظلت هذه الثقافة رغم خصوصيتها ثقافة إنسانية شاملة لا بتراتها الإسلامي فقط وهو ذروة عطائها، ولكن بما تمثله وبما تجاوزته من عناصر الثقافات الأخرى، وبلغتها العربية التي ظلت لغة العالم فكرا وعلمًا وحضارة ثمانية قرون . إن خصائص الحضارة العربية من عراقة وشمول وترابط واتصال بالحضارات الأخرى وقدرة على الأخذ والعطاء والاقتراس والتفاعل والتجديد واحترام العقل والتعويل على التفكير واعتماد حرية الفكر والاجتهاد والتمسك بالقيم الأخلاقية والإنسانية، يؤكد ذلك كله توجهها متكاملة وبرامج متطورة وأساليب متجددة تحفظ لهذه الحضارة خصائصها الأصلية، وتمكنها من التفاعل الخلاق مع خصائص العصر في الحاضر والمستقبل. ومن الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وتجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها إذا هو أراد الارتباط بهذه الثقافة والعمل على خدمتها. وعندما يتعلق الأمر بفكر أمنا فإن عملية التجديد في ثقافتنا لا يمكن أن تتم إلا بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة، وإلا بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها، إذ إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمصطلحات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة وهما الشرطان الضروريان لكل نهضة .

تراثنا الفكري كائن ينمو ويتراكم ويتناقض ويتصارع في الحياة، ولو كان ماض، فكيف ندرس هذا الكائن الحي الميت في الوقت نفسه؟ فهو ميت أي ماض بالنسبة لنا، ولكنه حي فينا، هو ماض تفصلنا عنه أحيانا مسافات زمنية، لكنه حي، فحين نقرأ الأدب الجاهلي نشعر أن بيننا وبينه حياة، وعندما نقرأ شعر المتنبي نشعر أنه يعبر عن رؤانا وما يحول في نفوسنا، وستبقى الأجيال تردده لأنه إنساني في أبعاده ومرامي، ومن البديهي والحنمي أن نحتفظ بمعالم تراثنا، وأن نسعى إلى إحياء ما اندثر منه، أو ما تراكم عليه من غبار النسيان، فكم في الزوايا من خبايا! وكم بين حطام الماضي ما من شأنه أن يعين على بناء الحاضر وتشبيده دون اخلال في فكره وشكله . وإننا إذ نتوجه إلى التراث ماضيا لئسهم في تسليط الضوء على مشكلاتنا الراهنة، دون أن يلزمنا ذلك أو على أساس عشوائي بالانصياع لموقف أو رأي في ذلك التراث انصياعا من التقديس والاحترام المسبق له . إن كل ما من

شأنه العون على بناء الحاضر وتشبيد المستقبل هو الماضي الحي الذي لا بد من التركيز عليه، ولا يسع أمة تحدد ذاتها أن تقطع صلتها بماضيها، وقد ثبتت للأمة العربية عقيدتها، وبقيت لها ذاتيتها، غاتٌ يقاوم الفناء، فما مسوغات حيا يكشف عنهما تراث غني يمثل ماضيا استمرارية هذا الماضي الحي؟

- هو تراث حي لأنه انساني في قيمته وفضائله ومناهجه، استنبط قواعده من مصدر العقيدة الاسلامية، وهو موجه للانسانية جمعاء.

- هو تراث حي لأنه ظل سارياً بين الجماعات منتقلاً وموصولاً من جيل الى جيل.

. - هو تراث حي لأنه قابل للتطور، صالح للبقاء في كل زمان ومكان، يعوّل على أشرف ما في الإنسان عقله وضميره، ويدعو إلى ديمقراطية المجتمع والإخاء والمساواة في الانسانية¹⁰.

3. المبحث الثالث

سبل تأهيل العقل الاسلامي

عند استقصاء السبل التي توجهنا للعمل المستقبلي لتأهيل العقل الاسلامي من المسوغات المستنتجة لذلك لا بد لنا ان نحدد في نقاط عدة وندرسها ونناقشها لترسيخها والعمل بها على نطاق الحاضر والمستقبل

1 - استكشاف التراث الحي الذي لم يحقق بعد، ما هو منه على الصعيد العربي، وما هو منه على الصعيد العالمي في مكتبات العالم وذلك بروح العقل الناقد ومناهج العلم الموضوعية، وثمة من يرى أنه لا بد من تحقيق خطوات ثلاث من أجل تحقيق الحد الأدنى من الموضوعية في دراسة التراث، وهذه الخطوات الثلاث متداخلة¹¹ وهي:

أ- الخطوة الأولى: قوامها المعالجة النبوية، وتعني الانطلاق من النصوص في دراسة التراث، واستخلاص معنى النص من ذات النص، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.

ب- الخطوة الثانية: هي التحليل التاريخي: وتعني ربط فكر صاحب النص بجماله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية.

ج- الخطوة الثالثة: هي الطرح الإيديولوجي: ويقصد به الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية الاجتماعية السياسية التي أداها الفكر المعني.

2- استلهام التراث وتحويله إلى مؤثرات فاعلة في حياتنا المعاصرة وفي بناء المستقبل الذي نبتغيه بالاعتماد على وسائل متعددة منها:

10 الخطّة الشاملة للثقافة العربية، لمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1992م، ص4

11 التراث والحداثة، للجابر، محمد عابد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991م، ص2.

- أ- نشر التراث المتخير إحياءه والتعريف به
- ب- ترجمته إلى اللغات الحية الأخرى
- ج- إدراجه ضمن الثقافة الشائعة في المجتمع وضمن البرامج التعليمية
- د- الانطلاق منه في أعمال إبداعية جديدة كالقصة والمسرح والرواية والسينما وغيره من النشاطات الفكرية وفي العمارة، وتقديمها برؤية جديدة وقراءة معاصرة تسطيع التأثير في المستقبل وتغييره نحو الأفضل.
- و- اعتماده في ضبط قيم ومناهج حاضرة
- ز- الاستناد إليه في تطوير فلسفة عربية متميزة تعبر عن ذاتية الأمة العربية وشخصيتها القومية في عصر متغير ومتطور باستمرار.
- 3- اعتماد الفلسفة العربية المتميزة والمستندة إلى استلهاهم قيم التراث وفوائده بعد جلائها وتمييزها وتمحيصها لمواجهة مشكلات الحضارة المعاصرة والتماس حلولها، وجعل ذلك رسالة متجددة يحملها العرب إلى العالم الإسلامي، وإلى العالم الثالث، ويسهمون بها في خدمة الإنسانية جمعاء.¹²
- 4- التركيز على كل ما يوحد في عملية الإحياء والنشر، وبذلك ما يفرق وإبعاده، إذ إن الواجب يقضي بأن نبعد من حياتنا المعاصرة ما قد نختلف حوله، وأن يركز الجهد على التراث العلمي العربي الذي يعيدُ ما ينبغي أن يجعلوه للعقل العربي ثقته بنفسه، ويقدم للأجيال أنموذجاً رسالة ثقافية لهم، والمؤسف أن ينصرف بعض الكتاب والإعلاميين إلى إيقاظ الفتن والاختلافات الميئة، وهم بعملهم هذا يعمدون إلى قتل العقل العربي وإعادته إلى جدليات طواها الزمن. وما أزعج بعض الندوات التي تبثها بعض الفضائيات العربية حول قضايا ووقائع حدثت قبل ألف وأربعمائة عام، وطالما سمعنا متحاورين يتحدثون بعصبية وانفعال حول هذا التاريخ كأنه راهن ومعاصر، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تفكك الوعي الفكري لأصحابها!
- 5- التركيز على الصفحات المشرقة من التراث في عملية الإحياء والنشر، وتعريف أجيالنا والعالم بها عن طريق ترجمتها إلى اللغات الحية.
- 6- إحداث مقرر وضع المصطلحات العلمية في الكليات العلمية في جامعات الوطن العربي استئناساً بما ورد منه في تراثنا حال وجوده.
- 7- تشجيع طلبة الدراسات العليا للبحث في ميادين العلوم المختلفة في تراثنا، وتقديم كل الدعم المادي والمعنوي لهم، ودعم الجهات المعنية بهذا الجانب كمعهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب.

- 8- إحداث موقع على الشبكة «الإنترنت» لرصد الأنشطة والفعاليات وتبينا ونشرا بالمخطوطات في باب، وتحقيقا للتأثية في كل علم تعريفيا لكل جديد في ميدانه على الصعيدين العربي والعالمي.
- 9- اعتماد أساليب جديدة وطرائق حديثة ورؤى معاصرة في قراءة تراثنا في مختلف مياديننا بحثا عن الاصلة فيه، وتعريفيا للأجيال الجديدة.
- 10 - السعي إلى إقامة معارض دولية سنوية تعنى بالمخطوطات العربية، تحقيقا ونشرا، وباللقى والمكتشفات في ميدان الآثار في الوطن العربي.
- 11- تخصيص جوائز قيمة لأفضل كتاب علمي حقق في العام نفسه، ولأفضل موقع على الشبكة (الإنترنت) يرصد الفعاليات في مجال التخصص.
- 12 - تشجيع الاتفاقيات الثقافية بين الدول العربية والدول الأجنبية ولاسيما الدول التي تضم مكتباتها مخطوطات عربية بغية التبادل الثقافي والتعاون في هذه المجالات وغيرها من الشؤون الثقافية
- 13- الإكثار من الندوات والمحاضرات والمؤتمرات في مجال التوعية بالتراث تعزيزا للانتماء، وإعادة للثقة بإبداعات العقل العربي في مختلف ميادين المعرفة.
- 14- تكوين الأطر العربية على المستوى الجامعي والدراسات العليا في مجالات اللغات القديمة والبحث والتنقيب عن الآثار في الوطن العربي لتحل محل البعثات الأجنبية الأثرية التي تنقب عن هذه الآثار في بلادنا العربية.
- 15- تنشيط السياحة الثقافية في مختلف مجالاتها لتعريف الآخرين بتراث أمتنا بوجهيه المادي والمعنوي، وتزويد الأدلاء السياحيين بالمعارف والمعلومات الدقيقة التي يحتاجون إليها في ميادين عملهم.
- 16 - إيلاء العناية بالآثار في مناهجنا التعليمية وفي مختلف المراحل، بغية تزويد الناشئة بالمعلومات عنها، وفسح المجال للزيارات الميدانية لها، تنمية للاعتزاز بآثار أمتهم.
- 17 - إيلاء العناية بالتراث اللامادي في حياتنا الثقافية إلى جانب التراث المادي، حفاظا على هذا التراث اللامادي المتمثل في الاغاني والموسيقى والامثال والحكم والاساطير.
- 18- تعزيز تدريس اللغات القديمة في جامعات الوطن العربي انسجاما مع عراقية تراثنا العربي وآثاره التي ماتزال باقية من تلك الحقبة القديمة.

الخاتمة

- يعد دور الثقافة العربية في إطار الثقافة العالمية على الدوام دور إبداع وإضافة وعطاء، وظلت هذه الثقافة رغم خصوصيتها ثقافة إنسانية شاملة لا تراثها الإسلامي فقط وهو ذروة عطائها، ولكن بما تمثله وبما تجاوزه من عناصر الثقافات الأخرى

- في ضوء ذلك يكون التراث هوكل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي سواء ماضينا أم ماضي غيرنا القريب منه أو البعيد. وهذا التعريف للتراث عام، «فهو يشمل التراث المعنوي من سلوك وفكر، والتراث المادي كالأثار وغيرها، ويشمل التراث القومي «ما هو حاضر فينا من ماضينا»، والتراث الإنساني «ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا»، كما يربط تراث الماضي بالحاضر مباشرة، فليس التراث ما ينتمي إلى الماضي البعيد وحسب، بل هو أيضا ما ينتمي إلى الماضي القريب، والماضي القريب متصل بالحاضر، والحاضر مجاله ق فهو نقطة اتصال الماضي بالمستقبل.

المصادر والمراجع

- الجميعي، عبد المنعم، دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوروبية كنموذج لحوار الحضارات، وزارة الثقافة المصرية، العلاقات الثقافية الخارجية. الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991م.
- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إستراتيجية تطوير التربية العربية، تونس 1979م.
- نعمة، محمد الحضارة الإسلامية في أوروبا الموحدة، مجلة "مدارات غربية"، باريس.
- شبار، سعيد، المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي، منشورات المجلس العلمي الأعلى [بالمغرب]، ط 1، 1431هـ - 2010م.
- شبار، سعيد، مناقشة هادئة، جريدة "التجديد" المغربية، عدد يوم 13-03-2010م.
- نعسان، رياض نعسان، بين السياسة والفنون، دار البعث، دمشق، 2006م.
- طوقان، قدري حافظ، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، الإدارة الثقافية، القاهرة، 1954م.
- السيد، محمود احمد، في تراثنا العربي، مطبعة العجلوني، دمشق، 2002م.
- السيد، محمود احمد، في طرائق تدريس اللغة العربية، مطبوعات جامعة دمشق، دمشق، 2007م.
- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الخطة الشاملة للثقافة العربية، تونس 1992م.

MODERN DÖNEMDE YAHUDİLİKTE İLK REFORM TEŞEBBÜSLERİ

طالبة دكتوراه لمياء بن عويشة / Lamia BENOÛICHA

جامعة باتنة 1، كلية الإلهيات، باتنة/ الجزائر

Batna 1 University, Faculty of Divinity, Batna / Algeria
lamia.benaouicha@univ-batna.dz, ORCID: 0000-0002-7473-8409

الأستاذ الدكتور عبد الكريم بليل / Prof. Dr. Abdelkarim BELLİL

جامعة الطارف، كلية العلوم الاجتماعية، الطارف/ الجزائر

Eltarf University, Faculty of Sociology, Eltarf / Algeria
bellil-abdelkarim@univ-eltarf.dz, ORCID: 0000-0002-9864-1812

المقدمة

يصنف المفكر عبد الوهاب المسيري كأحد أعمدة الفكر المعاصر العربي والإسلامي عبر رؤاه وقراءاته ونظرياته الحضارية والفكرية والفلسفية في دراسات النماذج الفكرية والدينية والاجتماعية الغربية واليهودية والصهيونية والعربية والإسلامية، ضمن سلسلة دراسات ختمت بموسوعة اليهود واليهودية.

وقد مثلت دراسات النماذج العلمانية وتفكيكها صلب أطاريحه الفكرية، التي استقرت فيها النماذج الدينية واللا دينية والإلحادية والربوبية.

ومن بين النماذج التي تعمق في تحليلها حين تفكيكه التاريخي واللغوي لمفاهيم الحضارة والهوية والدين؛ النموذج الفكري الحضاري الإسلامي، راسما معالمه الفكرية والعقلية والثقافية والدينية والاجتماعية، ومتتبعا تطوراتها حين تعرضه للتفاعل الحضاري والامتزاج الثقافي بعيد تمدد رقعة نفوذ المسلمين، وتعدد المنتسبين للإسلام.

لأجل ذلك برز الهوية الحضارية العامة، وأخرى خاصة زمانيا ومكانيا وعقائديا وسياسيا. فكان واجب التحقيق والتدقيق التفريق وبيان النظائر والفروق لاستخلاص الأصول الجامعة لمفهوم الحضارة الإسلامية.

-مشكلة الدراسة:

ماهي معالم براديعم الفكر الحضاري الإسلامي. بحسب رؤى عبد الوهاب المسيري.؟

-أهمية الدراسة:

يهدف البحث لتقديم أحد النماذج الفكرية المعاصرة في قراءة الحضارة الإسلامية ودراساتها بمنهج مقارنة.

-محددات الدراسة:

- يصنف عبد الوهاب المسيري الدين كقوة محركة للحضارة والهوية الإسلامية.
- يقارن عبد الوهاب المسيري بين التطورات الحضارية التي طرأت على الأمم المسلمة وغيرها من الأمم الدينية والعلمانية.

-منهجية الدراسة:

نسعى في الدراسة وفق منهج تاريخي وصفي تحليلي لفكر عبد الوهاب المسيري عبر مصنفاته، وعرض قراءة لرؤيته الفكرية النقدية.

-مصطلحات الدراسة:

الفكر الإسلامي، الحضارة الإسلامية، الدين ، العقل، عبد الوهاب المسيري.

-معالم الحضارة الإسلامية:

يقدم الإسلام تصورا كليا وشموليا عن الإنسان، والمعرفة، والمجتمع، والتاريخ، والقيم، ضمن نسقية مترابطة ومتعالية عن الزمان والمكان. بعرض سنن كونية إلهية ثابتة مكانيا وزمانيا، وعرض سنن متغيرة وإرشاد المسلم لدراسة وفهم المجتمعات الغابرة والمحيطه به المرتبط بها والتأمل في الأنفس ونفسه، وبذا تأصيل لإرشاد إلهي نحو دراسة اجتماعية ونفسية، وفق أصول منصوصة وأخرى مستنبطة من الوحي أو من المجتمع، ليفتح بذلك باب الاجتهاد العقلي البشري للتوسع والتعمق قراءة وتحليلا وتأصيلا بما يكون لديه من وسائل وما يعالج من نوازل، فيستعين بالتراكم المعرفي والتكامل المعرفي تحت سقف الأصول المبنية على نصوص قررت السنن الإلهية الثابتة وسطرت القواعد المرجعية.¹ وبناء على هذه التصورات قدمت الحضارة الإسلامية نموذجها الحضاري للبشرية؛ حيث تنشأ الحضارة من عاملين أساسيين هما:

¹ عبد الكريم بليل، "البراديعم السوسولوجي لمشروع إسلاميَّة المعرفة", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 22/2 (30 ديسمبر، 2022)، 9.

(1) الأرض.

(2) العمل.

فالموارد الطبيعية تحولها رغبات الإنسان وجهوده وتنظيمه إلى ما فيه منفعته. ومثال ذلك حضارة العرب والمسلمين في الجوانب الاقتصادية؛ فقد طوروا الزراعة ونظم الري وأنواع المحاصيل، ونشروها في كل البلاد التي حكموها. فجاء العرب إلى بلادهم بشجرة البرتقال من الهند ونقلوها للشام، وآسية الصغرى، ومصر، وأسبانيا. كذلك نقلوا زراعة قصب السكر، وصناعة السكر وتكريره من الهند. ونشروها في جميع أنحاء الشرق الأدنى. وكان العرب أول من زرع القطن في أوروبا، وقد استطاعوا إنتاج هذه المحاصيل من أرضين معظمها جذب قاحل بفضل وسائل الري النظم؛ لأن الحكومة كانت تشرف على قنوات الري الرئيسية، وتتعهدها بالصيانة والتطهير. فأوصلت ماء الفرات إلى أرض الجزيرة، وماء دجلة إلى أرض فارس. وظلت التجارة الإسلامية مسيطرة على بلاد البحر المتوسط، وانتزعت السيطرة على البحر الأحمر من بلاد الحبشة، وتجاوزت بحر الخرز إلى منغوليا، وصعدت في نهر الفلجا من أستراخان إلى نوفجورود؛ وفنلندة، واسكنديناوة، وألمانيا حيث تركت آلافاً من قطع النقود الإسلامية. وكانت الدولة تترك للصناعة والتجارة حريتهما وتساعداهما بإيجاد عملة ثابتة مستقرة إلى حد كبير.²

فكان للحضارة الإسلامية نموذجها الخاصة الممايز لما سبقها من الحضارات المجاورة والموروثة تحت كيانها السياسي أو الجغرافي، فالنموذج الحضاري هو ملامح هوية الحضارة التي تعرف بها نفسها زمنياً ومكانياً. بلغة مقروءة ومرئية ومسموعة، لا تتطلب مهارات ثقافية أو علمية لإدراك تمايزها للعامة والخاصة.

"النموذج الحضاري هو النموذج الذي نصور أنه الحاكم في حضارة ما. ودراسة هذا النوع من النماذج مخفوف بالمخاطر؛ لأن الأبعاد والاتجاهات الحضارية التي يتم التعميم بناءً عليها؛ عناصر غير محسوسة أو ملموسة، توجد كامنة في الواقع، داخل آلاف التفاصيل التي لا يمكن فصلها، الواحدة عن الأخرى، وهي ليست تفاصيل عادية؛ وإنما مرتبطة بالمعنى الرمزي الذي يُسقطه الفاعل الإنساني عليها. ولذا فالتعميم، بناءً على مثل هذه الأبعاد والاتجاهات، أكثر خلافية، وأقل يقينية من التعميم بناءً على العناصر الاقتصادية والسياسية."³

فلكل شعب في الأرض من الحضارة نصيب، يمثل قدراً معيناً من التنظيم الداخلي لحياته، ومن الفهم لهذه الحياة على نحو يرتفع به عن مصافِّ الحيوان. مع تفاوت في مستوى الحضارة. فالحضارة صفةٌ للإنسان، وتميز مجتمع الإنسان من مجتمع الحيوان، كظاهرة لا يخلو منها أي مجتمع بشري.⁴

2 ويليام جيمس ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة ككي نجيب محمود وآخرون (بيروت: دار الجيل، 1988)، 110-106/11.

3 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (القاهرة: دار الشروق، 1999)، 279/1.

4 فواد زكريا، الإنسان والحضارة (القاهرة: مؤسسة هندواوي، 2018)، 11.

يشير مفهوم مصطلح حضارة عند المسيحي إلى كل فعل إنساني ليس بطبيعية، مثل: الأزياء وطرق حلاقة الشعر، وطريقة تنظيم المجتمع، والرقص. ومن أهم العناصر: الإثنية، اللغة والأدب. والدين.⁵ حيث ينظر للماديات كمدلول عن تعبير ثقافي لهوية اجتماعية، ومثلها المعتقدات الدينية. فتتكون الحضارة من المفاهيم المادية والمعنوية والثقافية؛ حينما يتجمع البشر ويشيد الحجر، وتبرز ملامح القوة المادية والمعرفية والاجتماعية والثقافية والإقتصادية والسياسية وحتى العسكرية. وكلها تمر بأطوار النمو؛ التي من بينها الاحتكاك والتفاعل مع الحضارات السابقة والمعاصرة لها. كما يقول كوهن: "لا توجد حضارة عظيمة لم تتأثر بالحضارات الأخرى، أو تقتبس منها، سواء في مجال الدين أو في مجال اللغة أو القوانين أو العادات".⁶

لذا؛ نجد بيان المسيحي للنموذج الحضاري الإسلامي التوحيدي؛ يقوم من خلال انتقاده للنموذج الحضاري المعرفي الغربي، ومقارنته بجوانب من النموذج المعرفي الحضاري الإسلامي. لأن مشروع انتقاد النموذج المعرفي الحضاري الغربي قائم على درء مفاسده المادية والرؤية الخاطئة لمفهوم الإنسان. وتصحيحها برؤية تؤهل الإنسان لحمل الأمانة، وفق نموذج معرفي يعيد صياغة العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية وفق رؤية توحيدية.⁷

و"يرى باحثون كثر أن المسيحي استطاع أن يتخلص من القبضة الحديدية التي فرضتها النماذج المعرفية الغربية؛ بسماحها التفكيرية المعلوماتية المتحيزة، وأن يخلق إطارا معرفيا يرتبط بالحلل التداولي العربي المتجاوز، تتم من خلاله عملية اكتشاف الذات والآخر معا".⁸

التوحيد

"أخفّق النموذج المعرفي الغربي في تفسير الظاهرة الإنسانية. وهو أخفّق بالأساس في تصور الإنسان وأبعاده الحقيقية، حيث جرى اختزاله في بعدٍ واحد مادي النزعة نفعي القيم والأخلاق، ومن ثم اقتربت الأدوات البحثية الغربية من التعامل الإنساني منها إلى التعامل مع الطبيعي المادي، ومع حالات التبسيط والاختزال والنظرة الأحادية المادية، ونفي النماذج المقابلة من ناحية؛ وفرض تصورات ومفاهيم الإيديولوجيا الغربية بالقوة تارة؛ والإغراء تارة أخرى، شُوّه الإنسان بين رؤى مادية وطبيعية، مع غياب صورته الحقيقية في هذه الخريطة المعرفية الغربية؛ التي ابتدعتها الحضارة الغربية الحديثة؛ التي تشكلت مفاهيمها الأولى والأساسية من مبدئين أساسيين هما:

- المرتكز المادي.

5 عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 80/6.

6 عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 146/5.

7 لحسن عبد الملك، "نقد النموذج المعرفي الغربي عند عبد الوهاب المسيري"، مقدمات 2/1 (1 مارس، 2017)، 121.

8 ممدوح الشيخ، عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008)، 159.

- ومركز الإقصاء والنفي: نفي الدين كلبية، إقصاء الآخر المعرفي وغير الغربي.

الأمر الذي انتهى بهذه المنظومة المعرفية إلى إعلان نهاية الإنسان القيمي والأخلاقي والديني والمعنوي والانتصار للإنسان الطبيعي والمادي والنفعي وغير الأخلاقي وغير الديني.⁹

تستند دائرة الحضارة العربية الإسلامية على فكر توحيدي لا شبهة فيه، وتُحدّد عقائدها بشكل لا يحتمل أي إهمام أو غموض.¹⁰ فقد مثل التوحيد ركيزة دينية ومعرفية وحضارية في الحضارة الإسلامية بكل تملّاتها السياسية، وكان علامة فارقة، ومؤثر حاسم في التصورات السياسية والثقافية والاجتماعية. درجة تجاوز تأثيره ليصل الشعوب المجاورة والخاضعة والمستوطنة والأصلية؛ ضمن جغرافيا الكيان السياسي الإسلامي. وتفاعلت معتنقو الأديان المغايرة معه؛ حد ظهور فرق وطوائف طورت من مفاهيم التوحيد لديها ضمن دينها دون أن تعتقد الإسلام.

.. مثلاً؛ استعربت يهود مصر بعد الفتح الإسلامي، وأصبحت يهوديتهم أكثر توحيدية. فبمجيء العصور الوسطى في الغرب والتشكيل الإسلامي في الشرق، أصبحت الحضارات التي يعيش اليهود بين ظهرانيها أساساً حضارات دينية توحيدية، حيث ساد الإسلام الشرق العربي والمناطق المجاورة والأندلس. فازدهرت ثقافة الجماعات اليهودية تحت تأثير الحضارة الإسلامية، وشارك أعضاؤها في النهضة الثقافية والعلمية. وسمح لهم بكثير من الحريات، وأُحسنّت معاملتهم اجتماعياً وثقافياً. فأثرت هذه الأوضاع في ثقافة الجماعات اليهودية ومؤسساتهم التعليمية.¹¹

كما تدفع التفاعل الثقافي الحضاري اليهود لمراجعة التراث الشفوي الدينية وتوثيقه، وتأويل النصوص ونقد الروايات بما يقارب الرؤية التوحيدية، لأن الناشئة في بيئة عقدية معينة يستحيل ألا يتأثر بها إيجاباً أو سلباً، فيأخذ ويترك، ويقارن ويوازن، فتنتقل التصورات والأفكار لتبني أو تعدل في أصول ومنهجية النظر والاستنباط، في إطار التفاعل الحضاري أو التمازج الثقافي. وهو ما يثبت ميدانية في الأقليات الدينية حيثما ظلت بين ظهرانية دين مغاير لها مغالب لها عددياً. ففهم التراث الديني للشعوب والأقوام في الحضارة الإسلامية -ومن جاورهم- يلزم العودة إلى التراث الإسلامي؛ الفلسفي والديني. فتفاعل أعضاء الجماعات الدينية مع الحضارة الإسلامية أمر لا نظير له في أية حضارة أخرى. باعتبارهم ذوي هوية دينية مستقلة. وبعد تعريبهم أخذت نخبهم تتشرب الحضارة العربية الإسلامية. فتغيرت التقاليد الفكرية؛ مما سمح لهم بالانفتاح الكامل على الحضارة العربية الإسلامية.¹²

9 حسان عبد الله حسان، "نقد الأسس المعرفية للإيديولوجيا الغربية: عبد الوهاب المسيري ومضى أبو الفضل غمّوجان"، مجلة الاستغراب 6/2 (6 فبراير،

2017)، 219.

10 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 34/6.

11 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 67/2.

12 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 67/6.

لا يتعرض المسيري " لقضية التوحيد على طريقة علماء الكلام وكتب العقيدة.. بل هو حسن تدبير مسافة الفصل والوصل بين الخالق والمخلوق؛ إذ أن مهمة العقل الإنساني المقبلة؛ ينبغي أن تكون رفض التنافي بين الذاتين؛ الآلهة والمألوهة. والإيمان بنسبية ما يصل إليه عقل الإنسان.

فأقصى ما يمكن الذهاب إليه تشريفاً لمنزلة الإنسان في المنظار الإسلامي؛ هو القول بأنه خليفة.. القدرة على فهم نظام الوجود المخلوق، دون ادعاء للإطلاق الموحد بين إدراكه والوجود.

ذلك أننا نستمد من الله الواحد، من هذا المدلول المتجاوز (المفارق) -بلغة المسيري- أن هو الطريق الوحيد لكي نخرج من عالم الحس والكمون والضرورة، ونضع حداً للعب الدوال إلى مالا نهاية، ونحقق التجاوز والثبات، ونؤسس منظومات فلسفية ومعرفية وأخلاقية.¹³

فالتوحيد مفهوم أساسي في النموذج الحضاري الإسلامي، وهو شرط صحة لقيام نموذج حضاري جديد بحسب المسيري. لذا تعمق في رصد النموذج الغربي الحدائي المناقض للنموذج الحضاري الإسلامي التوحيدي، ولغيره من النماذج التوحيدية. في سعي لفرز المتغيرات ورصد الأنساق المعرفية الفلسفية البناءة في النموذج الغربي الحدائي المادي، باعتبارها قوام كينونته واستمراره. ثم رصد الأزمات وتبعاتها المتلاحقة معرفياً ثم اجتماعياً ونفسياً وثقافياً وروحياً على مجتمع العينة الغربي؛ مقابل التنامي المادي الاقتصادي والعلمي والتكنولوجي والعسكري والسياسي.

"ركز المسيري اهتمامه على المرحلة اللاحقة التي تلت خروجه الغرب من عصور الظلام إلى عصور التنوير والتحديث والثورة الصناعية؛ حتى مرحلة ما بعد الحداثة، باحثاً عن النموذج الكامن وراء لغة هذه المرحلة، والذي يصفه بالنموذج الكوني الحلولي المادي. فيما يبدو استمراراً ضمنياً للمأزق الفكري الروحي الذي عاشه الغرب على مستوى العقيدة، ومبدأ التوحيد بشكل خاص...

وصاغ المسيري مشروع فكري حضاري يدعو لحداثة إسلامية إنسانية بديلة للحداثة الغربية المادية، وتتجاوز الحداثة الداروينية المنفصلة عن القيم.¹⁴

يمثل التوحيد النزعة الربانية الفطرية في الإنسان، وهي أحد النزعات الكامنة في الإنسان: النزعة الجنبية: إزالة الحدود، والحيز والهوية الإنسانية، والذات المتعينة، ومحو الذاكرة التاريخية، والذوبان في الطبيعة/المادة، والحرب من المسؤولية الأخلاقية.

¹³ عبد القادر مرزاق، "كتابات عبد الوهاب المسيري: المداخل الكبرى لولوج فكره"، الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً) 68/17 (1 أبريل، 2012)، 15.

¹⁴ بوسحابة رحمة، "العلاقة بين الدال والمدلول عند عبد الوهاب المسيري - من نقد المقولات إلى نقض الأنساق الفكرية -"، الإشعاع 7/3 (1 ديسمبر، 2016)، 109-110.

النزعة الربانية: تجاوز الطبيعة/المادة، وتقبل الحدود والمسؤولية وعبء الوعي، وتأكيد الهوية الإنسانية وتركيبيتها. تعبيرا عن وجود عنصر غير مادي غير طبيعي داخل الإنسان، لا يمكن رده إلى الطبيعة/المادة؛ هو القبس الإلهي؛ الذي يدرك من خلاله أنه ليس بآله، وأن عليه أعباء أخلاقية وإنسانية؛ تشكل حدوداً وإطاراً له.

وبهذا تتم مفهوم الإنسان/الإنسان؛ في إطار المرجعية المتجاوزة، وهو مفهوم لا يتأرجح بين الواحدة والثنائية الصلبة؛ ولا بين الصلابة والسيولة. يحتفظ بهويته وذاته. وينتج عنه ثنائية الإنسان والطبيعة. فهو ليس بمركز الكون، وليس سيد الطبيعة، لأن مالكها هو الله. ولذا الإنسان مستخلف فيها يتفاعل معها.¹⁵

"يدعو المسري إلى ضرورة مواجهة المشروع الحداثي الغربي في تجلياته غير الإنسانية، وأول ما يقترحه في هذا المجال بلورة واضحة لمفهوم الإنسان الإنسان في مقابل الإنسان الطبيعي.

والإنسان الإنسان عند المسري هو الرباني الذي ينفصل عن قوانين المادة؛ ويرى في الكون منح ربانية متجاوزة لقوانين الحركة التي تسري على الإنسان والحيوان.

فهو الإنسان الحق؛ عكس الطبيعي الذي يمتزج بسهولة مع الكائنات الطبيعية ويتصف بصفتها. كما أنه لا يدعن لحدود المادة، فهو يعيش في إطار الطبيعة داخل المرجعية الكامنة فيها، ولكن لا يرد في كليته إليها، ولا يمكن تفسيره في كليته من خلال مقولات مادية بحتة، فتوجد مسافة بينه وبين الطبيعة.

والمسيري بهذه الدعوة يفصح الاستنارة الغربية، ويصفها بالاستنارة المظلمة التي تفكك الإنسان؛ ولا تجعل له أية مركزية أو مكانة خاصة أو مزية على الكائنات الأخرى.¹⁶

الاستخلاف

المفاهيم الأساسية الحاكمة في الإسلام قائمة على معلم الخلافة: (الاستخلاف . الأمانة . وضع الإنسان في الكون)، فعلاقة الإنسان بالطبيعة هي علاقة استخلاف واستئمان؛ لأن الإنسان يوجد في مركز الكون، الذي كرمه لأن الله وحباه عقلاً وحكمة. وقد أعطاه الطبيعة، ولكنه ليس صاحبها، فقد استخلفه الله فيها وحسب، وقد قبل هو أن يحمل الأمانة، فلا يجوز أن يبددها؛ ويكأنه وحده في الكون: كائن لا متناه مثاله.¹⁷

يبين المسيري أن النزعة الربانية تؤهل الإنسان الإنسان لليقين بأنه مستخلف في هذه الأرض، ومكلف بحمل رسالة الإله في الأرض لقيام الحضارة التوحيدية.¹⁸ وهي النزعة القائدة لنشأة الدول الحضارية الإسلامية بتعاقبها، كلما هوت

15 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 160-158/1.

16 معيش عز الدين، "الحدأة الغربية في فكر عبد الوهاب المسيري"، دراسات إسلامية 1/5 (14 مارس، 2010)، 121.

17 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 267/1.

18 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 56/6.

راية إحداها؛ ورثتها أخرى رافعة شعار الاستخلاف في الأرض وإقامة التوحيد والعدل، باستحضار تلقائي يكسبها الشرعية لدى الرعية، ويصطحب التاريخ الحضاري الإسلامي معه.

يقرر الإسلام كمنظومة قيمة عالمية؛ أننا لم نأت للعالم لنبيع ونشتري؛ وإنما لنأمر بالمعروف وننهي عن المنكر. وقيم الأمانة والكرامة لها ثقل في عقل المسلم، هذه الرؤية تجعل من العسير عليه أن يرد نفسه إلى النشاطين الأساسيين:

- النشاط الاقتصادي

- النشاط الجنسي.

ثم يردهما إلى الطبيعة/المادة.

فالإنسان المسلم ليس هو: الإنسان الطبيعي؛ وإنما هو: الإنسان المركب، الذي استخلفه الله في الطبيعة كي يعمرها، ويسخرها لنفسه وللأجيال القادمة؛ بإذنه تعالى.¹⁹

يشكل مفهوم الاستخلاف في الحضارة الإسلامية معالم الهوية الاجتماعية؛ التي تبرز في أشكال ثقافية وسلوكية وتربوية وسياسية واقتصادية. وهو ما يبيّن حيزاً مفاهيمياً بصلاية عقائدية تجعله محمياً من المؤثرات الخارجية السلبية كلما زادت قوته الفاعلية؛ التي تحتاج لمزيد وعي حول فقه التحيز الحضاري لإبراز الهوية.

استطاع المسيرى أن يقدم مشروعاً فكرياً مميزاً يتعلق بمفاهيمنا العربية وبالوفاة علينا، ومعرفة غثه من ثمينه، فقد أدرك بعد رحلة طويلة مع الفكر الغربي المادي، الحاجة لتطوير نماذج تحليلية للتعامل مع النموذج الحضاري الحدائي الغربي، ومفاهيمه المتحيزة النابعة من نموذج المادي، وحثية تطوير علم جديد أطلق عليه فقه التحيز. يتعامل مع قضية التحيز في المفاهيم والمصطلحات عامة، والمفاهيم والمصطلحات الغربية بشكل خاص، ومناهج وأدوات هذه العلوم. فليست كل النتائج صالحة لكل زمان ومكان بالضرورة. ولكنها متحيزة من حيث الصلاحية في إطار اجتماعي، وسياق زمني محدد، فلا توجد مناهج مجردة بريئة.²⁰

"إنّ فقه التحيز هو فقه لكل ابن من أبناء هذه الأمة؛ بأديانهم واتجاهاتهم، طالما أنّه يدافع عن هويتنا الحضارية، ويرى أنّها تستحق الحفاظ عليها.

فالإسلام بالنسبة للمسلمين عقيدة يؤمنون بها، وهو بالنسبة لكل من ينتمي لهذه المنطقة النواة الأساسية للحضارة التي ينتمون إليها.

19 المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 390/7.

20 مسلم محمد هندي، "قراءة في مجمل أفكار العظيم الراحل 'عبد الوهاب المسيرى' بين الإبداع والضرورة"، المركز الديمقراطي العربي 8 (blog)، يوليو، 2019.

ونحن إن لم ننتبه لخطورة الغزوة الحضارية ومنظوماتنا المعرفية والقيمية والجمالية؛ فرما قد يتحقق لنا البقاء، لا ككيان متماسك له هوية محددة، وإنما كقشرة خارجية لا مضمون لها.²¹

التفاعل الحضاري.

أدى اختلاف السكان في الحضارة الإسلامية - وتباين أصولهم وأجناسهم وامتزاجهم بالزواج والسكن، ودخول كثير من أفراد تلك الأمم الأجنبية في الإسلام، وغزو الحضارة التي تتطلب الدراية الواسعة بشؤون الحياة من هندسة وطب وفلك ونظم الحكم السياسية ولغة الأدب والعلم - إلى انتشار ثقافات مختلفة لأمم متنوعة في الحضارة الإسلامية. ولكل ثقافة رجالها البارزون الذين يبذلون جهدهم لنشرها والترويج لها. ومن مظاهر التنافس التقاء هذه الثقافات جميعاً رويداً رويداً لكي تمتزج بالثقافة العربية، وتكون من مجموعها ثقافة كبرى ذات لون خاص صُبغت بالصبغة الإسلامية، وهو ما يعرف "بالثقافة الإسلامية" أي ثقافة المسلمين.

الحضارة الإسلامية؛ حضارة خالية إلى حد كبير من أية مؤشرات عنصرية. وهذه حقائق لا نزاع فيها.²² كما أن تفاعلها مع الحضارات السابقة لها التي سيطرت على جغرافيتها وأقوامها؛ جلي في الامتزاج الثقافي بين القوميات والأمم ضمن إطار الحضارة الإسلامية. وازداد تأثير الحضارة الإسلامية - حتى - في الدول المجاورة كروما وإسبانيا. فكانتا خاضعتين لتأثير الحضارة العربية الإسلامية المزدهرة آنذاك. لذا، وأوضاعهما الحضارية والثقافية أكثر تقدماً وانفتاحاً من غيرهم في أوربا كلها.²³

وحينما تفاعل أعضاء الجماعة اليهودية مع الحضارة العربية الإسلامية، تعلموا الكثير منها، وظهرت إسهامات إبداعية في الأدب والفلسفة والعلوم الطبيعية.²⁴ فقد ازدهرت ثقافة الجماعات اليهودية تحت تأثير الحضارة الإسلامية، وشارك أعضاؤها في النهضة الثقافية والعلمية. وسمح لهم بكثير من الحريات، وأُحسنَت معاملتهم اجتماعياً وثقافياً. وتطورت الدراسات الدينية لديهم ليشمل المنهج التعليمي كثيراً من المعارف والعلوم، كاللغة العربية والقواعد والشعر والمنطق والبلاغة والرياضيات والفلك والعلوم الطبيعية والميتافيزيقا. وظهر بين الجماعات اليهودية في العالم الإسلامي أدب مكتوب عن التربية والتعليم.²⁵

ويظهر الاندماج الثقافي في أن لغة أعضاء الجماعة اليهودية، سواء في الحديث اليومي أو في أدبياتهم الدينية أو الدنيوية؛ هي العربية. فاهتموا بمفرداتها ونحوها وصرفها ووضعوا لها المعاجم. فأخذوا الأوزان والقافية من الشعر العربي.

21 عبد الوهاب المسيري - دار الشروق، العالم من منظور غربي (دار الشروق، 2017)، 187.

22 عبد الوهاب المسيري، الفردوس الأرضي: دراسات ونطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، 113.

23 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 2/ 436.

24 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 4/ 10.

25 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 3/ 402.

كما تأثر التراث الديني اليهودي بالتراث الديني الإسلامي إلى درجة أعمق من تأثره بالهيلينية، فظهر أساطين الفكر العربي الإسلامي اليهودي مثل سعيد بن يوسف الفيومي وطائفة القرائين (منتصف القرن الثامن)، وجمعت الهللاخاه (الشرعية) وصُنِّقت على طريقة المصنفات الفقهية الإسلامية، وأصدر علماء اليهود الفتاوى على نمط الفتاوى الإسلامية.²⁶

نموذج التكامل الفضايف غير العضوى.

"انشغل المسيرى بالبحث فى النماذج وأسسها المعرفية، وقدرتها على التشغيل والتفسير، ومثلت الظاهرة الإنسانية والإنسان؛ معيارية التمايز بين النماذج المعرفية؛ وإدراك ما بينها من اختلافات، أو ما تتضمنه هي ذاتها من تناقضات تفسيرية.

وقد أولى النموذج المعرفى الغربى بالبحث والنقد الداخلى فى بنائه المعرفى، والخاصى فى تداعياته وتحيّزاته وقدرته التفسيرية للظاهرة الإنسانية.

والعنوان النقدي الأكبر عنده فى ما يتعلق بالإيديولوجيا الغربية هو الإخفاق فى تفسير الظاهرة الإنسانية وفى ما يلي سوف نتناول أهم جوانب ذلك النقد.²⁷

يقرر المسيرى أن التراث الإسلامى العربى تراث قد ترّد فيه النماذج العضوية والآلية، لكنها لا تتمتع بأية مركزية فيه. إذ يشغل المركز نموذج التكامل الفضايف غير العضوى. وهو بديل للنموذج الغربى المادى بأطاريحه مفاهيمه وأنساقه. ويسمح بوجود ثغرات بين:

- الأسباب والنتائج.
- الكل والجزء.
- الجزء والآخر.

فأجزاؤه ليست متلاحمة مع بعضها البعض. وفيه الثنائيات الفضايفة، والانقطاع، ويدور فى إطار السببية الفضايفة. لذلك لا يسقط فى الواحدة، أو التلاحم العضوى. نموذج يعرف الاتساق والاستمرار والتكامل، ومع هذا يبقى لكل جزء من أجزائه استقلاله وكيّنوته وشخصيته وهويته. فالأجزاء مترابطة دون أن تكون متلاحمة عضويًا، والسبب له علاقة بالنتيجة؛ ولكنها ليست علاقة مباشرة صلبة.

مثاله: الله؛ وعلاقة الإنسان به:

26 المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 1/ 346.

27 حسان، "نقد الأسس المعرفية للإيديولوجيا الغربية: عبد الوهاب المسيرى ومبنى أبو الفضل نموذجان"، 202.

- فالله ليس كمثله شيء؛ ولكنه قريب يجيب دعوة الداعي (دون أن يحل فيه).
- هو مفارق تماماً للكون (للطبيعة والتاريخ) متسام عليهما، ولكنه لا يتركهما دون عدل أو رحمة، فهو أقرب إلينا من جبل الوريد (دون أن يجري في عروقنا).
- يقترب الإنسان منه، ولكنه لا يمكنه أن يتحد به.
- فثمة مسافة تفصل بين الإله والإنسان والطبيعة. وهذه المسافة حيز إنساني يتحرك فيه بحرية، تجعله مسؤولاً أخلاقياً. فهو يتهرب مركبة محددة، ويصبح التاريخ الإنساني مجال حريته واختباره. ولكن المسافة ليست هوة؛ تعني أن الإله قد هجر الإنسان وتركه في عالم الفوضى والصدفة، فالله قد أرسل له وحياً في نص مقدس مكتوب.

28

هذا النموذج يقدم الهوية التعريفية للإسلام والحضارة الإسلامية باختصار، ودون إيغال في مضائق الإشكالات العقائدية.

لأن "النموذج المعرفي الإسلامي: هو الرؤية المعرفية الكلية التي يقدمها الإسلام؛ للألوهية، والطبيعة والكون، والوجود الإنساني.. بجانب ذلك، فإن النموذج المعرفي يفيدنا في مجال عرض الإسلام والدعوة إليه؛ فإذا سألك شخص غير مسلم: ما الإسلام؟

ولم تكن على بينة من الرؤية العامة للإسلام، والتي هي أساس "النموذج المعرفي" الخاص به؛ فإنك قد تغرق وتغرق معك في تفاصيل كثيرة، قد لا تعطي فكرة واضحة صادقة عن الإسلام؛ فتسيء إليه من حيث أردت أن تحسن!!²⁹

نموذج ثنائية الدين والدولة في الحضارة الإسلامية.

"إن حملة الخطاب الجديد أدركوا من البداية الجوانب المظلمة للحضارة الغربية الحديثة التي أدخلت العالم في حربين غريبتين يقال لهما "عالميتين"، لأخما جرّتا العالم بأسره إلى حلبة الصراع، وأتون الحرب، وتزايد إنتاج أسلحة الفتك والدمار، حتى تبين للجميع أن هذه الحضارة قادرة على بناء قبر يكفي لدفن العالم. (على حد قول رجاء جارودي).

وتزايد توغل الدولة القومية المركزية، وتمكنت من الوصول إلى الجميع والتحكم فيهم، من خلال أجهزتها الأمنية والتربوية. وتزايد تغلغل الإعلام في الحياة الخاصة للبشر، الأمر الذي زاد من تنميطهم، وتزايدت هيمنة قطاع اللذة على الجماهير، وهو ما أدى إلى تزايد الإباحية، كما تزايدت معدلات الطلاق بشكل لم يسبق له مثيل.

وظهرت أزمة المعنى، والأزمة المعرفية، والأزمة البيئية، ولم بعد الاقتصاد الحر ناجحاً كما كان في الماضي.

28 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 1/ 348.

29 السنوسي محمد السنوسي، "النموذج المعرفي الإسلامي.. مفهومه ومعالجه"، إسلام أون لاين (18 أغسطس، 2016).

وفقدت التجربة الاشتراكية مصداقيتها. وظهرت الاتجاهات الفكرية المعادية للإنسان؛ مثل الفاشية والنازية والصهيونية والبنوية؛ وهي اتجاهات وصلت إلى ذروتها في فكر ما بعد الحداثة.³⁰

يرى المسيري أن ثمة فصلاً حتمياً نسبياً للدين والكهنوت عن الدولة في كل المجتمعات الإنسانية تقريباً، إلا في بعض المجتمعات الموغلة في البدائية حيث نجد أن رئيس القبيلة هو النبي والساحر والكاهن، وأن طقوس الحياة اليومية طقوس. فحتى الإمبراطوريات الوثنية التي يحكمها ملك مثله؛ ثمة تمايزاً بين الملك المثالي، وكبير الكهنة، وقائد الجيوش. فالمؤسسة الدينية لا يمكن أن تتوحد بالمؤسسة السياسية في أي تركيب سياسي حضاري مركب.³¹

"وحينما قال الرسول "أنتم أعلم بأمور دنياكم"³²، فهو في واقع الأمر يقرر مثل هذا التمايز المؤسسي. فالقطاع الزراعي، حيث يمكن أن يؤبر المرء أو لا يؤبر حسب مقدار معرفته العلمية الدنيوية، وحسب ما يملكه عليه عقله وتقديره للملابسات، متحرر في بعض جوانبه من المطلقات الأخلاقية والدينية. وثمة تمييز هنا بين الوحي الذي لا يمكن الحوار بشأنه؛ وبين الحرب والخديعة، أي آليات إدارة المعركة العسكرية التي تخضع لإدراك ملايبات اللحظة.

أي أن ثمة تمايزاً بين المؤسسة الدينية والمؤسسة العسكرية. ومما له أعمق الدلالة أن المسلمين كسبوا هذه المعركة. ومع تزايد تركيبة الدولة الإسلامية مع الفتوحات والمواجهات، تزايد التمايز بين المؤسسات؛ وتزايد الفصل بينها. وغني عن القول أن الكهنوت من منظور النموذج الإسلامي؛ لا يمكنه أن يلعب دوراً أساسياً، فعملية التفسير هي عملية اجتهادية، وباب الاجتهاد مفتوح أمام الجميع ولا عصمة لبشر.³³

يرى المسيري أن العلمانية الجزئية تستوعب التدين ولا ترفضه، وهي خلاف العلمانية الشاملة الصلبة المتطرفة الإقصائية، لأن العلمانية الجزئية تفرض التخصص وأهله في ميدانه؛ ولا ترفض التكامل بين المؤسسات أو العلوم أو الشؤون الاجتماعية والإنسانية والسياسية والإقتصادية والطبيعية والتقنية.

ومن ثم، فإن فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدولة الأخرى؛ عملية ليست مقصورة على المجتمعات العلمانية فقط؛ بل في معظم المجتمعات المركبة. كنموذج لتوسع شؤون المجتمع وشؤون الدولة.

ولذا؛ يتحدث أصحاب هذا التعريف عن غياب التعارض بين العلمانية والتدين، وإمكانية التعايش. إذا كان المعنى هو مجرد تمايز المجال السياسي عن المجال الديني، وإبعاد رجال الدين والكهنوت عن مؤسسات صنع القرار السياسي.

30 عبد الوهاب المسيري، "معالم الخطاب الإسلامي الجديد"، محاورات المصريين 86/43 (11 أكتوبر، 1997)، 29.

31 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 1/ 449.

32 أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن القشيري النيسابوري مسلم، الجامع الصحيح (إسطنبول: دار الطباعة العامة، 1334)، 8/ 90، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معاش الدنيا على سبيل الرأي، رقم: 2363.

33 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 4/ 400.

يفرق -هنا - المسيري بين الفصل بين المؤسسات والفصل بين الدين والسياسة، فالعلمانية الجزئية تقرر أن القيمة هي الحاكمة والمرجعية النهائية للمجتمع - وضمن ذلك مؤسسات صنع القرار - هي القيمة المطلقة أخلاقية . إنسانية . دينية . وليس صالح الدولة أو المصالح الاقتصادية أو أية معايير نسبية أخرى.

يعرض المسيري علمنة المجال السياسي بمرجعية نهائية متجاوزة للدنيا والنفعية المادية والطبيعة/المادة؛ كمرجعية وحيدة. بديلاً للعلمانية الشاملة المادية الغربية؛ كظاهرة اجتماعية تجاوزت عملية فصل الدين عن الدولة، وعملية التنظيم الاجتماعي؛ إلى هيمنة الدولة على الدين.³⁴

نموذج الجماعات الوظيفية في الحضارة الإسلامية.

" الحضارة الإسلامية، شأنها شأن معظم الحضارات الشرقية القديمة، تقبل التنوع وعدم التجانس بدرجة أعلى من الحضارة الغربية.

فالإمبراطوريات الشرقية كانت تسود فيها إحدى الجماعات الإثنية، ولكنها لم تكن تستوعب الجماعات الأخرى، وإنما كانت تحدد حقوقها وحدودها وواجباتها وحسب.

وكانت الجماعة السائدة تُعرف هويتها، في العادة، من المنظورين الإثني والديني. أما الجماعة السائدة في الدولة الإسلامية، فقد عرفت نفسها من الناحية النظرية على أساس ديني وحسب، وهو أمر يشكل انفتاحاً كبيراً ويحقق فرصاً أكبر للحراك الاجتماعي وللاتناء."³⁵

يبين المسيري أن الجماعة الوظيفية جماعة تعاقدية لا تدخل في علاقة تراحمية مع المجتمع.³⁶ وقد عرفت جميع المجتمعات البشرية تقريباً ظاهرة الجماعات الوظيفية، ومنها الحضارة الإسلامية. لكن عملية الحوسلة لم تتم على نفس المستوى. فتركيباتهم الطبقية والمهنية في المجتمع الإسلامي لم تختلف كثيراً عن تركيبة المجتمع.

مثلاً أقباط مصر، والنوبيون وسكان الصحراء؛ لا يختلفون في الزي ولا اللغة ولا العادات أو التقاليد، ولا الانتماءات الطبقية أو التوزع الوظيفي أو السكاني. وبعض من تم حوسلتهم في وظائف بعينها، لم تكن العملية كاملة أو جوهريّة، وظل أقباط مصر جزءاً لا يتجزأ من مجتمعهم، لا يمكن التعرف عليهم إلا من خلال أسمائهم المتميّزة في بعض الأحيان.³⁷

34 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 4/ ٤٥١.

35 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 4/ ٥٦.

36 عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة (القاهرة: دار الشروق، 2006)، 32.

37 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 2/ ١٥٤.

ومثلهم قبائل الغساسنة العربية النصرانية في الشام قبل الفتح الإسلامي وبعده؛ ساهم شعراؤها وأدباؤها في الفتح وساندوه. وقد استمرت في نط حياتها، ولم ينقطع الإبداع الحضاري لأبنائها قط؛ لأن الحضارة الإسلامية لم تفرض عليهم وظيفة متميزة أو مشينة، ولم تحوّلهم.³⁸

ولم يحتل اليهود أي مركزية خاصة في الوجدان الأدبي والثقافي العربي والإسلامي. واستقر وضعهم داخل الحضارة العربية والإسلامية في مفهوم أهل الذمة. ولم يعرفوا المذابح أو التهجير المتكرر مثل الذي حدث في الحضارة الغربية. مع حدوث أزمات أحيانا بمقتضى التدافع البشري، لكن لا ترقى للمذابح في المجتمعات الغربية.³⁹

فلم يكن اليهود ولا المسيحيون عنصراً وافداً جديداً على المجتمع العربي الإسلامي. وقد استمر المسلمون في تقاليد التسامح وتقبل التنوع. حيث أغلبية يهود العالم في مناطق المسلمين، يشكلون نحو 1% من سكانها، ونسبتهم أكبر في المدن. مع هذا، فالتسامح والعدل كانا يسمان فترات الاستقرار والانتصار، كما كانت تتسم بمهما سياسة الحكومات في وسط العالم الإسلامي. أما في فترات التراجع، والغزو الخارجي، وفي الأطراف (المغرب، إيران.. إلخ)؛ كانت الثقة تهتز والأحكام على الذميين تضطرب.

.. من الميزات الأساسية للجماعات اليهودية داخل المجتمعات الإسلامية في تلك الفترة؛ عدم وجود تفرقة اقتصادية أو تمايز وظيفي مهم، فيشاركون في معظم مجالات الحياة، وفي كل المهن والحرف تقريباً. وكانت ملكية الأراضي والعقارات مفتوحة لهم، ولهم مطلق الحرية في العمل التجاري ونقابات الحرفيين والمهنيين. مع استبعاد أعضاء الجماعات عن بعض الوظائف الإستراتيجية بحكم انتمائهم إلى أقلية دينية، إلا نسبة صغيرة. وقامت شركات تجارية بين المسلمين والذميين؛ لأن الطبقة التجارية المحلية في العالم الإسلامي كانت قوية لا تخشى التجار الذميين؛ بل تراهم مكملين لها داخل الإطار الحضاري الإسلامي الموحّد، مما سهل حركة رؤوس الأموال والأفكار و تمازجها، فاندجمت الجماعة الوظيفية في المجتمع العربي الإسلامي.⁴⁰

الخاتمة:

ركزالمسيري في بيان معالم براديعم الفكر الحضاري الإسلامي على المعايير المقومة لبناء الإنسان الإنسان ذي النزعة الربانية. ليمثل نموذجاً لقراءة الفكر الحضاري الإسلامي، برصد البديل التاريخي والمعاصر للنموذج الحضاري الغربي ذي الرؤية الواحدة.

38 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 1/ 353.

39 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 2/ 119.

40 المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 6/ 57-62.

فكانت عملية المقارنة والرصد والتحليل منصوبة بين نموذجين أحدهما مادي بأغماط وأطاريح متعددة؛ لكنها تصب في نسق أحادي؛ تسوره العلمانية الشاملة؛ وآخر ربايى مرجعية عليا؛ لديها قابلية للعلمانية الجزئية المؤسساتية. يصنف عبد الوهاب المسيرى الدين كقوة محركة للحضارة والهوية الإسلامية. وركيزة للنموذج الربانية بصفته مرجعية عليا. فالتراث الإسلامى العربى قائم على نموذج التكامل الفضفاض غير العضوى. وهو بديل للنموذج الغربى المادى بأطاريحه مفاهيمه وأنساقه. ويسمح بوجود ثغرات بين:

- الأسباب والنتائج.
- الكل والجزء.
- الجزء والآخر.

ويدور في إطار السببية الفضفاضة، ولذا لا يسقط في الواحدة، أو التلاحم العضوى. نموذج يعرف الانساق والاستمرار والتكامل، ومع هذا يبقى لكل جزء من أجزائه استقلاله وكيونته وشخصيته وهويته. فالأجزاء مترابطة دون أن تكون متلاحمة عضوياً، والسبب له علاقة بالنتيجة؛ ولكنها ليست علاقة مباشرة صلبة. فثمة مسافة تفصل بين الإله والإنسان والطبيعة. وهذه المسافة حيز إنسانى يتحرك فيه بحرية، ومسؤولاً أخلاقياً. فهويته مركبة محددة، ويصبح التاريخ الإنسانى مجال حرته واختباره. وهذا النموذج يقدم الهوية التعريفية للإسلام والحضارة الإسلامية باختصار، ودون إيغال في مضائق الإشكاليات العقائدية.

يرى المسيرى أن العلمانية الجزئية تستوعب الدين ولا ترفضه، بخلاف العلمانية الشاملة الصلبة المتطرفة الإقصائية؛ لأن العلمانية الجزئية تفرض التخصص، ولا ترفض التكامل بين المؤسسات أو العلوم أو الشؤون الاجتماعية والإنسانية والسياسية والإقتصادية والطبيعية والتقنية. ومن ثم، فإن فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدولة الأخرى؛ عملية ليست مقصورة على المجتمعات العلمانية. كنموذج لتوسع شؤون المجتمع وشؤون الدولة. فلا تعارض بين العلمانية الجزئية والدين، وبإمكانهما التعايش معاً. وهو مجرد تمايز المجال السياسى عن المجال الدينى.

يفرق -هنا- المسيرى بين الفصل بين المؤسسات والفصل بين الدين والسياسة، فالعلمانية الجزئية تقر أن القيمة الحاكمة والمرجعية النهائية للمجتمع - وضمن ذلك مؤسسات صنع القرار- هي القيمة المطلقة أخلاقية. إنسانية. دينية. وليس صالح الدولة أو المصالح الاقتصادية أو أية معايير نسبىة أخرى. يعرض المسيرى علمنة المجال السياسى بمرجعية نهائية متجاوزة للدنيا والنفعية المادية والطبيعة/المادة؛ كمرجعية وحيدة. بديلاً للعلمانية الشاملة المادية الغربية كظاهرة اجتماعية تجاوزت عملية فصل الدين عن الدولة وعملية التنظيم الاجتماعى؛ إلى هيمنة الدولة على الدين.

يقارن عبد الوهاب المسيري بين التطورات الحضارية التي طرأت على الأمم المسلمة وغيرها من الأمم الدينية والعلمانية. فيقرر أن الحضارات الشرقية أكثر إنسانية دينية من الحضارات الغربية القديمة والمعاصرة، وأكثر قابلية للجماعات الدينية والعرقية والإثنية منها في الحضارات الغربية، فالرجل الأبيض صبغ أي دين أو فكر أو رؤية بمركزيته العرقية والإقليمية .

ختاماً يقدم البحث توصيات بالتوسع في فهم ما بعد الحداثة وما بعد الإنسانية (Posthumanism) وما بعد الإنسان (Transhumanism)، لصلتها نماذج حضارية غربية تطورت بجدلية الضد مع فكر الحداثة؛ غير أنها تطرفة في علمانية وفقدان الإنسانية لمستوى ينذر بالشؤم لمستقبل الكائن البشري وإنسانيته.

المصادر والمراجع

- بليل، عبد الكريم. "البراديعم السوسيولوجي لمشروع إسلامية المعرفة *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (CÜİFD) 22/2 (30 ديسمبر، 2022)، 1-18988718. <https://doi.org/10.30627/cuilah.118988718>.
- السنوسي، السنوسي محمد. "النموذج المعرفي الإسلامي.. مفهومه ومعامله". *إسلام أون لاين*. 18 أغسطس، 2016. تاريخ الوصول 24 أغسطس، 2023. <https://islamonline.net/2023>. النموذج-المعرفي-الإسلامي-مفهومه /
- الشيخ، ممدوح. *عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية*. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 1 الطبعة، 2008.
- المسيري، عبد الوهاب. *الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة*. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1 الطبعة، 1979.
- المسيري، عبد الوهاب. *دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة*. القاهرة: دار الشروق، 2 الطبعة، 2006.
- المسيري، عبد الوهاب. "معالم الخطاب الإسلامي الجديد". *محاوالت المصريين* 86/43 (11 أكتوبر، 1997)، 25-40. <https://www.egyptiantalks.org/invb/topic/7843->
- المسيري، عبد الوهاب. *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*. 6 مجلد. القاهرة: دار الشروق، 1 الطبعة، 1999.
- المسيري، عبد الوهاب - الشروق، دار. *العالم من منظور غربي*. دار الشروق، 2017.
- حبيب، رفيق. "في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري: النظري والموسوعة". في *عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري: الإطار النظري والموسوعة*. تحقيق أحمد عبد الحليم عطية. القاهرة: دار الشروق، 1 الطبعة، 2004.
- حسان، حسان عبد الله. "نقد الأسس المعرفية للإيديولوجيا الغربية: عبد الوهاب المسيري ومنه أبو الفضل نموذجان". *مجلة الاستغراب* 6/2 (6 فبراير، 2017)، 200-143217-43. <https://istighrab.iicss.iq/?id=43&sid=143217-200>.
- ديورانت، ويليام جيمس. *قصة الحضارة*. ترجمة زكي نجيب محمود وآخرون. بيروت: دار الجليل، 1 الطبعة، 1988. <https://shamela.ws/book/35104>
- رحمة، يوسحابة. "العلاقة بين الدال والمدلول عند عبد الوهاب المسيري - من نقد المقولات إلى نقض الأنساق الفكرية -". *الإشعاع* 7/3 (1 ديسمبر، 2016)، 103-19376120. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/19376120-103>.
- زكريا، فؤاد. *الإنسان والحضارة*. القاهرة: مؤسسة هندادوي، 1 الطبعة، 2018. <https://www.hindawi.org/books/72595393/>
- عبد الملك، الحسن. "نقد النموذج المعرفي الغربي عند عبد الوهاب المسيري". *مقدمات* 2/1 (1 مارس، 2017)، 111-123. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/112292>

- عز الدين, معيش. "الحدائق الغربية في فكر عبد الوهاب المسيري". *دراسات إسلامية* 1/5 (14 مارس, 2010), 122-115 .
<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/111667>
- مرزاق, عبد القادر. "كتابات عبد الوهاب المسيري: المداخل الكبرى لولوج فكرة". *الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقا)* 68/17 (1 أبريل, 2012), <https://doi.org/10.35632/citj.v17i68.88513-31>.
- هنيدي, مسلم محمد. "قراءة في مجمل أفكار العظيم الراحل 'عبد الوهاب المسيري' بين الإبداع والضرورة". *المركز الديمقراطي العربي* 8 (blog), يوليو, <https://democraticac.de/?p=616432019>

İSLAM MEDENİYETİNDE İNSANIN KENDİNİ VE BAŞKALARINI YETKİNLEŞTİRME ÖDEVİ VE AKLÎ TEMELLERİ

Doç. Dr. Mehmet AYDIN

Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir/Türkiye
mehmetaydin@deu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0359-074X

Giriş

Bu bildiride insanın yetkinliği, tamlığı, olgunluğu, gelişmesi ve kendisini gerçekleştirmesi gibi terimlerle ifade edilen “kemâl” ya da mükemmelliğin ne olduğu ve bunun nasıl başarılabacağı sorunu analiz edilecektir. İlk çağ felsefesinden modern felsefeye kadar filozofları ilgilendiren bu sorunu, biz, Modern İslam düşünürlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın (1878-1942) kullandığı *mükemmil-i nefis* (insanın kendisini yetkinleştirmesi) ve *mükemmil-i gayr* (insanın başkalarını yetkinleştirmesi) kavramlarına yüklediği anlamlar üzerinden ortaya koyup tartışacağız. Bu tartışmayı yaparken, yer yer Farabi’nin yetkinlik düşüncesine atıf yapacağız. Felsefî zeminde hareket etmekle birlikte yetkinlik düşüncesinin dinle olan ilişkisine de temas edeceğiz. Analizimizin ve tartışmamızın merkezinde Elmalılı Hamdi Yazır’ın **Hak Dini Kur’an Dili** adlı tefsiri yer alacaktır.

Baştan Farabi olmak üzere İslam filozofları insanın varoluş amacının, yani yetkinliğin (el-kemâl) ne olduğu ve nasıl elde edileceği sorusunu sormuşlardır. Bu yetkinliğin elde edilmesini sağlayan ve ona ulaşmada yararı olan şeyleri araştırdıklarında bunların iyilikler (el-hayrât), erdemler (el-fezâil) ve güzellikler (el-hasenât) olduğu sonucuna varmışlardır. Yetkinliğe ulaşmayı engelleyen söz, düşünce ve eylemleri ise kötülükler (eş-şurûr), eksiklikler

(en-negâis) ve çirkinlikler (es-seyyiât) olarak ifade etmişlerdir.¹ Akla yükledikleri teorik ve pratik fonksiyonlar üzerinden, insanın, hem teorik hem de pratik alanda mükemmelleşmesiyle nihai yetkinliğe ve gerçek mutluluğa ulaşabileceğini kabul etmişlerdir. İnsanî yetkinlik, hakikatin bilgisi ve ona göre davranılmasından oluşmaktadır. Bu bilgi aynı zamanda Hakkın yani Zorunlu Varlığın bilgisini de içermektedir. Ancak böyle bir bilgi insanî yetkinliği oluşturabilir.

Pek çok İslam âlim ve düşünürü felsefede ortaya konan insanî yetkinlik düşüncesini eserlerinde kullanarak bu düşüncüyü dini metinlerin anlamıyla ilişkilendirmişlerdir. Ayrıca bu temel sorun sadece felsefî değil, aynı zamanda dinî bir sorundur. Ahlakî güzellikleri tamamlamak için gönderilen Hz. Muhammed'in amacı ahlakî ve dinî bir toplum oluşturmaktır. Din açısından sadece tek bir bireyin değil aynı zamanda toplumu oluşturan diğer bireylerin de yetkinleştirilmesi gerekir. Dolayısıyla insanın yetkinleşmesi hem felsefe hem de dinde başarılması gereken bir amaçtır.

İslam medeniyetinde düşünürler insanî yetkinlik kavramının felsefî ve dinî yönleriyle ilgili çok zengin düşünceler ortaya koymuşlardır. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da **Hak Dini Kur'an Dili** adlı tefsirinde İslam medeniyetinde tartışılan insanî yetkinlik sorunuyla ilgili düşünceleri alıp kullanmış ve bu düşüncelere yeni bir form vermiştir. Önemli olduğunu düşündüğü ölçüde İslami görüşleri tanımlamak ve savunmak için felsefî tartışmalara girmiştir. Felsefî görüşlerle uyumlu olacak şekilde İslam'ı yeniden yorumlamaya gayret etmiştir. İslam'ı anlaşılır ve güçlü kılma çabasında, felsefî düşüncelerden yararlanmıştır. Onun yazılarının hemen hemen tamamı İslam dini ve İslam düşüncesiyle ilgilidir. Bunların büyük bir kısmı İslam hukuku, Tefsir ve Kelam alanındaki yazılardan oluşmaktadır. Düşünürümüz bu alanların yanında önemli ölçüde mantık ve felsefeyle de meşgul olmuştur. İslam düşüncesinde felsefenin karşılığı olarak kullanılan hikmet terimini açıklamış; hikmetin teorik ve pratik kısımlarını betimleyerek yeniden ifade etmiştir.

Tekrar ifade etmek gerekirse, bu bildirinin orta çıkmasına Elmalılı Hamdi Yazır'ın uhrevi mutluluğun kazanılması bağlamında insanın kendisini yetkinleştirmesi ile başkalarını yetkinleştirmesi kavram çiftini kullanması

¹ Farabi, *Kitâbu Tahsîlî's-Sa'âde*, thk, Ali Bu Mulham, (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 46.; Türkçe çeviri için bkz.: Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 65.

sebepl olmuştur. İman edip salih amel işleyen bir kişi “mükemmil-i nefis” ve “mükemmil-i gayr” niteliğini kazanır.² Ancak bildiride dini metin ve düşüncelerle iç içe işlenen yetkinlik kavramının daha çok akli yönüne odaklanılacaktır. İnsanî yetkinliğin zirvesine ulaşan bir bireyin hayatında teorik düşünce ile pratik etkinlik arasındaki ilişkiye dair Elmalılı’nın düşüncesi analiz edilecektir. Bu çalışmada eylem ve düşünce hayatının değeri ortaya konacak ve bu suretle insanî yetkinliğin doğası aydınlatılmış olacaktır.

Elmalılı, dini görüş açısından yetkinlik ve ahiret mutluluğunu akli yetkinliğe bağlı olarak düşünür. Bu bakış açısından, onun, Kur’an tefsirine ve İslam fıkhrına yaklaşımında İslam filozoflarının yetkinlik anlayışının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Akli yetkinlik yolu temelde bütün insanlar için açık olan bir yoldur. Zira Elmalılı’ya göre, Allah, bir cevher olan nefis-i natıkayı (nefis-i nâtıka-i kudsiye) içinde yaşadığımız cismanî dünyaya göndermiş; ona cismani araçlar ve bedensel duyularla birlikte akıl ve tefekkür ih-san etmiştir. Ne var ki, insanın bu aletleri, duyuları ve melekeleri kullanmakla (meşâ’ir u melekâtı isti’mâl) büyük faydaları ölümden sonra ortaya çıkacak olan gerçek bilgileri (me’ârif-i hakka) ve erdemli huyları (ahlâk-ı fâzıla) kazanması gerekir. Eğer insan bu bedensel araçları ve duyularıyla birlikte akıl ve fikir gücünü (kuvve-i akliye ve fikriye) sınırlı ve helak edici zevkleri (lezâiz-i mahdûde ve mühlîke) ve sonlu mutluluğu (sa’âdât-ı münkati’ayı) elde etmek için kullanırsa, gerçek mutluluğu ve yetkinliği elde edemez.³

² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, (HDKD), (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya,1938), 8/6079-6080. Bundan sonra bu esere Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili* (HDKD), c./s. şeklinde atıf yapılacaktır. Bu çalışmada Elmalılı’nın Hak Dini Kur’an Dili adlı Tefsirinin iki baskısı kullanılmıştır. İlk olarak 1930 yıllarda yayımlanan Hak Dini Kur’an Dili adlı eser, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından 2021’de yeniden gözden geçirilerek yayımlanmaya başlamıştır. Ancak şimdiye kadar ilk dört cildi yayımlanmış olup diğer ciltler henüz yayımlanmamıştır. Bundan dolayı biz de çalışmamızda, öncelikle, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından yayımlanan ilk dört ciltten yararlandık. Yayımlanmayan ciltlerde ise ilk baskının ciltlerini kullandık. Burada açıkça ifade etmem gerekir ki Mehmet Türkeri’nin Elmalılı’nın Ahlâk Felsefesi üzerine yaptığı çalışma dikkatimizi *mükemmil-i nefis* ve *mükemmil-i gayr* kavramlarına çekmiş ve bildirinin hazırlanmasında bu çalışmadan yararlanılmıştır. Bkz.: Mehmet Türkeri, *Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı’nın Ahlâk Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı Yayınları, 2006), 80.

³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, haz., Asım Cüneyt Köksal ve Murat Kaya, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/843. Bu esere Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili* c./s. şeklinde atıf yapılacaktır.

Yetkinliğe ve mutluluğa ancak gerçek bilgiler ve erdemli huylar yoluyla ulaşılabilir. Daha açık bir dille söyleyecek olursak, bu yol hem bilimlerin incelenmesi hem de bu bilginin yaşanması yoludur. Elmalılı'ya göre, benzer şekilde, Kur'an'a uymak, kişiyi bilgi ve eylem alanında mükemmelleşme gayesini elde etmeye götürecektir. Zira Kur'an, ilmî ve amelî yönleri olan ilahî hikmetle (ilmî ve amelî hikmet-i ilâhiye) dolu bir kitaptır ve Allah'ın hükümleri, beşeri fiillere hüküm vermede esas alınacak ilahî bir kanundur (kânun-ı ilâhî).⁴

Elmalılı bütün vahiylerin temelinde, 'ilim gücünü nihai yetkinliğe' ve 'amelî gücü de en yüksek yetkinliğe' ulaştırmayı amaçladığını açıkça ifade eder. Bunu şöyle dile getirir: Demek ki bütün vahiylerin hâsılı ... iki esasta hülâsa edilir. Birisi tevhid ki kuvve-i ilmiyenin müntehâ-yı kemâlidir. Birisi de takvâ ki kuvve-i amelîyenin aksâ-yı kemâlidir.⁵

Bu ifadelerden de açıkça görüldüğü gibi, ilim gücünü tevhidin bilgisiyle ve amelî gücü takvayla ilişkilendiren Elmalılı, vahyin nihai yetkinliğin elde edileceği sağlam itikatlar (i'tikadî sahih) ve doğru görüşler sunduğunu belirtir. Asr sûresinin tefsirinde insanların ahirette hüsrana ve helake uğramasının sebebinin, bu dünyada beş duyusuna bağlı kalarak şehvet ve gazap hisleriyle hareket etmeleri; dünya sevgisiyle meşgul olup bunu elde etmek için kendilerini kaybetmeler olduğunu söyler. Ahiret mutluluğuna ulaşan kimselerin sahip oldukları dört niteliği açıklar. Bu nitelikler aslında Asr Sûresinde açıkça ifade edilmiştir. Bu niteliklerden birincisi, imandır. İman eden kimseler Allah'ın birliğini ve indirdiklerini tasdik edip fazilet ve rezilet, iyilik ve bozukluk (salâh ile fesad), doğru ve eğri, haklı ve haksız arasında ayırım yapan kimselerdir. Onlar Allah'ın iyi amellere iyi, kötü amellere de kötü karşılık vereceğine inanırlar.

İkincisi, iman edip salih amel yapmaktır. İman, yalnız gönüllerde ve dillerde kalmayıp bireylerin bütün hislerine, akıllarına ve mevcudiyetlerine nüfuz ederek onların iradelerine etki etmelidir. Böyle bir imana sahip olan kimseler, yaptıkları işleri, iman ve inançlarına; Allah'ın rızasına ve O'nun indirdiği ahkama uygun olarak, yani hak ve hayır olarak yaparlar. Güçleri yettiği kadar kendileri, çocukları, toplumları ve insanlığın iyiliği için çalışır-

⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/486-487.

⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/ 834.

lar; sonu iyi ve faydalı olan güzel eylemler yaparlar. Emredilen görevleri yerine getirirler; yasaklanan büyük günahlardan ve kötülüklerden (fevahiş) uzak dururlar.⁶

Üçüncüsü, hakkı tavsiye etmektir. Hakkı tavsiye eden kimseler, tam bir kararlılıkla hakka yönelirler. Daha açık bir ifadeyle onların imanları, amelleri ve sözleri hak içindir. İman ve amel de ancak Hakka iman ve Hak yolunda ameldir. Bütün iyiliğin Hakkın elinde olduğunu bilerek fani, geçici, aldatıcı, helaka götürücü şeylere aldanmazlar; her şeyin hakkını gözeterek hakkı tavsiye ederler. Her işte hak ve doğru olanı yapmayı, hak üzere birleşmeyi, hakka davet etmeyi, iyiliği emretmeyi ve kötülükten sakındırmayı (emri-bil'ma'ruf ve nehyi anil'minkeri) tavsiye ederler.

Dördüncüsü, hak ve hayır yolunda sabrı tavsiye etmektir. Sabır, nefsin iyi bir iş yapmak veya fenalıklardan kaçınmak için acıya ve meşakkate tahammül kuvvetidir. Başlıca iki türü vardır: Birincisi elem ve külfete sabırdır. İkincisi lezzet ve şehvata karşı sabırdır.⁷

Yukarıda görüldüğü gibi, hem Asr Sûresinde hem de bu sûrenin tefsirinde, insani yetkinliğe ve en son mutluluğa ulaşan kimselerin teorik ve pratik yetkinliği kazanmış kimseler olduğu ortaya konmuştur. Bu bağlamda Elmalılı, fıkıhın, sebepleriyle birlikte derin bir bilgiyi sahip olmak ve faydalı iş yapmak anlamına geldiğini ileri sürer. Ona göre dinde fıkıh ise, dinin amaçlarını kavramaktır. Bunun hakikati ise insanın kendi lehine ve aleyhine olan hükümleri bilmesi yani insanın kendi hakları ve görevleri ile kendisine faydası ve zararı olan şeyleri bilmesi anlamına gelir. Bu da insanın Allah katında bağlı olduğu kanunlara ve hükümlere göre kendi işini bilmeye ve yapmaya muktedir olmasını ifade eder. Gerçek anlamda bir fakih olmak için bütün ilimlerin bilgisiyle birlikte tevhid ilmini bilmek gerekir. Dolayısıyla fıkıh hem nazarî hem de amelî yönleri olan bir ilimdir.⁸ Görüldüğü gibi Elmalılı, insanın görev ve haklarını bilmesiyle ilişkilendirdiği fıkıh ilmini bir hikmet olarak inşa etmeye çalışır. Bunun için fıkıh ilmini aklın teorik ve pratik fonksiyonlarıyla ilişkilendirir. Aklın fonksiyonlarının ne olduğunu görmek için Farabi'nin düşüncesine kısaca bakmak Elmalılı'nın akıl anlayışını analiz etmek için faydalı olacaktır.

⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili (HDKD)*, 8/6078-6079.

⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili (HDKD)*, 8/6080-6081.

⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/968.

Farabî'ye göre, insan, aklettiği ve düşündüğü natka gücüyle ilimleri ve sanatları kazanır, güzel ve çirkin fiiller (el-cemîl ve'l-kabîh mine'l-ef'âl) arasında ayırım yapar. Aklın pratik yönüyle çeşitli sanatları öğrenir (mehniyyun) ve arzulanan gayelere ulaştıracak vasıtalar üzerinde düşünür (fikriyyun). Teorik yönüyle akledilirleri düşünür ve kavrar. Akledilirler, matematikle başlayıp metafizikte sona eren bilimlerdeki düşüncelerden ibarettir. Pratik aklın objesi ise, insanın iradi faaliyetlerine bağlı olan şeylerdir.⁹ Elmalılı filozofların kullandığı teorik akıl ve pratik akıl ayırımını kullanır. Ancak bu ayırım, insanda iki ayrı aklın mevcut olduğu anlamına gelmez. İnsanda tek bir akıl vardır. Pratik ve teorik terimleri, aklın farklı fonksiyonlarına işaret eder.

Aklın fonksiyonlarını bünyesinde bulunduran fıkıh ilmini bir hikmet olarak inşa eden Elmalılı, vahiyle belirlenen görüşlerin ve fiillerin felsefî ispatı ve açıklamasının yapılabileceğini kabul etmiş görünüyor. Onun bu düşüncesini daha iyi anlayabilmek için Farabî'nin din üzerine düşüncelerine bakmak gerekir.

Farabî'nin din üzerine düşüncelerine baktığımızda, o, dinin amacının hakiki mutluluğa yani en son mutluluğa ulaştırmak olduğunu belirtir.¹⁰ Ona göre erdemli bir dindeki fiiller (el-ef'âl) ve görüşler (el-arâ') vahiyle belirlenir. Bu fiiller ve görüşlerin tamamı ya belirlenmiş olarak vahyedilir ya da Peygamber, aldığı vahyin kazandırdığı güç sayesinde bunları kendisi belirler. Erdemli görüşler ve fiilleri belirlemeyi peygamber kendi dönemindeki şartları (eş-şerâit) dikkate alarak yapar.¹¹

Bu görüşler ve fiillerin hangi konuları içerdiğine baktığımızda, Farabi, erdemli dindeki (el-milletu'l-fâdıla) görüşlerin bir kısmı teorik konulara dair görüşlerden (ârâun fî eşyâin nazariyyetin) ve bir kısmı da iradeye bağlı olarak yapılabilecek şeylere dair görüşlerden (ârâun fî eşyâin irâdiyyetin) oluşur.¹² Erdemli dindeki teorik düşünceler ve iradeye bağlı olan şeylere dair görüşler Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, ruhanî varlıkları, alemin varlığa gelişi, cisimlerin varoluşu, alemdeki varlıkların birbirleriyle ilişkisi ve dü-

⁹ Farabi, *Fusûlün Münteze'a*, thk. Fevzî Mitrî en-Neccâr, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1405), 29-30, 50-53. Türkçe tercümesi için bkz.: Farabi, *Fusulü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifi Özcan, (*Fârâbî'nin İki Eseri* içinde), İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2005), 51-52, 72-77.

¹⁰ Farabi, *Kitâbu'l-Mille (Din Üzerine)*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 16-17.

¹¹ Farabi, *Kitâbu'l-Mille (Din Üzerine)*, 18-19.

¹² Farabi, *Kitâbu'l-Mille (Din Üzerine)*, 20-21.

zeni, insanın ortaya çıkışı, nefsin varlığı, akıl ve aklın Tanrı ve ruhani varlıklarla ilişkisi, nübüvvetin mahiyeti, vahyin niteliği, ölüm ve ahiret hayatı gibi konuları içerir.¹³

Erdemli dindeki fiillere geldiğimizde, Farabi, bunların Allah'ı, ruhani varlıkları ve peygamberleri yücelten (yuazzimu) ve öven (yumeccidu) sözler (el-eqâvîl) ve fiiller (el-ef'âl) ile sefih ve sapkın yöneticileri yeren (yuhas-sesu) ve onların durumlarını kötüleyen (tukabbehu) sözler ve fiilleri içerdiğini belirtir. Bu çerçevede toplum içindeki bireylerin karşılıklı ilişkilerini düzenleyen fiiller ortaya konur. Ayrıca insanın kendisine ve başkalarına karşı yapması gereken (fî mâ yenbagî en ya'lemehu'l-insânu bi-nefsihi ... gayrahu) fiiller de belirlenir. Farabi'ye göre erdemli bir din, yukarıda belirtilen görüş ve fiillerden oluşur.¹⁴

Dinde belirlenmiş fiiller (ef'âlu'l-mukaddera) genellikle şariat yani yasalar anlamına gelir. Bazen de belirlenmiş görüşleri (el-ârâ'u'l-mukaddera) şariat olarak adlandırmak mümkündür. Bu durumda şariat, din ve mille eşanlamı (müteradife) terimler olur. Erdemli dinde belirlenmiş olan görüşler ya hakır/hakikattir (hakkun) ya da hakikatin misalidir (misâlu'l-hakk). Dolayısıyla insan hakikat olan görüşlerin kesin bilgisine ulaşabilmelidir ya da hakikatin misali bu kesin bilgiye götürmelidir.¹⁵

Erdemli dindeki görüşler ve fiiller, Elmalılı'nın düşüncesine göre, ilim gücünü ve ameli gücü yetkinleştiren görüşler ve fiillerdir. Genel olarak söyleyecek olursak insanın yetkinliğini ve mutluluğunu oluşturan bu görüşler tevhid düşüncesini ve Allah'ın alem ve insanla ilişkisin içermektedir. Bundan dolayı Elmalılı Kur'an'da bir hikmet ilminin mevcut olduğunu ve bu hikmet ilminin konusunun da Allah'ın âlem, insan ve onun fiilleriyle olan ilişkisinden oluştuğunu ifade eder. Kısaca söylemek gerekirse, bu ilimde, ulûhiyet ve kulluk arasındaki ilişki söz konusu edilir.¹⁶

Elmalılı'nın Kur'an'da var olduğunu bildirdiği hikmet ilmi ile Farabi'nin felsefesinde ifade edilen erdemli dindeki teorik görüşler arasında bir benzerlik ve denklik olduğunu söyleyebiliriz. Elmalılı diyor ki, Kur'ân bize Allah'ı kemal sıfatlarıyla (sıfât-ı kemâliye) ve güzel isimleriyle (esmâ-i hüsnâsı) tanıtmakta; insanın ve bütün kâinatın Allah'la olan ilişkisini bil-

¹³ Farabi, *Kitâbu'l-Mille (Din Üzerine)*, 20-21.

¹⁴ Farabi, *Kitâbu'l-Mille (Din Üzerine)*, 22-24.

¹⁵ Farabi, *Kitâbu'l-Mille (Din Üzerine)*, 24-25.

¹⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/136.

dirmektedir. Allah âlemin var olmasında, varlığını sürdürmesinde (bekasında) ve yetkinleşmesinde (tekammülât) bir İlk Neden'dir (illet-i ûlâ). Allah'ın varlığı ve birliğini tasdik etmeden alem ve alemin düzeni hissedilip anlaşılmaz. Allah ile ilişkisi kurulmayan ilimler ve bilgiler dağınık fikirlerden ve anlamsız izlenimlerden öteye geçemez. Çeşitli bilim dalları bizim bilgilerimizi belli bir düzene koyarak bizi en sonunda en yüce ilme (ilm-i a'lâ) yani metafiziğin bilgisine ulaştırır. Metafiziksel bilgiyi kazanan kişi, birlik huzuruna (huzûr-ı vahdet) yükselmiş olur.¹⁷

Elmalılı, ilahî hikmet ve rabbanî siyaset ilminin konusunun araştırılması gerektiğini belirtir. Ona göre astronomi, doğa bilimleri (ulûm-ı kevnîye) ve beşeri bilimlerinin konuları ilahi hikmete yani metafiziğe birer mukaddime ve giriş olarak görülmelidir. Dolayısıyla konuları sınırlı ve belirli olan ilimler, tek küllî ilme (ilm-i vâhîd-i küllî) yönelirler. Küllî ilmin yani metafiziğin konularını tefekkür etmek, bütünüyle şeyleri ve beşeri bilgileri (ma'lûmât-ı beşeriye) Allah'a dayandırmayı içerir. Böyle bir tefekkür, akıl sahiplerinin (ulû'l-elbâb) idealidir (şî'âr). Diğer konulardaki tefekkür, eşyadan Allah'a doğru olup Allah'a dayanmakla sona erer. Oysa metafiziksel konularda tefekkür sonsuz bir şekilde devam eder. Bu konularda tefekkür Allah'tan başlayıp sonunda yine Allah'a geri döner.¹⁸

Elmalılı'ya göre Kur'an'daki pek çok ayet, insanı yaratılışı tefekkür etmeye (tefekkür-i hilkat) sevk ederken, doğa bilimlerini (fünûn-ı tabî'îye) incelemeye teşvik eder. Burada, ilk olarak, bazı özellikleri ve değerleriyle birbirinden ayrılan her bir bilgi ve bilimi, diğerinden tamamen ayrı ve bağımsız yüce bir ilim olarak görmemek gerekir. Çünkü bu bilgi ve bilimler, kendilerinin üstünde, ilmi bir düzende birleşirler ve yüksek bir ilmin (ilm-i a'lâ) konusuna dayanırlar. İkinci olarak, çeşitli tabîî sebeplerin etkisi altında mahkûm kalmayıp olayları ve olayların nizamını Allah'ın kudretine dayandırmak gerekir. İşte bu marifet düzeyine yükselen akıl sahiplerinin zikri ve fikri, Allah olur. Allah ile hareket edenler (seyr billah), ilahî sanatın eşsiz güzelliklerini (bedâ'-i sun'-i ilâhî), göklerin ve yerin sırlarını ve yaratılışın hikmetini (hikmet-i hilkat) tefekkür ederler.¹⁹

Elmalılı çeşitli bilimlerde kazanılan bilgilerin metafizikle ilişkisinin kurularak bilimlerin birliği düşüncesine ulaşılması gerektiğini hatırlatarak aklın

¹⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/137.

¹⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/245-246.

¹⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/ 247.

değeri ile nübüvvet arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Ona göre, aklın en önemli değeri, nedensellik (illiyet) kanunu gereğince, sebepten sonuca (müsebbeb) ve sonuçtan sebebe geçişte ortaya çıkar. Bu geçiş, fıtrat veya garîzî ve bedhî âkıl (akl-ı garîzî ve bedîhî) olarak ifade dilen zorunlu ilkelere (mebâdî'-i zarûriye) veya tecrübelerle dayanır. Nübüvvet ise teorik araştırma konularını (metâlib-i nazariye) bile zorunlu ilimler halinde idrak edip onları başkalarına aktaran ilahî bir güçtür (kuvve-i rabbanîye).²⁰

Açıkça ifade edildiği gibi, Elmalılı'ya göre, peygamberlere gelen vahiyler insanı teorik ve pratik açıdan yetkinleştirmek için gelmiştir. İnsanın yetkinlik ideali teorik ve pratik alanda gerçekleştirilmek durumundadır. Yetkinlik idealine de ancak erdemlerle ulaşılabilir. Elmalılı, Fahreddin er-Razî'ye atıfta bulunarak insandaki mutluluğun üç tür olduğunu belirtir. Bunlar ruhsal mutluluk (rûhâniye), bedensel mutluluk (bedeniyye) ve dıșsal mutluluktur (hâriciyye). Ruhsal mutluluk iki kısımdan oluşur. Birincisi, bilgiyle (ilm) teorik gücü yetkinleştirmek (kuvve-i nazariyenin istikmalı), ikincisi ise ahlakî erdemlerle (ahlak-ı fazıla) pratik gücü yetkinleştirmektir (kuvve-i ameliyenin istikmalı). Bedensel mutluluk sağlık (sıhhat) ve güzellik olmak üzere iki kısımdan meydana gelir. Dıșsal mutluluk da mal ve makam (câh) olmak üzere iki kısımdan oluşur.²¹ Eğer biz, ruhsal mutluluğu oluşturan iki kısmı ayrı ayrı ele alırsak, mutluluğunun aslında dört türden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Yetkinleşmeyle kazanılacak olan mutluluk türlerini tekrar ifade edecek olursak, 1. Mal ve makamla ilişkili erdemler, 2. Bedenin sağlığı ve güzelliğiyle ilişkili erdemler, 3. Ahlakî erdemler ve 4. Nazarî erdemler. Bu mutluluk anlayışının kaynağı Farabi ve Aristoteles'e kadar geriye gitmektedir. Farabi, *Tahsilu's-Sa'âde*'nin (Mutluluğun kazanılması) başında, insanda dört yetkinlik (el-kemâlât) türünün bulunduğunu belirtir. Bunlar teorik erdemler (el-fazâilu'n-nazariyyetu), fikrî erdemler (el-fazâilu'l-fikriyyetu), ahlakî erdemler (el-fazâilu'l-hulkîyyetu) ve pratik sanatlardır (es-sanaâtul-ameliyyetu). Bu yetkinlikler bir insanda bulunduğunda hem dünyevi mutluluk hem de uhrevi mutluluk elde edilmiş olur.²²

²⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/821.

²¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/799-780. Bkz.: Türkeri, *Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi*, 65.

²² Farabi, *Kitâbu Tahsîli's-Sa'âde*, 25; Türkçesi: Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, 51.; Ayrıca, İbn Rüşd de *Ez-Zarûrî fi's-Siyâse*'de Farabi'nin ortaya koymuş olduğu dört yetkinlik türünü aynen kabul etmiş ve fikrî erdemler yerine ilmî erdemler (fazâilu ilmiyyetun) terimini kullanmıştır. Bkz.: İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi's-Siyâse*, İbranca'dan Arapçaya çeviren: Ahmed Şahlân, (Beyrut: 1998), 148.; İbn Bacce *Tedbiru'l-Mütevahhid*'de

Elmalılı'nın mutluluk tasnifinin Farabi'nin tasnifine karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Bu mutluluk tasnifi hem yetkinlik hem de iyilik türlerini ifade eder. Elmalılı mutlulukla ilgili açıklamasının devamında, ilim eğer dünyada süslenmek ve üstünlük taslamak için istenirse dünyaya ait olur. Aynı şekilde ahlakî erdemler (ahlak-ı fazıla) de dünyada başa geçmek ve dünya menfaatlerini zapt ve idare etmek için istenirse, bu da dünyadan olur. Ölüm sonrası dirilmeye ve ahirete inanmayanlar, gerek ruhsal gerek maddi herhangi bir erdemi istemiş olsalar bile, bu erdemi ancak dünya için isterler.²³ Görüldüğü gibi bu insanlar erdemleri sadece dünyevi mutluluk için isterler ve dolayısıyla uhrevî mutluluğa ulaşamazlar.

Elmalılı mutluluk türleriyle ilişkilendirdiği güzel ya da güzelliği (hase-ne) insanın nefsinde, bedeninde ve hallerinde elde etmekle sevineceği (mes-rur) bir nimet olarak tanımlar. Ona göre güzel ya da güzellik, sevinci ve arzuyu gerektiren bir şeydir. Dolayısıyla insanın nefsinde etkili olan özel bir haldir. Buna göre güzellik, aslında gerçekleşmiş bir olgu olmakla beraber, değeri nefslerdeki etkileri (enfüsî te'sîrâtı) açısından ortaya çıkar. Yani bir şeyin güzelliği, o şeyi güzel görmekten ya da güzel olduğunu varsaymaktan önce gelir; dolayısıyla güzelliğin tecellisi güzel görmekle ya da güzel olduğunu varsaymakla gerçekleşir. Elmalılı'ya göre güzel ya da güzelliğin üç türü vardır: birincisi akıl ve basiret açısından güzel, ikincisi heva/arzu yönünden güzel ve üçüncüsü güzellik açısından güzel görülen. Sıradan insanlar güzelliği hissiyle ve çoğunlukla gözüyle ararlar. Kur'an'da var olan güzellikler ise çoğunlukla basiret açısından güzel bulunmuş olanlardır.

Elde edilmesi başlangıçta sevince sebep olan güzelliklerin birçoğu, sonu ve neticesi itibarıyla felakete sebep olabilir. Bu bakımdan asıl hasene, akıl ve basiret açısından güzel olan ve sonucu iyi olan güzelliklerdir. Bunun için yalnız başlangıç dikkate alarak dünya güzelliğini istemek, rasyonel değildir. Dünya güzelliğini isteyenler bu güzellik sevincinin rahatsızlığını ve belasını görürler. Sıradan insanlar, başlangıçta bir hasene olup olmadığını hesaba katmayarak istediklerinin bu dünyada verilmesini isterler. Buna karşılık basiret sahipleri

dört yetkinliği cismanî erdemler (fezâilu cismâniyyetun), nefsanî erdemler (fezâilu nefsanîyyetun), fikri erdemler (fezâilu fikriyyetun) ve ahlaki faziletler (el-fazâilu's-şekliyye) şeklinde ifade eder. Bkz.: İbn Bacce, *Tedbîru'l-Mütevahhid (Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefi Yetkinliği)*, tahkik ve tercüme, İlyas Özdemir, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 136-137, 144-147.

²³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/799-780.

ise başı ve sonu gözeterek güzelliklerin hem bu dünyada hem de ahirette verilmesini talep ederler.²⁴ Görüldüğü gibi insanların bir kısmı yalnız dünyayı, bir kısmı da hem dünya hem de ahiret güzelliğini arzu ederler.²⁵

Dünya ve ahiret güzelliğinin elde edilmesi için Elmalılı müminlere şu çağrıda bulunur: ‘İlahi emirlere boyun eğerek öyle mükemmel bir toplumsal yapı meydana getirin ve öyle düzenli bir İslam yurdu oluşturun ki, aranızda isyandan, kavga ve anlaşmazlıktan, birbirinize eziyetten, eğrilikten, Allah’ın haklarına ve kulların haklarına tecavüzden, kısaca Allah rızasına aykırı hareketlerden eser bulunmasın. Herkes karşılıklı sevgi, rahatlık ve tam bir huzur içinde vazifeleriyle meşgul olsun, geleceğine ve ahiretine tam bir sevinçle (neşve-i kamile) yürüsün; bunu bozacak bozgunculuğa fırsat vermesin. Dünya hayatı hakkında parlak sözler söyleyip de kalpleri en merhametsiz düşmanlıklarla dolu olan ve şeytanca hareket edenlerin arkasından gidilmesin’.²⁶

Bu bağlamda Elmalılı bize hatırlatır ki peygamberler ihtilaf çıkarmak için değil, gelişme ve ilerleme (terakki) için gönderilmiştir.²⁷ Buna rağmen ortaya çıkan beşeri sapıklıklar (dalâlât-ı beşeriye) aklî ilerleme ve açılımlar (in-kişâfât-ı aklıye) ile şehvi ilerleme ve açılımların (inkişâfât-ı şehvânîye) iç içe girmesinden; akılların şehvetlerin hizmetinde kullanılmasından kaynaklanır. İlk yaratılış (fitrat-ı ûlâ) bu sapıklıktan uzak olduğu gibi nübüvvet de gerek ilmî gerek amelî olarak bundan uzaktır.²⁸

Peygamberler, sapıklıklarla mücadele etmek için hakkın yardımı sayesinde dünya ve ahireti korumak ve evrensel barışı (silm-i küllî) tesis etmekle yükümlüdürler. Kur’an da insanlığı başlangıcından sonuna kadar benzer bir çizgi içinde tevhide ve evrensel barış ve kurtuluşa (selâmet-i külliye) hedayet için gelmiştir.²⁹ Dünyada evrensel barışın nasıl sağlanacağı dinin özünde olan erdemlerle ilişkili bir meseledir. Bu erdemlerden birinin malın kazanılması ve harcanmasıyla ilgili erdem olduğu daha önce geçmişti. Elmalılı bu meseleyi güzellik konusuyla ilişkilendirmektedir. Biz de daha çok malın harcanması bağlamında güzelliğin nasıl ortaya çıktığını sorabiliriz?

²⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/800-801.

²⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/801.

²⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/808-809.

²⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/816.

²⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/821.

²⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/822.

Elmalılı'ya göre, mutluluğun kazanılmasında malın da olması gerekir. Mutluluk için insanın sadece mala sahip olması yeterli değildir, aynı zamanda hem kendisi hem de başkalar için malını harcaması da gerekir. Harcama (masraf) ya bir **zorunluluk** (zarûret) veya bir **ihtiyaç** (hâcet) veyahut da bir **güzellik** (hüsn) için yapılır. Zaruri olan harcama yapılmayınca yaşamak (hayat) mümkün olmaz. Mesela ölmeyecek kadar yemek bir zorunluluktur. İhtiyaç (hâcet) duyulan harcama (masraf) yapılmazsa güçlük çekilir. Mesela doyacak kadar yemek bir ihtiyaçtır. Güzelleşme ya da güzelleştirme (tahsînî) için yapılacak harcama yapılmazsa güzel mevcut olmaz. Mesela hoş ve leziz yemek gibi. Birey veya toplum, kendi kazancına göre bu derecelerden birinde bulunur. Bu durumda ne zaruret, ne ihtiyaç ne de güzellik (hüsn) olup faydasız, zararlı, gayrı meşru yönleri yapılan harcamalar (sarfiyât) herkes için israftır. İnsanların ihtiyacı karşısında fazlaca lüks yaşamak (tena'um) güzel ya da bir güzellik (hüsn) değil, savurganlıktır (israf). Hayır ve menfaat getiren şeylere yapılan harcamalar (sarfiyât) ise boşa harcama ya da tüketim değil (istihlâk değil), üretimdir (istihsâl); dolayısıyla savurganlık olarak görülmez. İnanan insanlar yararsız ve hayırsız yerlere harcama yapmazlar ama hakları olan harcamaları da kısmazlar. Harcamalarını aşırılık ve eksiklik arasında orta durumda yaparlar. Böyle bir harcama 'iktisad' olarak adlandırılır.³⁰

Yukarıda geçtiği gibi güzel ya da güzellik anlamına gelen 'hasen' terimi ve bunun yanında aynı anlamda kullanılan 'cemîl' terimi estetik duygu ve düşünceyi ifade etmektedir. Dolayısıyla estetik alanında kullanılan bu terimler, ahlak alanına aktarılarak insanı daha önemli bir amaca götürmede etkili hale getirilmiştir. Yukarıda gördüğümüz gibi, güzellik (hasen) ve iyilik (hayr) özünde birbiriyle ilişkili iki terimdir. Gayr-ı ahlakî fiiller ise kötü ya da çirkin fiillerdir. Dolayısıyla ahlaklı insan özünde güzel bir insandır.³¹

Bedensel mutluluğa geldiğimizde, o, yukarıda geçtiği gibi, sağlık (sıhhat) ve güzellikten ibarettir. Beden sağlığı (sıhhatu'l-beden), yapısı ve organları tam ve sağlam olan bedenin, nefsin fiillerini en tam ve en mükemmel tarzda yapabilecek durumda olmasıdır. Bedenin hastalığı (marazuhu) ise yapısı ve organlarıyla bedenin, nefsin fiillerini yapamadığı ya da gerektiğinden daha eksik veya yapılmaması gerektiği şekilde yaptığı durumda olması anlamına

³⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/325-326.

³¹ Howard Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, (New York: State University of New York Press, 1999), 113.

gelir. Dolayısıyla bedenın sağılığı, görmenin tam olması gibi beden ve organların kendi fiillerini tam ve yetkin olarak yapmasını ifade eder.³²

Nefsin sağılığı ise nefsin kendisinin ve kısımlarının daima iyilikler (el-hayrât), güzellikler (el-hasenât) ve güzel fiilleri (el-ef'âlu'l-cemîle) yaptığı durumda; hastalığı ise nefsin daima şerleri (eş-şurûr), kötülükleri (es-seyyiât) ve çirkin fiilleri (el-ef'âlu'l-kabîha) yaptığı durumda olmasıdır.³³ Nefsin sağılıklı olmasından nefsin yetkinliğine yani aklı yetkinliğe geçilmedir. Bu geçişin yapılabilmesi için ahlakî ve aklı erdemlerin kazanılmış olması gerekir.

Elmalılı bedenın sağılığı ve yetkinliği ile nefsin sağılığı ve yetkinliğini ayrı ayrı ele alarak açıklamaz. Ancak dinin en temel esasları ve en kuvvetli kanunları olan oruç, namaz, hac ve zekât gibi ibadetleri bedenın yetkinliği ve nefsin yetkinliğiyle ilişkili olarak açıklar. Ona göre oruç, nefs-i emmareyi arındırır ve kötülük yapma hırsını dindirir. Yeme, içme ve cinsellik gibi arzulardan nefsi engeller. Hayatın lezzetini ve iradenin kıymetini tattırır.³⁴ Dünyaya yönelik bayağı zevkleri (lezâiz-i hasise-i dünyeviye), makam ve üstünlük davalarını hor gördürür; kalbin Allah'a yönelmesini arttırır.³⁵

Oruç ibadeti, gerek bireysel gerek toplumsal açıdan büyük bir ruhsal eğitimi (terbiye-i ruhiye) içerdiği gibi, sağılık ve tıp açısından birtakım cismani yararları (fevâid-i cismaniye) olan bir beden eğitimini (riyazat-ı bedeniye) de içerir.³⁶ Tarihin herhangi bir döneminde, açlığa katlanmayı alışkanlık ha-

³² Farabi, *Fusûlün Münteze'a*, 23-24; Tercümesi için bkz., Farabi, *Fusulü'l-Medenî*, 45-46.

³³ Farabi, *Fusûlün Münteze'a*, 23; Tercümesi için bkz., Farabi, *Fusulü'l-Medenî*, 45.

³⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/704.

³⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/706.

³⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/707.; Farabi bedenlere verilecek eğitimin (er-riyâze) nefsin eğitimi için gerekli olduğunu belirtir. Ona göre, bedenlerin sağılıklı olup fiillerini en güzel şekilde yapması, nefsin sağılıklı olup fiillerini en güzel şekilde yapmasına (istikâmeti'n-nefs) sebep olur. Hasta bir beden zorluğa (el-meşakka) dayanamaz, iyi ve faydalı iş (el-'amel) yapamaz. Aynı zamanda hasta bir nefis temyizde bulunamaz, en iyi ve en faydalı olanı seçemez. Nefsin hastalığı, ilahî siyaset adabının (âdâbu's-siyâseti'l-ilâhiyye) olmamasından kaynaklanır. Bedenin sağılıklı olması ve fiillerini en mükemmel şekilde yapabilmesi için bedenın dikkate alınması, ona önem ve özen gösterilmesi gerekir. Önem verilen ve özen gösterilen beden (el-bedenü'l-kerîm) güzel (el-cemîl), güçlü, çevik ve atletik (es-semîm) bir beden değil, aksine övölüp beğenilen, hoşnut olunan alışkanlıklara sahip olan ve kanunlara uygun yaşayışı bulunan bir bedendir. Bedene önem ve özen göstermenin yolu (tarîku ikrâmi'l-beden), bedene *ahlakî bir eğitim* (et-te'dibu'l-hulkî) vermekten geçer. Bkz.: Farabi, *Tel-hîsu Nevâmisî Eflâtûn*, thk. Abdurrahman Bedevî, (*Eflâtûn fi'l-İslâm* içinde), (Tahrân:

line getirecek bir bedensel eğitim (terbiye-i bedeniye) hayatın zorunlu unsurlarından biri olabilir.³⁷

Orucun bedene güç ve dayanıklılık; nefse orta durumda olmayı (iktisad-ı nefsanî) bahşeden birtakım bedensel ve ruhsal yararları (fevaid-i cismaniye ve ruhaniye), hayatın ve insanlığın tadını tattıran ve fakirlerin hallerini hissettiren toplumsal ve ahlaki güzel yararları bulunur.³⁸ Elmalılı oruç ve hac gibi ibadetlerin bedensel ve ruhsal faydalarından söz etse de bu faydaların onların farz oluşunun nedeni ve hikmeti olarak görülemeyeceğini belirtir.³⁹

Görüldüğü gibi Elmalılı ibadetleri yapmanın bedeni ve nefsi yetkinleştirme amacının bulunduğunu ifade eder. Nefsin yetkinliği hem ahlaki hem de akli yetkinliktir. Dolayısıyla ibadetler bu amaca hizmet eder. Bedenin sağlığı ve yetkinliği aslında nefsin sağlığı ve yetkinliğini kazanmak için bir hazırlıktır.

Buradan nefsin yetkinliğini ortaya çıkaran erdemlerden biri olan fikir gücünün erdemine geldiğimizde, Farabi bu erdemi ayrıntılı olarak açıklamıştır. Elmalılı'nın yazılarında fikir gücü kavram olarak geçmekle birlikte fikrî erdemlerden çok açık bir biçimde değil, ama zimnî olarak söz edilmektedir. Özellikle teorik hikmet ve pratik hikmet arasındaki ilişki bağlamında fikri erdemlerin işin içine dahil edildiğini söyleyebiliriz. Farabî'ye göre fikir gücü hem erdemli bir gayenin hem de kötü bir gayenin elde edilmesinde en faydalı vasıtayı seçebilir. Ama kötü bir gayenin elde edilmesinde en faydalı gayeyi belirlemek, fikri bir erdem değildir. Keşfedilen ve belirlenen vasıtalar, erdemli bir gaye için en faydalı olduğunda fikrî erdemden söz edilebilir. Erdemli bir gaye için en faydalı vasıtaların keşfedilmesi aynı zamanda en güzel (ecmel) vasıtayı ya da eylemi keşfetmeyi ifade eder. Dolayısıyla fikrî erdem, erdemli bir gayenin nasıl gerçekleştirileceğine dair düşündürmektir. Demek ki gerçek mutluluk olan akli yetkinliğin elde edileceği vasıtaları ya da eylemleri düşünmek fikir gücünün erdemli olması anlamına gelir. Burada nihai mutluluğun bilgisi temelinde fikir gücü bu gayeye ulaştıracak en faydalı ve en güzel vasıtayı ya da eylemi belirler. Dolayısıyla erdemli fikir gücü, nihai mutluluğun bilfiil nasıl gerçekleştirileceği hükmünü verir. Bu

1974), 50,55,62; Türkçesi için bkz.: Farabi, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahreddin Olguner, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985), 43, 48, 57.

³⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/707.

³⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/708.

³⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/708, 799.

hükmü vermekle fikir gücü en yetkin biçimini kazanır. Ancak bir kimse ahlaki erdeme (fazîletun hulkiyyetun) sahip olmaksızın iyi bir amacın gerçekleştirilmesinde en faydalı ve en güzel eylemi keşfettiği erdemli fikir gücüne sahip olamaz. Kendisi ve başkaları için hakikaten iyi olanı isteyen bir kimse, sadece fikir gücüyle iyi ve erdemli olmaz, aksine ahlaki karakter (huluk) ve fiilleriyle (ef'âl) iyi ve erdemli olur.⁴⁰

Farabi ahlaki erdeme bağlı olarak erdemli fikir gücünün etkinliklerinden söz edilebileceğini ileri sürer. Fikir gücünü sadece ahlaki erdeme bağlamakla kalmaz, aynı zamanda nazarî erdeme de bağlar. Ona göre hakim fikrî erdem (el-fazîletu'l-fikriyyetu'r-Reîsetü) nazarî erdeme tabi olmak zorundadır. Çünkü fikri erdemin görevi, nazari erdemin sunduğu akledilirleri (el-ma'külât) dikkate alarak en faydalı ve en güzel araçları keşfetmekten ibarettir. Dolayısıyla fikrî erdemin, nazarî erdemden ayrı olarak var olamayacağı ortaya çıkar. Genel olarak söylemek gerekirse, nazarî erdem, hakim fikrî erdem, hakim ahlakî erdem ve hakim pratik sanat birbirlerinden ayrılamaz.⁴¹

Elmalılı, ruhsal mutluluğu oluşturan ahlaki erdemler ile nazari erdemler arasında yapılan ayrım üzerinden nefsin nihaî yetkinliğinin insanın hakikatini oluşturduğuna işaret eder. Aşağıda geleceği gibi akledilirlerin bilgisi değişmeyen ve zorunlu olan hakikatlerin bilgisidir yani doğal varlıkların bilgisidir. Hakikatle ilişkili bilimler, teorik bilimlerdir, özellikle fizik ve metafiziktir.⁴² Nazarî erdemler ile ahlakî erdemler arasındaki ilişkide, öncelikle nazari araştırma alanında sağlam bilgi ve görüşlere ulaşılması gerekir. Bu çerçevede Elmalılı, metafiziğe ve doğa bilimlerine dair düşüncelerini ortaya koyar.

Allah zorunlu varlık'tır (vâcibu'l-vücûd), zorunlu hakikattir (Hakk-ı vâcib) ve en yüce hakikattir (hakikat-i a'lâ). Bu varlık, hem insan bilgisinin hem de insan varlığının İlk Nedenidir (illet-i ûlâ). İnsan zamanla kendisini ve varlığını unutmakla hatalar işlemeye ve sapkınca hareketlerde bulunmaya başlar; sonunda Zorunlu Varlıkla olan bilinçli ilişkisini kaybeder. İşte böyle bir durumda insanı uyuracak araçlara ve delillere ihtiyaç duyulur. Kâinat bize Zorunlu Varlığı hatırlatacak işaretlerle doludur.⁴³ Görüldüğü

⁴⁰ Farabi, *Kitabu Tahsili's-Sa'âde*, 55-61.; Türkçesi için bkz.: Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, 70-72; Farabi, *Fusûlün Münteza'*, 50, 99; Türkçesi için bkz.: Farabi, *Fusûlü'l-Medenî*, 72, 127, 133).

⁴¹ Farabi, *Kitabu Tahsili's-Sa'âde*, 66. Türkçesi için bkz., Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, 76.

⁴² Howard Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, 103.

⁴³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/138-139. Elmalılı, kainatın aklın araştırma objesi olarak alınması gerektiği konusunu şöyle ifade eder. "Böyle kendimizden ve şuurumu-

gibi Elmalılı, insanın Allah'la ilişkisi koptuğunda tekrar O'nunla ilişki kurulabilmesi için Evrene yönelip onu incelemesini önermektedir. Evrenin bilgisine sahip olan kişi, bu bilgiden metafiziğin bilgisine geçebilir. Bu tamamen akılla ulaşılan bir bilgidir. Diğer taraftan dini metinlerin incelenmesi yoluyla da Zorunlu Varlığın doğru tasavvuruna ve bilgisine ulaşılabilir. Zira Kur'an, kendisini ve yaratıcısını unutan insana kâinattaki işaretleri (âyet) kıssa, özlü ve etkileyici bir dille (bir belâgat-ı i'câz) hatırlatır ve onu uyarır.⁴⁴

Elmalılı'ya göre, metafizik (hikmet-i ilâhiye), Kur'an'da etkileyici bir belagatle söze dökülen görüşlerin mantıksal, akılsal ve ruhsal delillerini özet olarak sunar. Böyle bir metafiziksel bilginin temelinde, Zorunlu Varlığa ya da Hakikatin bilgisine dair insanda mevcut olan içsel bir duygu (hissi batın) bulunur. Bu duygu, ortaya çıkıp (tecelli) kesintiye uğramakla birlikte sınırlı bir bilgi formu kazanmaya bir eğilim de gösterir. Aynı zamanda biz, bu sınırlı suretin, kavrayış alanımıza girecek şekilde açıklanmasını arzu ederiz. Bu arzunun sebebi ise batınî hissin tecellisi devam ettiğinde hissedilene şahidlik etmekten alınan zevktir (bir zevk-i şuhûd).⁴⁵

Metafiziksel bilgiye yönelik insanın iç dünyasında doğal bir eğilimin olmasına rağmen, insanın metafiziğin gerçek bilgisine ulaşma imkanı var mıdır? Elmalılı'nın bu meselede nerede durduğunu sorabiliriz. Eğer metafiziğin gerçek bilgisine tam olarak ulaşamıyorsa, insanın nihai yetkinliğinin teorik hayatta değil de pratik hayatta bulunduğu ileri sürülebilir. Ayrıca Elmalılı'nın insani bilginin imkanı konusunda eleştirel bir tavrının olduğu da görülmektedir.

Elmalılı bize demektedir ki, insanlar ne kadar bilgili olduklarını iddia ederlerse etsinler, yine de bilmedikleri bildiklerinden çoktur. Ayrıca uzun bir gelecekte ortaya çıkacak iyilikleri ve kötülükleri bilemezler. Dolayısıyla beşeri akıl, güzellik ve çirkinliğe (hüsn ü kubh) tamamen hâkim olamaz.

zun inceliklerinden zühul ettiğimiz zamanlardır ki biz bu hiss-i bâttından, bu şu'ûr-i evvelden gaflet ederiz ve o zaman bunu bize aklımız tarîkile tezkir ve ihtar edecek vesait-ü delâile muhtaç oluruz. Kâinat bize bu tezkîri yapacak âyet-ı Hak ile doludur." Bkz.: Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/139.

⁴⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/139.

⁴⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/139. Elmalılı'nın düşüncelerinin Farabi'nin düşüncelerine benzediğini söyleyebiliriz. Farabi'ye göre, dinde ispatsız olarak sunulan teorik görüşlerin ispatları teorik felsefede yapılır. Dindeki pratik şeylerin tümel bilgileri de pratik felsefede bulunur. Dolayısıyla dinde sunulan teorik ve pratik görüşlerin ispatları felsefenin teorik ve pratik kısmında yapılır. Bkz.: Farabi, *Kitâbu'l-Mille (Din Üzerine)*, 26-27.

Buna hâkim olan sadece Allah'tır. Bu sebeple Allah insanlara kendi hayırları için emirler verir ve şerden korumak için yasaklar koyar. İnsanlar her şeyden önce duygularına (hissiyât) bağlıdırlar. Duyguyla hayır ve şer, fayda ve zarar belirlenemez. Bunlar, hissetmeye değil, hakikati ve işlerin sonuçlarını bilmeye bağlıdır. Dolayısıyla hayır ve şer, hissetme anında bilinmez. Hayır ve şerrin bilgisi için uzun bir tecrübeye ihtiyaç duyulur. Ama insan hayatında çoğunlukla bu tecrübe mümkün olmaz. Bundan dolayı Allah hayır ve şer bilgisini kitabıyla ve tarihsel örnekleriyle bildirmiştir.⁴⁶

Elmalılı, insanın metafiziğin gerçek bilgisine yani Tanrı'nın ve tanrısal varlıkların hakikatinin bilgisine bütünüyle sahip olmasının imkanına da inanmaz. Dolayısıyla o, nihai yetkinliğin ya da mükemmelliğin Hz. Muhammed'in şahsında düşünülmesi gerektiğini önerir. Ancak burada, onun, nihai yetkinliğin teorik alanda değil de sadece pratik alanda gerçekleştirilebileceği sonucuna vardığı söylenemez. Aksine Kur'an'da ortaya konan hikmet hem teorik hem de pratik yetkinleşmeyi gerektirir.

Elmalılı'nın bu konuya bakışı, onun hikmet kavramının anlamına dair yaklaşımında açıkça görülebilir. Ona göre 'hikmet, dünya ve ahiret iyiliğini içerir'.⁴⁷ Aklını kullanmayan ve düşünmeyen kişi, ilahi hikmetten yararlanamaz. Allah'ın verdiği aklı, şehvetlere ve şeytanın vesveselerine kaptıranlar ne kendi iç dünyalarında ortaya çıkan düşünceleri (vâridât-ı enfüsiye) ne de dış dünyada olup bitenleri tezekkür ve tefekkür edemezler. Bu kişiler, ya hiç düşünmezler ya da düşünseler bile, zihinlerinde olanlara baktıklarında neyin gerçek (hakk) ve hayır olduğunu bilip seçemezler. Bu ayrımı yapamayan kimseler, hikmet yolunda (tarîk-i hikmet) ilerleyemezler. Aslında ilahi bir lütuf olan (fazl-ı ilâhî) hikmet, ancak temiz ve halis akıl sahiplerine nasip olabilir.⁴⁸

Elmalılı'ya göre insandaki hikmet son tahlilde Allah vergisidir ve ilahî iradenin eseridir. Hikmet düzeninde cereyan eden olaylar, kulun istek ve iradesi yanında (meşîyyeti-i abd) ilahî iradenin (meşîyyet-i ilâhiye) de kulun iradesi yönünde tecelli etmesiyle ortaya çıkar. Bu, hem Allah'ın vermesine (vehbî) yani ilahi iradenin tecelli etmesine hem de kulun çalışıp çabalamasına (kesbî) bağlıdır. Kulun iradesi sıradan bir sebep iken, ilahî irade gerçek ve zorunlu bir sebeptir. İlahi irade bulunmadan hiçbir şey meydana

⁴⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/826.

⁴⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/965.

⁴⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/965-966.

gelmez.⁴⁹ Görüldüğü gibi ilahi iradenin insanın iradesine ontolojik önceliği ve üstünlüğü bulunmaktadır. Ancak insan çalışıp çabalarsa ilahî hikmete ulaşabilir.

Pratik açıdan hikmet kötülükleri ortadan kaldırmak (men'-i fesâd) ve iyilikleri elde etmek (celb-i salâh) anlamına gelir. Bir şeyde var olduğuna karar verilen menfaat ve maslahata (iyiliğe) o şeyin hükmü ve hikmeti denir. İlmî ve amelî herhangi bir doğru karara (hükm-i musîbe) da hikmet denir.⁵⁰ Çeşitli anlamlara gelen müşterek bir terim olarak hikmet terimi, her güzel bilgi (ilm-i hasen) ve yararlı eyleme (amel-i sâlih) isim olarak verilmiştir.⁵¹ Elmalılı bu bağlamda hikmeti hem güzel olan bilgi hem faydalı eylem açısından bir değerlendirmeye tabi tutar. Ona göre güzel olan ilim açısından hikmet, teorik bilgiden daha çok pratik bilgiyle, yani ilimden daha çok eylemle ilişkilidir.⁵² Faydalı eylem (amel-i sâlih) açısından hikmet, daha çok bilgiye dayalı olarak yapılmış eylem (amel-i ilmîye) anlamına gelir.⁵³ Eylemden kopuk bir hikmet anlayışını benimsemeyen Elmalılı, hem ilim hem de eylemin hikmetin en temel anlamını oluşturduğunu ifade eder.⁵⁴

Bu açıklamalardan da görüldüğü gibi, Elmalılı'nın düşüncesinde, insanın nihai yetkinliğinin ne sadece teorik düşünce hayatında ne de sadece pratik eylem hayatında bulunduğu söylenebilir. Aksine insanın en yüksek yetkinliği teorik düşünce hayatı ile pratik eylem hayatının birlikteliğinden oluşur.⁵⁵

Ancak burada ifade edilen ilim-eylem birlikteliğinin nasıl kurulduğuna ve ifade edildiğine bakmamız gerekir. Elmalılı'nın düşüncelerine yöneldiğimizde, o, tek başına sözün doğru olmasının hikmet olmadığı gibi tek başına fiilin doğru olmasının da hikmet olmadığını ifade eder. Sözün doğruluğu, zihnin verdiği hükmün (hükm-i nefsi) gerçek ve doğru olması (hakk u sevâb); olguyla örtüşmesi (vâkı'a mutâbık) gerekir. Böyle bir bilgi hata, yalan ve bilgisizlik içermez. Fiilin doğru olması ise fiilin hem zihindeki hükümle uyumlu olmasını hem de pratikte (vâki'de) kendisinden beklenen sonuçları ortaya çıkarmasını ifade eder. Pratik alanda fiil, kötülüğü giderip

⁴⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/966.

⁵⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/966-967.

⁵¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/967.

⁵² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/967.

⁵³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/967.

⁵⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/967.

⁵⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/967.

(def'-i mefsedet) fayda sağlayabilmelidir (celb-i menfaat). Bir fiilin kötülüğü gidermesi ve fayda sağlamasına o fiilin hükmü, hikmeti, gayesi, amacı ya da ereksel nedeni (illet-i gâiye) denir. Açıkça görüldüğü gibi sözün doğru olması gerçekliğe (hakka), fiilin doğru olması ise iyiliğe (hayr) yöneliktir. Hikmetin başı hakikatin bilgisine (ilm-i hak) sahip olmak, sonu da iyilik yapmaktır (fi'l-i hayır).⁵⁶

Elmalılı, açıkça hikmetin ilim ve eylemden ibaret olduğunu ve bilgisiyle eylemde bulunmayan kimseye 'hakîm' denemeyeceğini ifade eder. Burada kullanılan bilgi terimi, kesin bilgi (yakîn) anlamına gelir.⁵⁷ Dolayısıyla hikmetin bir kısmını oluşturan bilgi, tecrübeyle desteklenmiş (tecrübe ile müeyyed) ve ilmî değere sahip (ilmî kıymeti haiz) olmalıdır. Hikmetin diğer kısmı olan eylem de bilgiye dayalı olan ve bu bilginin gerçekleşmiş tanığı (ilmin şâhid-i tahakkuku) olan bir eylem olmalıdır. Sonuç olarak hikmet, ilim ve iradenin karşılıklı işbirliğiyle fiil alanına çıkar ve fiilin arkasında da o fiilden beklenen amaç bulunur. Bir başka ifadeyle hikmet, ilim ve sanatın birleşmesidir.⁵⁸

Öyle görünüyor ki Elmalılı'nın bilgi, irade ve eylem üçlüsü arasında kurduğu ilişki üzerinden hikmet kavramını açıklaması İslam filozoflarının, özellikle Farabî'nin insani yetkinliğin gerçekleşmesini sağlayan nazarî erdemler, fikrî erdemler, ahlakî erdemler ve ameli sanatlara dair görüşlerine açıkça işaret etmektedir. Fikrî erdemlerin de Elmalılı'nın açıklamalarında mündemiç olduğuna daha önce işaret etmiştik.

⁵⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/967. Burada kullanılan 'hakk'ın ne anlama geldiğini Elmalılı şöyle açıklar: Hak masdar anlamıyla varolmanın gerçekleşmesini ve sabit olmasını (sübut ve tahakkuk-ı vücûd) ifade eder. Bununla birlikte hak mefhumunda esas olarak bir uygunluk (mutabakat) anlamının bulunduğu daima dikkate alınmalıdır. Öncelikle zihinler ile dış dünyadaki varlıkların (ezhân ile a'yân); bir başka deyişle enfüs ile âfâkın (iç dünya ile dış dünyanın), bilgi ile bilinenin (ilim ile mâlum) uygunluğunu ifade eder. Bu yönüyle bazen zihinler ve bazen de somut varlıklar için hak kavramı kullanılır. Zihinlerin dış dünyadaki somut varlıklara uygun olduğu ifade edildiğinde, hak kavramı, doğruluk (sıdk u sevâb) anlamına gelir. Dolayısıyla bu anlamda sözlerin, fikirlerin, önermelerin ve hükümlerin doğruluğundan söz edilir. Aynı şekilde iradenin, murat edilen amaca uygunluğu dikkate alındığında adalet ve hikmet gibi fiillerin niteliği olur. Dış dünyadaki somut varlıklar açısından düşünüldüğünde, bir şeyin dış dünyada 'gerçekleşmesi' ve 'meydana gelmesi' (tahakkuk ve vukû') anlamına gelir. Birincisi süjenin, ikincisi objenin vasfıdır. Fakat vasıf, tek başına değil, ancak diğerine mutabakatı açısından ortaya çıkmaktadır. Bkz.: Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/495.

⁵⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/967.

⁵⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/968.

Elmalılı İslam düşünce geleneğinde hikmetin varlıkların özündeki manaları (me'ânî-i eşyâ) bilmek (mârifet) ve kavramak (fehm) anlamında kullanıldığına işaret eder. Ona göre burada kullanılan 'manalar', özlere (a'yân) karşılık geldiği gibi neden (illet) kelimesinin yerine de kullanılmıştır. Hikmetin bu tanımı, şeyler arasındaki nedensellik düzenini (nizâm-ı illiyet) takip ederek şeylerin mahiyetlerini ve gayelerini (mâhiyyât ve gâyat-ı eşyâyı) anlamak (fehm) şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla tanımda, eylem kaydı hesaba katılmamış ve hikmet yalnızca ilmî yönüyle ele alınmıştır. Ancak fiil ve eylem alanına uygulandığında o bilginin doğru olduğu ortaya çıkar. Bilmek ve anlamak (mârifet ve fehm) şeylerin taşıdığı manalarla sınırlandırıldığında, sağlam bilgi anlamında (ilm-i mütkan) olup tümevarım metodunu (cüz'iden küllîye intikal tarîkini) dile getirir. Demek ki her bilginin hikmet olduğu söylenemez. Bilginin hikmet olabilmesi için anlamanın (fehm) da olması gerekir. Anlama, bir şeyin aklî suretini (suret-i aklıye) kavramak anlamına gelir. Eğer bu tanıma 'eylem' kaydı eklenmiş olsaydı, bu hikmete sahip olan kimsenin bütün şeyleri yapması gerekirdi.⁵⁹ Ama bu durum insan için mümkün değildir.

Elmalılı burada hikmetin "eşyanın hakikatini bilmek" şeklinde tanımlanması durumunda, bu hakikatlerin metafiziksel (mâba'dettabî'i) olmasına rağmen amaçları (makâsıd) kapsamadığını ifade eder. O, böyle bir hikmet bilgisinin (ilm-i hikmet) insan için mümkün olup olmadığını sorar. Ona göre bilgi (marifet) ve anlama (fehm), bilfiil değil de, bir meleke ve yakın güç ya da kabiliyet (kuvve-i karîbe) anlamında ele alınırsa, hikmetin bilgisinin mümkün ve gerçekleşmiş (mümkün ve vâkî'dir) olduğu söylenebilir. İlmî hikmetin en geneli (hikmet-i ilmiye), 'anlama'dır. Anlama gücü (kuvve-i fehmiye) ve bilfiil anlama (fiilen fehm), ilahî bir bağıştır ('atiyye-i ilâhiye). Görüldüğü gibi hikmet, Allah dilerse mümkün olur. Böyle bir hikmet bilgisi, peygamberlerde ve büyük velilerde (e'âzım-ı evliyâullah) bulunabilir. Kur'an'ın birçok yerinde de 'hikmet' nübüvvet ile tefsir edilmiştir. Nübüvvet hem ilmî hem amelî yönüyle birlikte Allah tarafından bahşedilmiş olan hikmetin (hikmet-i mevhûbe) en yüksek mertebesini ifade eder. Bu bağlamda Elmalılı, İbn Rüşd'ün Tehâfüt'teki 'her nebî bilgedir (hakîm), ama her bilge nebî değildir' sözüne atıf yapar.⁶⁰

⁵⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/969.

⁶⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/970. Elmalılı, Allah'ın emrini akletmenin (akl fî emrillah) de hikmet anlamına geldiğini ve bu aklın, nazarfî akıl ve amelî akıldan daha

Bu tanımlarda, hikmet, ilmî özelliğiyle düşünülmüştür. Buna karşılık hikmetin amelî bakımından da düşünülmesi gerekir. Elmalılı, amelî bakımdan hikmetin yaratmak ya da var etmek (îcad) anlamına geldiğini belirtir. Mutlak yaratma (îcad-ı mutlak) ilahî bir iş olduğu için hikmet sadece eserleri ve sonuçları yaratmak değil, aynı zamanda bu sonuçları, birbirine karşı yararı ve iyilikleri (mesâlih) olacak biçimde yaratmaktır, yani sonuçları sebepler olarak halk etmektir. Fahreddin er-Razî'ye atıfta bulunarak Elmalılı, 'Allah'ın hikmetinin, şimdi ya da gelecekte kulların yararına ve iyiliğine olan şeyleri yaratması' olduğunu belirtir. Ona göre hikmetin bu anlamı insanlar için de geçerlidir. İnsanların hikmeti diğer insanların yarar ve iyiliğine olan şeyleri yapması, sünnet-i ilâhiyeyi anlayıp (fehm) ona göre bir icad ve yaratmaya (bir îcad u ihtirâ') sebep olmasıdır. Yani sadece kendisinin değil, başkalarının da yararına sebep olan eserler yapmasıdır. Ancak insanlar, haddi zatında yaratılmış ve sebeplere bağlı olarak varlık kazanmış birer sonuç olmalarına rağmen, keşif ve icatlarda bulunanlar (mazhar-ı keşf u îcad), kendilerini ilk sebep (sebeb-i evvel) yerine koyarlarsa, sonuçlardan sebebe ilmî değeri olan bir geçiş yapamazlar. Dış görünümlere (zâhiriyye) takıp kalırlar ve bilgilerden (hükemâ) olamazlar.⁶¹

Öyle anlaşıyor ki Elmalılı, insanın zihin dünyası ile eylem dünyası, yani bilgi ile eylem arasında çok sıkı bir ilişki kurmak suretiyle insanın bütünlüğüne vurgu yapıyor. Burada o, insani bilginin sınırları konusunda eleştirel bir tavır takınıyor. Ancak bu eleştirel tavır, onu bilimsel araştırmalara girmekten alıkoymuyor. Aksine araştırmacıda dini bir hasyet duygusu uyandırıyor. Bundan dolayı İslam düşünce geleneğinde "hikmetin başı Allah korkusudur" anlayışı önemli bir yere sahip olmuştur. Elmalılı bu cümlelerin açıklamasında demektedir ki, hikmetin iyiliği elde etmek (celb-i maslahat) manası, Allah sevgisine (mahabbetullah) bağlıdır. Bu manadan daha

genel olduğu kabul edilirse, eylemin kendisini içermediğini belirtir. Bkz.: Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/970. Elmalılı, bir başka yerde, hikmet kavramının anlamıyla ilişkili olarak İbn Rüşd'ün sözünü tekrar eder. 'İbn Rüşd Tehâfüt'te "her nebî hakîm ise de her hakîm nebî değildir", demiştir. Hikmet, insani nefsin, nazarî ilimleri elde ederek ve pratikte erdemli fiillere (ef'âl-i fâzıla), gücü oranında, tam bir meleke kazanarak mükemmelleşmesidir (tekemmül). Yani hikmet, bazen nazarî bazen ilmî olarak tarif edilse bile, tam manasıyla hikmet, nedenleri ve sebepleri bilerek gayeyi ortaya çıkaracak şekilde eylemi bilgiye, bilgiyi de eyleme uydurmaktır (tevfik). Bkz.: Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/513.

⁶¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/971.

önce gelen kötülüğün önlenmesi/savuşturulması (def-i mefsedet) manası da Allah korkusuna (mehâfetullah) bağlıdır.⁶² Ayrıca Elmalılı diyecektir ki, “Allah sevgisi (mahabbetullah), bilgi ve eylemi güzel neticelere ulaştıran hikmetin temeli ya da esasıdır. Aynı şekilde Allah korkusu da ilim ve eylemi her türlü kötülükten (fesad) koruyan hikmetin başıdır. Sevgi (mahabbet) arttıkça korku da artar. Sevginin artmasından alınan zevk (zevk-i terakki) sevginin azalması ve yok olması korkusuyla (havf-ı tedenni) orantılıdır. Bundan dolayı Allah’ın sevgisine mazhar olan kimseler, sevmiş ve sevilmiş oldukları için izzet makamına yakın olmanın (muktezâ-yı kurb-i izzet) gereği olarak en yüksek korku mertebesinde bulunurlar.⁶³

En çok bilginler, Allah haşyetini, Allah kokusunu ya da Allah saygısını hissederler. Çünkü bir şeye gösterilen saygı, o şeyin şanı hakkında sahip olunan bilgiye göre ortaya çıkar. Bir kulun Allah’a dair bilgisi, ne kadar **mükemmel** (kemâlli) ise, haşyeti de saygısı da o nisbette **kâmil** ve çok olur.⁶⁴

Bilginlerin saygısı, haşyeti, korkusu ne kadar yüksek olursa ümidi de o nisbette yüksek olur. Allah da kendisinden haşyet duyan bilginlere şeref bahşeder. Dolayısıyla en yüksek değere sahip olan bilgi, sadece nazarî değil, aynı zamanda amelî yönü olan bir bilgidir.⁶⁵ Bütün eşyayı ve beşeri bilgileri (ma’lûmât-ı beşeriye) Allah’a dayandırarak metafiziksel konuları tefekkür etmek, Allah’ı seven ve zikreden akıl sahiplerinin idealidir (şî’âr).⁶⁶

Görüldüğü gibi Allah’tan korkmak, sadece bilgeliğin, yüksek bilimsel bilginin uyandırdığı dinî bir duygu değil, aynı zamanda yüksek bilimsel bilginin zorunlu bir koşuludur. Elmalılı, bilimsel araştırmalarda mantık ku-

⁶² Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/983.

⁶³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/983-984. Elmalılı, sevgiyi şöyle açıklar. ‘Muhabbet (sevgi), nefsin yetkinlik (kemâl) olarak idrak ettiği bir şeye meyletmesidir ki bu şeye, yani yetkinlik olan şeye yaklaşmak için gerekli sebep ve vesileleri arayıp bulmaya sevkeder. Buna göre sevenin hedefi (muhibbin gayesi), sevgilinin rızasına erebilmek ve öfkesinden korunmak olduğundan sevgi (muhabbet), itaat isteğini ve isyan sayılan şeylerden kaçınmayı gerektirir. Herhangi bir nefis (kişi), hakiki yetkinliğin (kemâl-i hakikî) ancak Allah’a ait olduğunu, gerek kendinden gerek başkasından gördüğü, göreceği ve tasavvur edebileceği hayr ve yetkinliğin ancak Allah’tan ve Allah ile ve Allah’a yönelik olduğunu kavradığı zaman onun bütün sevgisi Allah için ve Allah yolunda, Allah’ın hoşnutluğu uğrunda olur’. Bkz.: Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/73.

⁶⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/641.

⁶⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/642.

⁶⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/245-246.

rallarına uyarak kesin bilgilere ulaşılabilceğini belirtir. Ayrıca bilimlerde elde edilen ilk sonuçların doğruluğu ve kesinliğini ileri sürme konusunda Allah'tan korkmalı; tekrar tekrar gözden geçirerek düşüncelerin doğrululuğu ve kesinliğinden emin olunmalıdır. Ulaşılan ilk sonuçları açıklama konusunda Allah'tan korkmanın mükâfatı, sağlam bilimsel bilgidir. Allah korkusu bilimsel sorulara acele ve üstünkörü cevaplar vermekten uzaklaştırır.⁶⁷ Görüldüğü gibi Allah'tan korkmak, insanî yetkinlikle doğrudan ilişkilidir. Aynı zamanda Allah'tan korkmak, Tanrı'nın aşkınlığının farkında olmakla ilişkilendirilmiştir. Allah insanın ne yapacağını bilir ve yaptığı iyiye iyi, kötüye de kötü karşılık verir.⁶⁸ Tekrar etmek gerekirse, Allah korkusu, bilimsel bilgi için zorunlu bir koşul olarak görülmüştür. Akli araştırma ve düşünce, insanda iki büyük dinî duygu olan sevgi ve korku duygusunu uyandırır.

Elmalılı, teorik ve pratik yetkinlik konusu ile 'Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma' düşüncesinin birbiriyle uyumlu olduğunu göstermeye çalışır. Allah'a benzeme ya da ilahi ahlakla ahlaklanma meselesi İslam filozoflarının ilgilendiği felsefi bir meseledir. Daha sonra Gazali ve Fahreddin er-Razi bu felsefi meseleyi yorumlayarak kendi düşünce sistemlerine dahil etmişlerdir. Elmalılı da İslam düşüncesinde var olan bu düşünceleri dikkate alarak, benimsediği hikmet anlayışı doğrultusunda Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma düşüncesini geliştirmiştir.

Burada sorulan temel soru şudur: İnsan bütünüyle aşkın ve başka olan Allah'a benzeyebilir mi ya da O'nun ahlakıyla ahlaklanabilir mi? Elmalılı, bu soruya Fahreddin er-Razi'nin Tefsîr'ine referansta bulunarak cevap verir. Tıpkı Fahreddin er-Razi gibi, 'siyasette insanın gücü yettiği ölçüde yüce Yaratıcıya uymasını (iktidâ) hikmet kapsamında görür. Ona göre Yaratıcı'ya uymak, bir insanın bilgisini bilgisizlikten, işini (fiil) zulümden (cevr), cömertliğini cimrilikten, hilmmini budalalıktan (sefeh) arındırmasıyla mümkün olabilir. Burada kullanılan siyaset terimi, Allah'ın emir ve yasaklarının toplumda uyulması gereken kurallar ve değerler olarak düşünülmesi gerektiğini ima etmektedir. Zira Elmalılı hikmeti hâkimiyet anlamıyla ilişkilendirerek insanın ilahi hakimiyet alanındaki yetkinliğinin ancak Allah'a uymakla

⁶⁷ Warren Zev Harvey, "Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics", *The Thought of Moses Maimonides Philosophical and Legal Studies*, ed. Ira Robinson, Lawrence Kaplan, Julien Bauer, (New York, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990), 6.

⁶⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/982.

ortaya çıkacağını belirtir. Bu durumda ona göre hikmet, ilahî ahlakla ahlaklanmak anlamına gelir.⁶⁹ Bu ahlaklanmanın şartları arasında akıl, anlama (fehm), iman, marifet ve ilim yer alır.⁷⁰

Bu şartlar, beşeri bilgeliğin temelinde Allah'ı bilmenin ve O'na iman etmenin bulunmasını gerektirir. Çünkü âlemde görülen hikmet (hikmet-i âlem), mutlak hakîm olan Allah'ın izzetine ve hikmetine şahitlik etmektedir. Bu çerçevede beşeri hikmetin gayesi ise bir kişinin Allah'ın hikmet düzenini ve bu düzende cari olan kanun ve kurallarını (sünnet-i câriye) düşünmek suretiyle O'na uymak, O'nun ahlakıyla ahlaklanmak; her hareketinde doğru ve faydalı olanı yapmaktır.⁷¹

İlahî ahlakla ahlaklanma düşünmesinde, İlk Sebep olan Allah ile yaratılan varlıklar arasında iki türlü ilişki dile getirilmektedir. Birincisi, her bir varlık, Allah'ın doğrudan sebep olmasına bağlı olarak var olur. Böyle bir sebep olma ilişkisi ve bağı olmasaydı âlemdaki hiçbir şeyin diğerinden ayrı bir varlığı olmaz ve ferdî varlıklar gerçekleşmezdi. Bu düşünce, müminin Allah'a tevekkülünün ve O'na imanının zemininde bulunur. Burada bilgi-den imana geçilir.

İkincisi ise şimdiki zamandan ezele, ezelden ebede birbirini takip eden bir sebep-sonuç ilişkisi var. Bu ilişki içinde birbirlerine bağlı olan bütün varlıklar, hem yaratılışın başlangıcında hem de sonunda Allah'a bağılıdır.⁷² Sebep sonuç ilişkisi içinde varlıkların birbirine bağlı olması, akılla bilinebilir. Bu alan bilimlerden tarafından incelenebilir. Beşeri hikmet de varlıklar ile Allah arasındaki kurulan bu iki ilişkinin bilinmesine ve gözetilmesine uygun olarak ortaya çıkar. İşte böyle bir beşeri hikmette akıl ile kalp birleşir; insan da insan-ı kâmil olur. İnsan-ı kâmil olanlar, ebediyete kadar varlıkta bir hakimiyet sırrına (vücutta bir sırr-ı hâkimiyet) ulaşırlar. Bu hakimiyet sırrına ulaşmayı hiçbir zaman kendilerinden bilmezler ve kendilerine ait görmezler. Aksine onu, ilahî hakimiyetin (hâkimiyet-i ilâhiye) işleyişi (ce-reyân) olarak kavrarlar.⁷³

Bilgi ve anlayış (ilim ve fehm), sağlam bir eylem için sebep ve şart olmakla birlikte, tam bir sebep (illet-i tâtımm) değildir. Bundan dolayı akıl ve

⁶⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/972-973.

⁷⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/973.

⁷¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/974.

⁷² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/974.

⁷³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/975.

kavrayış sahiplerinin kendi kesb ve gayretleriyle tefekkür edip iradelerini kullanmaları, ilahî hakimiyete ve hayra ulaşmak için şarttır. Bu şekilde, her akıl sahibinin, kendi akıl derecesine göre, hikmetten bir payı vardır. Her durumda insanın iyi ve kötü olanı birbirinden ayırt etmek için tefekkür ve tezekkür etmesi gerekir. Daha sonra bu tezekkür ve tefekkür, ilahî feyzin (feyz-i Hak) yardımıyla insanda bir meleke haline gelir. Bu sayede insan, derecesine göre, ilahî ahlak ile ahlaklanır (tahalluk) ve pratik aklı (akl-ı amelî) kuvvetlenir; dolayısıyla bildiği ve yaptığı şeyler hakikatten ve doğruluktan (hakk u sevâb) ayrılmaz.⁷⁴

Fiil ya da eylem olmasaydı, bilginin bilgi olduğu da ortaya çıkmazdı. Nitekim Allah kainatı bilip de yaratmıştır. Kainatı bildiği halde yaratmamış olsaydı O'nun hikmeti mevcut olmazdı. Bu anlayışa göre ilahî ahlakla ahlaklanma (ahlâk-ı ilâhî ile tahalluk) düşüncesinin, kesinlikle, bilgiden eyleme geçmeyi içerdiğini dikkate almak gerekir. Dolayısıyla bilgi ve eylemin birlikteliği asıl hakikati ifade eder. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, hikmet, doğru bilgi (ilm-i sevâb) ile doğru eylemden (fi'l-i sevâb) ibarettir.⁷⁵

Yukarıdaki açıklamaların ışığında Elmalılı demektedir ki, nazarî bilginin mutlaka pratik bilgiyi (ilm-i amelî), pratik bilginin de faydalı ve iyi olan amelî bilgiyi (ilm-i amelî) hedeflemesi gerekir. Dolayısıyla her durumda bilgiden (mârifet) kulluğa (ubûdiyet) geçilerek hikmet gerçekleştirilmelidir.⁷⁶ Ancak bu sayede nihai yetkinlik ve ahiret mutluluğu (sa'âdet-i ahiret) kazanılabilir.⁷⁷

Sonuç olarak Elmalılı, yetkinliğin, hikmet olarak felsefede ortaya konan aklî erdemler, ahlakî erdemler, haricî erdemler ve bedensel erdemlerle kazanılabileceği düşüncesini dini metinlerin yorumunda kullanır. Ona göre bu erdemlerle bir kişi yetkinleşerek mutluluğu kazanabilir. Dinde var olan ibadetler, emirler ve yasakların amacı da bireyleri yetkinleştirmektir. Bu amaç üzerinden din ile felsefenin uyumlu olduğunu gösterilmiştir. Ancak felsefede açıklanan dört erdem, dinin amacını bütünüyle tüketemez. Zira dinin amaçladığı yetkinlik düşüncesinin kapsamında âlemin İlahî irade tarafından yaratılmış olması, Allah sevgisi, Allah korkusu, ölüm sonrası cismani mutluluk gibi konular da bulunur. Genel olarak Elmalılı, toplumsal

⁷⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/975.

⁷⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/976.

⁷⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/976-977.

⁷⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/977

hayatın düzeni için sıradan insanların bedensel ve harici erdemlerle birlikte ahlaki erdemleri kazanması gerektiğini düşünür. Ona göre bu erdemlerin yanında akli erdemleri ya da teorik erdemleri ise güçleri ölçüsüne göre daha çok bilim insanları, düşünürler, filozoflar ve peygamberler kazanabilir. Teorik ve pratik erdeme ya da yetkinliğe en mükemmel şekilde sahip olanlar ise peygamberlerdir. Elmalılı'ya göre tek başına teorik yetkinlik insanın nihai yetkinliğini oluşturmaz. Aksine teorik yetkinliğin derecesi ahlakî yetkinliğin derecesine bağlı olarak ortaya çıkar.

İnsan, teorik yetkinlik sayesinde varlıkların kesin bilgisi elde eder; Allah'ın âlem ve insanla ilişkisini kavrar ve ilahî hâkimiyeti idrak eder. Bu hâkimiyetin, Allah'ın bilmesi ve yaratması anlamına geldiği anlayışına vakıf olur. Tıpkı Allah'ın bilip de yaratması gibi bilgiyle eylemde bulunması gerektiği sonucuna ulaşır. Zira bilginin bilgi olduğu ancak eylemle anlaşılır. Böyle bir bilgi, Allah korkusu ve Allah sevgisiyle birlikte ilahî ahlakla ahlaklanma düşüncesini kapsar. Çünkü Allah sevgisi, en mükemmel düzeyde, varlığın tümünü kavramakla ya da ilahî hikmeti düşünmekle ortaya çıkar. Dolayısıyla akıl insanı nihai yetkinliğe ulaştırabilir, ama aklın, Allah'ın bir ihsanı ya da vergisi olduğunu da bilmek gerekir.

Kaynakça

- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 4 Cilt. haz. Asım Cüneyt Köksal ve Murat Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 8 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1938.
- Farabi. *Eflâtun Kanunlarının Özeti*. çev. Fahreddin Olguner. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Farabi. *Fusulü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*. çev. Hanifi Özcan. (*Fârâbî'nin İki Eseri içinde*), İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2005.
- Farabi. *Fusûlün Münteze'a*. thk. Fevzî Mitrî en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1405.
- Farabi. *Kitâbu'l-Mille (Din Üzerine)*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Farabi. *Kitâbu Tahsîlî's-Sa'âde*. thk. Ali Bu Mulham. Beyrut: 1995.
- Farabi. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Farabi. *Telhûsu Nevâmisi Eflâtûn*. thk. Abdurrahman Bedevî. (*Eflâtûn fî'l-İslâm içinde*). Tahrân: 1974.
- Harvey, Warren, Zev. "Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics". *The Thought of Moses Maimonides Philosophical and Legal Studies*. ed. Ira Robinson, Lawrence Kaplan, Julien Bauer. New York, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990.
- İbn Bacce. *Tedbîru'l-Mütevahhid (Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği)*, tahkik ve tercüme. İlyas Özdemir. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

- İbn Rüşd. *ez-Zarurî fî's-Siyâse*, İbranca'dan Arapçaya çeviren. Ahmed Şahlân, Beyrut: 1998.
- Kreisel, Howard. *Maimonides' Political Thought*. New York: State University of New York Press, 1999.
- Türkeri, Mehmet. *Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı'nın Ahlâk Felsefesi*, İzmir: İzmir İlâhiyât Vakfı Yayınları, 2006.

دور التسامح الديني في التأسيس للحضارة الإسلامية

"من خلال رؤية المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون"

"FRANSIZ ORYANTALİST GUSTAVE LE BON'UN VİZYONUY- LA" İSLAM MEDENİYETİNİN KURULUŞUNDA DİNİ HOŞGÖRÜNÜN ROLÜ

Dr. Öğr. Üyesi Narjes KADRO / نرجس كدرو

Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin/Türkiye
d.narjes99@gmail.com

المقدمة

تعتبر الحضارة الإسلامية من أرقى الحضارات، فهي حضارة عالمية، استقت من معينها أمم وحضارات متنوعة، كما تميز أصحابها بالتسامح مع الآخرين وذلك لأخلاقهم السامية التي تميزوا بها، حيث سمح المسلمون لأهل البلاد المفتوحة بممارسة شعائرهم الدينية، دون تقييد لهذه الحريات فعاش أصحابها في أمن وأمان في ظل حضارة المسلمين، وهذا التسامح الذي تميز به المسلمون لم يأت من ضعف أو خوف، كما أنه لم يكن تسامحاً ذليلاً، وإنما نبع من قوة وعز يبين مدى التزام المسلمين بالنهج الذي سار عليه نبيهم الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، وهو احترام عقائد وأديان الأقوام الأخرى، والاعتراف بالتنوع والتعدد للشعوب والأمم، واحترام حرية الإنسان بالاختيار، انطلاقاً من أن الاختلاف من طبيعة البشر { ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين }¹.

ومنذ الهجرة النبوية للمدينة وبداية تأسيس الدولة الإسلامية نجد أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم كان حريصاً أشد الحرص على تحقيق مبدأ المواطنة للجميع تحت مظلة الدولة المسلمة، فأعطى الجميع حقوقهم في ظل المدينة، ومن أهم هذه الحقوق هي الحرية الدينية للجميع كما وضحتها نص وثيقة المدينة " لليهود دينهم وللمسلمين دينهم "²، وقد

1 القرآن الكريم: سورة هود، آية 118

2 ابن سيد الناس اليعمري: عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، تحقيق: محمد العيد الخطراوي، محيي الدين مستو، المدينة المنورة: مكتبة دار التراث، ج1، ص319.

بين غوستاف لوبون في حديثه عن حضارة العرب مبدأ التسامح الذي ميز العرب حين قال: أنه كان لحلم الفاتحين وتسامحهم سبباً في اعتناق الكثيرين لنظمهم ولغتهم، ولم يتقيد العرب في دراسة الحضارة بمثل التقاليد التي أثقلت كاهل البيزنطيين، فكانت هذه الحرية من أسباب تفوقهم الثقافي وتقدمهم السريع وقوة إبداعهم في مبتكراتهم³، وهذا سبب من أسباب اختيار البحث وهو التعرف على الدور الرائد الذي قام به المسلمون خلال مسيرتهم الحضارية، وذلك بشهادة أحد المستشرقين الغربيين الذي شهد للمسلمين بهذه الميزة العظيمة، ويعتبر لوبون من مؤرخي المدرسة الفرنسية التي كان لها احتكاك بالمسلمين حيث توجد علاقات ثقافية قديمة ربطت بين شعوب المتوسط، تتأرجح بين التنافس والتعاطف، والانجذاب والتباعد، وكانت فرنسا هي محور العلاقة بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، وخاصة بعد وصول المسلمين إلى الأندلس، ثم عبورها جبال البرينيه، إلى غاليليا (فرنسا)، ولعل شدة الاقتراب بين النموذج الشرقي العربي وبين سكان غاليليا، جعل أهلها يعجبون بالنموذج الحضاري العربي ويفضلونه على نموذج جيروهم الفرنجة الذين كان ينتمي إليهم شارل مرتل، وكانوا أجلاً غير متحضرين⁴. وانطلاقاً مما تقدم تتوضح أهمية البحث وذلك من خلال

- الإشارة إلى دور التسامح الديني في نشر الحضارة الإسلامية في بقاع العالم وبين شعوب وقوميات متعددة
- عدالة الفاتحين المسلمين مع الشعوب المفتوحة والسماح للآخر بخدمة الحضارة الإسلامية وفي كافة المجالات طالما لا تعارض مع الشريعة الإسلامية

عتمد الدراسة على المنهج الوصفي من خلال وصف مفهوم التسامح، وكيف طبقه المسلمون مع الشعوب الأخرى، وكيف أسس هذا المفهوم في التأسيس للحضارة الإسلامية، كما سيعتمد البحث على المنهج التاريخي والتحليلي لما سيتناوله غوستاف لوبون في كتاباته عن المسلمين، والرد على بعض القضايا التي قد تختلط عليه أثناء كتاباته عن حضارة المسلمين.

التعريف بالحضارة الإسلامية و بمنهج التسامح لدى الفاتحين المسلمين: المبحث الأول:

نشأت الحضارة الإسلامية على أسس قوية متجذرة في القيم الروحية، والأخلاقيات النبيلة، والأفكار المتقدمة. هذه الأسس الراسخة أهلتها لتحقيق الاستقرار في مواجهة التحديات عبر مختلف العصور. وقد تميزت هذه الحضارة بالمنهج الإنساني، إذ سعت لتحقيق الخير للإنسان في الدنيا والآخرة، والرعاية الشاملة له، بالاهتمام بكرامته وتطويره في الجوانب الروحية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية. ومن أبرز ملامح هذه الحضارة، أمانتها اللافتة، حيث تجلّى ذلك في الحفاظ على العلم ونقل المعرفة بأمانة تامة، فبفضل الترجمات العربية، استطاع العلماء الغربيون الوصول إلى أصول

3 حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ص606.

4 أحمد درويش: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، القاهرة: دار غريب، 2004م ص17-19.

الكتب اليونانية والمعرفة، وذلك من خلال العطاء العلمي والجهد المخلص لأصحاب تلك الترجمات.⁵ واستطاعت الحضارة الإسلامية أن تصحح العلاقة بين الناس، وأزالت القدسية عن البشر، ووقفت في وجه من يدعي الربوبية، كما كانت عامة للناس جميعاً، وساوت بين البشر، حتى أن عطاء الحضارة الإسلامية لم يكن خاصاً بالمسلمين، بل استفاد منه المسلم وغير المسلم، كما سمحوا لغير المسلمين في المشاركة في إنتاج الحضارة.⁶

وما إن تأسست دولة المدينة 622م حتى بدأ المسلمون بمحاولة نشر الإسلام بين البلدان المجاورة لهم، بالطرق السلمية أولاً وذلك من خلال دعوة العالم بدعاية الإسلام " أسلم تسلم"، والمقصود بها هداية الناس إلى الله تعالى، وهذا يتضح من خلال رسائل النبي إلى ملوك وزعماء العالم حيث كتب إلى كسرى وقيصير والنجاشي وإلى كل جبار يدعوهم إلى الله تعالى.⁷ كما أنه كان من أبرز ميزات هذه الحضارة أنها حضارة تسامح لا مجال فيها للحقد والكرهية، وبهذه الروح المتسامحة عاش أهل الذمة بجو مفعم بالأريحية، كما نالوا حقوقهم كاملة تحت مظلة الإسلام، وأسهموا إسهاماً جاداً في بناء الحضارة الإسلامية، ووصل البعض منهم إلى مناصب رفيعة في الدولة، كما حظوا بالاحترام الكبير، وهذا ما دفعهم إلى الإسهام في بناء الحضارة الإسلامية العالمية.⁸

ومن أهم الأسس التي اعتمد عليها المسلمون في فتوحاتهم هو مبدأ التسامح، ويعتبر التسامح البديل العادل للتعصب، والرغبة في الاستبداد، وفرض القناعات والاعتقادات الخاصة بفئة معينة، فالتسامح يسعى إلى القبول بالاختلاف، وترك حرية التعبير للآخرين، دون التخلي عن قناعات الطرف المتسامح أو الدفاع عن قناعاته ومعتقداته، وأسلوبه في الحياة، ولكن يتمتع عن فرض هذه القناعات بالقوة والإكراه.⁹

وقد سار المسلمون على نهج مهم في غزواتهم وهو تبليغ الدعوة، حيث كان قادة الإسلام يعرضون الإسلام ولا يفرضونه فرضاً أو بالقوة، فإذا استجيب لهم فيكون المسلمون قد حققوا الخير المراد لهم تحقيقه، وإذا لم يستجيبوا طُلب منهم أن يدخلوا مع المسلمين في عقود أمان، فإن رضوا كُف عنهم، وصار لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، والتزم المسلمون بحمايتهم من كل خطر، مقابل جزية بسيطة يدفعونها سنوياً، وهي أشبه ما تكون ببدل مالي يتمتعون بموجبه برعاية المسلمين لهم والدفاع عنهم، وإن أبوا الدخول في الإسلام أو التصالح أعلموا بأنه لم يبق بينهم وبين المسلمين إلا الحرب، ولم يقاتل المسلمون يوماً قوماً لم يختاروا بأنفسهم القتال.¹⁰ إستاناداً إلى ما سبق نجد أن قوة المسلمين وانتصاراتهم وغلبتهم على بلدان كثيرة، كانت قد شحنت بطاقة إيمانية ومعاملة سمحة شهد لها كثير من الغربيين الذين رغم كتاباتهم

5 سعيد عبد الفتاح عاشور وآخرون، دراسات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، الكويت: منشورات ذات السلاسل، 1986، ط2، ص 19-21.

6 عبد القادر عبد الرؤوف: أثر الحضارة الإسلامية في المجتمعات الإنسانية، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط1، ص 10-13.

7 ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، ضبطه: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2009، ط1، ص 39.

8 سعيد عبد الفتاح عاشور: المرجع السابق، ص 18-19.

9 ناحية الوريمي: في مفهوم التسامح، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 9/ سبتمبر/ 2016، ص 4.

10 عبد العظيم إبراهيم المطعني: مبادئ التعايش السلمي في الإسلام منهجاً وسيرة، القاهرة: دار الفتح للإعلام العربي، 1996م، ص 74-75.

التي حملت في كثير من الأحيان طابع الضغينة والتحامل على المسلمين إلا أنهم لم ينكروا عدل المسلمين وتسامحهم مع الشعوب والأمم التي حكموها، فقد ذكر آدم متر أنه لم يكن في التشريع الإسلامي ما يغلّق دون أهل الذمة أي باب من أبواب الأعمال، وكانت قدمهم راسخة في الصنائع التي تدر الأرباح الوفرة، فكانوا صيارفة وتجّاراً وأصحاب ضياع وأطباء، ولم تكن الحكومة الإسلامية تتدخل في شعائر أهل الذمة الدينية، بل كان يبلغ من بعض الخلفاء أن يحضر مواكبهم وأعيادهم ويأمر بصيانتهم.¹¹ وفي معرض حديثه عن اليهود والنصارى في ظل الدولة الإسلامية، وخاصة فيما يتعلق بالمواريث أن الخليفة العباسي المقتدر أصدر في سنة 311هـ/ 932م كتاباً أمر فيه بأن ترد تركة من مات من أهل الذمة ولم يخلف وارثاً على أهل ملته.¹² وهذا يدل على سماحة الإسلام حيث أعطى حق الانتفاع بهذا المال لأهل الذمة، ولم يعطيه لبيت مال المسلمين للانتفاع به في الوجوه العامة. وخلاصة القول تتوضح بما ذكره مؤنس من أن الإسلام استطاع أن ينشر نفسه بنفسه من خلال اجتذاب قلوب الناس فأسلموا حباً في الإسلام وإعجاباً به، فدخلت الأمم بعد الأمم من تلقاء نفسها بمجرد وصول الدعوة إليها، وبالتالي فإن العقيدة انسابت في نفوس الناس، كما ينساب الماء في أرض الزرع ليثمر ويزدهر، وبالتالي أثمرت وازدهرت حضارة المسلمين.¹³

المبحث الثاني: رؤية غوستاف لوبون للحضارة الإسلامية وتأثيرها في الغرب من خلال عدالة المسلمين وتسامحهم:

1-1- التعريف بغوستاف لوبون:

يعتبر غوستاف لوبون (1841- 1931) الذي ولد في نوجي لوغوترو بمنطقة النورماندي وسط فرنسا، وسط أسرة برجوازية، من فلاسفة علم الاجتماع الفرنسيين، وأحد المستشرقين الذين زاروا البلاد العربية واطلعوا على حضارات الشرق، وهو الطبيب والمؤرخ وعالم الاجتماع والأنثروبولوجيا، لم يعيش غوستاف لوبون كأسير للعلوم الطبية بل توسعت مداركه ومعارفه حيث ساهم بدراسات قيمة في مجالات علمية، كان غوستاف لوبون موسوعة ثقافية بتنوع اهتماماته ووفرة إنتاجه وأن أعماله وأبحاثه ترجمت إلى 18 لغة منها اللغة العربية، كان إنتاجه عدداً من الكتب عن الحضارات الشرقية، ومن أهم كتبه هو كتاب حضارة العرب، وتميز لوبون بالإنصاف نوعاً ما حاول الدفاع عن الحضارة العربية، وعن حقوق المسلمين.¹⁴ كما ظهر في فترة كان فيها العالم العربي والإسلامي يعيش حالة من الانحطاط، فكان كتابه حضارة العرب تسجيلاً لفترة القرن التاسع عشر وما قبلها، رصد فيها الإنجازات العلمية للمسلمين، وأثرها على العالم،

11 آدم متر: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008، ج1، ص65، 67.

12 آدم متر: الحضارة الإسلامية، ص57.

13 حسين مؤنس: الإسلام الفاتح، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، العدد4، 1401هـ، ص15-16.

14 شوقي أبو خليل: غوستاف لوبون في الميزان، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1990، ط1، ص13، سعدي بزيان: غوستاف لوبون 1841 / 1931 نموذج الاستشراق المنصف النزيه، الجزائر: جريدة البصائر الرقمية، تاريخ الدخول إلى الموقع 2023/08/30، الساعة 19:00،

وذلك بصور موثقة لمعالم الحضارة العربية، وهذا ما ميز كتابه عن غيره من الكتب¹⁵، كان شغوفاً باكتشاف أسرار الحضارات العظيمة التي أثرت في البشرية، ومن أجل ذلك قام لوبون بجولاته ليرى ويكتشف بنفسه فكان له بالفعل نظرتة الاستثنائية للحضارات العربية الإسلامية، زار كل من المغرب والجزائر وتونس ولبنان ومصر وسوريا وبغداد وتركيا، و تعرف من خلال زيارته على أوجه هذه الحضارة وإسهاماتها على العالم الغربي، وتأثيرها فيه، ولهذا فأبرز ما اهتم به هو البحث عن أسباب انحطاط هذه الحضارة العظيمة¹⁶، وقد أجاد في وصف الحضارة الإسلامية، ودافع عن فتوحات المسلمين بروح علمية عالية المستوى، رغم وجود بعض المغالطات بحق المسلمين في كتابه¹⁷، وما أسهم في تكوين لوبون معرياً وفي وفرة إنتاجه وتنوع ثقافته، هو تجنيد لوبون في الخدمة الصحية للجيش خلال حرب 1870-1871م، وشارك في معركة شامبني Champigny، وأثناء ذلك كره القمع الدموي الذي أعقب فك الحصار عن باريس، مما ولد لديه نبذاً لجميع أشكال العنف، ووفر مشهد الغضب والحوار الشعبية له مادةً علميةً لأكثر أعماله شهرة: "سيكولوجية الجماهير" (1895)، ثم اهتم بتاريخ الحضارات وخاصة الحضارة الإسلامية، كما عاش فترة الاضطرابات في القرن التاسع عشر في فرنسا وصعود طبقة العمال وضعف نفوذ النبلاء، والثورة التقنية والعلمية، مما أسهمت في تكوين شخصيته¹⁸.

2-1 - عدالة المسلمين وتسامحهم هي سبب لانتشار الإسلام في تصور غوستاف لوبون:

من خلال تتبع كتاب حضارة العرب، نلاحظ إعجاب غوستاف لولون بالحضارة الإسلامية وأنها حضارة عظيمة كان لها دوراً كبيراً في تنوير الغرب الأوروبي، وفي نخضته الحديثة، وبلغ من شدة إعجابه بحضارة المسلمين أن أعرب عن أسفه في عدم وصول عبد الرحمن الغافقي إلى فرنسا، وأنه لو نجح في دخولها لكان نصيبها كما أصاب إسبانيا من الحضارة الزاهرة¹⁹. وقد أشاد لوبون في كتابه حضارة العرب بميزات المسلمين وبسرعة تغلغلهم في الشعوب التي حكموها، حيث كان لعدولهم وسماحتهم أثر كبير في سهولة انتشار الإسلام بين هذه الأقوام، فقد استطاعوا في أقل من قرن من إقامة دولة عظيمة، وأن يبدعوا حضارة عالية جديدة، واستطاع المسلمون فيما بعد ذلك من إقامة مراكز للعلوم والآداب والفنون في آسيا و أوروبا، ويعود السبب في ذلك إلى وضوح الإسلام وما أمر به من العدل والإحسان، والذي أسهم في انتشاره في العالم، واعتناق كثير من الشعوب النصرانية للإسلام، فأصبحوا مسلمين حين عرفوا أصول الإسلام، وبهذا يمكن تفسير السبب في عدم تنصر أي أمة بن عد أن رضيت بالإسلام ديناً سواء كانت هذه الأمة

15 فايز علي الشهري: غوستاف لوبون، المغرب: المركز الثقافي للكتاب، ط1، 2019، ص18-19.

16 هنادي الشوا: غوستاف لوبون المستشرق الذي أنصف العرب، العرب، تاريخ الدخول إلى الموقع 2023/08/30، الساعة 20:55،

/https://alarab.co.uk. 2014/11/9

17 شوقي أبو خليل: المرجع السابق، ص11.

18 فايز علي الشهري: المرجع السابق، ص25-30.

19 غوستاف لوبون: حضارة العرب، ص317.

غالبية أم مغلوقة.²⁰ وهنا يشير مؤرخنا إلى أن رسالة الإسلام الواضحة إضافة إلى ما اتسمت به من العدل والرحمة وذلك من خلال سلوك الفاتحين المسلمين، كل هذه عوامل أسهمت في جذب الكثير من الناس إلى الإسلام. وقد كان من الممكن أن تعمي فتوح العرب الأولى أبصارهم، وأن يقتربوا من المظالم ما يقتضيه الفاتحون عادة، ويسبوا معاملة المغلوبين، ويكرهوهم على اعتناق دينهم الذي كانوا يرغبون في نشره في العالم، ولكن العرب اجتنبوا ذلك، فقد أدرك الخلفاء السابقون - الذين كان عندهم من العبقرية السياسية ما ندر وجوده في دعاة الديانات الجديدة - أن النظم والديانات ليست مما يفرض قسراً، فعاملوا أهل سوريا، ومصر، وإسبانيا، وكل قطر استولوا عليه بلطف عظيم تاركين لهم قوانينهم، ونظمهم، ومعتقداتهم، غير فاضين عليهم سوى جزية زهيدة في الغالب إذا ما قيست بما كانوا يدفعونه سابقاً في مقابل حفظ الأمن بينهم. فالحق أن الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب، ولا ديناً سمحاً مثل دينهم.²¹

3-1- تجارب للحضارة الإسلامية في التعايش والتسامح مع الأقليات الدينية و الثقافية:

ساق آدم متر أدلة عن سماحة المسلمين مع الأقليات الدينية والثقافية تتشابه مع ما أورده لوبون أيضاً، ف فيما يتعلق بالحرية الدينية التي تمتع بها المسيحيون، فحيث أن الشرع الإسلامي خاصاً بالمسلمين، فقد خلت الدولة الإسلامية بين أهل الملل الأخرى وبين محاكمهم الخاصة بهم، والذي نعلمه من أمر هذه المحاكم أنها كانت محاكم كنسية، وكان رؤساء المحاكم الروحيون يقومون فيها مقام كبار القضاة أيضاً، وقد كتبوا كثيراً من كتب القانون. ولم تقتصر أحكامهم على مسائل الزواج، بل كانت تشمل - إلى جانب ذلك - مسائل الميراث وأكثر المنازعات التي تخص المسيحيين وحدهم مما لا شأن للدولة به، وكان أهل الذمة يحكم ما نالوه من تسامح المسلمين ودخولهم في ذمتهم وحمايتهم يدفعون الجزية كل واحد منهم حسب مقدرته.²²، وبلغ من حلم العرب نحو أهل إسبانيا أنهم كانوا يسمحون لأساقفتهم أن يعقدوا مؤتمرهم الدينية كمؤتمر إشبيلية النصراني 782م، ومؤتمر قرطبة الذي عقد 852م، وتعد كنائس النصرانية الكثيرة التي بنوها أيام الحكم العربي من الأدلة على احترام العرب لمعتقدات الأمم التي خضعت لسلطانهم، وفيما يتعلق باليهود فقد كانت إسبانية العربية بلد أوروبية الوحيد الذي تمتع فيه اليهود بحماية الدولة ورعايتها، وصار عددهم فيها كبير جداً²³. حيث سمح لهم المسلمون، بالعودة إلى نشاطهم الاقتصادي الذي حرموا منه في ظل دولة القوط، وأصبحوا كغيرهم من مكونات المجتمع آمين على أنفسهم وأولادهم وأموالهم، وأصبحوا يمتلكون الأراضي والضواحي والعبيد، التي حرمت عليهم دولة القوط امتلاكهم، علاوة على عمل الكثيرون منهم في الحياة العامة، فقد تبنوا

20 غوستاف لوبون: حضارة العرب، ص 88، 125.

21 لوبون: حضارة العرب، ص 605، محمد هادي موسولين سوباجيو: التسامح الإسلامي في الفتوحات الإسلامية "فتح مصر نموذجاً"، Jurnal Ilmiah ISLAM FUTURA، 2/أغسطس 2020، ص 137-138.

22 الحضارة الإسلامية، ص 72.

23 غوستاف لوبون: المرجع السابق، ص 276-277.

المناصب العلمية، ونبغ الكثيرون منهم في مجال الطب والفلسفة والأدب، وكذلك المناصب الإدارية والسياسية²⁴، وهنا نستشهد بقول لوبون أن القرآن لم ينتشر بالسيف، بل انتشر بالدعوة وحدها، وبالدعوة وحدها اعتنقت الشعوب التي قهرت العرب مؤخراً كالترك والمغول، وكذلك انتشر في الهند التي لم يكن العرب فيها غير عابري سبيل (أي تجاراً)، كما لم يكن القرآن أقل انتشاراً في الصين التي لم يفتح العرب أي جزء منها.²⁵ وهذا يدل على المرونة التي تحلى بها العرب، وعلى الحرية التي منحها لأهل البلاد المفتوحة، مما كانت سبباً لإقبال الناس على التعرف على الدين الإسلامي السمح، وهذا ما شجع الناس على الإقبال عليه والدخول فيه رغبة فيه، ويلاحظ أن لوبون يؤكد في محطات كثيرة من كتابه على عدل المسلمين بين رعاياهم، وأن العدل هو دستور المسلمين السياسي، حيث تركوا الناس أحراراً في أمور دينهم، وأظفوا أساقفة الروم ومطارنة اللاتين بحمايتهم، فبالهؤلاء شرفاً عظيماً لم ينالوه من قبل من الدعة والطمانينة.²⁶ وأرجع لوبون هذا الانتشار للإسلام بين الأمم المسيحية لأسباب أهمها أن دين العرب يخلو من المتناقضات والغوامض، وكل مسلم يستطيع أن يفهم أصول الإسلام في بضع كلمات سهلة، على عكس المسيحي الذي لا يستطيع حديثاً عن التثليث وغيره من الغوامض التي لا يعرفها غير علماء اللاهوت²⁷. ولا يفوتنا أن ننوه إلى ما ذكره بارتولد من أن العرب أدخلوا أقواماً كثيرة تحت سلطانهم، وأن انتشار اللغة العربية بين هذه الأقوام لم يكن بعد ذلك بسلطان الحكومة وإنما بالاختيار، وصار الإسلام بعد ذلك ديناً رغب به أكثر الشعب، واتخذت الشعوب غير المسلمة العربية لغة لها²⁸، وهذا ماوضحه لوبون أيضاً حيث أكد على أن العرب تركوا الشعوب التي حكموها أحراراً، لهذا أقبلت الشعوب النصرانية على الإسلام متخذة من اللغة العربية لغة لها بسبب ما رآوه من عدلهم الذي لم يروا مثله من سادتهم السابقين.²⁹

أما عن تسامح المسلمين مع أهل العلم من الديانات الأخرى، فإننا نجد أن غير المسلمين قد نعموا بالأمن والأمان في ظل الدولة الإسلامية، وخاصة العلماء الذين شاركوا في النهضة الحضارية للدولة الإسلامية، متمتعين بكثير من المزايا التي أحاطهم بها الخلفاء الذين أولوا العلم أهمية كبيرة، لإنمائهم بدور العلم في بناء الأمة، حتى لو كان هؤلاء العلماء مخالفون لرؤية المسلمين ومذهبهم، حيث كان التسامح الديني مطلقاً في دور ازدهار حضارة العرب، وهذا التسامح وصل إلى مراحل متطورة لم تصل إليه أوروبا فيما بعد، ومن الأدلة على ذلك أن أحد علماء الكلام العرب

24 رابطة عبد الحميد شافع: الإسلام والنصارى نموذجاً للتعايش السلمي في الأندلس، مجلة العمارة والفنون، جامعة حلوان، العدد التاسع، ص10.

25 حضارة العرب، ص128

26 حضارة العرب، ص152.

27 المرجع نفسه، ص125، عبد العزيز عبد المطلب السيد: أثر الحضارة الإسلامية على الشرق والغرب جوستاف لوبون نموذجاً، القاهرة، دار العلم والإيمان، 2014، ط1، ص35.

28 تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة: حمزة طاهر، القاهرة: عين للدراسات والبحوث، 2013، ط1، ص45

29 - حضارة العرب، ص127-128.

كان يحضر ببغداد دروساً كثيرة في الفلسفة يشترك فيها أناس من اليهود والزنادقة والمجوس والنصارى، فُيستمع إلى كل واحد منهم باحترام عظيم، ولا يطلب منه إلا أن يستند إلى الأدلة الصادرة عن العقل، لا الأدلة المأخوذة من أي كتاب ديني كان، فتسامح مثل هذا هو مما لم يصل إليه أحد³⁰.

المبحث الثالث: مقارنة بين أثر التسامح الديني عند المسلمين في نشر الحضارة الإسلامية وفي إنعاش أوربة حضارياً في العصور الوسطى، وبين أثر حضارة الغرب على المسلمين من خلال كتاب حضارة العرب:

تعتبر الحضارتان الغربية والإسلامية من أهم الحضارات في التاريخ، وتتميز الحضارة الإسلامية بمزايا عديدة جعلتها على مصاف الحضارات الراقية نَحْجاً وخلقاً، من حيث قدمها وأصالتها، بينما الحضارة الغربية أخذت تطورها منذ العصور الوسطى مروراً بالعصر الحديث، وبلغت أوجها في عصر النهضة والثورة الصناعية والتقنية، وسنستعرض بعجالة إلى أهم تلك المزايا من خلال كتاب حضارة العرب، ومقارنتها بحضارة الغرب.

ومن أهم ملامح سمات الحضارة الإسلامية اللغة العربية التي يتحدثها جمهور واسع من الأمم الإسلامية، وتشترك هذه الأمم في ميزات متعددة تجمع بينها، أهمها الدين والقيم الاجتماعية إلى الفنون والعلوم. على الجانب الآخر، تتنوع الحضارة الغربية بين لغات وثقافات متعددة، مما يفرض على تعدد وتشعب في الهويات والتصورات الثقافية ومع ذلك، على الرغم من هذه الجوانب الإيجابية، يلاحظ أن الأمة المسلمة تعاني حالياً من حالة من التشتت والتفريق، وهذا ناتج عن تداخل مجموعة من العوامل التي عملت على تغذية هذه الحالة. وقبل الولوج في الآثار التي تركها الغرب لا بد من الإشارة إلى أثر التسامح عند المسلمين على الغرب، وأهم هذه الأمور هو تسامحهم مع أهل الذمة، وإعطائهم الأمان لهم بدءاً بوثيقة المدينة، ثم بعهد الأمان مع عمر عند فتح بيت المقدس حيث منحهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم، وحتى أماناً لملهم المختلفة ولصلبانهم³¹ والذي استمر الفاتحون بعده على نفس النهج، من الحماية والرعاية بينما يصور لوبون سلوك الصليبيين في دخولهم للأماكن المقدسة، كما وضعتها مؤلفات النصارى، وذلك بإقدام الصليبيين على القتل، حيث يجوبون الشوارع وهم يذبحون الأولاد والشيوخ والشبان³².

ومن الأشياء الهامة التي تجدر المقارنة بها بين الحضارتين الغربية والإسلامية لدى غوستاف لوبون هي سلوك الفاتحين مع الشعوب التي حكموها وخير مثال على ذلك هو المقارنة بين دخول المسلمين إلى الأندلس والمعاملة الحسنة

30 غوستاف لوبون: حضارة العرب، ص570.

31 الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار المعارف، ط2، ج3، ص609.

32 غوستاف لوبون: المرجع السابق، ص325.

لأهلها، وبين خروج المسلمين من الأندلس ومحاكم التفتيش التي مورست بحق أهلها الأندلسيين، فعن فاتحي الأندلس المسلمين يرى لوبون أن العرب أتموا فتح إسبانيا بسرعة مدهشة، وأن المدن الكبرى سارعت لفتح أبوابها للغزاة، فدخل الغزاة قرطبة ومالقة وغرناطة وطليطلة صلحاً تقريباً، وأحسن العرب لسكان إسبانية، وتركوا لهم أموالهم وكنائسهم وقوانينهم، ولم يفرضوا سوى جزية بسيطة، بينما لما زالت دولة العرب من إسبانية حتى حل الاضطهاد والتعذيب الذي دام قروناً، والذي انتهى بطرد العرب من إسبانية وتعميدهم كرهاً، ثم صارت محاكم التفتيش³³ تأمر بإحراق كثير من المعمدين على أنهم من النصارى، كما أمر بقطع رؤوس جميع من لم يتنصر من العرب رجالاً وشيوخاً ونساءً.³⁴، وبلغ من حقدهم وتخلفهم أنهم أحرقوا كتب المسلمين، حتى أن لوبون يوضح مدى خطأ رئيس أساقفة الإسبان أكرمينيس أنه بإحراقه كتب أعداء دينه التي بلغت ثمانين ألف مجلد، أنه محاذيرهم من التاريخ، وما درى أن ما تركه العرب من الآثار التي تملأ إسبانية تكفي لتخليد اسمهم إلى الأبد³⁵.

وإذا ما قارنا بين نتائج الحروب الصليبية على الغرب ونتائجها على المسلمين، نجد حسب لوبون أنها كانت من أقوى العوامل التي أسهمت في نمو الحضارة في أوروبا، بينما كان الصليبيون في سلوكهم وحوشاً ضارية، يهتدون الأعداء والأصدقاء، ويذبحونهم على السواء، بل أسهموا في تخريب الكثير من المدن الحضارية مثلما خربوا القسطنطينية التي كان فيها من الكنوز ما لا يقدر بثمن من الكنوز القديمة الموروثة عن اليونان والرومان، كما أن الشرق لم ينتفع منهم بشيء، ومن أشأم نتائج الحروب الصليبية أن ساد عدم التسامح في العالم لعدة قرون، بينما مدن الشرق أوروبية وذلك في عدة أمور منها الفنون والصناعات والتجارة، وتقدم العلوم عند الغرب بفضل احتكاكهم بالعرب، حيث أخذت جامعات أوروبية تعول عليها، فانبثق عصر النهضة فيها.³⁶ لذا فإن لوبون يؤكد على أن العرب هم أصحاب الفضل في معرفة القرون الوسطى لعلوم الأقدمين، وأن جامعات الغرب لم تعرف لها مدة خمس قرون مورداً علمياً سوى مؤلفاتهم، وهنا يدل على أثر الحضارة العربية الواضح على حضارة الغرب إلى اليوم بإشارته إلى أن الغرب وليد الشرق، ولا يزال مفتاح ماضي الحوادث في الشرق، وعلى العلماء أن يبحثوا عن هذا المفتاح فيه³⁷.

33 محاكم التفتيش هي محاكم دينية مسيحية، أنشئت في الغرب لملاحقة ومعاقبة الخارجين على الدين المسيحي، باعتبارهم خارجين على نظام الدولة والجمتمع، لم يكن هناك جهد منظم من قبل أي ديانة للتحكم بالناس، أقوى من محاكم التفتيش المسيحية. (بودبان محمد: التسامح الديني في الإسلام والمسيحية " دراسة تحليلية مقارنة بين تأصيلات النص الديني وشواهد التفاعل الحضاري"، الجزائر، مجلة دراسات لجامعة عمار ثلجي، الأغواط، أوت 2017، العدد 57، ص25).

34 غوستاف لوبون: المرجع نفسه، ص266، 270-271.

35 حضارة العرب، ص274، شوقي أبو خليل: تسامح الإسلام وتعصب خصومه، الجماهيرية العظمى بطرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1428، ط3، ص81.

36 حضارة العرب، ص334، 339.

37 حضارة العرب، ص26.

ومن الآثار العمرانية الشاهدة على عظمة العرب أنه لا توجد في إسبانيا المعاصرة من أعمال الري سوى ما أمته العرب³⁸، ولم يكد العرب يتمون فتح إسبانيا حتى بدأوا يقومون برسالة الحضارة فيها فاستطاعوا بأقل من قرن أن يحييوا ميت الأرضين، ويعمروا خرب المدن، وقيموا أفخم المباني³⁹، لكن ما إن سقطت الأندلس حتى قام الإسبان بتخريب المعالم الحضارية الإسلامية كجامع قرطبة، الذي نزع فسيفساؤه وأسقفه الخشبية، كما حاول الإسبان تطهير جدران الحمراء المزينة بالنقوش العربية، فكسوها بطبقة من الكلس.⁴⁰

الخاتمة

مما تقدم نجد أن التسامح بحسب كتاب لوبون كان صفة ملازمة للفتاحين المسلمين، وأنه أسهم في تعزيز الوجود الإسلامي في المناطق المفتوحة، وفي تقريب الناس من المسلمين، فأقبل هؤلاء على النهل من الحضارة الإسلامية، ووصل ببعض منهم إلى تبني لغة وثقافة المسلمين، وذلك بسبب ماتفرده به المسلمون عن غيرهم بهذه الميزة، كما أتاحوا للذين لديهم رؤى وأفكار مختلفة أن يعبروا عن رؤاهم بحرية، دون تعسف أو ظلم من قبل المسلمين، كما عرج لوبون على ذكر صور عديدة لأشكال هذا التسامح في محطات كثيرة من كتابه، مبتدئاً في الفتوح الإسلامية للشام ومصر، وغيرها من البلاد العربية اليوم، ثم انتقل للفتوحات الإسلامية في الأندلس ووصلهم إلى قرب فرنسا، والتعبير عن أمله في استمرارية هذه الفتوح ونجاحها في فرنسا، التي لو نجحت حسب رأيه لغيرت وجه أوروبا وألحقها سريعاً في الركب الحضاري، كما عرج البحث على عرض لبعض الصور توضح الفرق بين أثر المسلمين على الغرب، وإسهاماتهم العظيمة في كافة جوانب الحضارة سياسياً وثقافياً وعمرانياً، بينما لاحظنا العكس مع الغرب الذين حاولوا كلما سنحت لهم الفرصة طمس معالم حضارة المسلمين، إن القراءة الشاملة لكتاب لوبون تعطي صورة واضحة للحضارة الإسلامية، كما كانت محاولة منه للوقوف في وجه المتعصبين للحضارة الغربية، والذين حاولوا طمس معالم الحضارة الإسلامية، فكان لحياديته وعلميته أن أضفت على الكتاب قيمة تاريخية عظيمة.

38 عبد العزيز عبد المطلب السيد: أثر الحضارة الإسلامية على الشرق والغرب، ص82.

39 غوستاف لوبون: حضارة العرب، ص273.

40 غوستاف لوبون: حضارة العرب، ص285، 296.

المصادر والمراجع

المصادر:

القرآن الكريم

- ابن سيد الناس البعري: عيون الأثر في فنون المغازي والشمال السير، تحقيق: محمد العيد الخطراوي، محي الدين مستو، المدينة المنورة: مكتبة دار التراث، ج1.
الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار المعارف، ط2، ج3.
ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، ضبطه: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2009، ط1

المراجع:

- أحمد درويش: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، القاهرة: دار غريب، 2004م.
حسين مؤنس: الإسلام الفاتح، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، العدد4، 1401هـ.
سعيد عبد الفتاح عاشور وآخرون، دراسات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، الكويت: منشورات ذات السلاسل، 1986، ط2.
شوقي أبو خليل: تسامح الإسلام وتعصب خصومه، الجماهيرية العظمى بطرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1428، ط3.
شوقي أبو خليل: غوستاف لوبون في الميزان، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1990، ط1.
عبد العزيز عبد المطلب السيد: أثر الحضارة الإسلامية على الشرق والغرب جوستاف لوبون نموذجاً، القاهرة، دار العلم والإيمان، 2014، ط1.
عبد العظيم إبراهيم المطعني: مبادئ التعايش السلمي في الإسلام منهجاً وسيرة، القاهرة: دار الفتح للإعلام العربي، 1996م.
عبد القادر عبد الرؤوف: أثر الحضارة الإسلامية في المجتمعات الإنسانية، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط1.
فايز علي الشهري: غوستاف لوبون، المغرب: المركز الثقافي للكتاب، ط1، 2019.

الكتب الأجنبية المترجمة:

- آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008، ج1.
بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة: حمزة طاهر، القاهرة: عين للدراسات والبحوث، 2013، ط1.
غوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة: عادل زعير، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب.

المقالات:

- بوديان محمد: التسامح الديني في الإسلام والمسيحية " دراسة تحليلية مقارنة بين تأصيلات النص الديني وشواهد التفاعل الحضاري"، الجزائر، مجلة دراسات
جامعة عمار ثلجي، الأغواط، أوت 2017، العدد 57.
راوية عبد الحميد شافع: الإسلام والتنصاري نموذجاً للتعايش السلمي في الأندلس، مجلة العمارة والفنون، جامعة حلوان، العدد التاسع
محمد هادي موسولين سوباجيو: التسامح الإسلامي في الفتوحات الإسلامية "فتح مصر نموذجاً"، Jurnal Ilmiah ISLAM FUTURA،
2/أغسطس 2020.
ناجية الوريي: في مفهوم التسامح، مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، 9/ سبتمبر/ 2016.

مقالات النت:

- سعدى بزيان: غوستاف لوبون 1841 / 1931 نموذج الاستشراق المنصف التزيه، الجزائر: جريدة البصائر الرقمية، تاريخ الدخول إلى
الموقع 2023/08/30، الساعة 19:00، <https://elbassair.dz/18796>
هنادي الشوا: غوستاف لوبون المستشرق الذي أنصف العرب، العرب، تاريخ الدخول إلى الموقع 2023/08/30، الساعة 20:55، 2014/11/9،
<https://alarab.co.uk>

دور الدين في قيام الحضارة من الظهور إلى الأفول

عكاشة راجع / Okkacha RADJA

جامعة وهران 1/الجزائر

ra.okkacha@yahoo.fr

المقدمة

يعتبر الدين من أهم مقومات الحضارة و أسباب قيامها و عوامل اتبناقها و أسباب انبعاثها، و أظهر ما يتجلى ذلك في الحضارة الإسلامية. وهذا ما أبرزه كثير من مفكري الحضارة و فلاسفتها و على رأسهم المفكر الجزائري مالك بن نبي.

ومعادلة الحضارة عند مالك بن نبي هي كالآتي: حضارة = انسان + تراب + وقت. و شرط ترابط هذه العناصر الثلاث هو **الفكرة الدينية**، و من المعلوم مثلا أن جزيرة العرب لم يكن بها قبل نزول القرآن إلا شعب بدوي يعيش في صحراء مجربة ، يذهب وقته هباء لا ينتفع به، لذلك فقد كانت العوامل الثلاث: الإنسان، التراب، و الوقت راکدة خامدة، وبعبارة أصح مكدّسة لا تؤدي دورا ما في التاريخ حتى إذا ما تجلت الروح بغار حراء- كما حلّت من قبل بالوادي المقدس -نشأت من بين هذه العناصر الثلاث المكدّسة حضارة جديدة، فكأنما ولدتها(اقرأ)التي أدهشت النبي الأمي وأثارت معه و عليه العالم، فمن تلك اللحظة وثبت القبائل العربية على مسرح التاريخ حيث ظلت قرونا طوالا تحمل للعالم حضارة جديدة، و تقوده إلى التمدن و الرقي.¹

وإن تكديس المنتجات المادية للحضارة لا تجعل من الإنسان انسانا متحضرا بل هو مستهلك لماديات حضارة غيره، مهما بلغ به هذا التكديس، إذ إن الإنسان يعيش في ثلاثة عوالم: عالم الأفكار، وعالم الأشخاص، وعالم الأشياء. ولكل حضارة عالم أفكارها، وعالم أشخاصها، وعالم أشياءها. "، وإن من سنن الله تعالى أن غروب الأفكار إبان أفول الحضارات، يمهد الطريق لبزوغ الأوثان والأصنام والارتكاس في عالم الأشخاص. فحين عاد المجتمع الإسلامي أدراجه

إلى عصر ما بعد الحضارة، انكفأ عالم أشخاصه إلى نموذج المقلدين والدجالين والمشعوذين، واستعادت أشيأؤه سلطتها على العقول، ولم تعد أشيأؤه بسيطة تلبي ضروراته، بقدر ما أصبحت تافهة براءة تبهظ الجيوب حين يتعين شراؤها من الخارج.

غاية هذه المداخلة تسليط الضوء على دور الدين في قيام الحضارة من الظهور إلى الأفول عند مالك بن نبي ومقارنتها بما عند غيره، خاصة عبد الرحمان ابن خلدون من الحضارة الإسلامية، وأرنولد توينبي من الحضارة الغربية، وصولا لاستلهاهما وإستثمارها.

أولا: الدين كشرط للحضارة في فكر مالك بن نبي .

يعرّف مالك بن نبي² الحضارة بتعريفين وظيفي و تركيبي، فتعريف الحضارة الوظيفي أنما: " جملة العوامل المعنية و المادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره"³.

أي هي مجموعة الشروط الأخلاقية و المادية التي تتيح لمجتمع ما أن يقدم لكل أفراده في كل طور من أطوار وجوده من الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية لنموه.

ففي ظلها يكلء المجتمع أفرادهم ويرعاهم على عينه، ويوفر لهم العناية والحماية، معنويا و ماديا، و المناخ الملائم لتطورهم و تقدمهم.

أما التعريف التركيبي فهو أن الحضارة = انسان + تراب + وقت.

فالإنسان باعتباره كائنا اجتماعيا، و التراب بخضوعه لعمليات فنية معينة، والزمن بإدماجه ضمن العمليات الاقتصادية و الصناعية و الاجتماعية، و من تفاعل أو تركيب هذه العناصر تتحقق الحضارة.⁴ و عنصر التفاعل و التركيب هو الدين.

² مفكر جزائري، أحدث نقلة نوعية في الفكر الإسلامي الحديث، وأسس مفاهيم ومصطلحات فكرية وفلسفية غير مسبوقة. لقب بألقاب عديدة منها "فيلسوف العصر" و"فقيه الحضارة" و"منظر النهضة الإسلامية". ولد يوم 1 يناير/كانون الثاني 1905 في مدينة قسنطينة بالجزائر، وسط أسرة متواضعة متدينة، وكان أبوه عمر موظفا بإدارة مدينة تبسة، وكانت أمه زهيرة تعمل في الحياكة. التحق في تبسة بكتاب تحفيظ القرآن الكريم لمدة أربع سنوات بالتوازي مع دراسته في المدرسة الفرنسية إلى أن أتم تعليمه الابتدائي والإعدادي. مكث تفوقه الدراسي من الحصول على منحة لمواصلة الدراسة في مدينة قسنطينة التي كانت معلما للثقافة العربية والإسلامية قبل الاحتلال، وهناك بدأ يتعرف على الثقافة الفرنسية. ولما أتمى تعليمه الثانوي عام 1925 سافر إلى فرنسا لكنه عاد إلى الجزائر لعدم حصوله على فرصة عمل، وفي سنة 1930 سافر إلى فرنسا مرة أخرى لمواصلة دراسته، غير أنه لم يستطع الانتساب إلى معهد الدراسات الشرقية، فتوجه إلى مدرسة اللاسلكي حيث حصل على شهادة مهندس كهرباء عام 1935. ألف أكثر من ثلاثين كتابا منها "مشكلة الثقافة" عام 1956 و"الصراع الفكري في البلاد المستعمرة" عام 1960 و"الفكرة الأفروآسيوية" عام 1956 و"الكومنولث الإسلامي" عام 1960. من أشهر كتبه "الظاهرة القرآنية" و"وجهة العالم الإسلامي" و"شروط النهضة" و"مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي". توفي مالك بن نبي يوم 4 شوال 1393 الموافق 31 أكتوبر/تشرين الأول 1973.

³ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر السورية، 2002، ص 42.

⁴ ابرير الطاهر، الحضارة في فكر مالك بن نبي، مجلة الفكر المتوسطي، العدد2، 2020، ص113، 114.

يقول مالك بن نبي: "التاريخ يؤيدنا فيما نذهب إليه، ذلك أنه يقرر: أن الحضارة تولد مرتين، أما الأولى :فميلاد الفكرة الدينية، و أما الثانية فتسجيل هذه الفكرة في الأنفس. أي دخولها في أحداث التاريخ"⁵.

فالحضارة لا تولد إلا بوجود الدين، الذي يقوم بجمع وتفعيل عناصر الاجتماع. وتقديمه للفكرة الدينية بوصفها المَرْكَبَ Catalyseur الذي يقوم بالجمع والتفعيل، وهي نظرية كان مالك بن نبي قد أشار إليها لأول مرة في الطبعة الأولى من كتابه «شروط النهضة» مضمنة في فصله المعنون «من التكديس إلى البناء»، ولما أثارت النظرية اهتماما وتساؤلات من القراء، أضاف إلى الكتاب في طبعته الثانية فصلاً خاصاً بها عنوانه بـ«أثر الفكرة الدينية في تكوين الحضارة». وضرورة الدين لتوثيق الشبكة الاجتماعية وتفعيل عناصرها لتحقيق ميلاد الحضارة.

فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعة و منهاجا، أو هي - على الأقل - تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام، فكأنما قَدَّر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية.

و من هنا يستطيع المؤمن إدراك الحقيقة الساطعة التي يفسرها التاريخ، في الفقرة التي وردت في أحد الكتب المنزلة القديمة "في البدء كانت الروح"⁶.

" و جملة القول إن الوسيلة إلى الحضارة متوفرة ما دامت هنالك فكرة دينية تؤلف بين العوامل الثلاثة: الإنسان و التراب و الوقت، لتُركب منها كتلة تسمى في التاريخ " حضارة".⁷

ثانيا:دورة الحضارةعند مالك بن نبي.

دورة الحضارة تبدأ حينما تدخل التاريخ فكرة دينية معينة، أو " عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معين على حد قول "كيسر لنج" كما أنها تنتهي حينما تفقد الروح نهائيا الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحه الجماع "⁸

نرى أن ابن نبي يؤكد مرارا على أن الحضارة لها منطق في التطور يسير بها في سياق دورة تاريخية تُمرُّ عبر أطوار، كما لو أنها كائن حي له عوامل ميلاد، وقوانين نمو، ولحظة موات وأفول حتمية. وبين البدء والنهاية ثمة مرحلة وسيطة. وبذلك تكون مراحل الدورة الحضارية ثلاثة أطوار، كل طور منها يشهد سيطرة محدد أو ناظم معين:

فالطور الأول تسوده سيطرة الروح بفعل نفوذ الفكرة الدينية، والثاني يشهد سيطرة العقل، بينما تسود الثالث سيطرة الغريزة.

شروط النهضة ص 55

6 مالك بن نبي، شروط النهضة بتصرف، ص 51.

7 المرجع نفسه، ص 57-58.

8 المرجع نفسه، ص 70.

و قد أسقط مالك بن نبي تصوره لأطوار الحضارة على التاريخ الإسلامي فقسّمه إلى مراحل ثلاث:"

1-مرحلة الروح: تبدأ هذه المرحلة من بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى موقعة صفين. إنها مرحلة السمو الروحي والأخلاقي، الإنسان العربي في هذه المرحلة انسان فطري يحمل جميع غرائزه كما وهبتها إياه الطبيعة، فتولت الفكرة الدينية اخضاع هذه الغرائز في عملية شرطية تخضع لمقتضياتها الأخلاقية فنظمتها ولم تكبتها فحرّمت الزنا وأحلّت النكاح، و حرّمت الربا وأحلّت الاستثمار، ونهت عن العصبية وأمرت بالمؤاخاة، فالفكرة الدينية في هذه المرحلة حوّلت الطاقة الحيوية للإنسان من طاقة ذات وظائف بيولوجية خاصة إلى طاقة ذات وظائف اجتماعية، و بمعنى آخر حوّلت الأفراد من ذوات منفردة إلى ذوات اجتماعية ، فكوّنت شبكة من العلاقات الاجتماعية التي يعتبرها بن نبي سر ميلاد أي مجتمع.⁹ و على هذا نستطيع أن نقرر كما يقول: " أن شبكة العلاقات هي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده" و من أجل ذلك كان أول عمل قام به المجتمع الإسلامي هو الميثاق الذي يربط بين الأنصار والمهاجرين، وكانت الهجرة نقطة البداية في التاريخ الإسلامي، لا لأنها تتفق مع عمل شخصي قام به النبي صلى الله عليه وسلم، و لكن لأنها تتفق مع أول عمل قام به المجتمع الإسلامي "¹⁰ إذ أن أول خطوة في طريق التغيير الاجتماعي هي " العمل الذي يغير الفرد من كونه فردا individu إلى كونه شخصا personne، وذلك بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع.¹¹

فلدّى ميلادالمجتمع الإسلامي مثلاً كانت ثقافة هذا المجتمع جد متجانسة،متحدة الطابع عند الخليفة و البدوي البسيط، وذلك يتجلى في موقف عمر رضي الله عنه عندما خطب المسلمين غداة توليه الخلافة، فقال قولته المشهورة: " أيها الناس : من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليقومه"

و كان الرد على هذه المقولة ما نطق به أحد أولئك البدو البسطاء:

" و الله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا"

هذا الحوار الفريد كان يطبع بطريقة رائعة أسلوب الحياة في مجتمع اتخذت فيه حركات الفكر والعواطف ودوافع العمل : و في كلمة واحدة: اتخذ فيه شكل السلوك لدى الخليفة و البدوي البسيط. و الواقع أن عمر في قوله تلك كان متجهها صوب المجتمع الإسلامي، و أن الذي أجابه إنما هو ذلك المجتمع على لسان البدوي ¹².

فلا يؤمن أحدهما حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، و المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا، و المسلمون تتكافأ دماؤهم و يسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم، و من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم، و المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، ومثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو

⁹ ينظر: سفاصن سعيدة، الفكرة الدينية عند مالك بن نبي و دورها في خلق الفاعلية الحضارية، مجلة المداد، جامعة زيان عاشور، الحلفة الجزائرية، 2013،ص209.

¹⁰ مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط دار الفكر، الثالثة، 1986، ص 28.

¹¹ المرجع نفسه، ص 31.

¹² مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر ط 4، 1984 ،ص51

تداعى له سائر الجسد بالسهر و الحمى، و الخطاب القرآني للمؤمنين و المؤمنات، ... كلها دلائل على أن أخوة العقيدة و لحمة الإيمان صهرت المسلمين في بوتقة اجتماعية واحدة، فأخرجت الإنسان من ضيق الفردية و الأنا (الجنس واللون واللسان والقبيلة والجهة...) إلى رحابة الاجتماع الإسلامي ليصبح بلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي ومارية القبطية والأوس والخزرج، والمهاجرين والأنصار، والعرب والعجم، جنسيتهم الأولى للإسلام، و انتمائهم الأول والأخير للإسلام، فلا فضل لعربي على عجمي و لا لأبيض على أسود إلا بالتقوى. و ما عدا ذلك جاهلية جهلاء لا يقرها الإسلام ولا يرضاها.

2- مرحلة العقل: بدأت بانتهاء الخلافة الراشدة وبداية الملك العضوض بعد معركة صفين، هذه الأخيرة "حوّلت مجرى التاريخ الإسلامي، إذ أخرجت الحضارة الإسلامية إلى طور القيصرية الذي يسوده عامل العقل، وتزينة الأبهة والعظمة، في الوقت الذي بدأت تظهر فيه بوادر الفتور الدالة على أفول الروح".¹³

فإذا كانت مرحلة الروح قد بدأت بالمؤاخاة بين المهاجرين و الأنصار تحسيدا لأخوة الإيمان. فإنها قد تصدّعت في اقتتال المؤمنين الإخوة في معركة صفين. و بدأت معها مرحلة جديدة مرحلة العقل، انتشر الإسلام أفقيا يفتح القلوب بالاقناع و البلاد بالسيف فبلغ أقصاي الأماكن، وامتزجت فيه شعوب مختلفة وحضارات شتى، استلهم المسلمون علومها و زادوا عليها فانتشر العلم، و ازدهر العمران، و أخذت الحواضر العلمية تتنافس فيما بينها، ظهر الفساد و شاع و انتشر الترف و ذاع، وأخلد الناس إلى الأرض فخفت جذوة الروح و لم تنطفئ، وبدأت الغرائز تخرج من محبتها تارة سرا على استحياء و طورا في تمك و عريضة، و ليس معنى ذلك أن الفكرة الدينية أفلت، و لكن ضعفت سطوتها على النفوس و خبت حيويتها في القلوب و نقص تأثيرها في سلوك الناس الاجتماعي. فتصارع الشيء مع الفكرة، و انتشرت المادة و انكفأت الروح.

استمرت هذه المرحلة زهاء الخمس قرون، قاد فيها المسلمون ركب الحضارة العالمية، وأشرقت شمسهم على الدنيا من بغداد إلى قرطبة، و من سمرقند إلى القيروان، و من دمشق إلى غرناطة... إلى غيرها من حواضر العلم و عواصم الثقافة ومدائن النور....، لكن وللأسف صاحب هذا الازدهار العلمي والترف الحياتي تقهقر أخلاقي و انحدار قيمي "لأن هذا الازدهار رافقته أمراض اجتماعية خطيرة، بدأت تنخر جسد الحضارة، و بدأت علامات احتضار الروح تظهر على هذا الجسد؛ فلم يعد هناك عمل اجتماعي مشترك، و فقد المبدأ الأخلاقي قدرته على التحكم في سلوك الأفراد، و توجيهه الوجهة الاجتماعية المطلوبة، و أخذ المجتمع يفقد أسلوب الحياة الذي ربي عليه الرسول صلى الله عليه و سلم أصحابه، ونقصت المعاقبة الاجتماعية، و بدأت شبكة العلاقات الاجتماعية تنفك، و الغرائز تتحرر من عقابها؛ فكانت هذه العلامات تمهيدا لدخول المرحلة الثالثة".¹⁴

¹³ مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 52.

المرجع نفسه، ص 49.

3- مرحلة الغريزة: عندما خبت الروح بزغ العقل، و عندما غاب العقل انفلتت الغريزة من عقالها و انطلقت

الشهوات من كمونها لتعيد الانسان إلى بيميته، ليخلد إلى الأرض و يُسلم عنان نفسه للماديات منه تقنات، فيبدأ نجمه بالأفول، و يؤذن عمرانه بالخراب، يتكالب الناس على مصالحهم الخاصة، و يتهاوشون على نزواتهم الحيوانية فيفشوا الزنا و تشيع الفاحشة و يوشك أن يعمهم الله بعذاب، ذهب الأمانة و حلت مكانها الخيانة، و وسد الأمر لغير أهله، و تنافس الناس الدنيا لما فُتحت لهم فأهلكتهم أو كادت كما فعلت بالأمم قبلهم، طغى عالم الأشياء على عالم الأفكار، أو بالأحرى اختلت كيمياء الحضارة بانزواء عنصر التفعيل و التركيب الروح أوالدين، فأصبح عالم الأشخاص و عالم الأفكار و عالم الأشياء ظواهر بلا حقائق و عناصر بلا تأثير،

" و عندما يبلغ مجتمع ما هذه المرحلة، أي عندما تكف الرياح التي منحتة الدفعة الأولى عن تحريكه، تكون نهاية (دورة) و هجرة (حضارة) إلى بقعة أخرى، تبدأ فيها دورة جديدة، طبقا لتركيب عضوي تاريخي جديد.

و في البقعة المهجورة يفقد العلم معناه كله، فأينما توقف إشعاع الروح يخذ إشعاع العقل، إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم، و إرادته للعمل عندما يفقد المهمة و (قوة الإيمان).¹⁵

انتقل الإنسان في هذه المرحلة من إنسان الحضارة إلى إنسان ما بعد الموحدين، الانطوائي، الاتكالي، عديم الفاعلية الحضارية، وهو في أي صورة كان-باشا أو عالما مزيفا أو مثقفا مزيفا أو متسولا- يعد عموما عنصرا جوهريا فيما يضم العالم الإسلامي من مشكلات منذ أفول حضارته.¹⁶

إنه التجسيد لجميع خيباتنا، انتكاساتنا، انكساراتنا، و لا يزال في جيناتنا يحمل أمراض التشرد، التمزق ، والتفكك الاجتماعي، إنه مرض وراثي فينا يحمل في طياته العطب، يأخذنا إن لم نعالجه بالدواء إلى الأفول و الفناء. إن الدورة الحضارية سنة اجتماعية غلابية، و مراحلها التي ذكرنا قد لا تتخلف عنها حضارة إنسانية، إنها كمراحل عمر الإنسان ضعف وملائكية، ففتوة و قوة، فهزم وشيبة وضعف.

والتاريخ كما يقول مالك بن نبي: " يبدأ بالإنسان المتكامل الذي يطابق دائما بين جهده وبين مثله الأعلى و حاجاته الأساسية، و الذي يؤدي في المجتمع رسالته المزدوجة، بوصفه ممثلا وشاهدا، وينتهي التاريخ بالإنسان المتحلل: بالجزء المحروم من قوة الجاذبية، بالفرد الذي يعيش في مجتمع منحل، لم يعد يقدم لوجوده أساسا روحيا، أو أساسا ماديا.¹⁷

15 مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط 1، 1986، ص31

16 المرجع نفسه، ص38.

17 مالك بن نبي ، المرجع نفسه، ص 32-33.

ثالثاً: الحضارة عند ابن خلدون.

عرّف ابن خلدون¹⁸ الحضارة بأنها " تفتن في الترف و إحكام الصنائع المستعملة في وجوهه و مذاهبه من المطابخ و الملابس و المباني و الفرش و الأبنية و سائر عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحد منه صنائع في استجاداته و التأنيق فيه تختص به، ويتلو بعضه بعضاً." ¹⁹

يقول مالك بن نبي: "و هكذا لم نجد فيما ترك ابن خلدون غير نظرية عن تطور الدولة في حين أنه كان من الأجدى لو أن نظريته رسمت لنا تطور الحضارة، ... إذ لم تكن عبقرية ابن خلدون عاجزة عن أن ترسم لنا ذاك التطور في صورة منهج قائم بذاته" ²⁰

غير أنه من التجني على ابن خلدون أن نحاكم لسانه باصطلاح اليوم، فهو كان ابن بيئته يتكلم بلسان عصره، وعلى عبقريته الغذة و عقله اللامح ما كان بوسعه أن يتصور التطور الدلالي المصطلحي ليفرق بين مفهوم الدولة ومفهوم الحضارة على ما نعرفه اليوم،

بل حتى في أوروبا فعلى الرغم من أهمية موضوع الحضارة، فإنها لم تعرفه بمعناه الحالي إلا مع حلول النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، فقد كان مجهولاً حتى بالنسبة لكبار فلاسفة التاريخ أمثال جاميائستافيكو، ومونتسكيو، ويكاد يجمع المهتمين بدراسة الحضارة أن لفظ *civilitation* قد ظهر في أول مرة في فرنسا لدى المفكر الكونت دي ميرابو *conte de Mirabau* وذلك في سنة 1756، و كان يعني به رقة الطباع لدى الشعب، لكن هناك من يرد هذا السبق إلى جاك تورغو *JaquesTutgot* سنة 1752، وفي كل الأحوال فإن هذا المصطلح من الألفاظ المستحدثة في أوروبا، و عندما يقال أن ميرابو هو واضع هذا المصطلح، فلا يعني أنه يمثل أحد مصطلحاته الأساسية،

¹⁸ ولد عبد الرحمان ابن خلدون في تونس عام 732 (1332 للهجرة). أسرته ن أسرة علم وأدب، فقد حفظ القرآن الكريم في طفولته، وكان أبوه هو معلمه الأول، شغل أجداده في الأندلس وتونس مناصب سياسية ودينية مهمة وكانوا أهل جاه ونفوذ، نزح أهله من الأندلس في منتصف القرن السابع الهجري، وتوجهوا إلى تونس، وكان قدوم عائلته إلى تونس خلال حكم دولة الحفصيين .يتعقب ابن خلدون أصوله إلى حضرموت وذكر في موسوعته كتاب العبر المعروفة باسم " تاريخ بن خلدون " أنه من سلالة الصحابي وائل بن حجر ولم يدعي أنه يعرف كل أجداده إلى الصحابي. رحل ابن خلدون بعلمه إلى مدينة بسكرة حيث تزوج هناك بإحدى بناتها، ثم توجه عام 1356 إلى فاس أين ضمه أبو عنان المريني إلى مجلسه العلمي و أستعمله ليتولى الكتابة مؤرخا لعهد و ما به من أحداث، و قدر لابن خلدون رحيل آخر عام 1363 ميلادي إلى غرناطة و من ثم إلى إشبيلية ليعود بعد ذلك لبلاد المغرب، فوصل إلى قلعة ابن سلامة (مدينة تيارت الجزائرية حالياً) فأقام بها أربعة أعوام و شرع في تأليف كتاب العبر و أكمل كتابته بتونس ثم رفع نسخة من كتابه لسلطان تونس، ملحقاً إياها بطلب الرحيل إلى أرض الحجاز لأداء فريضة الحج و وجد ابن خلدون سفينة تستعد للعودة إلى الإسكندرية فركبها و توجه إلى القاهرة أين قضى بقية حياته ، و تولى هناك القضاء المالكي بمصر بوصفه فقيهاً متميزاً خاصة أنه سليل المدرسة الزيتونية العريقة. توفي ابن خلدون في القاهرة سنة 1406 م (808 هـ) ... قال عنه أرنولد توينبي : ابتكر ابن خلدون وصاغ فلسفة للتاريخ هي بدون شك أعظم ما توصل إليه الفكر البشري في مختلف العصور والأمم.

¹⁹ ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004م، ص 338.

²⁰ مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 62.

فهو لم يوظفه إلا في مناسبات قليلة جدا، و قد أحصاها بعضهم فلم يجدها تتعدى ثلاث مرات. إن استعمال هذا المصطلح كان من القلة بحيث لم يتمكن من جلب الإنتباه إليه، و لا إلى السياق الذي قيل فيه.²¹

نقول هذا على الرغم من أن ابن خلدون كان سباقا لاستعمال لفظ الحضارة استعمالا قريبا من معناه الحاضر.²² فقد تحدث عن الحضارة بهذا اللفظ في كتابه "المقدمة". فيكفي أنه خصص لها الفصل الخامس عشر من الباب الثالث من الكتاب الأول بعنوان "انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة". وعُرف الحضارة بهذه العبارة: "الحضارة إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله." ثم تحدث عن طور الحضارة: "صار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك وأهل الدول أبدا يقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدول السابقة قبلهم".

ويربط ابن خلدون الحضارة بتطور مسارات الدولة: "و على قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة إذ أمور الحضارة من توابع الترف والترف من توابع الثروة والنعمة والثروة والنعمة من توابع الملك ومقدار ما يستولي عليه أهل الدولة فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله²³."

و يبدو أن افكار ابن خلدون قد جاءت إما مبكرة أو متأخرة عن أوانها: فلم تستطع أن تنطبع في العبقريّة الإسلامية التي فقدت مرونتها الخاصة.²⁴

و لعلنا نأخذ من نور ابن خلدون قبس يظهر لنا مدى التماهي بينه و بين مالك بن نبي و ليكن عن أسباب اندثار الحضارة قال: "و من أسباب أفول الحضارة و خراب العمران

الاستبداد بالملك و حصول الترفه و بيانه من وجوه

الأول: ما كان المجد مشتركا بين العصابة، وكان سعيهم له واحداً، كانت همّتهم في التغلب على الغير والدّبّ عن الخوّة، وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم، وكبح من أعتّتهم واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن الغزو، وفشل ربحهم، ورموا المذلة والاستعباد، ثم رُئي الجيل الثاني منهم على ذلك، يحسبون ما ينالهم من العطاء أجراً من السلطان لهم على الحماية والمعونة²⁵.

والوجه الثاني: أن طبيعة الملك تقتضي الترف، فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم؛ فالفقير منهم يَهْلِك، والمترف يستغرق عطاءه بترفه، ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصّر العطاء كله عن الترف وعوائده.

21 نبيل مسيعد، فلسفة الحضارة عند توينبي، مجلة الإحياء، تاجلد 21، العدد 28، جانفي 2021، ص 793

22 أمينة تشيكو، مفهوم الحضارة، ص 18.

23 ينظر: مولود عوير، العلامة ابن خلدون في فكر مالك بن نبي، <https://binbadis.net/archives/2820>

24 مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 31.

25 ابن خلدون ص 332.

وأيضاً فالتزلف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها، فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلاً عليه، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر، فتكون علامة على الإديار، والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته، وتأخذ الدولة مبادئ العطب، وتتضعع أحوالها وتنزل بما أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضي عليها.

والوجه الثالث: أن طبيعة الملك تقتضي الدعة، وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألُفاً وخلقاً، صار ذلك طبيعة وجيلة، فترى أجيالهم الحادثة في غصارة العيش ومهاد الترف والدعة، وينقلب خلق التوحش، وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك؛ من شدة البأس، وتعود الافتراس، وركوب البداء، وهداية القفر، فلا يفرق بينهم وبين السوقة من الحضر إلا في الثقافة والشارة، فتضعف حمايتهم، ويذهب بأسهم، وتنخضد شوكتهم، ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس به من ثياب الهرم²⁶.

سقت هذا النص على طوله بلسان صاحبه. لنذكر ذلك الحضور المهيمن لابن خلدون في شعور و لاشعور مالك بن نبي، هذا من جهة، و من جهة أخرى نتلمس جوانب الإبداع والأصالة في فكري الرجلين حتى ليغدوا فيلسوف الحضارة مالك بن نبي استمراراً طبيعياً لطفرة صاحب العمران البشري عبد الرحمان ابن خلدون . فكأن ابن خلدون يتكلم عن مرحلة الغريزة عند مالك بن نبي كما سبق ذكرها أين تتغلب الأشياء على الأفكار والمادة على الروح لتكون نذير الفناء وعلامة الأفول. فالعلاقات الاجتماعية ذوت والأنانية طغت، وسعي الناس بعد أن كان في شروق الحضارة واحداً صار في غروبها شتى.

قال ابن خلدون في موضع آخر: " الملك والدولة غاية العصبية، والحضارة غاية للبداوة، وأن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً، وتبين في العقول والنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها، وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط، فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضاً كذلك؛ لأنه غاية لا مزيد وراءها، وذلك أن الترف والنعمة إذا حصل لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها،... وللتأنق في كل واحدة من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداوة، وعدم التأنق فيها، وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها، أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها".

هل تراه مالك بن نبي يخاطب عصر ابن خلدون بلسانه؟ أم تراه ابن خلدون ييث عصر مالك بن نبي معانيه؟
لعل هذا ما دفع بن نبي إلى القول :

" أما ابن خلدون فقد تمكن من قبل من اكتشاف منطق التاريخ في مجرى أحداثه، فكان بهذا المؤرخ الأول الذي قام بالبحث عن هذا المنطق إذا لم أقل أنه قد قام بصياغته فعلا، فقد كان يمكن أن يكون أول من أتيح له أن يصوغ قانون الدورة التاريخية لولا أن مصطلح عصره وقف به عند نتاج معين من منتوجات الحضارة و نعني به الدولة و ليس عند الحضارة نفسها.

رابعا: دورة الحضارة عند ابن خلدون

يقول ابن خلدون : " و إنما قلنا أن عمر الدولة لا يعدو في الغالب على ثلاثة أجيال لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شطف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون. والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفة من البداوة إلى الحضارة ومن الشطف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقيين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة، فتتكسر سورة العصبية بعض الشيء. وتؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقي لهم الكثير من ذلك، بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول أو على ظن من وجودها فيهم.

وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كان لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالا على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ويُلْبَسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة بموهون بها"²⁷

السؤال الذي نطرحه الآن: هل يمكن اعتبار مالك بن نبي بمثابة ابن خلدون القرن العشرين؟ في الحقيقة، هناك آراء مختلفة حول هذه القضية. فالمؤرخ الدكتور أبو القسم سعد الله إن سلم بأن كل من ابن خلدون ومالك بن نبي عايشا ظروفًا متشابهة، إلا أنه اعترف بأن "ابن خلدون الجديد لم يولد بعد. " ويرى كذلك عالم الاجتماع الجزائري الدكتور عبد الغني مغربي أن ظاهرة ابن خلدون أو المقدمة لا تتكرر، فهناك ابن خلدون واحد، كما أن هنالك مقدمة واحدة.

وفي الاتجاه المعاكس، ترى الباحثة السعودية الدكتورة نور السعد التي أنجزت منذ سنوات رسالة دكتوراه حول " الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون" وناقشتها بالولايات المتحدة الأمريكية، أن مالك بن نبي تجاوز ابن خلدون.. ونحن نرى أن لكل منهما تجربة خاصة، ومنطلقات واحدة وآليات التفكير متقاربة ونتائج علمية متشابهة وإن اختلف أحيانا موضوع البحث الذي تناوله كل واحد منهما بالدراسة، وتعددت بالتالي النتائج التي توصلوا إليها في حقل الدراسات الاجتماعية²⁸.

خامسا: الحضارة عندأرنولد توينبي

إذا كانت الحضارة تشير لمستوى معين من الرقي الذي حققته بعض المجتمعات، فإن أونولد توينبي Arnold Joseph Tynbee (1889-1975)²⁹ ينظر إليها باعتبارها صناعة لمظاهر التقدم، ومن هنا يصبح من الصعب الفصل بين الحضارة والمجتمع الذي أوجدها، فهو لا يعني بها المظاهر المادية و المعنوية، وإنما يقصد المجتمع الذي صنع هذه المظاهر.³⁰

فالحضارة نوع من المجتمعات الإنسانية ، و كل حضارة تحمل شبكة علاقات لمجتمع ما، و من المستحيل دراسة حضارة ما متفصلة عن مجتمعتها.³¹

غير أن توينبي ... مذهبه المتمثل فيما يدعوه ب" التحدي" ، و هو المذهب الذي يفسر الحضارة ك"رد" معين يقوم به أحد الشعوب أو الأجناس مواجهة ل" تحد" معين.

والطبيعة بالخصوص —أي الجغرافيا- هي التي تقوم بهذا التحدي وحسب مستوى التحدي ، وفعالية الرد عليه من طرف الشعوب المواجهة به، فإن حضارته تكون بين احتمالات ثلاث :

فهي إما أن تقوم بوثبه إلى الأمام، و إما أن تصاب بالتوقف و الجمود، و إما أن يلفها الفناء بردائه" ص 64-65.

ففي رأي توينبي يتوجه التحدي إلى ضمير الفرد و الجماعة، و تكون مواجهته له بالقدر الذي تكون عليه أهمية الاستفزاز و خطورته، فهناك تناسب بين طبيعة الاستفزاز و بين الموقف الذي يتخذه الضمير في مواجهته.³²

28 مولود عويعر، العلامة عبد الرحمان بن خلدون في فكر مالك بن نبي، <https://binbadis.net/archives/2820>

29 وُلِدَ أرنولد توينبي في لندن، في عام 1889 ، ودرّس اليونانية واللاتينية في أكسفورد، وتقلّب في عدّة مناصب، منها: أستاذ الدراسات اليونانية والبيزنطية في جامعة لندن، ومدير دائرة الدراسات في وزارة الخارجية البريطانية؛ وتوفيّ في عام 1975. يُعتبرُ توينبي أحدت وأهمّ مؤرّخ بحث في مسألة الحضارات بشكلٍ مُفضّلٍ وشامل، ولاسيّما في موسوعته التاريخية المعنونة "دراسة للتاريخ" التي تتألّف من اثني عشر مجلّدًا أنفق في تأليفها واحدًا وأربعين عامًا.

30 مسيعد نبيل، دور الدين في ظهور الحضارات عند أرنولد توينبي، مجلة المعيار، مجلد 25، عدد 61، ص 173.

31 ينظر: هدى بوفضة، دور الدين في بناء الحضارة في فلسفة أرنولد توينبي، (رسالة ماجستير)، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، 2008، ص 16.

32 ينظر : مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 22-23.

و على هذا لو افترضنا أن التحدي كان ضعيفا ضعفا لم يصل إلى مستوى معين. فإن الإجابة عليه ستكون هي أيضا ضعيفة...و بذلك يفقد التحدي معناه بوصفه عاملا في احداث التغيير الاجتماعي.

ثم إن فاعلية الإجابة تنمو متناسبة مع قيمة التحدي حتى يصل إلى حد معين، فإن استمر في نموه فإنه يصبح منعقد التأثير، لأنه ينصب أمام الضمير استحالة ليس في طوقه أن يحلها، فالإجابة في مثل هذه الحالة تصبح عديمة الجدوى.³³

فالتحدي ينبغي أن يكون مثاليا : أي على مستوى معين من الشدة، لأن التحديات القوية جدا تحطم من تقع عليه، فلا يبدى بلزائها حراكا، والتحدي الضعيف لا يثير استجابة أيضا، أما التحدي الملائم فوسط بين رذيلتين بلا إفراط و لا تفريط، إنه الوسط الذهبي، لا يشادّ فيمنع أي محاولة للتعامل معه، و يوجد في الناس اليأس و القنوط، و في المقابل لا ينبغي أن يكون من الضعف لدرجة تؤدي إلى الخمول و الكسل.

و مثال ذلك أيسلندا و النرويج و السويد و الدمارك، و هي مصنفة ضمن الأراضي الشاقة، إلا أن الطبيعة لم تمنع من ظهور المدينة هناك، و مدينة البندقية التي شيدت على أعمدة غرست في الطين ، و مع ذلك فاقت في ثرائها المدن التي شيدت على أرض صلبة، و هولندا التي مهدت البحر لتبني مدينة، ومن ثم وجد أن أكثر أراضي أوروبا الغربية قسوة هي التي حفزت سكانها على بلوغ مستوى من الرقي في ميادين مختلفة، أرفع مما بلغت أية شعوب أخرى في الغرب.³⁴

و بهذه الطريقة يفسر تويني أهم المراحل في التاريخ، فعلة بقاء بعض الجماعات الإنسانية في الركود مرده إلى أن التحدي لم يكن كافيا لدفع طاقاتها للإستجابة له (حالة الايسكيمو مثلا) أو أن هذا التحدي كان أكبر منها فهربت منه.

و لعل نظرية التحدي و الاستجابة لتويني نالت من مالک بن نبی بعض الإعجاب، فلئن كانت غير كافية لتفسير قيام الحضارة الإسلامية، فإنه بالإمكان توظيفها في تفسير العوامل النفسية التي خفّزت القوة الروحية في المجتمع المسلم؛" القرآن قد وضع الضمير المسلم بين حدين هما: الوعد و الوعيد، و معنى ذلك أنه قد وضعه في أنسب الظروف التي يتسنى له فيها أن يجيب على تحدّ روحي في أساسه.

فالوعيد هو الحد الأدنى الذي لا يوجد دونه جهد مؤثر، و الوعد هو الحد الأعلى الذي يصبح الجهد من ورائه مستحيلا، و ذلك حين تطغى قساوة التحدي على القوة الروحية التي منحها الإنسان.

33 المرجع نفسه، ص 23

34 مسيعد نبيل، فلسفة الحضارة عند أرنولد تويني، مجلة الإحياء، عدد 21، 2021، ص 810.

و بذلك نجد أن الضمير المسلم قد وضع بين حدي العمل المؤثر، و هما الحدان اللذان ينطبقان على مفهوا الآيتين الكريمتين:

(فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) الأعراف: 99.

(إنه لا يئأس من روح الله إلا القوم الكافرون) يوسف: 87.

و بين هذين الحدين تقف القوة الروحية متناسبة مع الجهد الفعال الذي يبذله مجتمع يعمل طبقا لأوامر رسالة، أعني طبقا لغايته.³⁵

و بمقارنة أفكار توينبي بأفكار مالك بن نبي نجد أنه يوجد نوع من الالتقاء بينهما في نظرية الحضارة، فمالك بن نبي تأثر إلى حد ما بفكر توينبي (نظرية التحدي و الاستجابة)، غير أن هنالك اختلافا كبير بينهما، إذ لكل نظرية سماتها الخاصة.

ففي نظرية مالك بن نبي الفكرة المسيطرة على تفسيره هي الدين، فالحضارات منذ نشوئها إلى سقوطها تسيرها فكرة دينية أو أخلاقية.

بينما نجد خلاف ذلك عند توينبي، فهو يرى أن الحضارات منذ نشوئها إلى سقوطها تسير وفق فكرة التحدي و الاستجابة، و قد غلب على تفكير مالك بن نبي التحليل العلمي بناء على تخصصه كمهندس كهربائي، بينما غلب الاستشهاد بالأحداث التاريخية على توينبي بحكم كونه مؤرخا.³⁶

الخاتمة

نخلص من كل ما ذكر إلى أن شروط الحضارة عند مالك بن نبي هي: الإنسان والتراتب والوقت، و أن عنصر تفعيلها و تركيبها هو الدين به تنشأ الحضارة و بدونه تضمحل، و أن للحضارة دورة تبدأ بالروح، فالعقل، فالغريزة. في مرحلة الروح الغلبة للفكرة على الشيء، وامتداد الفكرة في الإنسان عمودي تصل به إلى شغاف قلبه، وتماماً عليه جميع جوانحه، لتغيره من فرد إلى مجتمع ومن أنا إلى نحن و من بداوة إلى حضارة، وفي مرحلة العقل يتوازى عالم الأفكار وعالم الأشياء في خط أفقي، ولئن وجدت في هذه المرحلة انجازات مادية وفكرية؛ شتدت حواضر وظهرت علوم و ازدهرت حياة...، فإن جذوة الروح خبت، ورابطة الأخوة ذوت، وعرى الاجتماع ضعفت، وبدأت غيوم الأشياء تحجب أنوار الأفكار، وفي مرحلة الغريزة تتوارى الأفكار وتغيب، وحتى غيوم الأشياء لا نراها لأن ظلام الأفول حالك. وأيام الله دول. إنها السنن الإلاهية، و كما قال عمر رضي الله عنه: "نحن قوم أعزنا الله بالإسلام فمضى ابتغينا العزة في غيره أذلنا الله."

35 مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 24-25

36 ينظر: شيكو مينة، تفسير التطور الحضاري عند مالك بن نبي و أرنولد توينبي، مجلة الأصاله للدراسات والبحوث، مجلد1، عدد1، 2019، ص36.

المصادر والمراجع

- ابريير الطاهر، الحضارة في فكر مالك بن نبي، مجلة الفكر المتوسطي، العدد2، 2020.
- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004م.
- سفاصن سعيدة، الفكرة الدينية عند مالك بن نبي و دورها في خلق الفاعلية الحضارية، مجلة المداد، جامعة زيان عاشور، الجلفة الجزائر.
- شيكو ميمنة، تفسير التطور الحضاري عند مالك بن نبي و أرنولد توينبي، مجلة الأصالة للدراسات و البحوث، مجلد1، عدد1، 2019، ص36.
- مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط دار الفكر، الثالثة، 1986.
- مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، سورية، 1986.
- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، سورية، 2002.
- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر ط 4، 1984 .
- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط 1، 1986،
- مسيعد نبيل، فلسفة الحضارة عند أرنولد توينبي، مجلة الإحياء، عدد2021، 21.
- مولود عويمر، العلامة ابن خلدون في فكر مالك بن نبي، <https://binbadis.net/archives/2820>
- نبيل مسيعد، فلسفة الحضارة عند توينبي، مجلة الإحياء، تاجلد 21، العدد28، جانفي 2021 .

IV. BÖLÜM

TOPLUM VE YAŞAM

مقومات الشهود الحضاري عند إسماعيل راجي الفاروقي

كتاب التوحيد مضامينه في الفكر والحياة -أمودجا-

طيب قدوري

السنة الثانية دكتوراه

المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس

المقدمة

يعد موضوع الشهود الحضاري من أكثر المواضيع الفكرية المعروضة للتداول في عصرنا هذا، وذلك في صورة إشكالات وتساؤلات فكرية عن حال الأمة الإسلامية، تقول في مجملها: ماهي علة تحوّلها وتقهرها من وضعية الأمة الشاهدة المتحضرة الرائدة، إلى وضعية الأمة المتكالب عليها الغارقة في التخلف والانحطاط؟ ومحاولة منهم للإجابة على هاته الإشكاليات تناول الباحثون موضوع الحضارة من عدة جوانب، بغرض إيجاد صيغة ناجعة وقابلة للتجسيد على أرض الواقع. ويعتبر الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي من أبرز المفكرين الذين اهتموا بإشكالية الحضارة الإسلامية، وذلك من حيث المبادئ والمقومات التي ينبغي أن تُبنى عليها الحضارة، ويظهر ذلك جلياً في مؤلفاته كأطلس الحضارة الإسلامية وكتاب التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، الذي هو نموذج بحثنا هذا.

-مشكلة الدراسة:

ماهي مقومات الشهود الحضاري عند إسماعيل راجي الفاروقي؟

-أهمية الدراسة:

إظهار الرؤية العقدية العميقة للفاروقي من خلال إخراجها لموضوع التوحيد من المجال النظري الكلامي إلى الميدان الواقعي العملي، وذلك باستلهاهم الحقائق الإيمانية للتوحيد وإظهار آثارها في الحياة، وجعلها أُسساً ومقومات لتحقيق الشهود الحضاري.

-محددات الدراسة:

سوف تقتصر البحث على دراسة مقومات الشهود الحضاري عند إسماعيل راجي الفاروقي من خلال كتابه التوحيد مضامينه في الفكر والحياة.

-منهجية الدراسة:

اعتمدت في هذا البحث على منهجين:

أولهما: المنهج التاريخي، وظفته أثناء التطرق لحياة الفاروقي ونشأته من الميلاد إلى الوفاة.

ثانيهما: المنهج التحليلي، وقد وظفته عند عرض ودراسة الأفكار الواردة في البحث، حيث تم تلخيص وتحليل الأفكار والإستدلال عليها.

-مصطلحات الدراسة:

التوحيد

المقومات

الشهود الحضاري

المبحث الأول: تعريفات

المطلب الأول: نبذة عن حياة الفاروقي

وُلد الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي في مدينة يافا الفلسطينية عام 1921، وبدأ دراسته الإسلامية بالمسجد وفي البيت على يد والده الذي كان قاضيا شرعيا. وتابع دراسته الابتدائية والثانوية في مدارس الدومينيكان الفرنسية، ثم حصل على البكالوريوس في الفلسفة من الجامعة الأميركية في بيروت عام 1941. عمل في ظل الانتداب البريطاني محافظا لمنطقة الجليل إلى حين ميلاد الدولة الصهيونية ، ثم هاجر إلى أميركا حيث حصل على شهادتي الماجستير في فلسفة الأديان: الأولى من جامعة إنديانا عام 1949، والثانية من جامعة هارفارد عام 1951. وفي عام 1952 حصل على الدكتوراه من جامعة إنديانا. ومع بدايات الاحتلال الصهيوني، شارك في صفوف المقاومة قبل هجرته إلى أميركا¹. بعد تضرعه بالفلسفة الغربية وتاريخ وتعاليم الديانتين اليهودية والمسيحية في دراسته بأميركا، أحس الفاروقي بالحاجة إلى تعميق معرفته بدينه الإسلامي، فرحل إلى مصر، ودرس في الأزهر أربع سنوات (1954-1958) بنى فيها ثقافة إسلامية رصينة، ثم عاد إلى الغرب وبدأ التدريس بجامعة ماكجيل الكندية، وعمل باحثا في كلية اللاهوت

1 ينظر: هشام الطالب، مقدمة كتاب: الفاروقي، ولمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص14.

بالجامعة ذاتها، حيث أسفرت أبحاثه هناك عن كتابه القيم: "الأخلاق المسيحية: تحليل تاريخي ومنهجي لأفكارها المهيمنة". انتقل الفاروقي إلى باكستان عام 1961، ليساهم في تأسيس معهد البحوث الإسلامية في كراتشي، ثم عاد إلى أميركا أستاذا بجامعة شيكاغو 1963-1964، وفي جامعة سيراكيوز 1964-1968. ثم استقر قراره بجامعة تمبل التي مكث فيها نحو 18 عاما من عام 1968 إلى عام استشهاده 1986. أسباب التفور والعداء²

لقد أمضى الفاروقي حياته في البحث، والتدريس في أمريكا، وفي العالم الإسلامي، إلى أن وافته المنية بطريقة بشعة، لأنه كان وفيًا لأرضه، وللقضية الفلسطينية، داعيا إلى تحويل كارثة فلسطين إلى قوة دافعة للشعب الفلسطيني، كي يرتبط بالفكرة الإسلامية³. يقول عبد الله العقيل واصفا حال الفاروقي قبيل الاغتيال: "قبل استشهاد الفاروقي بثلاثة أشهر، وشهد الله أيّ حين لقبته آخر مرة وجدت فيه عزيمته جامحة، وتصميما على المضيّ في تنفيذ ما ملأ قلبه من إيمان بفكرته، أحاول أبطئ من جنبه، و أقلل من اندفاعه، فلا يكاد يسمع قولي، أو يستجيب لرأيي، و كأنه كان يخشى فوات الوقت، و كأنه كان يدرك أنّ الزمن قد لا يوجد بمن يحمل رايته بعده، فهو منطلق يطوي في اندفاعه وسراه كل ما يعترضه"⁴. وهذا الأمر أثار غيظ الصهاينة، وحفيظتهم، وتربصهم به، فاختالت عليه التهديدات بالقتل في أواخر السبعينات، وأوائل الثمانينات، من جهات غير معروفة⁵، و لم يلبث أن قتل هو و زوجته في بتهما في بنسلفانيا، مساء يوم التاسع من شهر رمضان 1406 هـ الموافق للسابع و العشرين من شهر ماي 1986 م⁶، على يدي بهائي كما قيل، يحمل سكيناً عليها رقم (19). وقد قيل أن الفاروقي وزوجته أُغتيلتا بغرض السرقة. لكن التحقيقات انتهت أن البيت لم يُفقد منه شيء، ما يؤكد أن الهدف من الاقتحام ليس السرقة، إنّما تصفية أهل البيت⁷.

لقد كان الفاروقي - رحمه الله - شخصية موسوعية، وعبقريّة فريدة، تعددت مواهبه، وتنوّعت نشاطاته، كان بحق مفخرة المسلمين في الغرب، ارتقى بتفكيره إلى مصاف الرجال المبدعين في شتى مجالات المعرفة، بل يمكن اعتباره من المجددين في هذا الحقل المعرفي الحيوي. وقد كانت حياته ترحالا مستمرا بين القارات الأربعة، آسيا وأوروبا، وأمريكا وإفريقيا ما أهله لمعرفة مختلف الشعوب، والحضارات، والأديان بنفسه.

2 الفاروقي إسماعيل، إسلامية المعرفة، ط1، 1421هـ-2001م، دار الهدى، بيروت-لبنان، ص38.

3 نبذة عن حياة الدكتور إسماعيل الفاروقي، مرجع سابق.

4 العقيل عبد الله، المفكر المعتزب إسماعيل راجي الفاروقي: <http://hadieislam.com/articles/article> (2008-03-15)

5 محمد خير رمضان يوسف، تمة الأعلام للزركلي، ط2، 1422هـ، 2002م، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ص72.

6 المرجع السابق نفسه، ص72.

7 الغزالي محمد، الحق المر، منشورات دار الكتب، الجزائر، ص100.

المطلب الثاني: مقومات الشهود الحضاري

أولاً: المقومات

المقومات لغةً جمع مقوم اسم فاعل من قَوَّمَ أي يعطي قيمة لعمل أو شخص أو مجموعة أو كل ما يتألف أو يتركب من جسم أو جهاز أو مشروع من عناصر أساسية تسهم في قيامه ووجوده وفاعليته، مقومات الحياة: عناصرها وعواملها الأساسية التي بها تقوم مقومات العمران⁸

وقد ذُكر مصطلح المقومات في اللغة الإنجليزية⁹ حيث عبر عنها بالعبارات التالية:

competent : بمعنى الكفاية والوفاء بالغرض، constituent : بمعنى المقوم للشيء أي الجزء الرئيس والأساس له، valid : بمعنى ما يؤدي الى فاعلية الشيء.

في ضوء هذا التعريف اللغوي، نخلص إلى أن مفهوم مصطلح "المقومات" هو مجموعة العناصر الأساسية التي تحقق وجود الشيء وفعاليته وكفايته. وعليه فإن المعنى الذي نقصده من مقومات الشهود الحضاري هي العناصر الأساسية الفعالة والبناءة التي بها يتحقق الشهود الحضاري بالمعنى المنشود، أو بصيغة أخرى هي مجموعة الأركان والركائز التي يبنى عليها صرح الشهود الحضاري ويستمد منها قيمته وفعاليته واستمراره.

ثانياً: الشهود الحضاري

لقد تعددت وتنوعت تعريفات الباحثين لمفهوم الشهود الحضاري، وذلك لأهمية هذا الموضوع، ولكونه المطلب المنشود لأمتنا الإسلامية.

ويجدر بنا هنا أن نذكر تعريف دقيق للدكتور النجار، مُفعم بمعاني الشهود بين فيه ما يقوم عليه الشهود الحضاري وتحليلاته في الواقع العملي للناس، وما ينبغي أن يحققه للأمة من عزة ومن تعميم الخير للعالم، فيقول: "فهو تحضر قائم على العلم بحقائق الوجود غيباً وشهادة، وهو ظاهر في منجزات عملية حاضرة في حياة الانسان مؤثرة فيها، وهو مبيّن للعالمين ومبلغ إليهم حقائقه ومنجزاته على سبيل تعميم الخير للناس كافة، ثم إنه محقق للأمة عزتها ومناعتها"¹⁰.

وهناك تعريف آخر جامع وأكثر شمولية و استغرافاً، للدكتور عبد العزيز برغوث، حيث يقول فيه: "وبصورة عامة يمكننا أن نعرف الشهود الحضاري من جهة على أنه ذلك الفعل الإستخلافي المنهجي المؤهل لتجسيد حقائق الأمة الوسط كمشروع لبناء حضاري متوازن يكون بمقدوره استيعاب وتجاوز ونقل الوضع الإنساني القائم من حالة الفوضى

8 ينظر: معنى مقومات في معجم المعاني الجامع، ج2، ص 45.

9 البعلبكي منير، قاموس المورد - إنجليزي عربي -، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ص 200.

10 النجار عبد المجيد، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، ج1 فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، ص10.

والشتاتية و الغنائية والوهن والإختلال والتخلف إلى حالة التوازن و النظام و التوحد و التناسق و القوة والاستقرار والترقي على المستوى المعرفي والديني والبشري والمادي والعمراني و الحضاري الثقافي الشامل.¹¹

وبناء على ما سبق، يمكننا أن نخلص إلى أن الشهود الحضاري هو: الحال الذي ينبغي أن تصل إليه الأمة - انطلاقاً من مبادئها الدينية - من تفوق وُقي وسيادة للعالم في شتى مجالات الحياة؛ بحيث تكون صالحة في نفسها مُصلحة لغيرها.

المبحث الثاني: مقومات الشهود الحضاري عند الفاروقي

تمهيد:

لم يتطرق الفاروقي في مؤلفاته لمصطلح الشهود الحضاري بشكل مباشر، إلا أن كتاباته حول الحضارة الإسلامية جاءت كلها تصب في صالح تحقيق هذا المقصد المنشود للأمة الإسلامية، و من هنا نجد أن الفاروقي عالج مسألة الحضارة الإسلامية من أصلها حيث قال: "فالحضارة الإسلامية تستمد هويتها من التوحيد، فهو الوشيخة التي تربط بين مختلف مكوناتها، على نحو يشكل منها جسدا عضويا متكاملا، نسميه الحضارة، ويربط التوحيد بين العناصر المتباينة، ويصبغها بصبغته، ويُعيد صياغتها على نحو تتناغم فيه مع بعضها البعض، ويشد بعضها أزر بعض، ويحول ذلك الجوهر تلك العناصر دون أن يغير طبيعتها بالضرورة، ويمدحها شخصيتها الجديدة كمقومات له، وقد تختلف درجة التحول التي يحدثها هذا الجوهر في العناصر على متصل يمتد بين اليسيرة والجذرية".¹²

ومن خلال استقراءنا لمضامين التوحيد التي سردها الفاروقي في كتابه يمكننا أن نصفها إلى قسمين: مقومات نظرية ومقومات حركية تنموية.

المطلب الأول: المقومات النظرية للشهود الحضاري عند الفاروقي

يعرّف الفاروقي التوحيد بوصفين أساسيين، من حيث أنه رؤية للعالم وبكونه جوهر الحضارة الإسلامية، وهذا ما سنفصله في هذا المطلب:

أ- التوحيد بوصفه رؤية للعالم:

إن كل ما يحتويه الإسلام من تنوع و ثراء وثقافة وتعاليم وحكمة وحضارة متضمن في عبارة " لا إله إلا الله "، وهي عبارة في غاية الإيجاز، لكنها تحمل أعظم المعاني وأغناها في الفضاء المعرفي الإسلامي كله، وهو كلمة التوحيد الذي يحمل في لبّه المبادئ التالية:

11 عبد العزيز برغوث، الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة، ص 146-147.

12 إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 55.

أولاً: الثنائية

يبين الفاروقي أن هناك معنيين مختلفان، الحق و الخلق، الخالق و المخلوق، أما المعنى الأول فهو يتعلق بالخالق الواحد الأحد الفرد الصمد، الذي لا بداية له ولا نهاية، حيث وصف نفسه في كتابه العزيز قائلاً: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَمَنْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ¹³ ، ونزه نفسه عن المثلث قائلاً : فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ¹⁴

أما المعنى الآخر، فهو يشمل المخلوقات كلها، فهو عالم الزمان و المكان بكل محتوياته من موجودات وحوادث¹⁵، وينفصل المعنيين عن بعضهما انفسالا تاما كونيا ووجوديا ووظيفيا، فالثنائية حقيقة نهائية قاطعة، وهي معرفة ذهنية قلبية تمتزج مع العقل والوعي والقلب¹⁶.

التوحيد إذن يكرس مبدأ ثنائية الخالق والمخلوق، والتي تجعل حدودا فاصلة بين الرب والعبد بحيث أن إدراك هذا المعنى واستشعاره يجعل المسلم يفهم أن علاقته بربه تختلف كلياً عن علاقته بالمخلوقين، لأن هذه الأخيرة طبيعتها مبنية على المصلحة والمنفعة، واتجاهها أفقي(مخلوق = مخلوق)، بينما التي بينه وبين الرب مستواها عمودي قهري، وطبيعتها مبنية على الخضوع والإنقياد والإفتقار، سواء كان ذلك بالسلوك الإختياري أم الواقع الإضطاري للعبد، فيكون بذلك مسلماً لأمر ربه، خاضعاً له متوجهاً إليه، راج رحمة وعفوه طامعاً في فضله، فيكون بذلك بذلك موحداً له حقيقة مصطبغاً بكلية بصغة التوحيد التي فطر الله الناس عليها، وهذا ما يؤهله لحمل الأمانة وتحقيق خلافة الله في أرضه وفق المنهج الذي يرضه عز وجل.

ثانياً: التصورية

يؤكد الفاروقي على أن لا علاقة بين الخالق والمخلوق إلا بقوة العقل، وهي ملكة فكرية طبيعتها تصورية، مصدرها الوظائف المعرفية كالذاكرة والتخيل والحدس والإدراك، وتتمثل في الفهم الذي فطر عليه الإنسان بحيث يؤهله لمعرفة المشيئة الإلهية بإحدى الطريقتين أو كلاهما:

أ- الوحي المنزل من عند الله على أنبيائه لكي يُبَلِّغُوا أَقْوَامَهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ و شريعته، حيث يقول عز وجل: إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا¹⁷

13 الإخلاص 4.3.2.1

14 الشورى 11.

15 ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 46-47.

16 عقار جبدل، ملخص محاضرات في مادة العقيدة للسنة الأولى ماستر، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، 1436هـ، 2015م.

17 النساء 163.

ب- استنباط السنن الإلهية الماثلة في الكون وذلك بإمعان النظر في المخلوقات وفهم مراد الله عز وجل من كل ذلك، وإليها يشير المولى عز وجل في قوله: **سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا**^{18, 19}

فإن الله عز وجل أكرم الإنسان بالعقل، وجعله مكلفا بناء على ذلك لأن العقل يجعله قادرا على تصور وفهم مراد الله منه، فالله عز وجل خلق الإنسان وجعله مكلفا، وأكرمه بالعقل ومنحه الحرية والاختيار، كل ذلك ليفهم مراده عز وجل منه فيسير وفقه ويلفرق بين الحق والباطل، ويكون بذلك محاسبا ومجازى على أفعاله، فالتصورية بوصفها مبدأ ضمني في التوحيد تجعل المسلم على بصيرة من ربه وبما كلفه به.

ثالثا: الغاية

يبين لنا الفاروقي طبيعة نظام الخلق غائية أي لوجوده غاية خلق لأجلها، وهي تحقيق إرادة الخالق، فالمخلوقات تؤدي وظيفتها في الحدود المرسومة لها، والله لم يخلق الكون عبثا ولا باطلا، بل سوى كل شيء خلقه و قدره تقديرا²⁰، وفي هذا الإطار يأتي خطابه عز وجل لعباده قائلا: **أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ**²¹، وقال أيضا واصفا لأولي الألباب: **الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ رَئًا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**²². فالعالم كون مترابط ومنظم ومتناغم، لا تفاوت فيه ولا فطور، تتحقق فيه إرادة خالقه على الدوام. وسنن الله تعالى بمثابة أوامر تكوينية لا مناص من تحقيقها؛ لأن كل المخلوقات مفضورة في هذا المستوى على الإمثال لأمر الله تعالى فيها.²³

كما أن " الوجود الإنساني له غاية إلا أن هذه الغاية تتمثل في الإرادة الحرة وهي مصدر رُقي الإنسان "²⁴؛ لأن العمل الصادر من الطبيعة غير خلقي، بمعنى أنه لا يستحق الجزاء لا خيره ولا شره، لأنه جبلي لا اختياري له فيه، وذلك بخلاف العمل الصادر عنه مع تمكنه من عدم القيام به أو القيام بعكسه، أو بعمل آخر مغاير له.

فالوظائف الإنسانية الروحية مثل الفهم والعمل الأخلاقي، تقع خارج الحدود الطبيعية المقررة، فهي متعلقة بصاحبها من خلال قراره وعزمه، وتحقيق إرادة الله في الجوانب الروحية له قيمة نوعية مختلفة عن تحقيقها بالضرورة عند

18 الأحزاب 62.

19 ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 47.

20 المرجع السابق نفسه، ص 48.

21 المؤمنون 115.

22 آل عمران 191.

23 إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 48.

24 عقار جيدل، ملخص محاضرات في مادة العقيدة للسنة الأولى ماستر، مرجع سابق.

المخلوقات الأخرى، والتحقق الضروي ينطبق على قيم العناصر المادية أو النفعية وحسب، لكن الأداء الحر ينطبق على القيم الأخلاقية، مع ذلك فإن غايات الله الأخلاقية وأوامره للإنسان تمثل أساساً في العالم المحسوس، لذا فإن لها جانباً نفعياً، لكن هذا الجانب لا يُعطيها صفتها المتميزة؛ أي كونها خُلُقِيَّة. إن الأوامر في جانبها القابل للتنفيذ بِخُرْية؛ أي بوجود إمكان الخروج عليها، هو بالضبط ما يُوفّر المهابة التي نسبها على الأشياء الأخلاقية.²⁵

فإذا فقه الإنسان الغاية التي خلق من أجلها واستشعر أهميتها، أصبح همّه وفكره وعمله كله منصب نحو تحقيق تلك الغاية، وكذلك بالنسبة لنظرته للمكونات تصير نظرة توحيدية غائية، بحيث ينسب كل ما يراه من كائنات وظواهر طبيعية وحوادث إلى الرب الواحد، ويُقر بأن له من وراء ذلك كله غاية وحكمة محددة، سواء فهمها هو أم غابت عنه وهذا من مقتضيات التوحيد الخالص.ﷻ

رابعا: القدرة الإنسانية وقابلية الطبيعة للتطويع

يقول الفاروقي: "بما أن الخلق كله خلق لغاية فلا بد أنه قادر على تحقيقها، ويحدّد المولى عز وجل تلك الغاية في كتابه الكريم فيقول: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"²⁶، فلما كلف الله الإنسان بهذه الوظيفة أعطاه القدرة على تحقيقها في هذه الحياة الدنيا في إطار المكان والزمان، فالإنسان لديه قوة على تغيير نفسه و تغيير مجتمعه و تغيير وتطويع الطبيعة المحيطة به ، فإن غابت هذه القدرة الإنسانية الأخلاقية يفقد الإنسان القدرة على التصرف الأخلاقي و تبطل الطبيعة الغائية للوجود. فـ " الله جعل الطبيعة طيّعة، قادرة على تَلَقّي فعالية الإنسان السببية، والحفاظ على مسالكها السببية مفتوحة أمام ما يقرّره الإنسان مستقبلا، وهذا ما يُعبر عنه القرآن بمفهوم: " التّسخير".²⁷

ومن ذلك أن الله عز وجل سخر المكونات (الحيوانات والجماد)، لخدمة الإنسان فدلّلها له وأعطاه القدرة على التصرف فيها، فاستعمل الأرض في الزراعة والبناء واستغل ما تحويه من موارد صناعية وطاقوية. وكذلك نجد أن المولى عز وجل أرسل الأنبياء في أقوامهم ليغيروا ما هم عليه، فيندروهم ويبينوا لهم شرع ربهم والمنهج الصحيح للحياة، وختمهم بالمصطفى -صلى الله عليه وآله وسلم - حيث أرسله للناس كافة، ثم من بعده العلماء الربانيون والمصلحون الذين ورثوا الأنبياء، كما جاء في الحديث: «الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ»²⁸

25 المرجع السابق نفسه

26 الذاريات 56.

27 ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص49

28 أخرجه أبو داود، رقم 3641، وابن ماجه، رقم 223، وأحمد، رقم 21207.

المطلب الخامس: المسؤولية والمحاسبة:

الإنسان مكلف بعبادة المولى عز وجل وذلك بامتنال أمره واجتناب نهيهِ، وبهذا يكون محاسباً على كل أفعاله الاختيارية، ولا قوام لذلك إلا بإنسان حر ومسؤول عن اختياره، فهو إذن إن وظّف حريته فيما يخالف إرادة الخالق عز وجل وقصّر في تحمل المسؤولية المنوطة به فإنه سيُحاسب ويُسأل على ذلك، كما بين عز وجل في كتابه فإنه: لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُنْتَلَوْنَ²⁹، فالإنسان سيُجاز خيراً لامتناله لأمر ربه عز وجل ويعاقب إن أساء التصرف و خالف أمر ربه، حيث يقول عز وجل مبيناً ذلك: لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ الْحُسْنَىٰ وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ^{٣٠} أُولَٰئِكَ هُمُ سَوَاءُ الْحِسَابِ وَمَأْوِيَهُمْ جَهَنَّمُ^{٣١} وَنَسِ الْمَهَادُ³⁰

فإذا أحس الإنسان حقيقة بأنه مسؤول ومحاسب على أفعاله لاحتالة، فإن ذلك يؤثر في سلوكه بشكل إيجابي، لأن أفعاله تصبح موزونة بميزان الشرع. ويحدد النبي -صلى الله عليه وسلم- هذه المسؤولية في نطاق واسع فيقول: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيته، والخادم راع في مال سيده وهو مسؤول عن رعيته، وكلكم راع ومسؤول عن رعيته»³¹

فالمسلم أولاً مسؤول عن رعاية نفسه، وذلك بأن يعتني بها ويحميها من كل ما يضر بها في الدنيا والآخرة، كما أن الرجل مسؤول عن أهل بيته، فيجب عليه رعيتهم والتكفل بهم على أكمل وجه، وكذلك بالنسبة للمرأة في بيتها هي مسؤولة عما كلفت به تجاه زوجها وأولادها وبيته، وهكذا بالنسبة للمعلم في المدرسة والإمام في المجتمع والحاكم في الأمة، فكل من كلف برعية شيء هو مسؤول ومحاسب عليه لاحتالة.

فالمسؤولية والمحاسبة بوصفها مبدأ في التوحيد تجعل الإنسان يوجّه ويخلص أفعاله كلها لمن سيحاسبه، ويبقى بذلك مراقباً لسلوكه وتصرفاته في كل الأحوال، لأنه يدرك أن المحاسب رقيب ومطلع على كل أعماله.

ب: التوحيد بوصفه جوهر الحضارة الإسلامية

يتوقف الفاروقي في بيان أن التوحيد جوهر الحضارة الإسلامية عند محطتين رئيسيتين، أولهما البعد المنهجي (الأسلوبي)، وثانيهما البعد المتعلق بالمتنوى (المضمون)، فالأول يحدد أشكال تطبيق وتوظيف المبادئ الأولى في الحضارة، أما الثاني فيحدد المبادئ الأولى نفسها.³²

29 الأنبياء 23.

30 الرعد 18.

31 أخرجه البخاري في كتاب المساقاة باب العَبْدُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ، رقم 2232.

32 جيدل عمار، إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 710. بتصرف..

الجانب الأسلوبي:

يتألف الجانب الأسلوبي من ثلاثة مبادئ كالتالي:

أولاً: مبدأ الوحدة:

لا حضارة بدون وحدة، أي بدون اتحاد العناصر المكونة للحضارة في شكل متناسق ومتجانس وموحد، فالوحدة انتظام في هيكل واحد تكون العلاقات داخله هَرَمِيَّة تفاضلية تشدُّ بعضها بعضاً. فلو نظرنا للحضارة الإسلامية حين ازدهارها، نجد أنها قد اقتبست من غيرها من الثقافات؛ لكن ذلك لم يكن مجرد جمع وإضافة، بل صهرتها وأعادتها صياغتها بما يتوافق مع مبادئها، فما من حضارة إلا وانبثقت عن سابقاتها وتغذت بعناصر جديدة غريبة عنها، لكنها اقتنصتها واستساغتها فحولتها من مادة غريبة عنها إلى عنصر جوهري ينتسب إليها ويُسهَم في تشكيلها.

والوحدة الأسلوبية هي وحدة المبادئ المؤلفة للجوهر ووحدة الجوهر مع جميع الأعراس. ولعل أسوأ ما نزل بنا من كوارث في العصر الحديث هو انتزاع وحدة الأسلوب من حضارتنا، وذلك بإدخال عناصر غريبة على حياتنا دون أن نسويها ونستسيغها ونخرجها التخريج الذي يجعلها متناسقة منضوية تحت مبدأ أعلى واحد وهو التوحيد.

فالتوحيد هو وحدة الله، ووحدة الله هي أنه وحده جدير بالعبادة أي بالطاعة. فإذا عاش الإنسان حياته مطيعاً لله محققاً لإرادته عز وجل، فلا بد لحياته من أن تتسم بوحدة مَن تدبُّق له فتأتي مرتبطة الأجزاء بخيط واحد يجمعها، وإذا ارتبطت أجزاؤها وتنسقت كانت ذات شكل أو أسلوب واحد.³³

إن الأمة الإسلامية تمتلك أهم مقومات الحضارة ألا وهي وحدة العقيدة، وهذه العقيدة أساسها التوحيد، وهو ما يؤهلها لأن تقيم حضارة ذات رسالة واحدة راقية، وهدف عام موحد، وتشريع موحد، وحكم موحد، كما كان على عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- والسلف الصالح ممن بعده.

ثانياً: مبدأ التعقل

التعقل مبدأ أسلوبي مؤلف لجوهر الحضارة الإسلامية، وهو بدوره يتألف من ثلاثة بنود:

الأول: رفض كل ما يخالف الواقع.

الثاني: رفض التناقضات المطلقة.

الثالث: الإنفتاح وتقبل الدليل الجديد أو المخالف.

فالبند الأول يطالب بموافقة الفكرة مع الحقيقة الواقعة ويجنب المسلم الظن أي اعتماد معلومة أو خبر لا يستند إلى دليل أو برهان واقعي³⁴، والله عز وجل حذر ونفر من الظن في عدة مواضع من القرآن الكريم، منها قوله عز وجل: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَحْسَبُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا ۚ يَحِبُّ أَحَدُكُم أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ³⁵

والثاني يحمي من التناقض البسيط من جهة ومن التناقض الظاهر من جهة أخرى، والتعقل ليس إعلاء العقل على الوحي كما يعتقد بعض الفلاسفة العقلانيين، وإنما هو رفض التناقض بينهما، فالتعقل يرجع الأفكار أو المسائل التي ظاهرها التناقض إلى العقل لئمعن النظر فيها تارة أخرى علّه يكشف فيها جانباً جديداً يُزيل التناقض، كما يُرجع مفسر الوحي - لا الوحي نفسه - إلى الوحي لئمعن النظر فيه، علّه يكشف فيه معنى آخر غاب عنه قد يكون متوافقاً مع ما وصل إليه العقل. ولا يقر التناقض بينهما (الوحي والعقل) إلا ضعيف العقل، لأن العقل الصحيح لا يتعارض مع النقل الصحيح. أما البند الثالث أي الانفتاح وتقبل الدليل الجديد أو المخالف يجنب المسلم الوقوع في التزمّت والتنطّع والتعصّب، ويدفعه إلى التّواضع الفكري، وهذا ما يجعل المسلم يقرن حكمه دائماً بعبارة "الله أعلم" لأنه يعلم جيداً أن الحقيقة أكبر من أن يُلمّ بها كلها.³⁶

كما يشير الفاروقي إلى ما أتاحه التوحيد - القائم على عبودية كل ما في الوجود لله رب العالمين - للعقل المختلق للأساطير الدينية والأسير لها، من فرصة للنضج والتبدل ولتجاوز وضعيته تلك. كما أتاح الفرصة للعلوم الطبيعية والحضارية، بأن تتطور في كنف رؤية دينية كونية تنفي أي ربط للمقدس بالطبيعة جملةً وتفصيلاً. وبهذا يحقق التوحيد للعلوم الطبيعية أهم شرط تحتاجه وتتطلع إليه، ولا تستطيع أن تتطور من دونها، ألا وهو التسليم بالطابع "الديني" أو "العلماني" للطبيعة.³⁷ والعقل في الإسلام يحظى بمكانة راقية فقد ذكر في القرآن الكريم في 49 آية، ومن ذلك خطابه عز وجل قائلاً: أَفَلَا تَعْقِلُونَ³⁸

فالعقل إذن أداة الإيمان بجوهر الإسلام (التوحيد)، وهو سبيل الإيمان بوجود الله تعالى، وذلك من خلال تأمل وتدبر بديع نظام وانتظام المخلوقات الشاهدة على وجود الخالق المبدع لها.

34 المصدر السابق نفسه، ص136.

35 الحجرات 12.

36 ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي؛ لوس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص136-138.

37 ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص107.

38 البقرة: 44-76، آل عمران 65، الأنعام 32، الأعراف 169، يونس 16، هود 51، يوسف 109، الأنبياء 10-67، المؤمنون 80، القصص

60، الصافات 138.

يتألف الجانب الضمني حسب الفاروقي من خمسة مبادئ كالتالي:

أولاً: التوحيد مبدأ غيبي

ينطلق الفاروقي من أن شهادة "أن لا إله إلا الله" تعني أن الله وحده هو الخالق، الموجد لكل شيء، هو الفاعل لكل حادث، هو الغاية من كل شيء هو الأول وآخر، فإذا شهد الإنسان بهذه الشهادة عن وعي وإيمان بمدلولها، أيقن أن كل ما يحيط به من الحوادث، طبيعية كانت أم اجتماعية، أم نفسانية كلها من فعل الله وتحقيقاً لغاية من غاياته. وهذا اليقين إذا وجد لا يقوى الإنسان على مفارقة مفهومه ولو لحظة واحدة، فهو يعيش كل لحظات حياته تحت ظل هذا اليقين، فإذا رأى الإنسان أمر الله في كل شيء وحادث، كان لا بد من تتبُّعه والخضوع له لأنه أمر الله، فإذا تتبَّعه في الطبيعة، كانت العلوم الطبيعية، لأن العلم الطبيعي لم ينشأ ويزدهر إلا بعد افتراض المبدأ بأن الطبيعة مفضوطة على سنن ثابتة لا تتبدل ولا تتغير، وهو ما يعرف بالسنن الكونية، وهي التي تعبر عن إرادة الله في كونه، ويدل على ذلك قوله تعالى: وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ مِنْ ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا زَرْعٌ وَلَا نَبَاتٌ وَلَا يَبْسُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَكْتُابُ مُبِينٌ⁴⁶.

وبهذا يصبح العالم في نظر المسلم حياً يتحرك بأمر الله وحده وهو ما يعني انفراده - سبحانه - بتسبب الأشياء والحوادث، وهذا يعني تجريدتها عن كل قوة أخرى غير الله، وهو الشرط الأساسي لقيام العلوم الطبيعية. أي تفسير الحوادث والظواهر الطبيعية بشكل علمي سُنِّي خالٍ من تأثير القوى الأخرى الخفية كالسحر والشعوذة والأرواح. فالتوحيد هو عكس الخرافة، والخرافات والأساطير هُنَّ أعداء العلم والحضارة، لكن التوحيد يجمع خيوط السببية ويرجعها إلى الله وحده، وفي هذا الإرجاع تنظيم للأسباب وترابط لها يُمكن الباحث من استقصائها واكتشاف علاقاتها، وذلك هو العلم بما والتمكن منها.⁴⁷

وبما أن التوحيد مبدأ غيبي، فمن مقتضياته الإيمان والتصديق بما أخبرت به الرسل أممها من الغيبات التي لا يدركها العقل ولا الحس في هذه الحياة الدنيا، كالملائكة والجن والأرواح واليوم الآخر، والجنة والنار والصراف والميزان.

ثانياً: التوحيد مبدأ أخلاقي:

التوحيد يعني بأن الله الأحد خلق الإنسان وقدره وسواه ليعبده، وبهذا يكون خليفته في أرضه، وهذا ما جاء في خطاب الله لملائكته حيث قال تعالى: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ

46 الأنعام 59.

47 ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي؛ لوس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص 139-140.

فَإِذَا يَهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنَّ يَٰأَعْلَمُ مَا لَا48، وحمله الأمانة التي عجزت السماوات والأرض أن يحملنها وأشفقن منها، وتتمثل هذه الأمانة في تحقيق إرادة الله الأخلاقية، والإنسان وحده قادر على تحقيقها لأنها تتطلب الحرية والاختيار، وهو حر مختار.

فإن الله عز وجل لم يخلق الإنسان عبثاً ولن يتركه سدى، بل منحه حواسه وأحسن خلقه وسواه في أحسن تقويم، ونفخ فيه من روحه، كل ذلك لتأهيله للقيام بهذا الواجب العظيم. وهذا الواجب العظيم هو سبب وجود الإنسان، وهو غايته ومعنى وجوده وحياته، فالإنسان مخلوق كوني له أهمية كونية- كما يقول الفاروقي-، لأن الكون لا اعتبار له بدون الجانب الأهم والأعلى من الإدارة الكونية، ولا محقق له سوى الإنسان من خلال عمله الإختياري الأخلاقي، فطوباً للإنسان أن يكون الجسر الكوني الذي تعبده إرادة الله الأخلاقية لتدخل التاريخ، ولتُحَقِّقَ في الزمان والمكان. وهذا التكليف الذي انفرد به الإنسان ليس محدوداً لأن الوجود كله داخل في نطاقه، يعني أن جميع البشر والارضين والأفلاك هدف ومجال لعمل الإنسان الأخلاقي. وهو مكلف بما جميعاً تكليفاً مستمراً إلى يوم القيامة، فعلى هذا التكليف تقوم إنسانية الإنسان، فهو أكمل من الملائكة وأرفع منهم درجة، لأنه يقدر على العمل الأخلاقي طوعاً. وشتان بين هذه الإنسانية وإنسانيات الحضارات الأخرى، فالإغريقية ألَّهت الإنسان وألَّهت معه فساده، والمسيحية أسقطته وجعلته "كتلة خطيئة" لتقدمه لإلَّهها تفسيراً لصلبه كعملية إنقاذ وتخليص، والهندوسية صنَّفت درجات وطبقات، وأما البوذية فقد حكمت على الإنسان والحياة كلها بالوجود كله بأنه شر وفساد. فالتوحيد فقط يقول بإنسانية الإنسان لأنه يحترمه كإنسان دون أن يُألَّهه و دون أن يُنقص من قيمته49.

ثالثاً: التوحيد مبدأ قيمي

يقول المولى عز وجل عن نفسه: وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ50، ويقول تعالى: هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ ۚ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ51

لقد جاءت هذه الآيات لتبين لنا أن من مقتضيات التوحيد أن الواحد عز وجل خلق البشر ليختبرهم أيهم أحسن عملاً وأن عملهم هذا سوف يرى، وأنهم لا محالة سيحاسبون عليه خيراً إن كان خيراً وشرّاً إن كان شراً، فالجزء من جنس العمل، وكذلك أن الخالق عز وجل استعمل الإنسان في الأرض وذللها له، أي أسكنه فيها ليسعى في مناكبها

(48) البقرة 30.

49 ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 120-122-123.

50 التوبة 105.

51 الملك 15.

ويأكل من رزقها. فجعل الله كل هذه الضوابط وسخر الدنيا بمتاعها للإنسان وأمره بالانتفاع بها، كي يؤدي فيها عمله الأخلاقي ويحقق به الجانب الأعلى من الإرادة الإلهية، فهو مكلف بإشباع غرائزه وحاجاته وتوفيرها لجميع البشر وفق المنهج الذي يرضي خالقه، كما أنه مكلف أيضا بتحويل الأرض إلى رياض وجنان باستثمار الموارد التي فيها. فعليه إذن إدراك سنن الطبيعة وسنن النفس وسنن المجتمع، وأن يعبرَ الكون ويطوره، ويجعل منه جنة تكون فيها كلمة الله هي العليا.⁵²

إن ضمانات الإيجابية هي الاخلاق، والإيجابية المهدبة بالأخلاق هي الحضارة، وهذا ما يقدمه لنا التوحيد⁵³ هذه هي الإيجابية المنشئة للحضارة، المؤكدة لحركيتها وتقديمها، فالتوحيد لا يدعو للرهبانية والإنعزال عن الناس، والإبتعاد عن الأعمال الدنيوية والتتكرُّ لها بالمعنى السيِّئ، كما أن هذه الإيجابية لا تعني الإقبال على الدنيا دون وازع، فالوازع هنا هو أمر الله، هو الاخلاق، والأخلاق ملازمة لهذه الإيجابية، إذ بدونها ستفقد قيمتها وتنهار.

رابعا: التوحيد مبدأ أُمِّي (وحدة الأمة)

قال النبي - صلى الله عليه وآله وسلم -: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى»⁵⁴. مثل لقد شبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم المسلمين بالبنیان المرصوص يشيد بعضه بعضا، وبالجسم العضوي الذي يتداعى كله إذا أصيب أي عضو منه بسوء لنصرة ذلك العضو. فلا توحيد إذن إلا بالأمة فالأمة مجال المعرفة ومجال الأخلاق ومجال الخلافة والإيجابية، فالأمة نظام سلام يدخل فيه كل من يرضى بجزية الفكر والدعوة إلى الحق من أفراد وجماعات، فالأمة إذن نظام دولي أفضل من الأمم المتحدة القائمة على مصالح الدول العظمى على حساب الدول الضعيفة. والأمة وضع لها الرسول صلى الله عليه وسلم دستورها في المدينة في أول أيام الهجرة فأدخل فيها اليهود والنصارى، وأمن لهم حريتهم وعقيدتهم وهويتهم. وما من دستور عرفه التاريخ احترم الأقليات كما احترمها دستور الدولة الإسلامية.⁵⁵

وعليه فالرؤية التوحيدية هي مدرسة كونية النطاق كل جهد فيها محسوب على أن يكون تربويا وهو مصنع بعث الاجتماعية والمجتمعاتية وأصل التأسيس للأمة؛ فالأمة علمية بالنظر إلى المطلوب وبالنظر إلى الأفق المرتجى، وهي إذن نظام سلام علمي بالإضافة إلى كونه نظاما اجتماعيا داخليا، وهي مسرح الحضارة الذي لا غنى عنه.

52 ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي؛ لوس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص 143-144.

53 المصدر السابق نفسه.

54 أخرجه البخاري في كتاب الأدب رقم 6011، ومسلم: البر والصلة والآداب، رقم 2586، وأحمد في مسنده 4/270.

55 ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي؛ لوس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص 145-146.

خامسا: التوحيد مبدأ جمالي (فني)

يبين الفاروقي بأن الفن موجود في كل المخلوقات، لا سيما الإنسان ودرجة أقل في الحيوان والنبات، وهو جوهر أولي غيبي (ما وراء طبيعي) وهو ما يجب أن يكون عليه الشيء، وكلما اقترب هذا الشيء المنظور من الجوهر كان أكثر جمالا، فالفن هو اكتشاف هذا الجوهر وإعطائه الجسد المرئي المطابق له، هذا الجوهر الما وراء طبيعي الذي يهدف إليه الفنان، إلهي في طبيعته الغيبية فهو جدير بالحب والإعجاب الشديد كلما اقترب من الألوهية، و من هنا نجد أن النحت الإغريقي جاء تصويرا للآلهة قبل كل شيء، ولم يتدهور إلى تصوير البشر إلا في روما، ولكن حتى هناك كان الإمبراطور إلها عندهم قبل أن تصنع له التماثيل، وكذلك جاءت الفنون المسرحية من دراما ومثيل في الحضارة الإغريقية كلها تصويرا للآلهة في صراعها مع بعضها البعض؛ وهذا ما دفع المستشرق فون جروبنوم يقول أن الإسلام يفتقر إلى الفنون التشكيلية من نحت وتصوير لأنه خال من الآلهة المجسدة في الطبيعة و المصارعة بينهما ومع بعض قوى الشر. وقديما قال اليهود بأن تنزيه الله تعالى يحرم صنع التماثيل، وتوقفوا عند ذلك الحد، فلم يأتوا بأي فن مرئي على الإطلاق.⁵⁶

إلا أن التوحيد لا ينكر الإبداع الفني ولا يرفض الجمال بل على العكس إنه يؤثر الجمال، ويرى أن الجمال كله في الله وفي كلامه فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»⁵⁷

ويعين الفاروقي كذلك بأن إيمان الفنان المسلم بالتوحيد وقوله "لا إله إلا الله" يقتضي منه التسليم بأن لا شيء في الطبيعة يحمل صورة الله أو يعبر عنه، لذلك نجد الفن الإسلامي خال من التعبير عن الآلهة بأي شكل من أشكال التصوير، فبدرك الفنان المسلم الموحّد بأن عدم التعبير عن الله شيء والتعبير عن عدم التعبير شيء آخر، أي أن استحالة التعبير عن الله هي أسمى الأهداف الجمالية التي يمكن أن ينشدها لأنها تدل على التنزيه المطلق لله الواحد الأحد، لهذا جاءت فنون المسلمين تجريدية، ومن ذلك نجد أن الفنان المسلم أبدع في الزخرفة الإسلامية؛ وهي رسم يستند في جميع الاتجاهات إلى مالا نهاية له كالزخرفة العربية التي تحول الشيء الطبيعي الذي تنقشه سواء كان قماشاً أو معدناً أو زهرياً أو جداراً أو سقفاً أو صفحة كتاب إلى نسق خفيف شفاف وطافٍ يمتد إلى حدود في جميع الاتجاهات.⁵⁸

فالتوحيد إذن هو العامل المشترك الأوحد بين جميع الفنانين المؤمنين بنظرة الإسلام للعالم والكون مهما كانوا متباعدين جغرافيا وعرقيا.

56 ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي؛ لوس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص 146-149.

57 أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيان، رقم 131.

58 ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي؛ لوس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص 150-151.

إنّ التوحيد بوصفه مبدأ الجمال، يجعل الفنون الإسلامية تتميز بانفرادها بتلك اللمسة الروحانية الرفيعة التي ترتاح إليها النفوس وتسكن إليها الأفتدة؛ ذلك لأن النفس البشرية فُطرت على الاستئناس والركون إلى ما فُطرت عليه. وهذا هو التوحيد بوصفه جوهر الحضارة الإسلامية فكلما فهمناه وتوضحت رؤياه كلما استطعنا التمسك به عن اقتناع وبصيرة وذلك ما يؤهلنا إلى ترجمة هذا الفهم إلى فعل واقعي انطلاقاً من تلك المبادئ والمقومات التي أكد عليها الفاروقي، حينئذ يمكننا التطلع إلى بناء صرح الشهود الحضاري المنشود.

المطلب الثاني: المقومات الحركية والتنموية للشهود الحضاري عند الفاروقي

أولاً: التوحيد مبدأ التاريخ

ينطلق الفاروقي من إلزامية التوحيد للإنسان بأخلاقية العمل، ويترتب على ذلك أن الإسلام يتوقع من المسلم أن يتدخل في سير الزمان والمكان (التاريخ)، فهذا العالم الديني هو المملكة والفضاء المكاني والزمني الوحيد الذي يمكن أن يحقق فيه المسلم -بأختياراته - المشيئة أو الإرادة الإلهية. وأساس هذا المبدئ من مبادئ الرؤية التوحيدية هو الجمع بين أخلاقية النية وأخلاقية العمل، ومسؤولية الإنسان في صنع التاريخ في هذه الحياة الدنيا بالسعي إلى تحقيق الخلافة في الأرض على الوجه الذي يرضي الله عز وجل.⁵⁹

وهذا المنظور الإسلامي للتاريخ حسب الفاروقي مغاير تماماً للمنظورين اليهودي والمسيحي، لاختلاف مصدره عن مصدريهما، فبينما يتلقى المسلمون تصورهم للحياة الدنيا وما بعدها من القرآن الكريم يتلقاها أهل الكتاب من تأويلاتهم وتعريفاتهم للتوراة والإنجيل، فالتاريخ في المنظورين اليهودي و المسيحي يمثل علاقة بين مملكة دنيوية خاصة بالهوى والجسد والشيطان والنفس ومملكة إلهية، أما في المنظور الإسلامي فيتعلق التاريخ بمملكة واحدة على الأرض تمثل دار عمل، ومسرحاً لتجسيد الإرادة الإلهية فيها بزمانها ومكانها بفعل إنساني حر ومسؤول وفي هذا التصور الإسلامي لاجمال للخلوة والرهانية إلا إن كانت من أجل تزكية النفس وتحصيل الانضباط الذاتي، وبشرط أن تساعد هذه الرياضة والتمارين على تحقيق نجاح أكبر من حيث تأثيره في الزمان والمكان وإلا فإنها تكون بمثابة تعطيل الأعمال، من قبيل التمرکز الا أخلاقي حول النفس لأنها تصبح في هذه الحالة غاية في حد ذاتها وليست عملية تأهيلية لتحويل الكون إلى ما يشبه النموذج الرباني الاستخلافي.⁶⁰

لقد منح التوحيد للحضاري عبر التاريخ وحدته المتماثلة وشخصيته المنفردة، وشدّ جزيئاته في نسق ونسيج واحد مُتّجه نحو هدف واحد، هو الإقرار بأن هذا النسيج من صنع الواحد الأحد.

59 الفاروقي إسماعيل، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 77-78.

60 ينظر: المصدر السابق نفسه، ص 79-83.

إن التوحيد بوصفه مبدأ التاريخ، يُتيح للفعل البشري الحضاري بأن يستعيد وظيفته الأصلية، كخليفة عن الله في أرضه لتحقيق الجانب الأخلاقي من إرادته.

ثانياً: التوحيد مبدأ المعرفة

يقول الفاروقي أن التوحيد في الإسلام يعني اليقين، واليقين هو بلوغ الحقيقة وهو عكس ما يفهم من الإيمان في المفهوم الغربي الذي يعني الشك والتشكيك، فعلى العكس من الإيمان المسيحي نجد الإيمان الإسلامي هو حقيقة يصل إليها العقل عن طريق اليقين، كما أن الإيمان مقولة معرفية في الإسلام لأنه يرتبط بالمعرفة وبصحة الأخبار التي يتأسس عليها، لاسيما مع مصاحبة القيمة الإيمانية للعقل والتعقل والعقلانية التي هي أدوات المعرفة وهي في نفس الوقت صادرة عن الاعتقاد بالوحي.⁶¹

فالإيمان إذن كشف يضع كل المعطيات الحقائق في نفس المناسب والمطلوب لفهمها على الوجه الصحيح، وهو أساس تفسير الوجود ومبدأ العقل، وبالتالي لا يمكن أن يكون الإيمان غير منطقي.

والتوحيد بوصفه مبدأ المعرفة - كما يصفه الفاروقي - هو الإقرار بأن الله عز وجل هو الحق، وأنه واحد لا شريك له، ويستبطن هذا الإقرار وجوب رد أمر البث في كل خلاف، وفي كل شك إليه سبحانه وتعالى وبأنه لا دعوى تستعصي على المعايرة والبث القاطع فيها، فالتوحيد إقرار بأن الحقيقة قابلة لأن تعرف، وأن يوسع الإنسان أن يصل إليها.

ولقد كان الفاروقي يتأسف عن حال المسلمين اليوم في مجال العلم والمعرفة فيقول: "وفي مجال العلم والمعرفة، بينما سير أجدادنا غور المعرفة التي تملكها غير المسلمين بكل إيمان وثقة إذ بنا نحن نقترّب منها بلا إيمان. نذهب إلى الغرب كالمستولين راضين أن نفتات على فئات موائدهم من العلم والمعرفة فلم يمكننا الغربيون بطبيعة الحال من هذه العلوم، وحالوا بيننا وبينها بشتى الطرق لأنها مفاتيح قوّتهم وتفوقهم، وهذه خطتهم الواضحة لنظل دائماً معتمدين عليهم حتى في استيراد بضائعهم وخدماتهم أو بمعنى آخر فإن عملية تحصيل المعارف التي أشرنا إلى أنها لا يمكن تتبّعها والتميز فيها دون إطار من القيم والأخلاق، بمعنى آخر بدون المنظور الإسلامي، فالإسلامي يعطي المعنى النهائي للحياة والعلم والوجود والمعرفة بمجملتها، ذلك المعنى الذي أدركه أجدادنا من سنة الله في خلقه (مبدأ التوحيد) وبين الوحي والذي فهموه من القرآن والسنة وتشربت به أرواحهم وعقولهم وتحركت به ضمائرهم وبخلاف مانحن عليه الآن، ف عقلية المسلم المعاصر يمكن وصفها من الناحية الدينية بنقص الإيمان، أما من الناحية الاجتماعية فهو يعاني نوع من مركب النقص الضار، نقص في الثقة بنفسه بأيمانه ممزوجاً بجهل مطبق بتراثه الإسلامي."⁶²

61 ينظر: إسماعيل الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 74-75.

62 إسماعيل الفاروقي، طبيعة العمل الفني الديني، مجلة الإسلام والعصر الحديث، العدد 1، أغسطس 1970، دلهي.

لكل حضارة محددات تجعلها تختلف عن الآخر، ولالأمة الإسلامية تاريخ حافل وحضارة عريقة لا يمكنها أن تأتي في لحظة وتتخلى عن موروثها الفكري والحضاري لتستورد مشروع حضاري آخر خاصة إذا كان غربياً، بهذا سوف تفقد قاعدتها وكل مميزاتها وتذوب في الغير حتى لا تستطيع أن تحافظ على ماضيها وموروثها ولا أن تندمج في الغير، صحيح أن الغرب يفوقنا مادياً وتكنولوجيا فيمكننا أن نستورد ونستفيد مما وصلوا إليه، لكن في حدود ما يوافق شريعتنا ويخدم رسالتنا في الإستخلاف دون العزلة، وهذا ما سعى إليه الفاروقي من خلال مشروع إسلامية المعرفة.

ثالثاً: التوحيد مبدأ النظام الاجتماعي

يبرهن الفاروقي في بنائه للبعد الاجتماعي على التوحيد، على أن النظام الاجتماعي في الإسلام فريد، وفطري، وضروري، ومرتبط بمفهوم الأمة، والشأن الحياتي، والزمان والمكان وبعملية صنع التاريخ. ويبرز تعلق جل أحكام الشريعة به من جهة، وتضمينه في الشعائر والأخلاقيات الفردية من جهة أخرى. فهذا النظام مغاير لرؤى الأديان الهندية، التي تؤسس التفاعل بين الإنسان والحياة على أنها بمنزلة الضرورة الملحة التي يسعى للتحرر من قيودها وسلباتها. وهو مغاير للرؤية اليهودية، التي تحصر الفعل الأخلاقي في اليهود دون سواهم، على أساس قبلي ومزاعم عنصرية. وهو مغاير للمسيحية التي صوّرت رسالة المسيحية على أنها موجهة إلى داخل الإنسان بغنوصية تنبذ المادة على نحو مبالغ فيه، ولا تقيم وزناً للنظام الاجتماعي مهما كان صلاحه في عملية الخلاص التي تروج لها. وهو مغاير للرؤية العلمانية الحديثة القائمة على القطيعة بين الدين والشأن العام.⁶³

ولا تُقرّ النظرية الاجتماعية الإسلامية حسب الفاروقي أربع ركائز روجتها الرؤى الدينية الأخرى، وكذا الرؤى العلمانية، أولى هذه الركائز: اعتبار الخلاص والفلاح شأناً فردياً، وثانيها: النزعة اليهودية القبلية المنغلقة الموغلة في المادية، وثالثها: الغنوصية المسيحية الموغلة في إدانة الشأن الدنيوي عامة والشأن السياسي بوجه خاص، على نحو ينتفي معه أي دور لذلك النظام في الخلاص المتصور، وتغيب معه من ثم الحاجة إلى نظرية اجتماعية من الأساس، ورابعها: الفصل العلماني بين النظام الاجتماعي والقيم الأخلاقية، بوصفه مستحيلاً من جهة، وضاراً بال عمران حتى على فرض إمكانيته من جهة أخرى.⁶⁴

وبعد عملية التفكيك والتخلية هذه ينتقل الفاروقي إلى مرقاة بناء النظرية الاجتماعية الإسلامية؛ إذ يجلي العلاقة الوثيقة بين التوحيد والمجتمعية، ويرسم قسمات ومعالن مؤسسة كونية؛ لتحقيق إرادة الله تعالى في شقها الأخلاقي في أرض الواقع، على يد أمة حرة مسؤولة، أخرجت للناس، مكونة من مؤمنين أحرار، الحاكمة في ظل عمرانها للشريعة.

63 ينظر: إسماعيل الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 160-167.

64 ينظر: إسماعيل الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 168-170.

ومبادئ تلك الشريعة على مستويين: مبادئ معيارية لا زمانية ولا مكانية عامة ثابتة، ومبادئ إرشادية توجيهية عامة قابلة للتكيف مع معطيات الزمان والمكان. وتشمل المضامين النظرية لتلك لرؤية الاجتماعية الإسلامية: الطابع العام للحياة الإسلامية (أخلاقية النية وارتباطها بالضمير، واقتصار أي مدد لها من الخارج على النصيحة، واتساع أخلاقية العمل للمراقبة وللقياس الخارجي وللضبط بالقانون)، والحاجة إلى نسيج اجتماعي يحسد الإسلام. فالمجتمع شرط للفلاح الأخلاقي، لا يتجسد الفعل الأخلاقي الإنساني إلا به، والمردود القيمي للسعي الجمعي يختلف عن نظيره المتعلق بالسعي الفردي. كما يختلف الأساس القيمي لما ينبغي أن يكون عن الأساس القيمي لما يمكن أن يكون، والقيم متعددة الأثر، ومن ثم تأتي أهمية الانفتاح عليها، وجدوى التلاقي بين الرؤية والتحقيق.⁶⁵

أما من حيث الاعتبارات العملية للرؤية الاجتماعية الإسلامية، فيبين الفاروقي أنَّ تحقيق الإرادة الإلهية بمجتمع بالضرورة، شريطة قيام المجتمع على مبادئ ثلاثة: مبدأ العالمية النابذة لكل النواظم التخصيصية بين البشر، ومبدأ استيعاب القيمة للخير كله حيثما وجد بما يحقق التناغم الكامل بين المجتمع والدولة، ومبدأ المسؤولية الكفيل بمنع تحول الكُلية المجتمعية إلى شمولية. وينتهي هذا الخيط الفكري برصد المضامين العملية لنظام اجتماعي مؤسس على المرتكزات النظرية سالفة الذكر، التي تتمثل بمجتمع الخاصة الأم له، وهي: نبذ كل النواظم الحصرية بوصفها معايير للقيمة. فالمجتمع الإسلامي عالمي التوجه، يرفض تأسيس منظومة الحقوق والواجبات على أية نواظم تخصيصية حصرية، وهو مجتمع منفتح بالضرورة، يسعى للتوسع؛ ليشمل تحت مظلته الجنس البشري كله، وهو وفق هذه النظرية الاجتماعية الفريدة مدرسة تربية كونية. ويقدم الفاروقي هنا عملية تفكيك معرفية لمفهومي القبيلة والقومية، تحلي الطابع الحصري لهما، وحدود التسامح الإسلامي مع الولاءات الفرعية تحت مظلة البعد الإسلامي الإنساني الجامع، ويقارن بين التناغم الممكن تحقيقه بتعليق البعد الإسلامي بين أدوار الأنساق والولاءات التحتية المتحاضنة للأمة، بما فيها المجتمع والدولة، والنزعة الغربية التفرقية المؤسَّسة للولاءات المتنابهة، وللمفاصلة بين دوري الدولة والمجتمع، والمحبة لما يسمى بحكومات الحد الأدنى.⁶⁶

إن التوحيد بوصفه مبدأ النظام الاجتماعي يُقيم في المجتمع الإسلامي علاقات مبنية على مبادئ راسخة، ومشدودة بروابط متينة وأخلاق سامية، مثل رابطة الأخوة والمحبة في الله التي تورث ذلك الشعور العميق بعاطفة الحب والمودة والإحترام بين أفراد المجتمع الواحد، وتنمي فيهم خلق التكافل والتعاون والتضامن، فيصرون بذلك كالجسد الواحد الذي إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى.

65 المصدر السابق نفسه، ص 171-173.

66 ينظر: إسماعيل الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 174-182.

رابعاً: التوحيد مبدأ الأسرة

يشير الفاروقي في البداية إلى أقول نجم مؤسسة الأسرة في العالم، إلا أنه يستثني من ذلك المجتمعات الإسلامية وبقية العالم الثالث، لكونها مازالت محافظة على مكانة وكرامة الأسرة، إلا أن ذلك يبقى مرهوناً بمدى تحديدها لهجمة الثقافة الغربية والشيوعية كما يبين أن تشرب الأسرة المسلمة لمبدأ التوحيد هو الذي يعزز مكانتها واستمرارها. ثم يتطرق الفاروقي إلى الأسرة بوصفها وحدة تأسيسية في الأمة، ومن حكمة الله تعالى أن يجعل البشر يتناكحوا ويتعايشوا ويعيشوا معا في ظل هذه الأسرة، مشكلين بذلك مسرح العلاقات الذي يمكن تجسيد الشق الأخلاقي للإرادة الإلهية عليه، ويتكون هذا المسرح من أربع مستويات هي النفس، الأسرة، والقبيلة أو القوم أو العرف، والأمة العالمية الجامعة؛ فالحاجة إلى المستوى الأول (النفس) أمر بديهي، لأن تحقيق أية أخلاقية يتطلب فعلاً إنشائياً فرداً في علاقة أخلاقية مع نفسه، ومعرفة الإنسان لنفسه، والمحافظة عليها وتعزيزها، وإخضاعها لمقتضيات القيم الأخلاقية شروط لا يمكن أن تقوم بالخلافة بدونها، أما المستوى الثالث (القبيلة أو العرف أو القوم) فهو غير ضروري، لأنه من طبيعة الأمة بنفسها، لكونه يقيم علاقات بين البشر لا تربطهم علاقة نسب مباشرة، أو تربطهم علاقة قرابة بعيدة إلى حد تصير معه متصورة، أكثر من كونها محسوسة بشكل مباشر، ويبقى هذا المستوى حصري لأنه لا يعطي إضافة إلى العلاقات التي يمكن قيامها بين الفرد والأمة فوظيفته تبقى قاصرة على العلاقة المحدودة بين أبناء القبيلة أو القوم أو العرف، فهي لا تمتد إلى أناس آخرين. وعلى العكس من ذلك المستوى الرابع (الأمة العالمية الجامعة) فإن العلاقة بين أفرادها تقوم على الدين أو العقيدة، وهي مفتوحة لكل الناس، بصرف النظر عن أصلهم أو لغتهم أو تاريخهم، يقول المولى عز وجل: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِغْسِ الْأَسْمَاءِ الْقُسُوفِ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ⁶⁷

وبأني في هذا السياق قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لَا فَرْقَ بَيْنَ عَرَبِيٍّ وَلَا أَعْجَمِيٍّ وَلَا أَبْيَضٍ وَلَا أَسْوَدٍ إِلَّا بِالْتَّقْوَىٰ»⁶⁸ ويقول عز وجل أيضاً: إِنَّ هَذِهِ ۖ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ⁶⁹، فرابطة الأمة أكثر إنسانية وصيانة لكرامة الإنسان، بينما العلاقة القائمة على وحدة القبيلة أو العرف أو القومية تنتهك تلك الكرامة لأنها قائمة على معيار قائمة على معيار خاص لا دخل لإرادة الإنسان فيه، بل فرض عليه بمجرد عوارض مولده. فالأسرة (المستوى الثاني) - كما يقول الفاروقي - المؤسسة الوحيدة الاجتماعية النهائية العززة بالفرد من جهة وبالأمة من جهة أخرى وبين الله عز وجل لنا أهميتها في القرآن فيقول: وَمِنْ آيَاتِهِ ۖ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ⁷⁰

67 الحجرات 11.

68 أخرجه أحمد في مسنده، رقم 22391.

69 الأنبياء 92.

70 الروم 21.

ولقد جعل المولى عز وجل كلاً من الزوجين مسكناً للآخر، وشرع لكل منهما حق على الآخر، كما جعل العلاقة بينهما قائمة على المودة والرحمة، لا على الإشباع الجنسي فحسب لأن الزواج القائم على البعد الجنسي والحب الرومانسي العارض زواج قاصر بعيد عن الكمال - كما يقول الفاروقي -، فالزواج ينشئ شبكة واسعة من العلاقات الإنسانية التي يدور حولها جزء كبير من الفعل الأخلاقي، ورب الأسرة هو المسؤول الأول عن أفراد أسرته، عن واجبات الإنجاب والحب والتراحم والشورى والتوجيه والتعليم والتعاون والمودة. كما يبين الفاروقي أن الإسلام كرم المرأة وأوصى بالعناية بها،⁷¹ ومن ذلك ما جاء في قوله - صلى الله عليه وسلم - في خطبة الوداع: «...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، ألا هل بلغت، اللهم فاشهد...»⁷².

لقد كانت الأسرة قبل الإسلام تقوم على التعسف والظلم، فكان الشأن كله للرجال فقط أو بمعنى أصح الذكور، وكانت المرأة أو البنت مظلومة ومهانة ومن أمثلة ذلك أنه لو مات الرجل وخلف زوجة كان يحق لولده من غيرها أن يتزوجها وأن يتحكم بها، أو أن يمنعها من الزواج، وكان الذكور الرجال فقط هم الذين يرثون وأما النساء أو الصغار فلا نصيب لهم، وكانت النظرة إلى المرأة أمماً كانت أو بنتاً أو أختاً نظرة عار وخزي لأنها كانت يمكن أن تسيء فتجلب لأهلها الحزي والعار فلذلك كان الرجل يمد ابنته وهي طفلة رضيعة، وكانت الأسرة بمفهومها الأكبر - القبيلة - تقوم على أساس النصرة لبعضها البعض ولو في الظلم إلى غير ذلك، فلما جاء الإسلام بعقيدة التوحيد محى هذا كله وأرسى العدل وأعطى كل ذي حق حقه حتى الطفل الرضيع، وحتى السقط من احترامه وتقديره والصلاة عليه.

والناظر إلى الأسرة في الغرب اليوم يجد أسراً مفككة ومهلهلة فالوالدان لا يستطيعان أن يحكما على أولادهما لا فكراً ولا خلقياً؛ فالابن يحق له أن يذهب أين شاء أو أن يفعل ما يشاء وكذلك البنت يحق لها أن تجلس مع من تشاء وأن تنام مع من تشاء باسم الحرية وإعطاء الحقوق وبالتالي ما النتيجة؟؛ أسراً مفككة، أطفالاً ولدوا من غير زواج، وآباء وأمّهات لا راعي لهم ولا حسيب، والشاهد هنا أن الأسرة محطمة عند غير المسلمين فلما جاء الإسلام حرص أشد الحرص على إرساء وتثبيت الأسرة والمحافظة عليها مما يؤديها، والمحافظة على تماسكها مع إعطاء كل فرد من الأسرة دوراً مهماً في حياته.

خامساً: التوحيد مبدأ النظام السياسي

يؤكد الفاروقي على أن التوحيد أساس النظام السياسي الذي يجمع المسلمين في ظل الأخوة في الإسلام مترابطين كالجسد الواحد، مطيعين في ذلك الله عز وجل ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم. قال تعالى: جِئَ بِكُمْ فِي شَرٍّ مِمَّا جِئْتُمْ بِهِ

71 ينظر: إسماعيل الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 227-228.

72 أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب الوصاة بالنساء رقم 4787، ومسلم 1905، وابن ماجه 3074.

ثُمَّ ذُتْ ثُتْ ثُتْ ج ، ثم يفصل في نظريته للأمة الإسلامية، واصفاً إياها بالمجموعة من الأعضاء المشتركين على إجماع الفكر، والقرار والتوجه والطابع. وطبقاً لمبدأ الجماعة، تترتب واجبات نحو بعضهم البعض بالمشاركة بما يجوز كل عضو. ويعرف النظام السياسي الإسلامي على أنه نظام جماعة أرادوا أن يحكموا حياتهم ويحكموا غيرهم بقيم الأمة ومبادئها. ويؤكد على أن الحكم الأعلى والقول الفصل يرجع للشرعية في الخلافة، وعليه يتوجب على المسلم أن يطيع قوانين البلد الذي يقيم فيه مالم تعارض الشريعة. وبهذا يكون النظام السياسي الإسلامي مرادف لمفهوم الخلافة، وهو نظام أمة حرة ناظمها الوحيد هو الإسلام، اختارت أن تقيم شبكة علاقاتها على شرع الله تعالى، أو بالأحرى على ما لا يخالفه، ووظيفتها هي إعادة تشكيل العالم بإجماع ثلاثي للرؤية، والإرادة، والعمل. ويدخل التحويل الفعلي للأرض والبشر باتجاه الإرادة الإلهية بفعل أخلاقي في صميم مفهوم العبادة.⁷³

كما يعتبر الفاروقي إجماع الرؤية مصدراً معتبراً للمعرفة الدينية، ويلخص هذا الإجماع في ثلاث نقاط أساسية لا يقوم إلا بها مجتمعة. فيستهلها بتحصيل معرفة القيم التأسيسية للإرادة الإلهية وذلك بإدراك نواتها ولبها، هذا التحصيل يبقى في نظر الفاروقي فهمًا تأملياً وجب نقله لمعرفة تطبيقية، في هذا الصدد يقترح الإمام بالأثر التاريخي لهذه القيم، هذا الإمام سيساهم في تفعيل هذه القيم في نفس المسلم. ويؤكد الفاروقي كذلك على أهمية إجماع الإرادة في إقامة نظام سياسي قادر على بلورة قراراته، مستشهداً على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لَا يَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ»⁷⁴. ويشرح الفاروقي واحدة من النتائج المؤكدة لهذا الإجماع، ألا وهي العصبة الدينية. مشدداً في ذلك على الفارق الكبير بينها وبين العصبة العمرانية والعرقية، واصفاً إياها بالعصبة العالمية المسؤولة.⁷⁵

فالتوحيد بوصفه مبدأ النظام السياسي، يعني أن الحكم والأمر والملك لله وحده لا شريك له، ولا يحكم أحد في ملكه إلا بإذنه، وعليه فالأمة مطالبة بتطبيق شرعه الذي قضاه لها، إذ أن النظام السياسي الإسلامي نظام رباني يقوم على نظرية الاستخلاف في الأرض كما رسمه الله تعالى لعباده، وهو سياسة إصلاح الحياة الدنيا ودفع المفساد عنها، والاستعداد للأخرة.

سادساً: التوحيد مبدأ النظام الاقتصادي

يشي الفاروقي بدايةً على محمد إقبال وبين فضلته في بناء وعي الأمة، ويرى أن الأمة بحاجة لمفكر بوزن إقبال يبني قناعاتها بأن العمل الاقتصادي الإقتصادي هو تعبير عن روحانية الإسلام بما يعده من فلاح في الدنيا والأخرة.⁷⁶

73 ينظر: إسماعيل الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 240-246.

74 أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الفن والملاحم، باب ذكر الفن ودلائلها، رقم 4253.

75 ينظر: الفاروقي إسماعيل، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 245.

76 ينظر: الفاروقي إسماعيل، التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 261-262.

ثم يستهل الفاروقي بناءه للنظام الاقتصادي الإسلامي بقراءة نقدية للمنظور الاقتصادي المسيحي، والإسهام المعرفي الإسلامي في إنقاذ العالم من مثالب كل من التدين الإغريقي والهندي في حقل الاقتصاد. فيستعرض السمات الدنيوية للمنظور التوحيدي، ويجلي حقيقة أخلاقية الفعل الإنساني، وعدم وجود شيء مادي شرير بذاته، ويربط ذلك الفعل بالإيمان باليوم الآخر، وبعمالية الاقتصاد الإسلامي وانفتاحه، وبأخلاقيات الإنتاج والتجارة والتوزيع، وصيانة البيئة، وطهارة الإنتاج والبيع والشراء، وأخلاقيات الاستهلاك، بقراءة نقدية مقارنة، تقيم الدليل على أنَّ هامة البديل الإسلامي في العدالة الاجتماعية وإعادة الاعتبار لإنسانية الإنسان حيث تتقارن أمامها أسمى المثاليات الغربية المعاصرة. فالإسلام يتبوأ موضع الصدارة بين الأديان والعقائد كافة، في حفاوته بالبعدين السياسي والاقتصادي بوسطية جامعة، وموازنة بين الروحي والمادي، وفي دعوته للاستمتاع بالطيبات وفق ضوابط الشرع. فتكون الحياة الدنيا - في ظل هذا المنظور الإسلامي - ساحة للفعل الأخلاقي للإنسان بصفته كائناً أخلاقياً حراً مسؤولاً، ضمن نظام اقتصاد عالمي ملتزم بالحرية والانفتاح، وبأخلاقيات للإنتاج والاستهلاك والتجارة، ورفض الحواجز. كما يبين الفاروقي أنَّه فضلاً عن المسعى المادي المتجسد في الفاعل الأخلاقي مع ذاته لإشباع احتياجاته المادية، حيث يقول الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ⁷⁷. فإن نتيجة هذا الفاعل تظهر على المجتمع أيضاً والأشخاص المحيطين بالفاعل. فالمسلم مكلف بتعليم من حوله و البشرية جمعاء بإسداء النصيحة لهم على الدوام، فيقول المولى عز وجل: وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ. إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ⁷⁸.

ويضرب لنا الفاروقي مثلاً من عهد الصحابة، بإعلان أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- حروب الردة على من امتنع عن دفع الزكاة بعد وفاة الرسول الله عليه وسلم، ويبين أن الصديق قام لذلك لا لشيء إلا أنه اقتنع أنَّ الدين وإشباع الاحتياجات المادية للآخرين مترادفين.⁷⁹ وفي الوجه الآخر للدنيوية الإسلامية، يعرج الفاروقي للنظرة الأخروية، مقارناً في ذلك بين النظرة المسيحية - التي اتخذت من المادية والخلود في الأرض شعاراً لها -، واليهودية - التي يعبر عنها بمملكة داود التي يصورها من فقدتها بالحنين إلى الماضي -. فالإسلام يقر بوجود مملكة واحدة في هذه الحياة الدنيا لا ثاني لها. قال تعالى: وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ⁸⁰

77 الجمعة 9-10.

78 العصر 1-2-3.

79 ينظر: الفاروقي إسماعيل، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ص 283.

80 القصص 77.

ويوضّح الفاروقي أنّ الإنسان يميل بفطرته إلى النظام الإقتصادي المبني على أخلاقيات الإنتاج والاستهلاك والتجارة، ويضرب في ذلك المثال بالمهاجرين وكيف صنعوا مكانتهم الرّاقية في المدينة بعد الهجرة. ولإقامة هذا الإنتاج وجب التحلّي بأخلاقية الإنتاج المتمثّلة في: الإستخدام المسؤول للموارد في العملية الإنتاجية تفادياً لإلحاق الضرر بالطبيعة، طهارة الإنتاج من الغشّ، تحريّ الرّيح العادل، والأجر العادل. ثم يأكّد الفاروقي على مشروعية الإستهلاك في ضلال التّوحيد، وذلك بمعنى إدراك القيم الماديّة، و لتنظيم هذا الإستهلاك وجب وضع أخلاقيات تحكّمه، لخصّها الفاروقي في الإستهلاك بقدر الحاجة، فرض الرّكّة و سنّ الصدقة كقيم أخلاقية لتقاسم الثروات. قال تعالى: لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ⁸¹ كل هذه الحلول أتى بها الإسلام لجعل المجتمع أقرب ما يكون من وضعية العدالة التّوزيعيّة المثالية قدر المستطاع.

فالتوحيد بوصفه مبدأ النظام الاقتصادي يُقر بأن المال مال الله وحده، وما الإنسان إلا مستخلف فيه، فهو بذلك مسؤول ومحاسب عليه كسبا وإنفاقاً؛ فلا يجوز له أن يكتسب المال من معصية أو ينفقه في حرام، أو فيما يضر الناس.

سابعاً: التوحيد مبدأ النظام العالمي

يوضح الفاروقي أبعاد هذا المبدأ بإضاءة معرفية على أربعة محاور: المحور الأول هو الأخوة العالمية المبنية على الدّين الذي يعبر عن أهم جانب في الإنسانيّة على الأرض، كما تجسّد ذلك في عهد الرّسول صلى الله عليه وآله وسلّم بالمدينة المنورة عندما آخى بين المهاجرين والأنصار، ومما استلهمها السلف الصالح في تعاملهم مع كل أمة ذات دين مهما كان موقف الإسلام منه. ثم يعرّج الفاروقي على المحور الثاني وهو قانون الأمم الإسلامي، الدّلي يجمع بدوره كلّ الدّول التي ردتّ على عهد "السلام الإسلامي الجامع" بالقبول، والتي تصير بذلك أهلاً لامتيازات وحقوق مرتتبة على هذه العضويّة.⁸²

أما المحور الثالث هو ما سمّاه قانون الأمم الذي يعطي لأيّ إنسان في أمة غير مسلمة الحقّ أن يقاضي الخليفة أو الأمة المسلمة أو الفرد المسلم، وبذلك يتجلّى سمو القانون الدولي الإسلامي الذي ليس بحق الأمم ذات السّيادة الإحتكام إليه فحسب، بل حتّى الأفراد على قدم المساواة مع الدول، هذا ما لا يقرّه بتاتا النظام العالمي الغربي، ويختتم الفاروقي في المحور الرابع ببيان هذا الرّافد التوحيدي المعرفي، بإطلالة على تجاوز السلام الإسلامي لمنح غير المسلمين العدل، إلى مصاف منحهم الإحسان بمضامينه المعرفية فيما يتعلق بصيانة حرية العقيدة عن أي شبهة إكراه في الدين.⁸³

81 المراجع 25

82 ينظر: إسماعيل الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مصدر سابق، ص 305-309.

83 المصدر السابق نفسه، ص 312-313.

ولقد خلص الفاروقي إلى أنّ النظام الدّولي الإسلامي قائم على أمرين أساسيين هما: تحقيق العدل والإنصاف، من دون الإخلال بكفالة تمتع الفرد بحريّة السّعي إلى ما يحقق رفاهيته. وفي الأخير يحتتم كلامه عن النظام العالمي الإسلامي، مفصلاً في مسألة الحرب، ومبينا موقف الإسلام المعادي لها، آخذ بذلك عدّة أمثلة للرّؤيا الإسلاميّة لمختلف الأمور المربوطة بالحرب، كضوابط إعلانها، مؤكّداً في ذلك على ساحة الدّين الإسلامي الذي يتسم بالعالمية.⁸⁴

إنّ عالمية أي نظام لا يمكن أن تتحقق إلا إذا راعت مبادئه ومؤسساته الخصوصيات الحضارية والعقدية والثقافية للأمم والحضارات المتميزة في هذا العالم. بحيث يكون نظاماً عالمياً عادلاً، يسعى لتحقيق التوازن - أي العدل - بين شعوب العالم وأممّه وحضاراته.. ونعلم أن ذلك لن يتحقق إلا إذا عادت الأمة إلى التوحيد الخالص ومن تم إقامة النظام الإسلامي الذي يجعل من أمتنا وإمكاناتها كتلة ذات وزن في مكونات هذا النظام العامي.

الخاتمة

يتألف التوحيد -حسب الفاروقي- من عدد من المبادئ كان لها أثرها في تحفيز الإنسان المسلم على الفعل الحضاري؛ فالقول بأن الله هو الخالق يترتب عليه نفي الصدفة والعشية عن العالم كما يعني أيضاً نفي الخرافة التي يصفها الفاروقي بأنها عدوة العلم والمناعة من التحضر وإزالتها شرط لا بد منه لتطور العلم ونشوء الحضارة. والتوحيد أيضاً دعوة لاحترام العقل بل وتقديسه إذ هو الأداة الوحيدة التي يدرك بواسطتها المخلوق الخالق، ونصوص الوحي تزخر بدعوة الإنسان المسلم إلى إعمال العقل في نفسه وفي محيطه الاجتماعي - أي هي دعوة مستبطنة لتأسيس العلوم الإنسانية والاجتماعية - مثلما تدعوه للنظر في الظواهر الكونية واستنباط قوانينها أي أن يمضي قدماً باتجاه تطوير العلوم الطبيعية كما يستنتج الفاروقي. وهذه الدعوة الإلهية هي دعوة أبدية؛ فباب النظر والبحث في طبيعة الخلق أو في أي جزئية منه لا يمكن أن يغلق، وذلك لأن سنن الله في خلقه غير محدودة فمهما عرفنا منها ومهما تعمقنا في هذه المعرفة فلا يزال هناك المزيد منها ليكتشف ويسخر.

والتوحيد في أحد مضامينه يعني أن الإنسان لم يخلق عبثاً وإنما خلق من أجل غاية محددة هي عمارة الأرض التي جعلها الخالق سبحانه وتعالى مستجيبة للفعل الإنساني بموجب مبدأ التسخير، والإنسان بهذا المعنى مخلوق يمتلك مقدرة على البناء الخلاق، والعمل على إطلاق هذه المقدرة الإنسانية شرط أساسي لتشييد الحضارة. ويذهب الفاروقي إلى أن التوحيد وحده هو الذي استطاع أن يطور حضارة تقف موقفاً متوازناً من الإنسان ففي حين أن الحضارة الإغريقية قد طورت اتجاهها إنسانياً قويا وصل إلى حد تأليه الإنسان فإن الحضارة المسيحية قد وقفت على النقيض منها فهبطت بمرتبة الإنسان عبر "الخطيئة الأصلية" حتى اعتبرته مخلوقاً هابطاً. أما الحضارة الإسلامية فهي وحدها التي احترمت

إنسانية الإنسان دون تأليه أو تحقير. كما يشير التوحيد إلى أن الإنسان سوف يحاسب على أعماله وأن عليه وهو يقوم بما هو مكلف به من عمارة الأرض أن يفعل ذلك في إطار من الضوابط الأخلاقية التي تكفل عدم نهب الطبيعة وحرمان الكائنات الأخرى من حقوقها المشروعة فيها، وهذا التشديد على الفعل الأخلاقي هو "الضمانة الأكيدة لإنتاج حضارة متوازنة قادرة على إصلاح ذاتها" حسبما يستنتج الفاروقي.

لقد بيّن لنا الفاروقي المقومات الأساسية للإقلاع الحضاري المنشود، وذلك بشكل مُفصّل، حيث استوعب كل مجالات الحياة المادية والمعنوية، من أجل استعادة أسباب التمكين والعزة، لأمة طال غيابها عن المشهد العالمي، ومنطلق ذلك كله وأساسه هو التوحيد الخالص بمضامينه وتحليلاته في الواقع. كما دعا الفاروقي إلى جعل التوحيد واقعا معاشا تتلمس البشرية خيره على الدوام وذلك من خلال جعله نموذجاً إنسانياً مجسداً للإرادة الإلهية، لا يفوقه أي نموذج بشري مهما ادعى الصحة والكمال، وبالتالي لا بد من معالجة الممارسات السلبية عند المسلمين التي مازالت تمثل العقبة الرئيسية في إدارة عجلة تطور الحضارة الإنسانية في الساحة الإسلامية، واستبدالها بالممارسات القائمة على صفاء وسهولة الأصول العامة للتوحيد.

إن ما توصل إليه الفاروقي من تأسيس للعلاقة بين التوحيد وسائر مضامين الحياة، سيبقى أمراً نظرياً (حبراً على ورق) إن لم يهرع المسلمون إلى تطبيقه كأفراد وجماعات من خلال كل الوسائل المشروعة المتاحة لهم وتنميتها شيئاً فشيئاً، ولعل أهم وسيلة هي العمل على تظافر جهود المفكرين الإسلاميين برفعهم شعاراً واحداً هو أنه: لن يستعيد المسلمون عزهم وقوتهم إلا بجعلهم فكرة وجود علم التوحيد واقع حياتي يعيشه المسلمون مع رحم ومجتمعاً.

المصادر والمراجع:

- إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه في الفكر والحياة، ترجمة عمر السيد (1435هـ-2014م)، مدارات للأبحاث والنشر، مصر.
- إسماعيل راجي الفاروقي، لويس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة رياض نور الله، هشام الطالب، الطبعة الأولى (1418هـ-1998م)، مكتبة العبيكان، الرياض
- إسماعيل راجي الفاروقي، إسلاميّة المعرفة، ط1، 1421هـ-2001م، دار الهدى، بيروت-لبنان
- إسماعيل راجي الفاروقي، طبيعة العمل الفني الديني، مجلة الإسلام والعصر الحديث، العدد1، أغسطس 1970، دلهي
- محمد خير رمضان يوسف، تمتة الأعلام للزركلي، ط2، 1422هـ-2002م، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان
- العقيل عبد الله، المفكر المغترب إسماعيل راجي الفاروقي/تراجم <https://www.odabasham.net>
- البلعكي منير، قاموس المورد - إنجليزي عربي -، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان
- هشام الطالب، مقدمة كتاب: الفاروقي، ولمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، الطبعة الأولى (1418هـ-1998م)، مكتبة العبيكان، الرياض
- عقار جیدل، ملخص محاضرات في مادة العقيدة للجنة الأولى ماستر، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، 1436هـ-2015م.
- النجار عبد المجيد، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، ج1 فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي
- عبد العزيز برغوث، الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة، روافد، الكويت.

DOĞAL BİR DİNİ GRUP OLARAK AİLENİN DİNLE İLİŞKİSİ

Doç. Dr. Abdurrahman GÜNEŞ

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
abdurrahmangunes@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-7495-5729

Giriş

Freyer, bütün insan toplumlarında temel bir birim olarak ailenin var olduğunu ve büyük ictimai yapının tuğlaları durumunda bulunduğunu söylemekte ve aynı zamanda aile kurumunun biçim ve tiplerinin de toplumdan topluma farklılaştığını vurgulamaktadır.¹ Ailenin her ne kadar çeşitli tip ve biçimleri olsa da aile evrensel bir kurumdur ve kültürel sistemin bir parçasıdır. Aile ve evlilik türlerinin çok çeşitli olmasının ilgili toplumun o günkü koşullarına göre değerlendirilmesi gerekir, aksi halde bu uygulama ve pratikler bizim için tuhaf ve saçma gelebilir.²

Aile, kültürün yeni nesillere taşınmasında, sosyalizasyon sürecinde olduğu gibi bireyin biyolojik ve psikolojik tatmininde de önemli yer tutan bir müessesedir. Sosyal bütünleşmeyi sağladığı kadar toplumun sürekliliği ve devamında da büyük işlev görmektedir. Gökalp, aileyi toplumun küçük bir modeli olarak ele almakta ve güçlü aileyi güçlü devletin temeli olarak görmektedir.³

Le Play'e göre aile, toplumun bütün karakteristik vasıflarını üzerinde taşıyan en küçük toplum modelidir. Aile, diğer faktörler gibi coğrafi çevreden de etkilenmektedir. Diğer bir anlatımla aile biçimi ile yaşanan coğrafi habitat arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu ilişkiye göre ataerkil (pederşahi), kök ve

¹ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kapsüz (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 40.

² William A. Haviland vd, *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz ve Erguvan Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 468.

³ Mustafa Erkal, *Sosyoloji*, 2. Baskı (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1983), 68.

kararsız olmak üzere üç türlü aile modeli vardır. Ayrıca Le Play, toplum yaşamında aileyi fizikteki atoma ve biyolojideki hücreye benzetmiştir.⁴

Aile zamanla eski etkin sosyal işlevini kısmen kaybetmiş olsa da tamamen yok olması beklenmemektedir. Engels ve Marks, toplumun kapitalist aşamadan komünizme geçmesi halinde ailenin ortadan kalkacağını ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre aile, sonraki devirlerin mahsuludur, gelecekte ilk toplumlarda aile değil, ortak bir yaşam tarzı yaygın olmuştur.⁵ Her ne kadar böyle tezler ileri sürülmüş olsa da aile, tarihi süreci içerisinde bütün toplumlarda varlığını göstermiş en küçük temel birimdir. Bu gerçeklik sosyoloji, antropoloji, etnoloji gibi bilimlerin yaptıkları araştırmalarda da tespit edilmiştir. Ayrıca bazı felsefecilerin insanların eskiden yalnız yaşadıklarına dair görüşlerinin de tutarlı olmadığı anlaşılmıştır.⁶ Nitekim 20. Yüzyılda Rusya, komünist rejimi ile dine olduğu gibi aileye de büyük bir darbe vurmaya çalışmıştır. Ailenin işlevlerinin devlet tarafından yerine getirilmesiyle aileye ihtiyaç kalmayacağı düşünülmüştür. 1917'den 1928'e kadar toplumsal bir gerçeklik olarak aile tahrip edilmeye çalışılmış olsa da 1936 yılında tekrar aile düzenine geçmek mecburiyetinde kalınmıştır. Bu durum aileyi tümüyle toplumdan tecrit etmenin insanın doğasına aykırı olduğunu ve mümkün olmadığını göstermesi bakımından önemli bir gelişmedir.⁷

Aile, gerek eski toplumlarda ve gerekse günümüz toplumlarında işlevlerinde bir kısım daralmalar olsa bile evrensel bir kurum olma vasfını sürdürmektedir. Aile, yeni yetişen kuşaklara örf, adet ve kültürel değerleri vererek sosyalizasyon sürecine önemli oranda katkıda bulunmaktadır. Böylece bireyin içinde yaşadığı toplumsal hayata ayak uydurması ve sosyalleşmesi sağlanmış olmaktadır. Bu hayati görevini ihmal eden ailelerin çocuklarının çeşitli suçlara karıştıkları yapılan araştırmalarla tespit edilmiştir.⁸

Aile, eski devirlerde biyolojik, psikolojik ekonomik, hukuki, dinsel ve eğitsel gibi birçok işlevlerini yerine getirirken sanayileşme ve kentleşme ile

⁴ Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, 3. Baskı (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989), 81-82.

⁵ Erkal, *Sosyoloji*, 69.

⁶ Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 1994), 16; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 3. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 239).

⁷ Carle C. Zimmerman, *Yeni Sosyoloji Dersleri*, çev. Amiran Kurtkan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1964), 69.

⁸ Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 9. Baskı (Ankara: Savaş Yayınları, 1984), 309.

birlikte bu işlevlerin bir kısım başka kurumlara devredilmiştir. Ancak her şeye rağmen çocukların ilk eğitim gördüğü aile, sosyalleşmenin ve kültürleşmenin en etkili olduğu bir birim olma konumunu devam ettirmektedir. Çocukların doğumla birlikte ilk temas ettiği kişiler başta anne baba olmak üzere ailenin diğer üyeleridir. Aile, aynı zamanda bireylerin dini inanç ve düşüncesi üzerinde doğrudan bir etkiye sahiptir. Aile içerisinde gerçekleştirilen ibadetler, bayramlar, dualar, kurbanlar gibi her türlü dini ayin ve törenlere şahit olan veya bizzat katılan çocuklar, dini sosyalleşme sürecini de yaşamış olurlar.⁹

Aile, geçmişten günümüze hep dini etkinliklerin merkezi olagelmıştır. Tarih boyunca din ve aile, çift yönlü bir etkileşime sahip olmuş, dinsel değer ve kültürün çocuklara aktarılmasında en önemli birincil basamağı oluşturmuştur. Dolayısıyla aile, dini değerlerin bireylere aktararak yaşatılmasında önemli bir misyon üstlenmiştir. Bunun yanında din de ailenin geleneksel ve kültürel değerlerinin kazanılmasında ve muhafaza edilmesinde etkilidir. Çünkü aile, birey ile din arasında bir köprü görevi görür. Bireye sadece dini bilgi ve değerleri teorik olarak aktarmakla kalmaz, aynı zamanda dua, ibadet, kurban gibi bir dizi pratiklerin de bizzat uygulamasını yaptırır. Bu nedenle genelde dinler, neslin çoğalmasını teşvik etmiş fakat aile yuvasının dağılması anlamına gelen boşanmayı da iyi karşılamamıştır.¹⁰

İsrail ve eski Mısır gibi bazı toplumlarda aile kutsal bir yuva olarak değerlendirilmiştir. İslam ve diğer dinlerde de aynı anlayış hâkim olmuştur. Bilhassa Yunanlılar, Japonlar, Çinliler, Ketler, Farslar, Romalılar, İbraniler, Hindûlar gibi eski uygarlıklarda aile, diğer işlevlerinin yanında ibadetlerle ilişkili sosyal bir dini merkez konumundadır. Bu nedenledir ki, eski toplumlarda aile reisine gösterilen hürmet ve saygının kökeni, onun gücü ve üstün kişiliğine değil, aile ortamında icra ettiği dinsel görevlere dayanmaktadır. Bu gibi toplumlarda aile reisi olan baba aynı zamanda kült birliğinin de

⁹ İbrahim Kır, "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/36, (2011), 390-398; Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, 2. Baskı (Ankara: Vadi Yayınları, 2000), 37-39.

¹⁰ Mustafa Tekin, "Dinlerin Perspektifinden Aile Kurumu", *Aile Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan ve Ergün Yıldırım (İstanbul: Açılım Kitabevi, 2011), 153; Mustafa Ergün, *Eğitim ve Toplum* (Ankara: Ocak Yayınları, 1992), 40; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Ailenin Din Eğitimi Görevi-İman ve İbadet Eğitimi", *Diyanet İlmi Dergi*, 2/44 (2008), 9.

başkanı olmaktadır.¹¹ Ailedeki bireylerin bu saygılarının temelinde babaların ecdat ruhunun sembolü olduğuna dair genel kanı yatmaktadır. Ecdat ruhları her halükarda aileyi koruyan bir güç olarak görüldüğü için ata mezarları ailenin en büyük ilham kaynağı olarak kabul edilmektedir. Çin ve Japonya gibi yerlerde ataların ailede olup bitenlerden haberdar oldukları ve her şeye müdahale ettikleri yönünde bir anlayışın halen mevcut olduğu bilinmektedir.¹²

Anne ve babanın çocuğun inanç ve tutumlarının ortaya çıkmasında ve gelişmesinde önemli rolünün olduğu inkar edilemez. Ancak tek etkili faktörün aile olduğu da söylenemez. Okul, komşu, akran grubu, cami, kilise gibi daha birçok etkenin rolü vardır. Aile ve din ilişkisi son derece kompleks ve karmaşıktır. Bazı hallerde çocuk anne babanın verdiği dini anlayışın tam aksine hareket edebilmektedir. Farklı bir ifade ile ailenin dini tutum ve davranışları ile çocukların dini tutum ve davranışları arasında her zaman pozitif ilişki değil, bazen de negatif bir sonuçla karşılaşılabilir.¹³ Roberts'e (1950), göre eğer anne babalar tavsiye ettiği dini prensiplere kendileri uymayarak çelişkiye düşerlerse çocukların büyüklere karşı güvenleri sarsılmakta ve bu ikilem karşısında bazen dini tamamen inkar edebilmektedirler.¹⁴

1. Sosyolojik Bir Fenomen Olarak Aile

Ailenin her toplumda farklı biçim ve şekillerde yapılanması beraberinde tanımlama problemini de ortaya çıkarmaktadır. Tanımlamalarda kimileri ailenin türlerini esas alırken kimileri toplumda üstlendiği toplumsal misyonu açısından değerlendirmiştir. Hangi açıdan ele alınırsa alınsın aile, toplumun en küçük ve aynı zamanda en temel ünitesidir. Çocukların eğitilmesinde ve kültürel değerlerin yeni nesillere ulaştırılmasında aktif bir rolü vardır.¹⁵

Ailenin tarihi, ilk insanın ortaya çıkışı ile yaşıt kabul edilmektedir. Hz. Adem ile Havva ilk iki insan tipi olduğu kadar aynı zamanda ilk aile olarak da bilinmektedir. Toplumsal yaşam serüveni içerisindeki önemine binaen

¹¹ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Güney (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınevi, 1990), 68-72.

¹² Mensching, *Dini Sosyoloji*, 18.

¹³ David Krech – Richard S. Crutchfield, *Sosyal Psikoloji*, çev. Erol Güngör, 3. Baskı (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980), 211-212.

¹⁴ Arthur T. Jersild, *Gençlik Psikolojisi*, çev. İbrahim N. Özgür (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 1983), 385.

¹⁵ David M. Newman, *Sosyoloji*, çev. Ali Arslan (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 96.

toplum bilimi olarak sosyolojinin önemseydiği konuların başında aile gelmektedir. Sosyoloji literatüründe aile, aynı zamanda birincil gruplar arasında yer almaktadır. Ailenin, çocuklara ilk eğitimin verilmesinde ve bulunduğu topluma ayak uydurması süreci başta olmak üzere çok farklı görev ve sorumlulukları vardır.¹⁶

Bütün toplumlarda ilk gruplar arasında yer alan aile, bu yönüyle evrensel bir sosyal kurum özelliğini taşımaktadır. Aile, diğer işlevlerinin yanında ekonomik, sosyal, kültürel ve ruhsal yönden de bireylere bir güvenlik alanı da oluşturmaktadır. Esasında çocuğun biyolojik ilk doğumu ailede gerçekleştiği gibi sosyokültürel manadaki ikinci doğumu da aile içerisinde gerçekleşir. Diğer sosyal organizasyonların temelini oluşturan aile evrensel niteliği ile beraber ve aynı zamanda sürekliliği de olan bir yapıdır.¹⁷

Ailenin temel taşı konumunda olan evlenme olgusu, iki bireyin bir araya gelmesinden ibaret değildir. İki ailenin akraba, dost, komşu vb. nin katılımı ile gerçekleşen evlenme, toplumsal bir olay haline dönüşmektedir. Bu yönüyle bakıldığında aile toplumsal kurumlar içerisinde ilk sırada yer alır ve her toplumun sosyoekonomik koşullarına göre farklı şekiller almaktadır. Aile içi ilişkiler açısından bir grup olarak değerlendirilen aile, aynı zamanda organize olmuş bir örgüttür.¹⁸

Aile, bireye psikolojik bir terapi vererek rahatlatmaktadır. Nitekim araştırmalar, tek başına yaşayan, boşanan veya dul kalan yani aile ortamında yaşamayan kişilerin evli bireylere göre daha fazla hastalandıklarını göstermiştir. Yine evlilere nazaran bekârlarda özellikle kalp hastalıklarına daha çok rastlanmıştır.¹⁹ Bireyin sosyalleşmesini ve toplumsal yaşama intibakını sağlayan ailede gerekli eğitimi alamayan kişilerde birtakım sorunların hatta intihar etme girişimlerinin bile ortaya çıktığı görülebilmektedir. Çocuğun yetişmesinde önem taşıyan diğer çevresel faktörlerin etkisi zamanla kaybolmaya başlamakta, fakat aile ortamında verilen eğitim, en kalıcıdır ve hayat boyu etkisini sürdürmektedir.²⁰

¹⁶ Mensching, *Dini Sosyoloji*, 99; Nihat Nirun. *Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür* (Ankara: Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayını, 1994), 18-23.

¹⁷ Günter Kehrler, *Din Sosyolojisi*, çev. Semahat Yüksel (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1992), 100; Dönmezer, *Sosyoloji*, 214-216.

¹⁸ Birsan Gökçe, "Türk Toplumunda Aile Yapısı", *Aile Sosyolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2018), 51.

¹⁹ Dönmezer, *Sosyoloji*, 214.

²⁰ Haluk Yavuzer, *Anne, Baba ve Çocuk* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 40.

Toplumsal yaşam içerisinde bu kadar önemli bir yere sahip olmasına rağmen hızla değişen dünyada feministler gibi kimi aşırı akımlar, aile düzenine karşı duruş sergilemişlerdir. Öyle ki feminizm, kadın haklarını savunur gibi görünerek nikâhsız yaşamayı önermiştir. Bu yönlü yapılan propagandalar sonucunda Avrupa ve Amerika’da aile kurumu ciddi manada sarsılmıştır. Bu olumsuz gidişat karşısında yeniden aile düzenine dönmeyi arzu eden Amerika, 1980 yılını “Aile Yılı” olarak ilan etmiştir.²¹

2. Aile ve Din İlişkisi

Sosyolojide doğal bir dini grup olarak kabul edilen aile, toplumdan topluma ve hatta aynı toplum içerisinde farklı versiyonları olsa da geçmişten günümüze hemen her toplumda var olmuş temel toplumsal bir birliktir. Neslin devamı ve eğitilmesi bakımından hayati bir işlevi olan ailenin göz ardı edilmesi ya da görmezden gelinmesi mümkün değildir. Toplumun küçük bir nüvesini teşkil eden ailede bireyler arasında birincil yani daha samimi ve içten gelen ilişkiler vardır. Geçmiş toplumlarda daha yüksek seviyede yaşanan bu sıkı ilişkiler yanında dini düşünce ve uygulamalar da çok baskın ve yaygın olmuştur. Durkheim’in de belirttiği gibi aslında aile üyelerini bir arada tutan kan bağı değil, dini inanç ve uygulama birliğidir. Ailenin dini inanışı, iş bölümüne, çocuk sayısına ve yetiştirilmesine kadar sosyal yaşamın hemen her alanına etki etmektedir. Çünkü dini inanç, aileye kutsallık kazandırmakta ve diğer unsurlardan daha önemli bir işlev görmektedir. Bu sebeple ibadetler, ister belirli zaman ve mekânlarda olsun isterse serbest zamanlarda yapılsın bireyin ve toplumun hayatında önemli bir işleve sahiptir.²²

Freyer de her dönemde dinsel ayin ve törenlerin icra edildiği müstesna ortamlardan biri olması nedeniyle aile birlikteliğinin kan bağına dayanan birliğin önüne geçtiğine dikkat çekmektedir. Çünkü aile içerisinde topluca yenen yemeklere çeşitli adaklar ve dualarla başlanmakta ve sonunda da yine bir dizi dini eylem ve söylemler gerçekleştirilmektedir. Bunlar yanında ekinlerin ekilmeye başlanması ve hasadının alınması gibi faaliyetlerde de dini merasimler icra edilmiştir. Aile, aynı zamanda çocukların doğum, evlenme, sünnet ve ölüm gibi geçiş dönemlerine (initiation) ait ritüellerin ger-

²¹ İzzet Er, *İslam Sosyolojisi-Denemeler-I* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 87.

²² Emile Durkheim, *Din Hayatının İptidai Şekilleri*, çev. Hüseyin Cahit (İstanbul, 1923), 102; Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 10.

çekleştirdiği bir yerdir. Ayrıca kurbanların kesilmesi, dua ve isim verme gibi törenlerin icra edilmesi, ölüm ve gömülme işlemlerin yapılması da aile içerisinde gerçekleşmektedir. Bu sosyal etkinliklerin hepsi, dinden bağımsız olmayıp dinle ilişkilidir ve inanılan dine göre şekillenmektedir. Bu nedenle ilerleyen süreçte ailenin ikamet ettiği meskenin eşiği, kapısı ve adak kurbanlarının kesildiği yerler kutsiyet kazanmıştır.²³

Çocuğun dinsel gelişiminde iç ve dış olmak üzere iki önemli etmen etkili olmaktadır. Çocuğun yeteneği ve dine olan merak ve ilgisi iç etmenleri oluştururken ailesi başta olmak üzere okul, akran grubu, sosyal çevresi de dış etmenlerdir. Dış etmenler içerisinde de çocuğun özellikle dine yönelmesinde en etkili faktör aile kurumudur.²⁴ Dini inancın ortaya çıkmasında ve gelişmesinde en önemli kültürel etkenlerin başında aile gelmektedir. Çocuğun hayatı belli bir yaş dönemine kadar aile içerisinde geçtiğinden diğer eğitimlerle birlikte din eğitimi de burada verilmektedir. Konu ile ilgili yapılan gözlemler, dinsel tutum ve davranışların oluşmasında, bireyin çocukluk döneminde ailesinden aldığı dini eğitimin en belirleyici etmen olduğu anlaşılmıştır.²⁵ İnsanlık tarihinin en kadim ve temel kurumlarından biri olan ailenin birinci basamağı evliliklerdir ve onun ana unsurlarını da eşler oluşturmaktadır. Evrensel bir kurum olan aile, gerek kuruluşunda ve gerekse aile bireylerinin ilişkilerinin düzenlenmesinde din, temel referans kurumu olarak işlev görmektedir.²⁶

Röbbelen, çocuğun inancının belirlenmesinde, uyanmasında ve desteklenmesinde ilk temel kaynağın aile olduğunu, ilk dini tecrübenin burada öğrenildiğini ve dini sorulara verilen cevapların çocuğun din dünyasının gelişmesine katkıda bulunduğunu söylemektedir.²⁷

Aileyi ayakta tutan bağlar, bazı dönemlerde güçlenip toparlanırken ilerleyen süreçte çoğunlukla gevşemeler ve çözümler görülmüştür. Özellikle bütün dünyayı etkileyen sekülerizasyon olgusu ile beraber ailenin dinsel işlevlerinde ciddi anlamda erozyonlar yaşanmaya başlamıştır. Tabi ki ailede

²³ Freyer, *Din Sosyolojisi*, 41-43.

²⁴ Mehmet Emin Ay, *Çocuklarınıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007), 53.

²⁵ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 46.

²⁶ Fatma Balcı Arvas, "Aile, Değerler ve Din: Teorik Bir Yaklaşım", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2020), 201.

²⁷ Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 47-48.

zamanla ortaya çıkan aşınmaların ve değişimlerin sadece dini alanla sınırlı olduğu söylenemez. Ailenin ve evliliğin türleri, nikah vb. diğer bütün alanlarda bu değişimi görmek mümkündür.²⁸

Din, sadece aile yapısı üzerinde etki oluşturan bir olgu değildir. Bunun yanında kabile, boy, oymak, millet gibi diğer doğal gruplar üzerinde de önemli etkisi vardır. Bu birliklerin zihniyetinde, örgütlenmesinde, kültüründe, eğitiminde vb. hep etkisinin olduğu yadsınmaz.²⁹

Bireylerin din anlayışı ile ailenin dine bakışı arasında ciddi bir benzerlik vardır. Çünkü çocuk ilk defa aile içinde dini değer ve düşüncelerle karşılaşır ve din anlayışı burada şekillenir. Konu ile ilgili yapılmış araştırmalar da kişinin dini tavır ve davranışlarının ailesinin dinsel düşünce ve pratikleriyle yakın bir benzerlik içerisinde olduğunu göstermiştir.³⁰

Günümüzde ailenin bir kısım işlevlerini kreş ve okul gibi bazı kurum ve kuruluşlar üstlense de ailenin çocuk yetiştirme ve dinsel görevi halen devam etmektedir. Kreş ve okul gibi yerler, çocuğa ancak belli yaş dönemlerinde ve belli mekanlarda hizmet sunabilmektedirler. Halbuki ailenin çocuk üzerindeki etkinliği, her zaman ve her yerde hayat boyu sürmektedir. Sosyal yaşam koşulları ne kadar olumsuz olursa olsun her şeye rağmen ailenin temel işlevi devam etmektedir.³¹

Aile, birey ile din arasında bağlantıyı kuran önemli bir iletişim kanalıdır ve dini cemaat ve gruplara eleman sağlamada son derece etkilidir. Aile içerisinde gerçekleştirilen dini tören ve merasimler, çocuğun toplumla kaynaşıp bütünleşmesini sağlamaktadır. Böyle olduğu için kilise ile doğrudan bağlantıları olmayan aileler bile çocuğunu vaftiz etmektedirler. Aile içerisinde ölümlerin defin işlemleri de toplumsal bütünleşme üzerinde etkilidir. Ayrıca boşanmaların iyi karşılanmaması ve zorlaştırılması, ilgili toplumun hâkim olan aile sistemi ve sosyo-dini anlayışı ile ilişkilidir. Evlilik olgusunu dini bir seremoni ile gerçekleştirenlerde boşanma oranı, evliliklerini dini bir akit ile takdis etmeyenlere göre daha azdır. Aynı dinin farklı mezhepleri arasında da boşanma yüzdeleri farklıdır. Mesela Hristiyan mezheplerinden

²⁸ Mensching, *Dini Sosyoloji*, 16; Günay, *Din Sosyolojisi*, 239.

²⁹ Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 17.

³⁰ Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, Cilt 1 (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980), 156.

³¹ Hikmet Celkan, *Eğitim Sosyolojisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1983), 96-97.

Protestanlarda boşanma oranı, Katoliklere göre daha yüksektir. Burada boşanma üzerinde dinin etkisi açık olarak kendini gösterdiği gibi çocuk sayısında da etkilidir.³²

2.1. Dinlerde Aile

2.1.1. Yahudilikte Aile

Yahudilikte aile, baba otoritesine dayanmaktadır. Yahudi olarak kabul edilmek için mutlaka Yahudi bir anneden doğmak şart olarak görülmektedir. Bu durumda Yahudilikte soy ile din adeta birleştirilmiş olmaktadır. Aile içerisinde çocukların ebeveynine saygı göstermesi son derece önemsenmektedir. Çünkü anne babaya saygı Hz. Musa'ya verilen emirler arasında yer almaktadır.³³ Bu anlayışla değerlendirilen aile, sosyal bir kurum olmasının yanında dini bir kimlik de kazandırmış olmaktadır. Bu dinde evliliğin temel gayesi, çocuk sahibi olarak Yahudi nüfusun çoğalmasını sağlamaktır. Özellikle de kendilerince üstün ve seçkin bir ırk olarak kabul edilen İsrailoğulları'nın çoğalması için evlenmek ve aile kurmak dini bir görevdir.³⁴ Yahudilerin kutsal metinlerinde insanın kemale ermesi, kadın ve erkeğin meşru yollarla evlenmesine bağlanmıştır. Bu sebeple bekârlık uygun görülmemiş, evlilik teşvik edilmiş ve bu işte sorumluluk erkeğe verilmiştir. Evlilik dışındaki birlikteliklere sıcak bakılmamıştır.

Yahudilikte aile kurmak dini bir görev olarak kabul edildiğinden evlenme yaşına geldiği halde evlenmeyenlere baskı bile yapılmıştır. Eşi olmayan erkek tam erkek olarak kabul edilmediği gibi evlenmeyen kadın da yarım kadın statüsünde görülmüştür. Nüfusun çoğalması teşvik edilmiş, doğum kontrolü gibi engelleyici uygulamalar uygun karşılanmamıştır. Birden fazla kadınla evlilik de doğal karşılanmıştır.³⁵ Yahudilerde, çocukların başka bir dine girme riski taşımasından dolayı farklı din mensupları arasındaki evlilikler yasaktır. Böyle bir evlilik yapılırsa bile geçersiz karşılanmaktadır. Yine Kutsal metinlere göre Yahudi din adamları (kohenler), dine saygı göstermeyen, kocasından boşanmış ve ahlaki ilkelere riayet etmeyen sahipsiz ka-

³² Kehrer, *Din Sosyolojisi*, 101-105.

³³ Şinasi Gündüz, "İslam Öncesi Dinlerde ve Medeniyetlerde Aile", *Küreselleşen Dünyada Aile* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 60.

³⁴ Abdurrahman Kurt, "Aile ve Din", *Din Sos, El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 3. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 345.

³⁵ Hakkı Şah Yasdımın, "Yahudilikte Aile", *Dinlerde Aile*, ed. Süleyman Turan ve Asife Ünal, 2. Baskı (İstanbul: Okur Akademi, 2021), 60-61.

dınlarla evlenemez. Evlenip çocuk sahibi olmayı önemseyen bu dinde doğal olarak evlenmenin sonlandırılması anlamına gelen boşanma hoş görülmemiştir.³⁶

2.1.2. Hristiyanlıkta Aile

Hristiyan mezheplerinin aile ve evlilik olayına yaklaşımı konusunda farklı görüşleri vardır. Protestanlık, evlilik ve aileyi kutsallık dışında değerlendirebilir. Luther'e göre evlenme Allah'ın emrinin dışına çıkarak günah işlemektir.³⁷ Katolik mezhebi, din adamı denilen ruhban sınıfına evliliği yasaklamaktadır. Bunun yanında Ortodoks kilisesi, papazların evlenmesinde bir sakınca görmemektedir. Fakat piskopos atamasında evlilik bir engel teşkil etmektedir. Neslin devamı açısından önem taşıyan evliliğe karşı bekârlığın tavsiye edilmesi, beraberinde bir takım sosyal problemlere neden olmuştur.³⁸

Evlilik her ne kadar kutsal bir eylem olarak değerlendirilmese de nikâh törenlerinin kilisede icra edilmesi, ona ciddiyet kazandırmakta ve önemli bir işlem konumuna getirmektedir. Hristiyanlıkta evlilikle kadınla erkeğin anne ve babalarını bırakarak tek vücut haline geldiği düşünülmektedir. Bu anlayış ailelerin çekirdek aileye dönüşümünde etkili faktörlerden biri olmuştur. Çekirdek aile tipi yaşlı ebeveyn için olumsuz bir durum olmuş, onları huzur evlerine yönlendirmiştir. Öte taraftan aile ve evliliğin kilisede kutsanması, ona aşırı derecede dini bir anlam yüklemiş ve sonuçta Katolikler ile Anglikanlar boşanmayı yasaklamışlardır. Ailenin tartışmasız reisi olarak kabul edilen erkek, Hristiyan inancına göre gücünü kraldan alır ve kral da Tanrı'dan alır. Kadınların aleyhine olan bu anlayış, ilerleyen süreç içerisinde feminizm denilen akımların doğmasında etkili bir etmen olmuştur.³⁹

Hristiyanlıkta bekârlık ideal bir durum olarak değerlendirilse de zamanla bu anlayışta birtakım değişimler yaşanmış, evlilikten uzak durmanın sadece ruhban sınıfı ile alakalı olduğu düşünülmüştür. Buna göre bekâr bir kimse papaz olmak isterse artık evlenemez ama önceden evli ise buna bir engel yoktur. Ancak bu kimse boşanamaz, şayet eşi ölse bile tekrar evlene-

³⁶ Yasdıman, "Yahudilikte Aile", 71-93.

³⁷ Mensching, *Dini Sosyoloji*, 92.

³⁸ Kurt, "Aile ve Din", 348.

³⁹ Kurt, "Aile ve Din", 348-350.

mez. Hristiyanlıkta farklı din mensuplarının evlenmeleri doğru karşılanmadığı gibi aynı din içerisindeki farklı mezhep inancına sahip kişilerin evlilikleri de tasvip edilmemektedir.⁴⁰ Katolik kilisesi, birinci derece yakınlıkları bulunan kuzenlerin evliliklerini genelde yasak kapsamına alır. Bu anlayış yerine göre farklılıklar gösterir. Örneğin ABD'in bazı eyaletlerinde kuzen evlilikleri yasakken kimi eyaletlerde serbesttir.⁴¹ Dinin evlilik üzerinde etkisi olduğu gibi boşanma ve çocuk sayısı üzerinde de etkisi vardır. Hindu dini ve Katoliklik gibi bazı din ve mezheplerde boşanmaya izin verilmemektedir. Hindu din anlayışına göre evlilik sadece basit bir anlaşmadan ibaret olmayıp aynı zamanda bir kutsanma sürecidir, bu nedenle feshedilmesi mümkün değildir.⁴² Aile reisinin, otorite ve gücünü Tanrı'dan aldığı görüşü hâkim olduğu için baba, aynı zamanda ailenin dini lideri kabul edilmektedir. Nasr, babanın aile içerisindeki gücünü, Allah'ın yeryüzündeki gücü olduğunu söyleyerek bu görüşü desteklemektedir.⁴³

2.1.3. İslam'da Aile

Aile kurmak, İslam'da Allah'ın emri ve Hz. Peygamber'in sünneti olarak kabul edilmektedir.⁴⁴ İslam hukukunda evlenmenin hükmü kişiye göre değişmektedir. Evlenmediği takdirde zinaya düşmesi kesin olan birinin evlenmesinin farz, zina edip etmeyeceği kesin olarak bilinmeyenlere vacip ve zina konusunda kendinden emin olanların ise evlenmelerinin sünnet olduğu söylenmiştir. Bunun yanında evlendiği zaman sorumluluğunu yerine getirememesi gibi bir ihtimali olanların evlenmesi mekruh ve bu durumu kesin olarak bilinenlerin evlenmesi ise haram görülmüştür.⁴⁵

İslam'da hem geniş aileye hem de çekirdek aile tipine rastlanmaktadır. Bunda mevcut kültürel yapının, örf ve adetlerin büyük etkisi olmuştur. İslam dini ortaya çıktığı Arabistan toplumunda dine aykırı gelenekleri ortadan kaldırırken bir kısmını muhafaza etmiş veya ıslah ederek yeni dine

⁴⁰ Asife Ünal, "Hristiyanlıkta Aile", *Dinlerde Aile*, ed. Süleyman Turan ve Asife Ünal, 2. Baskı (İstanbul: Okur Akademi, 2021), 121-126.

⁴¹ Haviland vd, *Kültürel Antropoloji*, 431.

⁴² T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, çev. Ünsal Oskay (İstanbul: Beta Basım- Yayım Dağıtım, 1984), 185.

⁴³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam, İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 140.

⁴⁴ Nur, 24/32; İbn Mace, 1.

⁴⁵ Abdullah b. Mahmud b. Mevdu'd el-Mevsili, *el Hanefi, el-ihitiyar li Ta'lili'l-Muhtar (el-İhtiyar)* (İstanbul: Pamuk Yayınları, 1989), 430.

uyarlamıştır. Hristiyanlığın tersine evliliği bekârlığa tercih etmiş, tavsiye etmiş, çocuk sahibi olmayı ve onları yetiştirmeyi önemli bir görev addetmiştir.⁴⁶ Bu sebeple İslam dini, evliliğin sonlandırılması anlamına gelen boşanmayı Allah katında helal olan işlerin en sevimsizi olarak telakki etmiştir.⁴⁷

Poligamik evliliklere ruhsat verildiği halde İslam dünyasında sanıldığı kadar çok yaygın olmamıştır. Çünkü İslam, birden fazla kadınla evliliğe ihtiyaç halinde cevaz vermiş ama hiçbir zaman onu tavsiye ve teşvik etmemiştir. Zimmerman, İslam toplumlarında izin verilmesine rağmen birden fazla eşle evliliklerin çok yaygın olmadığını, %99 oranında tek eşli evliliklerin yapıldığını vurgulamaktadır.⁴⁸

İslam, aile kurmaya önem vermiş,⁴⁹ çocuk sahibi olmayı teşvik etmiş, fakirlik korkusu ile buna engel olunmasını yasaklamıştır.⁵⁰ Anne ve babadan çocuklar arasında adil davranmalarını⁵¹ ve buna karşılık çocukların da onlara karşı iyi muamelede bulunmalarını⁵² ve güzel sözlerle mukabele etmelerini⁵³ istemiştir.

Sonuç

Geçmiş insanlık tarihiyle yaşıt olan aile, her toplumda farklı tarz ve şekillerde de olsa varlığını sürdürmüştür. Her ne kadar geleneksel toplumlarda aile mefhumunun olmadığına dair bazı aykırı görüşler ileri sürülmüş olsa da ilgili alanlarda yapılan araştırmalar bunu doğrulamamıştır.

Çocuğun yetişmesinde birçok faktörün rolü söz konusu iken aile bunların başında yer almaktadır. Aile, bireye birtakım değerleri kazandıran birinci ve temel eğitim basamağıdır. Bireyin kimlik, kişilik ve dini değerlerinin kazanılmasında ve sosyalleşme sürecinde önemli bir işlev görmektedir. Şüphesiz kültürel mirasın aktarılması süreci sadece aile ile sınırlı değildir. Ancak ailede anne ve babanın verdiği eğitimin birey üzerinde hayat boyu tesirinin devam ettiğini uygulamalı araştırmalar da teyit etmektedir.

Ailenin biyolojik, psikolojik, eğitsel, ekonomik, sosyal ve kültürel gibi birçok işlevinin yanında dinsel görevi de vardır ve son derece dikkat çek-

⁴⁶ Kurt, "Aile ve Din", 351.

⁴⁷ Ebu Davud, Talak, 3.

⁴⁸ Zimmerman, *Yeni Sosyoloji Dersleri*, 265.

⁴⁹ Araf, 7/189; Nahl, 16/72.

⁵⁰ Enam, 6/151.

⁵¹ İsra, 4/27.

⁵² Lokman, 31/14.

⁵³ İsra, 17/23.

mektedir. Esasında din, bu sayılan alanların hepsiyle ilişkilidir ve onlar üzerinde de derin bir etkiye sahiptir. Dinin eğitim, hukuk, ahlak, sanat, bilim, kültür gibi sosyal sistemin bütün alanlarına etkiye bulunduğu gibi aile üzerinde de aynı şekilde karşılıklı olmak üzere etkisi vardır. Din kurumu gün geçtikçe eski geleneksel dominant etkinliğini kaybetse de etkisinin tamamen ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir.

Çocuk aile içerisinde fiziksel yönden büyüyüp gelişirken dinsel ilk eğitimini anne ve babasından alarak manevi gelişmesini de burada sürdürmektedir. Doğal bir dini grup olarak ailenin dini değerleri aktarmadaki rolü sanayileşme, kentleşme ve sekülerizasyon gibi süreçlerin etkisiyle kısmen azalmış olsa da yine de aile din eğitiminde birinci ve en temel faktör özelliğini korumaktadır. Bireylerin doğumu, sünneti, evlenmesi ve ölümü gibi geçiş dönemleri ve bu dönemlere has ritüeller hep aile içerisinde icra edilmektedir. Bunlara ilaveten dua edilmesi ve kurban kesilmesi gibi daha birçok dinsel pratik ve uygulamalar da aile ortamında yapılmaktadır. Bu dinsel aktiviteleri gözlemleyen ya da bizzat katılan çocukların, doğal olarak din olgusuyla ilk temasları ya da tanışmaları ailede gerçekleşmiş olmaktadır. Farklı bir söylemle bireyler, ilk din eğitimlerini ailede almaktadırlar. Hem teorik ve hem de pratik olarak verilen bu eğitim, çocuğun dinsel anlayışının şekillenmesinde ve hayat boyu devam etmesinde en önemli faktördür. Bu süreçte ev halkına dinsel öğüt verme ve diğer ibadet ve pratikleri yönetme işi çoğunlukla aile reisi olarak baba tarafından yapılmaktadır. Bu dinsel görev, özellikle eski toplumlarda babaya bir kutsiyet kazandırmış ve babalığından öte ailenin dini lideri konumuna yükseltmiştir.

Dinin aile üzerindeki etkisi, ailenin tipine göre farklılaşmaktadır. Geleneksel büyük aile tipinde örf ve adetler gibi din daha baskın bir konumda iken kentleşme ile birlikte yaygınlaşan çekirdek ailede dinin etkinliği azalmaktadır.

Din, evlilik tiplerinden çocuk sayısına, boşanmadan miras dağılımına, çocukların büyütülmesinden yetiştirilmesine kadar hemen hemen ailenin her safhasına şekil vermektedir. Bu durum ilgili din ve mezheplerin aileye bakışına ve anlayışına göre değişiklik göstermektedir.

Kaynakça

- Armaner, Neda. *Din Psikolojisine Giriş*. Cilt 1, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980.
- Ay, Mehmet Emin. *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.
- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi*. 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 2000.
- Balcı Arvas, Fatma. "Aile, Değerler ve Din: Teorik Bir Yaklaşım", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 4 (1), (2020), 199-233.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Sosyal İlimler Metodolojisi*. 3. Baskı, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989.
- Bottomore, T. B. *Toplumbilim*. çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Beta Basım- Yayım Dağıtım, 1984.
- Celkan, Hikmet. *Eğitim Sosyolojisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1983.
- Dönmezer, Sulhi. *Sosyoloji*. 9. Baskı, Ankara: Savaş Yayınları, 1984.
- Durkheim, Emile. *Din Hayatının İptidai Şekilleri*. çev. Hüseyin Cahit, İstanbul, 1923.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as. *Es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Er, İzzet. *İslam Sosyolojisi-Denemeler-I*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Ergün, Mustafa. *Eğitim ve Toplum*. Ankara: Ocak Yayınları, 1992.
- Erkal, Mustafa. *Sosyoloji*. 2. Baskı, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1983.
- Freder, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kapsüz, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Gökçe, Birsan. "Türk Toplumunda Aile Yapısı", *Aile Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2018.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. 3. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Gündüz, Şinasi. "İslam Öncesi Dinlerde ve Medeniyetlerde Aile", *Küreselleşen Dünyada Aile*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Haviland, William A. vd. *Kültürel Antropoloji*. çev. İnan Deniz ve Erguvan Sarıoğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.
- İbn Mace, Muhammed b. Yezid el- Kazvini. *Es- Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Jersild, Arthur T. *Gençlik Psikolojisi*. çev. İbrahim N. Özgür, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 1983.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'a Göre Ailenin Din Eğitimi Görevi-İman ve İbadet Eğitimi", *Diyanet İlmi Dergi*. 2/44 (2008), 7-26.
- Kehrer, Günter. *Din Sosyolojisi*. çev. Semahat Yüksel, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1992.
- Kır, İbrahim. "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*. 10/36, (2011), 381-404.
- Krech, David - Crutchfield, Richard S. *Sosyal Psikoloji*. çev. Erol Güngör, 3. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980.
- Kurt, Abdurrahman. "Aile ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 3. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, 343-355.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürçü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mensching, Gustav. *Dini Sosyoloji*. çev. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yayınları, 1994.
- Mevsili, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mevsili, el Hanefi, *el-ihitiyar li Ta'lili'l-Muhtar (el-İhtiyar)*, İstanbul: Pamuk Yayınları, 1989.

- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam, İdealler ve Gerçekler*. çev. Ahmet Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Newman, David M. *Sosyoloji*. çev. Ali Arslan, Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Nirun, Nihat. *Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*. Ankara: Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayını, 1994.
- Tekin, Mustafa. “Dinlerin Perspektifinden Aile Kurumu”, *Aile Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan ve Ergün Yıldırım, İstanbul: Açılım Kitabevi, 2011.
- Ünal, Asife. “Hristiyanlıkta Aile”, *Dinlerde Aile*. ed. Süleyman Turan ve Asife Ünal, 2. Baskı, İstanbul: Okur Akademi, 2021, 117-154.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınevi, 1990.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. Battal İnandı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Yasdıman, Hakkı Şah. “Yahudilikte Aile”, *Dinlerde Aile*. ed. Süleyman Turan ve Asife Ünal, 2. Baskı, İstanbul: Okur Akademi, 2021, 57-116.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Yavuzer, Haluk. *Anne, Baba ve Çocuk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.
- Zimmerman, Carle C. *Yeni Sosyoloji Dersleri*. çev. Amiran Kurtkan, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1964.

İSLAM VE HAKİKAT: GELENEKSELÇİ EKOL BAĞLAMINDA DİNİ ÇOĞULCULUĞA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Arş. Gör. Eyüpcan YAVUZ

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye
eyupcan.yavuz@marmara.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-9996-4138

Giriş

Dünya üzerinde farklı dinlerin olması bir olgudur ve bu olgu karşısında söz konusu dinlerden hangisinin yahut hangilerinin doğruluk/hakikat iddiasının geçerli olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimileri yalnızca tek bir dinin doğruluk/hakikat iddialarını geçerli, diğerlerininkini ise geçersiz kabul ederken kimileri ise farklı dinlerin doğruluk/hakikat iddialarının aynı zamanda geçerli olabileceğini öne sürmüşlerdir. Hangi dinin hakikat olduğu ve hangi dine mensup insanların kurtuluşa erişebileceği yahut cennete gidebileceği meselesi inananlar ve daha özelde dini inançlar ile ilgilenen felsefeciler/teologlar tarafından tartışılmıştır. Başlangıç olarak bu türden tartışmalar özellikle Hristiyan Batı dünyası içerisinde ortaya çıkmış ve zamanla farklı dinlerin hakim olduğu farklı coğrafyalarda da yapılmaya başlanmıştır. Bu itibarla dini çeşitlilik vakıası karışığında çeşitli pozisyonlar belirmiştir. Bu pozisyonlar genel kabul gördüğü üzere **dini dışlayıcılık**, **dini kapsayıcılık** ve **dini çoğulculuk** olarak adlandırılmaktadır.¹ Dini dışlayıcılık, yalnızca tek bir dinin hakikat iddialarının geçerli olduğunu ve yine yalnızca söz konusu tek dinin müntesiplerinin ahirette kurtuluşa erişeceğini / cennete girmeye hak kazanacağını öne süren yaklaşımdır. İkinci yaklaşım olan kapsayıcılık ise dışlayıcılığa benzer şekilde yalnızca tek bir dinin hakikat iddialarının geçerli olduğunu kabul etmekle birlikte inananların kurtuluşa erip eremeyeceği/cennete gidip gitmeyeceği hususunda dış-

¹ Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press, 1983, s.7.

layıcılıktan ayrılmaktadır. Buna göre dışlayıcılar tek bir dinin hakikat iddialarını geçerli kabul etmelerine rağmen diğer dinlere mensup insanların da inançlarının söz konusu tek dinin inançlarına benzediği ölçüde ve Tanrı'nın merhametinin sınırsız olması hasebiyle kurtuluştan pay alabilirler.

Dini çoğulculuğu savunanlara göreyse tüm dinlerin doğruluk/hakikat iddiaları geçerlidir ve tüm dinlere mensup insanlar kurtuluşa erişebileceklerdir/cennete gidebileceklerdir. Sözgelimi John Hick (1922-2012)'e göre hiçbir din mutlak hakikat (Tanrı) karşısında tümüyle kuşatıcı bir bilgiye sahip değildir; aksine tüm dinler mutlak hakikati bir veçhesi itibarıyla kuşatabilmektedir. Dolayısıyla herhangi bir dinin doğruluk/hakikat iddiası diğerlerinin doğruluk/hakikat iddiasından üstün değildir. Sonuç olarak tüm dinlerin mutlak hakikat karşısında sınırlı bir bilgiye sahip olması onların yalnızca tek bir tanesinin hak olmasına engel teşkil etmektedir.

Bununla birlikte dini çoğulculuk pozisyonunun bir başka savunusu gelenekselci ekolün meşhur temsilcileri Frithjof Schuon (1907-1998) ve Seyyid Hüseyin Nasr (d.1933) tarafından yapılmaktadır. Ben de bu bildirimde söz konusu bu savunuyu ele alarak eleştirel bir değerlendirmesini yapacağım. Bu amaçla öncelikle ana iddiaları olan “mutlak hakikat (Tanrı) tüm dinlerde yani farklı kültürel/tarihsel şartlarda farklı şekillerde tezahür etmektedir”i ele alacağım. Ardından dinlerin bu tezahürleri bakımından eşit olmasının ne anlama geldiğini irdeleyeceğim. Son olarak Müslüman düşünürler tarafından geliştirilen bu düşüncenin özellikle İslam'ın hakikat iddiasının gerçekçi kabul edilmesi bağlamında ortaya çıkacak problemlere değinerek eleştirel bir değerlendirmesini yapacağım. Böylelikle dini çeşitlilik söz konusu olduğunda bir çözüm arayışı olması bakımından değerli olan söz konusu yaklaşımın gerçekçilikten (realizmden) vazgeçilmeden savunulmasının olanaklı olmadığını öne süreceğim.

1. Dini Çeşitlilik Olgusu Bağlamında Frithjof Schuon

Gelenekselci ekol içerisinde yer alan Frithjof Schoun dini çeşitlilik vakıası karşısında çoğulcu bir pozisyonda durmaktadır. Schoun dini çoğulculuğu savunabilmek için bilgi türlerini üçe ayırmakta ve bu ayırım üzerinden dini çoğulculuğu temellendirmektedir. O halde Schoun'un çoğulcu pozisyonunu anlayabilmek için öncelikle kendisi tarafından yapılan üçlü bilgi ayırımına göz atmak yararlı olacaktır. Schoun'un sözünü ettiğimiz bu bilgi tasnifi şöy-

ledir: 1) metafizik bilgi, 2) teolojik bilgi ve son olarak da 3) felsefi bilgi. Bu bilgi çeşitlerinin kaynakları ise sırasıyla **entelekt, vahiy ve akıldır**.²

Schuon üç bilgi çeşidinin en üst basamağında metafizik ya da entelektüel bilginin yer aldığını öne sürmektedir. Söz konusu bilgi çeşidi entelekt'ten kaynaklandığı için kendisini entelektüel bilgi olarak adlandırmaktadır. Bu bilgi çeşidinin aşkın (transcendent) bir özellik arz etmektedir ve insan düşüncesine indirgenemez.³ Metafizik bilginin kaynağı olarak entelekt'e bakıldığında Schoun'a göre entelekt tüm insanlarda içkin ve külli olarak bulunmaktadır. Entelekt tüm mevcudatı ilâhî prensibe ulaştırır ve entelektin nesnesi ilâhî prensiptir. Her mertebeden varlık kendi entellektine göre ilâhî prensibe ulaşmaktadır. İnsan söz konusu olduğunda entelekt metafizik bilginin vasıtasıdır ve insanın deruni boyutudur. Bu yönü itibarıyla insanlar birbirlerinden farklılık göstermektedirler. İnsanlar varoluşları itibarıyla eşit olsalar da entelekt itibarıyla birbirlerinden farklıdırlar. Mertebeli bu yaklaşım göz önünde bulundurulduğunda Schoun'a göre bazı insanlar vahiy olmaksızın da Tanrı'yı direkt olarak bilebilir. Bu yaklaşıma göre entellekti zayıf olanlar mutlak Hakikati entelekt yoluyla doğrudan bilemezler, ancak vahiy yoluyla bilebilirler fakat güçlü olanlar aracısız olarak bilebilirler.⁴

Schuon'un bilgi sınıflandırmasındaki ikinci bilgi çeşidi teolojik bilgidir. Teolojik bilgi de tıpkı entelekte olduğu gibi kaynağını Tanrı'dan alır. Dolayısıyla o da insan kaynaklı değildir. Bununla birlikte entelektüel bilgi ile teolojik bilgiyi ayıran mühim bir ayrım söz konusudur. Buna göre teolojik bilgi yahut din tamamıyla vahiy kaynaklı ile metafizik bilgi kaynağını entelektüel sezgiden alır. Bu noktada dikkat edilirse Schoun din ile teolojiyi aynı anlamda kullanmaktadır. Entelektüel bilgi ile vahiy bilgisi arasındaki bir diğer fark entelektüel bilgide kişi aktif halde iken vahiy bilgisinde kişi pasiftir. Buna göre entelektüel bilgi söz konusu olduğunda kişi bu bilme sürecine dolaysız ve aktif olarak katılır, vahiy söz konusu olduğunda ise böyle bir durum geçerli değildir.⁵

² Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton, IL: The Theosophical Publishing House, 1993), 39.

³ Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, 39.

⁴ Rahim Acar, "Dini Çeşitliliği Değerlendirme Yetkisi: Frithjof Schuon Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (07 Mart 2014), 104-105.

⁵ Acar, *Dini Çeşitliliği Değerlendirme Yetkisi*, 106-107.

Schuon'un bilgi sınıflandırmasında üçüncü sıraya düşen bilgi felsefi yahut akli veya rasyonel (rational) bilgidir. Diğer iki bilgi türünden farklı olarak felsefi ya da akli bilgi kaynağını akıldan almaktadır. Dolayısıyla kişisel olup ve insan merkezli bir bilgi çeşididir. Schoun, kaynağı entellekt olduğundan dolayı metafizik bilginin Tanrı'yı dolaysızca bilebileceğini iddia ederken teolojik ve felsefi bilginin, sembolik olmalarından ötürü, Tanrı'nın bilgisine dolaysızca erişebileceğini inkar eder.⁶

Schuon'un üç basamaklı bilgi sınıflandırmasının dini çoğulculuk meselesi açısından çok ciddi sonuçları mevcuttur. Schoun'un yaptığı bu sınıflandırma gereği mutlak Hakikat ya da Tanrı'ya dair kesin ve dolaysız bilgi yalnızca entellekt vasıtasıyla edinilen bilgidir. Vahye dayalı dinî ve teolojik bilgi, yani dinî hakikatler ve onların yorumlanmasıyla ortaya çıkan teolojik yaklaşımlar, küllî hakikatin belirli bir tezahürünün ifadesidir. Mutlak Hakikate dair ancak belirli ve pasif bir bilgi ihtiva etmektedir. Üçüncü bilgi çeşidi olan akli yahut felsefi bilgi ise metafizik ve mutlak Hakikat hakkında zaten hiçbir bilgiye erişememektedir. Bu türden bilgiler, dünyevi deneyimlerimiz yoluyla elde ettiğimiz genel geçer bilgilerden meydana gelmektedir. Bu sınıflandırmadan hareketle rahatlıkla söyleyebiliriz ki felsefi yahut akli bilgi, kendisine göre yukarıda bulunan metafizik yahut entelektüel ile dini yahut teolojik bilgileri analiz edip değerlendirme yetisine sahip olamamaktadır. Keza dini yahut teolojik bilgi de metafizik yahut entelektüel bilgiyi analiz edip değerlendirme yetisine sahip olamamaktadır. Bununla beraber metafizik yahut entelektüel bilgi, bilgi sınıflandırmasının altında yer alan diğer bilgi türlerini analiz edip değerlendirme yetisine sahiptir.⁷ Buna göre söyleyebiliriz ki entelektüel yeti sayesinde kişinin elde ettiği metafizik bilgileri, dinler yahut teolojiler de vahiy aracılığıyla elde etmektedirler. Ancak aralarındaki fark metafizik yahut entelektüel bilgi doğrudan ve kesin iken vahye dayalı dini yahut teolojik bilgi dolaylı ve semboliktir. Dolayısıyla dinlerin Mutlak Hakikat tasavvurları da birbirlerinden üstün olmayacak şekilde Mutlak Hakikatin farklı zaman ve mekanlarda farklı tezahürleridir ve Mutlak Hakikatin tezahürü olmaları bakımından hepsi geçerlidir. Schoun

⁶ Ayşe Sıdika Oktay – Sevgi Çakır, “Frithjof Schoun'un Dini Çoğulculuk Düşünceleri Açısından Modernizm Eleştirisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, (Isparta, 2017) 74-75.

⁷ Acar, *Dini Çeşitliliği Değerlendirme Yetkisi*, 110.

böylelikle 3'lü bilgi sınıflandırmadan hareketle dini çoğulculuğu temellendirmektedir.

Tüm dinlerin hak olduğunu ve tüm dinlere müntesip insanların cennete gideceğini yahut kurtuluşa erişeceğini ima etmesi bakımından Schoun'un bu yaklaşımı Tanrı'nın adaleti ve merhameti gibi açılardan kulağa hoş gelse de dini ve felsefi yönleri itibarıyla aşılması güç sorunları da barındırmaktadır. Şimdi bu sorunlardan bahsetmek gerekirse ilk olarak Schoun'un 3'lü bilgi tasnifi oldukça keyfi gözükmemektedir ve herhangi birinin böyle bir sınıflandırmayı geçerli kabul etmesi için makul gerekçeler bulması epey zordur. Sözgelimi entellekte dayanan metafizik bilginin vahye dayanan dini/teolojik bilgiden kesin ve dolaysız olması bakımından üstün olması gerektiği fikri herhangi bir dindarın kabul edebileceği bir iddia değildir. Yahut entelektüel bilginin Mutlak Hakikat ile ilgili kesin bilgiler verdiği iddiasının kendisi nasıl gerekçelendirilecektir? Bu gibi soru(n)lara Schoun'un verdiği bir cevap yoktur. Üstelik metafizik ve din söz konusu olduğunda hangi türden bilgilerin metafizik bilgiye dayandığı hangi türden bilgilerin de dini yahut teolojik dayandığını ayırt etmek oldukça zor gözükmemektedir. Haliyle özellikle ilk iki bilgi çeşidini birbirinden ayırt etmek mümkün gözükmemektedir.

Bir diğer eleştiri olarak Schoun'un bizzat kendisinin böyle bir 3'lü tasnifi yaparken nasıl bir bilgi çeşidine dayandığı ile ilgilidir. Schoun şayet metafizik yahut entelektüel bilgiye dayanarak böyle bir ayrım yaptığını öngörüyorsa o halde kendisini böyle bir tecrübe yaşamayan başka insanlardan ayırt etmekte ve özel bir tecrübe yaşadığını ima etmektedir. O halde neden başka insanlar da benzer bir tecrübe yaşamak suretiyle farklı farklı bilgi sınıflandırması yapmasınlar? Ya da soruyu değiştirerek şöyle de sorabiliriz: Schoun şayet metafizik yahut entelektüel bilgiye dayanarak bu ayrımı yapıyorsa onun diğer insanlardan ayırt edici özelliği nedir? Zannediyorum bu sorulara ancak Schoun'un kendisi yanıt verebilirdi ancak bu durumda da döngüsel mantık hatası olacaktır. Şayet Schoun bu iddiasını vahye dayanan dini/teolojik bilgiye dayandırıyor ise o halde kendisinin adeta bir peygamber gibi vahiyden haber alma yetkisi olduğu sonucu ortaya çıkacaktır ki bu da Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu inancı ile açık bir çelişki içerecektir. Son olarak eğer Schoun iddiasını kaynağını akıldan alan felsefi bilgiye dayandırıyor ise kendi iddiası gereği felsefi yahut akli bilgi üstte yer alan metafizik ve dini alan ile ilgili analiz edip değerlendirme yapma yetisi-

ne sahip olmadığından böyle bir ayrımı yapma hakkına da sahip olamayacaktır. Dolayısıyla her üç durumda da Schoun'un 3'lü bilgi sınıflandırması sorunlu gözükmektedir.

Schoun'un yaklaşımının bir başka sorunu ise kendi teorisini dini inançların üstünde konumlandırmasıdır. Buna göre dinler Mutlak Hakikat yahut Tanrı ile ilgili dolaylı ve sembolik bilgiler ihtiva ederken Schoun'un kendisi adeta dinleri erişemediği birtakım hakikatlere erişerek Mutlak Hakikat yahut Tanrı hakkında dolaysız ve kesin bilgi elde etmektedir. O halde Schoun tabiri caizse peygamberlerin bile elde edemediği birtakım hakikatleri kendi antellektüel ya da akli melekeleriyle elde edebilmekte ve Mutlak Hakikatin yahut Tanrı'nın bilgisine kesin ve dolaysız olarak ulaşabilmektedir. Peki bu iddia yahut varsayım bir dindar tarafından kabul edilebilir bir iddia mıdır?

Schoun teorisyle ilgili diğer bir önemli sorun ise dini inançlara ve din diline gerçekdışı (non-realist- gayri hakiki) yaklaşımıdır. Schoun'un sunduğu modele göre vahye dayalı dinler yahut teolojiler bize Mutlak Hakikat yahut Tanrı hakkında ancak sembolik ve dolaylı bilgiler verebilir. Dolayısıyla sözelimi "Tanrı evreni yarattı" yahut "Tanrı kullarına karşı merhametlidir" tarzındaki dini önermeler gerçekliği yansıtmak bakımından bize hiçbir şey sunmazlar; onların yalnızca sembolik anlamları vardır. Bunu biraz açacak olursak bu yaklaşıma göre "Tanrı evreni yarattı" dediğimizde gerçekten de Tanrı'nın evreni yarattığını değil daha başka sembolik anlamları ima ediyoruz demektir. O halde Schoun'un yaklaşımına göre vahye dayalı dini yahut teolojik bilgi bize Mutlak Hakikat yahut Tanrı hakkında gerçekçi/hakiki/realist bir bilgi sunmaz. Schoun'un teorisi ile ilgili kanaatimce en büyük sorun bu bahsettiğim dini inançlara ve din diline yönelik bu realist/gerçekçi olmayan yaklaşımıdır. O halde bir dindar açısından özelde de İslam dini ne inanan bir mümin açısından dini inançlara ve dini önermelere bu tarzda bir yaklaşımın kabul edilemez olduğunu söylemek herhalde zor olmasa gerektir.⁸

Schoun'un teorsine dair yapacağımız son eleştiri onun *religio perennis* (ezeli ve ebedi - evrensel din) kavramsallaştırması ile ilgilidir. Bu yaklaşıma göre Schoun, tüm dinlerin ortak bir özün başka başka suretleri ve tezahürleri olduğunu iddia etmektedir. Yani yeryüzündeki dinlerin tamamı *religio perennis*'in farklı zaman ve mekanlardaki tezahürleridir. Bu yaklaşımı ile

⁸ Acar, *Dinî Çeşitliliği Değerlendirme Yetkisi*, 119-120.

Schoun yeryüzündeki tikel dinlerin üzerinde tabiri caizse onların tamamını kapsayıp kuşatan daha üst bir din vaz' etmektedir.⁹ Bu durumda Schoun'un ya adeta bir peygamber gibi vahye dayalı bir tecrübe yaşadığını kabul etmemiz gerekir ki bu daha önce de bahsettiğimiz üzere İslam'ın en temel inanç esaslarından olan Hz. Muhammed'in son peygamber olması ile açık bir çelişki içerecektir. Yahut da Schoun'un yalnızca felsefi yahut akli bilgiye dayanarak böyle bir açıklama yaptığını kabul etmemiz gerekecektir ki bu durumda da neden böyle bir izahı doğru ve geçerli varsaymamız gerektiğine dair makul hiçbir gerekçemiz bulunmamaktadır. Ayrıca dinlerin inanç esasları arasındaki çelişkiler de göz önüne alındığında söz konusu dinlerin hepsinin aynı anda geçerli ve meşru olduğunu iddia etmek oldukça zor gözükmemektedir. Sözelimi Yahudilikteki Tanrı'nın Yahudi ırkını yahut İsrailoğullarını diğer milletlerden üstün kıldığı yönündeki inanç ile İslam'ın üstünlüğün ancak takvada olduğu yönündeki inancı aynı potada eritmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu inanç esaslarından birini doğru kabul etmek diğerini inkâr etmek anlamına gelecektir ki bu da tüm dinlerin hakikat olduğu çoğulcu yaklaşıma aykırı olacaktır. Yahut Schoun'un yaptığı gibi dini inançların ve din dilinin Mutlak Hakikat yahut Tanrı hakkında realist/gerçekçi/hakiki bilgi vermediğini onaylamamız gerekecektir ki bunun sorunlarına yukarıda zaten değinilmişti.

2. Dini Çeşitlilik Olgusu Bağlamında Seyyid Hüseyin Nasr

Seyyid Hüseyin Nasr'ın da dini çeşitlilik olgusu karşısında geliştirdiği çoğulcu modelin, her ikisi de geleneksel ekolün temsilcileri oldukları için, Schoun'un yaklaşımı ile ciddi paralellikleri söz konusudur. Seyyid Hüseyin Nasr'ın çoğulcu modelini anlayabilmek için kendisini yaptığı ayrımları kavramlaştırmak suretiyle konuyu ele almak uygun olacaktır.

2.1. Bütün İnançların Doğruluğu ve Mutlak Hakikatin yahut Tanrı'nın Formları

Nasr dini çoğulculuğu temellendirirken Tanrı'nın yahut Mutlak Hakikat'in bizzat kendisi ile O'nun her bir dindeki tasavvurunu birbirinden ayırt etmekle işe başlamıştır. Bu yaklaşıma göre Mutlak Hakikat'in yahut Tanrı'nın kendisi ile O'na dair geliştirilen öğretilerin, teolojilerin birbirinden ay-

⁹ Rahim Acar, "Mutlak Hakikat'in Tecellisi Olarak Dinlerin Meşruiyeti: Frithjof Schoun'un Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/1 (Ankara, 2013), 32-33.

rılması söz konusudur. Dinler yahut teolojiler hiçbir zaman Mutlak hakikati her ne ise ve her nasıl ise olduğu gibi bilme iddiasında değildiler. Nasr'a göre dinler yahut teolojiler Mutlak Hakikati olduğu gibi bilselerdi ya da bu yönde bir iddiada bulunsalardı bu durumda Mutlak Hakikat yahut Tanrı bizim için bir iman değil bilgi konusu/nesnesi haline gelirdi. Tam da bu nedenle Nasr imandan bahsedebilmek için dinlerin/teolojilerin Tanrı'yı olduğu gibi bilme iddiasında olmadıklarını ve bilemeyeceklerini kabul etmemiz gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁰

Buradan hareketle Nasr göre Hakikat'in tek, sürekli (perennial) ve değişmez bir karakter arz ettiğini, Mutlak Hakikat'in yahut Tanrı'nın zatında herhangi bir değişme söz konusu olmadığını belirtir. Bununla beraber Mutlak Hakikat kendisini farklı zaman ve mekanlarda farklı kültürel ve sosyal bağlamlarda başka ve farklı formlar içerisinde tezahür ettirmektedir. Ki dinlerin/teolojilerin Tanrı'yı olduğu gibi bilemediğinin bir göstergesidir. Mutlak olan Tanrı'nın mutlak olmayan bu dünya ile herhangi bir form, tarz yahut üslup vasıtası olmaksızın iletişim kurması mümkün değildir. Tabiri caizse Tanrı'nın bizimle irtibat kurabilmesi için bir forma bürünmüş olması şarttır. Gelenekselci ekolün bir temsilcisi olarak Nasr, İbnu'l Arabî'den de hareketle Mutlak Hakikat ve O'nun dinler/teolojilerdeki tasavvurunu bir benzetme ile dile getirir. Buna göre Mutlak Hakikat adeta bir su gibidir ve girdiği kabın şeklini almaktadır. Bu benzetmede su Mutlak Hakikati, kap da dinleri/teolojileri temsil etmektedir. O halde Mutlak Hakikat hangi kabın içerisine girerse girsin o kap haktır. O halde Mutlak Hakikatın kendisini bir form içerisinde sunduğu tüm dinler/teolojiler haktır.¹¹ Bu da gelenekselci ekolün dinlerin aşkın birliği olarak adlandırdığı çoğulcu modeldir.

2.2. Mutlak Hakikat ve Sembolik Dil

Tıpkı Schoun'da olduğu gibi Nasr'ın düşüncesinde entelektüel/metafiziksel bilgi ile dinlerin/teolojilerin bilgisi arasında bir ayrım yapıldığı görülmektedir. Buna göre entelektüel/metafiziksel bilgi doğrudan ke kesin iken dinlerin/teolojilerin bilgisi dolaylı ve semboliktir. Sözelimi bu duru-

¹⁰ Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", *İsam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, (İstanbul, 1998), 156-157; Şahaddin Kaya, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Dini Çeşitliliğe Bakışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, (İstanbul, 2010), 97-98.

¹¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, (Albany, 1989), 292.

mu bir örnek üzerinden açıklayacak olursak Yahudi geleneğinde antropomorfik (insan biçimli) bir Tanrı tasavvuru hakimdir. Örneğin Tanrı insanlarla ve peygamberlerle güreş tutar, insanlara karşı kin ve nefret gibi duygular besler, babasının öcünü oğlundan çıkarır vs. Yine Yahudi geleneğindeki Tanrı tasavvuruna göre tabiri caizse İsrail oğullarına ayrıcalık tanıyan bir Tanrı'dır. Hristiyanlığa geldiğimizde ise Tanrı'nın sevgi ve merhamet nitelikleri daha ön plana çıkarılmaktadır. Ayrıca Tanrı bir Hz. İsa şahsında hülul etmiş, kendisini ete kemiğe büründürerek insanlığa vahyetmiştir. Bunun neticesi olarak da teslis adı verilen doktrin ortaya çıkmıştır. Son olarak İslam söz konusu olduğunda ise diğer iki dinden farklı olarak Tanrı'nın adalet ve muhalefetün lil havadis nitelikleri ön plana çıkarılmaktadır. Ayrıca son derece baskın bir tevhit anlayışı da söz konusudur. Meseleye mantıksal açıdan bakıldığında üç semavi dinin Tanrı yahut Mutlak Hakikat tasavvurlarının birbiriyle çelişkili olduğunu fark etmek güç değildir. Çelişen iddialardan aynı anda en fazla biri doğru olabileceğinden üç dinin doğruluk iddialarının yani bu örnekte Tanrı tasavvurlarının doğru olduğunu iddia edebilmek mümkün değildir ve dolayısıyla dini çoğulculuğu da savunmak bu bağlamda mantıksal olarak mümkün gözükmemektedir. Ancak Nasr bu hususta Mutlak Hakikat ve O'nun hakkında konuştuğumuz dili birbirinden ayırmaktadır. Yani entelektüel/metafizik bilgiye dayananlar açısından Tanrı bilgisi doğrudan ve kesin olduğu için onlar dini/teolojik bilgiye ihtiyaç duymaksızın zaten Mutlak Hakikate dair bilgi sahibidirler. Ancak dinler/teolojiler söz konusu olduğundan onlar Mutlak Hakikat yahut Tanrı hakkında ancak sembolik bilgi sahibi olabilecekleri için yukarıda bahsettiğimiz türden çelişkili durumlar hep sembolik olarak değerlendirilecektir.

Nasr'ın burada özetlemeye çalıştığımız dini çoğulcu pozisyonunu dini ve felsefi açıdan eleştirel bir gözle değerlendirecek olursak teorisinin ciddi sorunlarla karşı karşıya olduğunu söylememiz gerekir. Şimdi sorunlara göz atalım. Her şeyden önce Nasr dinlerin aşkın birliği adını verdiği religio perennis (ezeli/ebedi din) ile diğer dinler/teolojiler arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrıma göre diğer dinler/teolojiler aslında farklılıkları bir tarafa bırakılırsa hepsi aynı ezeli/ebedi dinin farklı formlar olarak kabul edilmektedir. O halde dinleri yahut teolojiler aşan bir religio perennis olduğunu ve tüm dinlerin o ezeli/ebedi dinin farklı zaman ve mekanlardaki ve farklı sosyokültürel bağlamlardaki formları olduğu bilgisine Nasr nereden ulaşıyor? Şayet Nasr bunu dini öğretilerden alıyorsa hiçbir dinin kutsal

metninde o metinde bahsedilene aşan başka bir Mutlak Hakikat yahut Tanrı olduğundan bahsedilmemektedir. O halde Nasr bu bilgiyi kutsal metinlerden almadığına göre kendi metafizik/entelektüel yetisine dayanarak böyle bir iddiada bulunuyor olabilir. Ancak bu durumda da Nasr'ın bizzat kendisi dini tebliğ eden peygamberlerin dahi erişmekte aciz kaldığı Mutlak hakikat yahut Tanrı hakkında nasıl bilgi sahibi olabiliyor? Böylesi bir bilgiye erişebilmek ancak peygamberlerinkini de aşan daha üstün bir bilişsel kapasiteye sahip olmayı gerektirir ki inanan birinin en azından dini inançlar söz konusu olduğunda peygamberden daha üstün bir bilgiye sahip olamayacağını söylemek herhalde itiraz edilemeyecek bir kabuldür. Bu durumda Nasr'ın pozisyonu adete dinler/teolojiler üstü yeni hepsini kuşatan daha üstün bir din söylemi haline gelecektir ki bu ne felsefi ne de dini açıdan temellendirilebilir bir iddia olarak görünmemektedir.

Nasr'ın dini çocukluğu savunurken dayandığı epistemolojiye bakılırsa tıpkı Schoun'da olduğu gibi üçlü bir bilgi sınıflandırması benimsediği görülmektedir. Bu bilgi sınıflandırmasında Nasr teoloji ile dini vahye dayanmaları itibarıyla aynı mertebede görmektedir. Bu kanaatimizde son derece yanlış bir kabuldür. Zira dinin kendisi ile din üzerine düşünme, tefekkür etme neticesinde ortaya çıkan kelim, felsefe, tasavvuf, fıkıh gibi sahalarda birbirinden ayrı düşünülmelidir. Din hiçbir zaman herhangi bir kelami yahut fıkhî mezhebin belli bir zaman ve mekanla mukayyet anlayışlarına indirgenemez. Din başlı başına birincil dereceden bir söylemdir, teoloji ise din üzerinde yapılan tartışmalar ve akıl yürütmeler neticesinde ortaya çıkan ikincil dereceden bir söylemin ürünüdür. O halde teolojiler ile dinler aynı mertebede değerlendirilemeyecek olan alanlardır. Üstelik dinin kendisi en azından semavi dinler söz konusu olduğunda doğrudan vahye dayanırken teolojiler vahye değil, o vahiy ile karşılaşan müminin anlayış düzeyine yahut felsefi sezgilerine dayanmaktadır ve aralarında bu itibarla çok keskin bir mertebe farkı vardır.

Nasr'ın su ve kap ile benzerlik ilişkisi kurduğu Mutlak Hakikat ve dinler/teolojiler ayrımı da son derece problemlili görünmektedir. Buna göre Mutlak Hakikat, birdir, tektir, ezeli ve ebedidir (religio perennis), değişmezdir. Ancak Mutlak Hakikat farklı dinler/teolojiler söz konusu olduğunda kendini farklı kaplarda/formlarda sunmaktadır. Peki bu yaklaşım bir dindar açısından kabul edilebilir bir yaklaşım mıdır? Elbette bir dindar için bu iddiaları kabul etmek oldukça güç hatta imkansız gözükmemektedir. Zira

hiçbir din/teoloji Mutlak Hakikati bir yönü itibariyle kuşatabildiği iddiasında değildir. Tüm dinler/teolojiler Mutlak Hakikatin kendi öğrettiği/vahyettiği biçimde olduğu iddiasındadır. Hiçbir din tabiri caizse ben Mutlak hakikati bu şekilde tasavvur ediyorum ancak O'nun başka biçimlerde de tasavvuru mümkündür, o halde diğer dinler/teolojiler de hakır gibi bir iddiada bulunmamakta, aksine bu tür iddiaları reddeden birtakım ayetler içermektedir. O halde Nasr'ın bu iddiası bizzat hiç değilse semavi dinlerin pozisyonları ile örtüşmemektedir.

Nasr'ın dini çoğulculuk teorisindeki diğer önemli bir sorun ise din dilini sembolik dile indirgemesidir. Buna göre kutsal kitapların dili yahut Tanrı hakkında konuştuğumuz teolojik dil gerçek anlamıyla değil ancak sembolik alınmalıdır. Sözgelimi bu yaklaşıma göre 'Tanrı evreni yarattı' veya 'Tanrı kullarına karşı merhametlidir' gibi dini önermeler yahut bizzat vahyin kendisi gerçek anlamıyla değil sembolik anlamı itibariyle anlaşılmalıdır. Nasr için konuşacak olursak eğer dini önermeler hakiki temel anlamıyla alınırsa dini inançlar arasında mantıksal çelişki ortaya çıkacağından Nasr'ın dini önermeleri sembolik kabul etmesi anlaşılır bir tercihtir. Peki dini önermeleri sembolik kabul etmenin ne gibi sorunları bulunmaktadır? Her şeyden önce dini önermeleri sembolik kabul etmek, söz konusu önermelerin kendi anlamları ötesinde başka anlamlara işaret ettiğini iddia etmektir. Sözgelimi 'Allah'ın eli onların elinin üzerindedir' mealindeki ayette Allah'ın elinin güç, kudret, tasarruf, hakimiyet vb. anlamlara geldiğini söylemek el lafzının kendisinin ötesinde başka anlamlar ihtiva ettiğini varsaymaktır. Peki böyle bir durumda Nasr'a dini önermelerin sembolik anlama geldiğini nereden ve nasıl bildiğini sormamız sanırım makul bir sorudur. Eğer Nasr bu bilgiyi vahye dayanarak alıyorsa o zaman bizzat kutsal metinlerin kendisinde din dilinin sembolik olduğuna yönelik bir iddia yer alıyor olması gerekir ki böyle bir durum söz konusu değildir. Eğer Nasr bu bilgiyi vahye değil de kendi entelektüel/metafiziksel yetisine dayandırıyorsa o halde de keyfi bir tercihtir.

Üstelik inananların büyük bir kısmı Tanrı evreni yarattı yahut Tanrı kullarına karşı merhametlidir gibi önermeleri kullandıklarında bunu sembolik değil hakiki anlamıyla kullanmaktadırlar. Yani bizzat inananlar en azından ayetlerin ve Tanrı hakkındaki konuşmaların büyük çoğunluğunu sembolik değil hakiki anlamıyla kabul etmektedirler. Dolayısıyla Nasr'ın yaklaşımı bu açıdan da sorunlu gözükmemektedir.

Yine Nasr'ın çoğulcu modeli ile ilgili bir başka sorun bir dinin ortaya çıkmasını onun meşruiyeti için yeterli saymasıdır. Buna göre mevcut tüm dinler, mevcut olmaları itibarıyla haktır ve geçerlidir. Zira bir din bir kere var olmuşsa o Mutlak Gerçeklik tarafından kendisi aracılığıyla tezahür ettiği için haktır. Peki bu dinler açısından doğru bir iddia mıdır? Sözgelimi Yahudilik esas alındığında son peygamber Malaki'dir ve kendisinden sonra gelenler peygamber olarak kabul edilmemektedir. Aynı şekilde Hristiyanlıkta da Hz. İsa son peygamberdir ve kendisinden sonra peygamber gelmemiştir. Dışlayıcı Hristiyanlara göre kurtuluş da ancak Hz. İsa'nın mesajına uymak ve O'nun Tanrı'nın oğlu olduğuna iman etmekten geçmektedir. Bu inanç esaslarını kabul etmeyenlerin kurtuluşa ermesi mümkün gözükmemektedir. İslam ise yine dışlayıcı yorumuna göre son ve hak dinin kendisi olduğunu iddia etmekte ve kendisine iman etmeyenlerin cennete gidemeyeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla üç semavi dinin standart yorumu büyük oranda yalnızca kendilerinin hak olduğu ve yine yalnızca kendi müntesiplerinin cennete gireceği/kurtuluşa ereceği yönündedir. Bu durumda Nasr'ın bir din varsa o haktır iddiası dinlerin hakim yorumu ile çürütülmektedir. Zira İslam ve diğer semavi dinler de başka sinlerin varlığını kabul eder ancak onların da hak olduğunu ve müntesiplerinin de cennete gideceğini/kurtuluşa ereceğini kabul etmez.

Nasr'ın çoğulcu modeli ile alakalı olarak yapacağımız son eleştiri Schoun'a yaptığımız eleştiriyle paralellik göstermektedir. Buna göre Nasr dini önermeler ya da inançlar arasındaki çelişkileri gidermek adına dini önermeleri hakikatten bilgi vermeyen bir perspektifle ele almaktadır. Bunu biraz açacak olursak dinlerin birbiri ile çelişen hakikati iddiaları vardır. Birbiri ile çelişen iki iddiadan en fazla biri doğru olabileceği için mantıksal bakımdan çelişen dini önermelerin yahut inanç esaslarının tamamı geçerli kabul edilemez. Nasr da bunun farkında olduğu için dini/teolojik söylemin sembolik olduğunu söylemektedir. Bu da dini hakikat iddialarının bize gerçeklikten haber vermediği, entelektüel/metafiziksel bilginin kesin ve dolaysız olarak elde ettiği bilgiyi dolaylı ve sembolik olarak elde ettiği ve insanlara aktardığı anlamına gelmektedir. O halde Nasr'ın yaklaşımına göre dinlerin hakikat iddiaları yahut söylemleri gerçeklikten/hakikatten/realiteden haber vermemektedir.

Sonuç

Bu bildirimde gelenekselci ekolün meşhur temsilcileri Frithjof Schuon ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın dini çeşitlilik karşısında geliştirdikleri çoğulcu modeli tasvir edip eleştirmeye çalıştım. Özellikle her iki düşünürün de bilgi felsefesi yahut epistemoloji bakımından üç mertebeli bir bilgi sınıflandırmasına dayanmaktadır ancak bu sınıflandırmanın tamamen keyfi ve sorunlu görünmektedir. Aynı şekilde her iki düşünür de dinlerin geçerliliği ve hakikatten haber vermesi yönündeki iddialarıyla kendilerini adete peygamberin bile erişemeyeceği hakikatleri elde edebilen entelektüel/metafizik bilgi sahibi konumuna yerleştirmektedirler. Bu İslam dinine iman eden bir mümin tarafından asla kabul edilemeyecek bir söylemdir. Bunun da ötesinde her iki düşünür de dinlerin/teolojiler ötesinde ve üzerinde hepsini kapsayıp kuşatan bir religio perennis (ezeli/ebedi din) varsaymaktadır. Bu varsayım da adeta mevcut dinlerin hakikat söylemi üzerine onların hepsinin mertebe olarak üzerinde yer alan başka bir dini söylemdir. Kanaatimizce böyle bir söylem ancak Allah'ın kendisini özel olarak seçip vahyettiği bir peygamber tarafından ifade edilebilecek bir söylemdir. Schoun ve Nasr da peygamber olmadıklarına göre böylesine üst bir dini söylemi hangi otoriteye yahut gerekçeye dayanarak dillendirdikleri tamamen belirsizdir ve yanıtsızdır. Her iki düşünürün de din ile teolojiyi bir ve aynı tutmaları hem felsefi hem de dini olarak sorunlu ve kabul edilemezdir. Din mükemmeldir ve kaynağını doğrudan Allah'tan almaktadır. Ancak teolojiler o günün bilgi, felsefe ve bilim gibi alanları ile irtibatlı olarak değişen ve gelişen bir mahiyet arz etmektedir. Teolojiler geliştirilir ve sonraki alimler, filozoflar, düşünürler tarafından eleştirilebilir hatta tamamen çürütülüp geçersiz sayılabilir. Bununla beraber dinin kendisi çürütülebilir, eleştirilebilir, aşılabilir bir alan değildir. Son olarak da her ikisinin de dini/teolojik söylemi gerçekdışı/non-realist/gayri hakikiyeci olarak kabul etmeleri İslam'ın hak din olduğu inancı ile çelişkilidir. Zira bir Müslüman Kuran okurken yahut Allah ile ilgili herhangi bir önerme/cümle dile getirdiğinde o önermesinin gerçekliğe tekabül ettiğini varsaymaktadır. Sonuç olarak İslam'ın hakikat iddiasının gerçekçi kabul edilmesi durumunda (ki bir Müslüman bunu böyle kabul edecektir) iki düşünürün de çoğulcu hipotezleri boşa çıkacaktır.

Kaynakça

- Acar, Rahim. "Dini Çeşitliliği Değerlendirme Yetkisi: Frithjof Schoun Örneği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (2014), 99-122.
- Acar, Rahim. "Mutlak Hakikatin Tecellisi Olarak Dinlerin Meşruiyeti: Frithjof Schoun Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54 (2013), 1-34.
- Aslan, Adnan. "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi". *İsam Araştırmaları Dergisi*, 2 (1998), 143-163.
- Kaya, Şahaddin. *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Dini Çeşitliliğe Bakışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 2010.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Oktay, Ayşe Sıkıda - Çakır, Sevgi. "Frithjof Schoun'un Dini Çoğulculuk Düşünceleri Açısından Modernizm Eleştirisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2017/2), 68-80.
- Race, Alan. *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. London: SCM Press, 1983.
- Schoun, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton, IL: The Theosophical Publishing House, 1993.

İSLAM MEDENİYETİNİN KURUCU UNSURLARI EKSENİNDE İDEAL TOPLUM ARAYIŞLARI: GAZÂLÎ ÖRNEĞİ

Dr. Mustafa SERİN

MEB, Kayseri/Türkiye

serinm38@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8689-2657

Giriş

Medeniyetlerin doğuşuna ve gelişimine kaynaklık eden ve onları besleyip biçimlendiren çeşitli unsurlar (din, akıl, duyu organları, örf ve adetler, diğer kültür ve medeniyetler gibi) bulunmaktadır. İslam medeniyeti söz konusu olduğunda onun kaynaklarının ya da kurucu unsurlarının başında Müslüman toplumun hayatına en köklü ve kapsamlı şekilde nüfuz eden iki temel kaynak olarak Kur'an ve Sünnet gelir. Başka bir ifadeyle İslam medeniyetinin hem ruhunu hem de formunu oluşturan ve ona esas rengini veren iki unsur söz konusudur ki bunlar Kur'an ve Sünnettir. Ve tabiidir ki insan-öğlü bir medeniyeti inşa ederken aynı zamanda akıl, bilgi ve tecrübesinden yararlanır. Peki Kur'an ve Sünnet nasıl bir toplum öngörmektedir? Her şeyden önce İslam'da güven içinde yaşanan; huzurun, adaletin, İslam kardeşliğinin, birlik beraberlik ve dayanışmanın hüküm sürdüğü bir toplum modeli gözler önüne serilir¹ ki bunun somut bir örneği asr-ı saadet döneminde hayata geçmiştir. Bu eşsiz örnek İslam toplumunu tarih boyunca erdemli bir toplumu yeniden inşa etmeye cesaretlendirecek bir güdülenmenin de kaynağı olmuştur.

Bu çerçevede İslam düşünce tarihi boyunca ideal insan ve toplum arayışları eksik olmamıştır. Farklı ilim dallarında müteahhasıs düşünürler kendi bakış açılarına göre ideal modellerini belirleme çabası içinde olmuşlardır.

¹ bk. el-Bakara 2/208; el-Hucurât 49/10; en-Nahl 16/90; el-Mâide 5/8.

Bu anlamda sadece filozoflar ve mutasavvıflar değil, neredeyse bütün ilim erbabı (ör., fakihler, kelimciler, müfessirler, muhaddisler, ahlakçılar) fikirlerini doğrudan veya dolaylı şekilde Kur'an ve Sünnete dayandırarak, mükemmel toplum ve insan modeli arayışlarını sürdürmüşlerdir. Fârâbî, Gazzâlî, Mâverî, Şehristânî, İbn Rüşd ve İbn Haldûn gibi İslam düşünürleri bu konuda fikir yürüten isimlerden bazıları olmuşlardır.²

İslam dünyasının yetiştirdiği büyük düşünürlerden biri hiç şüphesiz Gazâlî'dir. Çok yönlü bir ilmi kişiliğe sahip olan Gazâlî aynı zamanda bir din sosyoloğu olarak toplumsal sorunlara ilgi göstermiş ve bu anlamda önemli eserlere imza atmıştır. Hatta o, İslam dünyasında din sosyolojisinin gerçek öncülerinden biri olarak nitelendirilmiştir. Onun; *İhyâü ulûmi'd-dîn, el-Münkız mine'd-dalâl, Tehâfütü'l-felâsife, el-İktisâd fi'l-i'tikâd* ve *Kimyâ-i saâdet* gibi eserleri bu anlamda incelenmesi gereken kaynakların başında gelmektedir.³ Bu eserlerden *İhyâ* birçok özelliğiyle İslam toplumunun dinî ve dünyevî hayatına ışık tutan bir el kitabı olma niteliği taşımaktadır. Her şeyden önce dini meselelerin açık bir dille ve halkın anlayabileceği seviyede ifade edildiği bu kapsamlı eserde ahlaka dair konular ve kötü alışkanlıklar ustalıkla çözümlendiği gibi Müslümanların dini ve dünyevi hallerini ıslaha yönelik pek çok konu ele alınmıştır.⁴ Dikkatli bir şekilde ele alındığında eserin, Müslümanların içine düştüğü dinî-ahlakî ve kültürel yozlaşmayı; bunların sosyal, siyasî yansımalarını ele aldığı söylenebilir. Gazâlî, eserinde ibadetlerin zahiri usul ve erkanı hakkında bilgi verdikten sonra fıkıh kitaplarından farklı olarak bunların hıuşu, ihlas ve ahlaki boyutları üzerinde de durmaktadır.⁵ Bu da göstermektedir ki Gazâlî, dinin etkilerini, sonuçlarını ve ahlaki davranışlar olarak hayata yansımalarını önemsemektedir. Laouts'a göre ise *İhyâ*; bir dini ilimler ansiklopedisi, aynı zamanda bir sosyal ahlak ve bunun tabîî bir sonucu olarak iyiliği emretme görevini ortaya koyan bir siyasi ahlak kitabıdır.⁶

Gazâlî'nin eserleri incelendiğinde görülür ki o ideal topluma ilişkin düşüncelerini başta Kur'an ve Sünnet olmak üzere Sahabe, Tabiin ve diğer İs-

² Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 112-113.

³ Günay, *Din Sosyolojisi*, 117.

⁴ Günay, *Din Sosyolojisi*, 119-120.

⁵ Mustafa Çağrı, "İhyâü Ulûmi'd-Dîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV, 2000), 22/10.

⁶ Henri Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, çev. Rıza Katı (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 137.

lam büyüklerinin görüşlerine dayandırmıştır. Tarihi metodu benimseyen Gazâlî, görüşlerini desteklemek için geçmişte yaşanan olaylardan örnekler vermiştir. Özellikle de Hz. Peygamber, Sahabe ve Tâbiîn'in misallerinden yararlanmışır.⁷ Gazâlî'de Kur'an ve Sünnet temelli yaklaşım çok belirgindir. İbn Haldûn ve Fârâbî ile kıyaslandığında Gazâlî'nin bu yönü açıkça fark edilmektedir. Bir örnek olması bakımından Gazâlî'nin *İhyâ'sı* ile Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla'sı* ve İbn Haldûn'un *Mukaddime'si* kıyaslandığında görülmektedir ki Gazâlî'de Kur'an ve Sünnet vurgusu çok daha ağır basmaktadır. Diğer iki düşünür yeri geldikçe ayet ve hadislerden örnekler verirken Gazâlî hem öncelikle ayet ve hadisleri zikretmekte hem de bunları en yoğun ve kapsamlı şekliyle sunmaktadır. Ayrıca Gazâlî iyi bir gözlemci olarak toplumun gidişatını ve toplumda meydana gelen değişimi yakından takip etmiştir. Bu anlamda halkın neler konuştuğunu ve gündeminde neler bulunduğunu önemsemiştir.⁸ Gazâlî bu vasfıyla sosyolojiye ve sosyolojik bakışa önemli bir katkı da sunmuş ve bir ölçüde realist bir toplum felsefesi geliştirmiştir ki bilindiği üzere sosyolojik açıdan da toplumu iyi gözlemlemeden onu saran hastalıkları fark etmek ve ayakları yere basan analizler yapmak zordur.

Gazâlî'nin toplum düşüncesi hakkında bazı çalışmalar yapılmıştır. Taplamacıoğlu⁹ ve Günay¹⁰ tarafından hazırlanan iki çalışma örnek olarak zikredilebilir. Günay, Gazâlî'nin toplum görüşünü özlü bir şekilde ele aldığı çalışmasında konunun teorik temellendirmesiyle birlikte genel bir çerçevesini çizmiştir. Yine doğrudan bu konuya odaklanmasa da Gazâlî'nin toplum görüşü hakkında bazı ipuçları verebilecek bir çalışma olarak Okumuş'un,¹¹ Gazâlî'nin *İhyâ'sı* hakkında yaptığı incelemeden söz edilebilir.

Gazâlî'nin toplum görüşüne kıyasla siyaset ve yönetime dair yaklaşımları daha fazla incelenmiştir. Bu konular hakkındaki fikirleri de onun toplum felsefesinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda Gazâlî'nin si-

⁷ Ünver Günay, "Gazâlî'nin Toplum Görüşü", *Ebü Hâmid Muhammed el-Gazzali (1058-1111)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1988), 171; Günay, *Din Sosyolojisi*, 117-118.

⁸ Gazâlî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, çev. Hamidullah Ünal (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 105-106.

⁹ Mehmet Taplamacıoğlu, "Bazı İslam Bilginlerinin Toplum Görüşleri", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII (1964), 83-97.

¹⁰ Günay, "Gazâlî'nin Toplum Görüşü".

¹¹ Ejder Okumuş, "Bir Yeniden Diriliş Projesi Olarak İhya'u 'Ulumi'd-Din", *Diyanet İlmi Dergi* 47/3 (2011), 169-183.

yaset anlayışı hakkında yazılan ve çokça atıfta bulunulan bir çalışma olarak Laoust'un,¹² *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı* isimli çalışması kayda değerdir. Yine Korkmaz'ın¹³ *Gazâlî'de Devlet Felsefesi* adlı doktora tezi, Karakaş'ın¹⁴ *Gazâlî'de Din ve Devlet İlişkisi* başlığıyla hazırladığı yüksek lisans tezi, Usta'nın,¹⁵ *Gazâlî'nin siyaset ve toplum düşüncesini birlikte ele aldığı yüksek lisans tezi ve sosyolojik bir inceleme olarak Okumuş'un*,¹⁶ “Gazâlî'nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı” başlığıyla yayınladığı makalesi bu konudaki çalışmalardan bazılarıdır.

Bu çalışma ise İslam medeniyetinin kurucu unsurları ekseninde ideal toplum arayışlarına bir örnek olarak Gazâlî'nin yaklaşımlarını sosyolojik perspektifle incelemeyi hedeflemektedir. Çalışmada özellikle Gazâlî'nin *İhyâ* kitabı esas alınmakla birlikte *el-Münkız*, *Kimya-i saadet* ve *Nasîhatü'l-mülûk* gibi eserlerinden ve Gazâlî'nin toplum görüşüne dair çalışmalardan yararlanılmaktadır. Doküman analizi yöntemiyle hazırlanan çalışmada ayrıca Gazâlî'nin özgül toplum düşüncesinin daha iyi anlaşılabilmesi için Fârâbî ve İbn Haldûn'un toplum tasavvurlarıyla karşılaştırmalar yapılmaktadır.

1. Gazâlî'de Toplum Düşüncesi

Fârâbî ve İbn Haldûn'da olduğu gibi¹⁷ Gazâlî'de de insanın toplumsallığı esastır. Ona göre insan yaratılışı gereği medenidir. Yalnız yaşayamaz, bir cemiyete ihtiyaç duyar. Bunun sebeplerinden biri neslin devamına olan ihtiyaçtır ki toplumun en küçük birimi olarak ailede karı-kocanın bir arada bulunmasıyla başlar. İkincisi, insanın yardımlaşmaya olan ihtiyacıdır. Çünkü aileler toplumdan bağımsız bir hayat sürdüremezler. Tek başlarına bütün meslekleri icra edemedikleri gibi hayatlarını sürdürmelerine yarayacak alet edevatı da temin edemezler. Ayrıca insanların müstakil evlere ve sağlam binalara ihtiyacı vardır. Bunların hepsi karşılıklı iş birliğini gerektiren

¹² Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*.

¹³ Korkmaz Fahrettin, *Gazâlî'de Devlet Felsefesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1991).

¹⁴ Nurullah Karakaş, *Gazâlî'de Din ve Devlet İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007).

¹⁵ Yunus Usta, *Gazzâlî'nin Siyaset ve Toplum Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹⁶ Ejder Okumuş, “Gazâlî'nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı”, *Marife* 21/2 (2021), 705-726.

¹⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 79-80; İbn-i Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 2004, 1/79-81.

hususlardır. Nitekim köyler ve şehirler bu iş birliğiyle kurulmuştur.¹⁸ Gazâlî'nin bu yaklaşımı insanların, sosyalliği toplumsal bir sözleşme neticesinde kazandıklarını savunan sözleşme teorisi yerine insanın toplumsallığını tabîî ve fitrî bir özellik olarak gören natüralist teori kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁹

Öte yandan Gazâlî'de "uzlet" fikri de geniş bir yer tutar. Uzlet ve topluma katılmanın fayda ve zararlarını genişçe tartışan Gazâlî'nin bu konuya dair yaklaşımlarından bir çıkarımda bulunmak gerekirse onun için esas olanın toplum içinde yaşamak olduğu söylenebilir. Zira uzlet herkese (ör., avam, çalışıp kazanması gerekenler gibi) uygun değildir. Uzletin fayda ve zararlarının kişiye göre değişebileceğini belirten Gazâlî, bazı faydalar için uzlete çekilmenin uygun olabileceğini gerekçeleriyle izah etmiştir. Fakat ona göre dini-dünyevi birçok faydalara ancak cemiyet içinde yaşayarak başkalarının yardımıyla ulaşılabilir. Mesela ilim öğrenmek, başkasından faydalanmak, tevazu öğrenmek, görgü ve bilgiden tecrübe edinmek ancak insanlar arasına girmekle mümkün olur.²⁰ Kısacası Gazâlî inzivanın faydalarını överken asla dünyadan kopmaz.²¹

Fârâbî ve özellikle İbn Haldûn ile karşılaştırıldığında Gazâlî'de sosyolojik anlamda bir "toplum" vurgusu oldukça zayıftır. Zira toplum ifadesini pek kullanmayan Gazâlî daha çok bireyden topluma doğru ilerleyen bir ıslah ve ihyâ sürecini öngörmektedir. Ona göre önce birey kendini düzeltmeli sonra da çevresindeki insanları ıslah etmelidir. Gazâlî'nin şu cümleleri de onun bu tarz bir ıslah metodu benimsediğini göstermektedir:

"Sen; ya kendini ıslah edenlerden veya kendini ıslah ettikten sonra başkasını düzeltenlerden ol, sakın kendini ıslah etmeden başkası ile meşgul olma. Eğer kendini düzeltmekle uğraşıyorsan, vaziyetin icabı sana farz olan ilimleri ve bununla alakalı temizlik, namaz, oruç gibi zahir amelleri öğren. Fakat en mühim olanı; ekseriyetin ihmal ettiği, kalbin vasıflarını öğrenmek, onların övülen ve yerilen kıssıklarını bilmektir. Çünkü hiç kimse kalbin kötü vasıfları olan hırs, haset, riya, kibir, ucb ve benzeri fena hasletlerden sıyrılmış değildir."²²

¹⁸ Gazâlî, *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992), 3/503.

¹⁹ Günay, "Gazâlî'nin Toplum Görüşü", 172.

²⁰ Gazâlî, *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992), 2/579-618.

²¹ Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, 136.

²² Gazâlî, *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992), 1/102.

Gazâlî'ye göre önce kişinin kendisini kurtarması gerekir. Zira başkasını iyiliğine çalışırken kendini helake sürüklemek akıllıca bir iş değildir. O bu davranışı, koynuna girmiş akrep dururken başkasının üzerine konan sineği kovalamak için yelpaze arayan kimsenin haline benzetmektedir.²³ Gazâlî, toplumda gözlemlediği ahlaki hastalıkların psikolojik ve sosyal sebeplerini ve iyileştirme yollarını gösterirken insanları bir iç gözleme yöneltmekte, onu kendi ruhunu tanımaya, ahlaki şuurunu ve iradesini harekete geçirmeye sevk etmektedir.²⁴ Yani Gazâlî daha çok birey odaklı bir yaklaşım içindedir. "Toplum" ve onu ifade edecek kavramları pek kullanmayan Gazâlî'nin öngördüğü eğitim ve ıslah projesi bireyin topluma nispetle öncelendiği bir model olarak ifade edilebilir. Başka deyişle Gazâlî'nin, öncelikle bireyin içsel dönüşümünü hedefleyen bir yaklaşım içinde olduğu söylenebilir. Fakat onun, sosyal ilişkilere dair konulara (alışverişte dikkat edilecek hususlar, arkadaşlık, sohbet, komşuluk vb.) da ağırlık vermesi ve aşağıda bahsedileceği üzere İslam'ın "İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma" ilkesine büyük önem atfetmesi bir bütün olarak toplumu da önemseyişinin açık bir göstergesidir. Yine alimlerin ve devlet başkanlarının topluma karşı sorumlulukları üzerinde durması da buna işarettir.

Öte yandan Gazâlî tıpkı Fârâbî gibi²⁵ toplumu ve toplumsal fonksiyonları açıklamada organizmacı benzetmelere başvurmaktadır. O, insan bedenini muazzam bir şehre benzetirken toplum hayatı için gerekli olan meslek ve zanaatları insan uzuvlarıyla açıklar. Onun bu yaklaşımında siyaset mesleği ayrıcalıklı bir yere sahiptir ki toplumun sevgi, saygı, yardımlaşma ve birlik beraberlik içerisinde yaşayabilmesi açısından önemlidir. Dolayısıyla başkan vücuttaki en önemli organ olan ve diğer azaları da yöneten kalbe benzetilir.²⁶ Fakat Gazâlî bu konuda uzviyetçi düşünürlerin önde gelenleri kadar iddialı görüşlere sahip değildir.²⁷

2. Gazâlî'nin İdeal Toplumu

Gazâlî'nin ideal topluma yönelik arayış ve çabalarını ana çizgileri itibarıyla üç başlık altında toplamak mümkündür:

²³ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 1/103.

²⁴ Çağrı, "İhyâü Ulûmi'd-Dîn", 22/10.

²⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, 80-85.

²⁶ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 1/40-41; Gazzâlî, *Kimya-i Saâdet*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 1/36-37.

²⁷ Günay, "Gazâlî'nin Toplum Görüşü", 171.

2.1. Toplum Hayatında Aklın, İlmin ve Alimin Önemi

Gazâlî dinî ilimleri ihyâ etmek ve faydalı ilimleri açıklamak üzere *İhya'yı* yazmıştır.²⁸ O, toplum felsefesinin temeline ilmi yerleştirmiş olmalıdır ki *İhyâ'sına* ilim bahsiyle başlamış, *el-Münkız'da* ilimlerin amacını açıklamış, diğer eserlerinde de bu konuya geniş bir yer vererek²⁹ ilimlerin doğru anlaşılmasına ayrı bir önem atfetmiştir. Kur'an'ın oku emriyle başlaması, ilmin ve alimin önemine işaret eden ayetler, Hz. Peygamberin ilmin önemine dair söz ve uygulamaları elbette bunda etkili olmuştur. Kısacası Gazâlî, ilme yüklediği büyük anlam dolayısıyla onu toplumun bilinçlendirilmesine yönelik bir hareket noktası ve temel bir değer olarak seçmiştir.

Evet Gazâlî, *İhyâ'sına* ilim konusuyla başlamıştır. Çünkü Ona göre ilim diğer konulara nispetle en önde gelmektedir. O; eserini dört cilde ayırdığını, en önde ilim geldiği için hepsinin başına “Kitabu'l-İlm”i koyduğunu belirtmiştir. Amacı, Allah'a kulluk sayılan ve Rasûl'ü vasıtasıyla bizden istenen ilmin hangisi olduğunu açıklamak, fayda veren ilim ile zarar veren ilmi birbirinden ayırt etmek, zamane insanların nasıl ilmin özünü bırakıp kabuğu ile ilgilendiklerini ve doğru yoldan ayrıldıklarını izah etmektir.³⁰

Gazâlî, devlet ve yönetim işlerinde akıl ve ilmin önemini sıklıkla vurgular. Hatta Gazâlî'nin bu yaklaşımı; rasyonel davranışın, akıl ve bilim çerçevesinde hareket etmenin gerekliliğine bir işaret sayılabilir.³¹ Gazâlî kendi zamanında dinin zayıflamasında siyasi karışıklıkların yanında ilahiyat ve din konusunda aklın yanlış kullanılması gibi hadiselerin büyük etkilerinin olduğunu ileri sürmektedir. Bu yüzden filozofları özellikle de Fârâbî ve İbn Sina'yı eleştirmektedir.³² Gazâlî'ye göre akıl insan oğlunun en üstün vasfıdır, insan akıl sayesinde Allah'ın rızasına kavuşur. Allah'ın emanetleri akıl sayesinde kabul edilir. Ayrıca müsbet ilimleri bildiren akıl olduğu gibi ahiret yoluna ışık tutan dini ilimleri elde etmeyi sağlayan da tam akıl ve keskin bir zekadır.³³ Gazâlî için “akıl” önemlidir. Bunun bir göstergesi olarak *İhyâ'nın* bir bölümünü akıl, aklın kısımları ve aklın şerefi gibi konulara ayırdığı gibi *Nasihatü'l-mülûk'un* bir bölümünü de akıl ve akıl sahiplerinin

²⁸ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 1/4.

²⁹ bk. Gazâlî, *Kimya-i Saâdet*, 1/129-134.

³⁰ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 1/4-5.

³¹ Okumuş, “Gazâlî'nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı”, 721.

³² Günay, *Din Sosyolojisi*, 119.

³³ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 1/41.

sıfatlarına ayırmıştır. Diğer eserlerinde de en çok altını çizdiği kavramlardan biridir. Gazâlî, ülkenin padişahını vücuttaki kalbe benzetirken veziri akla benzetmiştir.³⁴ Hatta o, aklın üstünlüğünü ortaya koymak için delile dahi ihtiyaç olmadığını belirtir. Çünkü ona göre ilmin kaynağı, doğum yeri ya da kökü akıldır. Dünya ve ahiret saadeti akıl sayesinde kazanıldığına göre onun üstünlüğünden şüphe edilemez.³⁵ Gazâlî aklın bir tanımını şöyle yapmaktadır: “Tecrübelerden elde edilen ilim akıldır. Kim, tecrübelerden anlar ve tecrübeler kendini olgunlaştırırsa ona akıllı; kim, tecrübelerden bir şey anlamazsa ona ahmak ve cahil denir. Bu da akıl adı verilen ilimlerin başka bir çeşididir ki buna tecrübe denir.”³⁶

Gazâlî, döneminin ilmi hayatını, bilimsel faaliyetlerini eleştiriyor ve ıslah etmek istiyor. Ona göre yaşadığı dönemin ilmî hayatı gerilemiş, taklitçilik, mal ve mevki hırsı, gurur yaygınlaşmıştır. Alimlerin bozulması yöneticilerin bozulmasına dolayısıyla onlara tabi olan halkın dini, ahlaki ve sosyal bakımdan bozulmasına sebep olmuştur.³⁷ Usta, Gazâlî’nin bu yaklaşımını “bozulma zinciri” şeklinde kavramsallaştırmıştır. Gazâlî’nin alim, sultan ve halk arasında kurduğu ilişkiden hareket edilen kavramsallaştırmada alimler zincirin ilk halkasını oluşturmaktadır. Yani bu yaklaşıma göre alimler bozulursa sultan, sultan bozulursa halk bozulur ve nihayetinde bütün toplum bozulur.³⁸

2.2. Siyaset, Devlet ve Yönetim

Gazâlî’ye göre dinin nizamı dünyanın nizamına, dünyanın nizam ve imareti ise insanların çalışmalarına bağlıdır. Yani o, dinin düzenli bir şekilde yaşanabilmesi için dünyanın imar edilmiş olması gerektiğini belirterek dini hayatın düzeni ile dünyanın nizamı arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu bağlamda Gazâlî; insanların iş, sanat ve mesleklerini üç kısma ayırır: Birincisi, yaşayabilmek için zaruri olan işlerdir ki bunlar da yiyecek temini, giyecek temini, mesken temini ve siyaset olmak üzere dörde ayrılır. İkincisi, bunlara yardımcı olan işlerdir ki rençberlik ve sanat için alet hazırlayan demircilik, dokumacılığa hizmet eden hallaçlık gibi işlerdir. Üçüncüsü ise

³⁴ Gazâlî, *Kimya-i Saâdet*, 1/36.

³⁵ Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, 1/209-210.

³⁶ Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, 1/216.

³⁷ Günay, “Gazâlî’nin Toplum Görüşü”, 170; Laoust, *Gazzâlî’nin Siyaset Anlayışı*, 120; Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, 1992, 2/865.

³⁸ Usta, *Gazzâlî’nin Siyaset ve Toplum Düşüncesi*, 46-47.

bütün bu işleri tamamlayıp süsleyen mesleklerdir ve hasat edilen ürünleri pişirme, giyim eşyasını dikme ve yıkama gibi işlerden oluşur.³⁹ Meslekleri önem derecesine ve aralarındaki ilişkiye göre sınıflandıran Gazâlî; dünya hayatının düzeni için önemli olan bu iş, sanat ve mesleklerin kısım ve özelliklerini insanın uzuvlarına benzeterek açıklar.⁴⁰ Aynı benzetmeden hareketle siyaseti bir sanat olarak hatta sanatların en şereflişi olarak görür. Ona göre insanlığı ıslah edip dünya ve ahiret saadetine ulaştıracak ve doğru yolu gösterecek siyasetin dört mertebesi vardır:⁴¹

Birincisi (en üstün mertebe): Peygamberlerin siyaseti,

İkincisi: Halife, melik ve sultanların siyaseti,

Üçüncüsü: Alimlerin siyaseti,

Dördüncüsü: Vaizlerin siyasetidir.

Gazâlî bu yaklaşımıyla siyaseti geniş bir çerçevede ele almaktadır. Peygamberin görevini siyaset çerçevesinde değerlendirdiği gibi âlim ve vaizlerin yaptığı vazifeyi de siyasetle ilişkilendirmektedir. Bu haliyle siyaset; toplumun sevgi, saygı, yardımlaşma ve dayanışma içinde yaşamasına katkı sağlayan kimselerin işi olarak görülmektedir. Peygamberlikten sonra en önemli vazife de ilme düşmektedir. Yani nübüvvetten sonra insanları, helake gitmekten kurtaracak, kötü huylardan arındıracak ve güzel ahlakla süsleyecek şey ilimdir, ilim öğrenmekten maksat da budur.⁴²

Gazâlî'ye göre insanlar sosyal varlık olduklarından dolayı hayatlarını belli bir düzen içerisinde sürdürebilmek için din, hukuk, siyaset ve devletin varlığına ihtiyaç duyarlar. Özellikle devlet ve din arasında yakın bir ilişki vardır. Din toplumun temelini oluştururken devlet onun koruyucusu konumundadır. Dolayısıyla devlet güçsüzleşir veya ortadan kalkarsa din bundan büyük zarar görür, o da zayıflar.⁴³ Herhangi bir yerde belli bir toplum düzeni söz konusu ise orada siyaset, siyasi ilişkiler ve yönetim hayatın bir parçası olarak kendine yer bulur. Gazâlî de siyaset ve yönetim olgusunu toplumsal sistemin bir unsuru olarak değerlendirir. Siyaset konusuna geniş bir yer ayıran Gazâlî, siyaset kurumunu ve yöneticilerin varlığını toplumsal düzenin sağlanmasında önemli görmektedir. Devlet başkanı ve diğer yöne-

³⁹ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 1/39-40.

⁴⁰ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 1/39-40.

⁴¹ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 1/40-41.

⁴² Gazâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 1/41.

⁴³ Günay, *Din Sosyolojisi*, 119.

ticiler, toplumda düzeni sağlamak ve her türlü düzensizliği önlemekle mükelleftirler.⁴⁴

Gazâlî'nin ideal toplumunda yöneticiler kritik önemdedir. Toplumun gidişatında son derece etkilidirler ve toplumsal düzenin sağlanmasından onlar sorumludurlar. Bu yüzden Gazâlî ideal bir yöneticinin vasıflarını eserlerinde detaylı şekilde açıklar⁴⁵ ve bu husustaki değerlendirmelerini en başta Kur'an ve Sünnete dayandırır. Ayrıca İslam büyüklerinin hayatından, yer yer Aristo, Sokrates ve Eflatun gibi filozofların görüşlerinden, çeşitli rivayet ve anlatılardan örnekler vererek detaylı şekilde ortaya koyar.⁴⁶ Gazâlî yöneticilere öğüt verirken Kur'an ve Sünnetten delilleriyle birlikte İslam medeniyetinin yönetim anlayışında öne çıkan esasların altını çizer. Özellikle de "adalet" ilkesi üzerine yoğunlaşır ki *Nasîhatü'l-Mülûk* adlı eserinin genelinde en çok bu konuya dikkat çeker.⁴⁷ Bu anlamda "adalet ve insafa riayet etme"nin on esasını da delilleriyle birlikte açıklar.⁴⁸

2.3. Toplumun Korunması ve İslahı

Toplumun içinden geçmekte olduğu buhran durumu ilim adamlarını ve düşünürleri çözüm arayışına yöneltmiştir. Yaşanan problemlerin mahiyetine göre de çözüm önerileri ileri sürülmüştür. Bu anlamda Gazâlî'nin dönemi İslam toplumunda yoğun bir bozulmanın ve çözülmenin baş gösterdiği, sosyal problemlerin arttığı, kargaşa ve normsuzluk durumunun hâkim olduğu bir döneme tekabül etmektedir. Eserleriyle İslam medeniyetinin gelişimine önemli katkılar sunan Gazâlî, İslam ümmetini bu çalkantılı durumdan kurtarmak ve yeniden ayağa kaldırmak için çareler aramıştır. Dolayısıyla Gazâlî'nin ideal topluma yönelik yaklaşımlarında ve çözüm önerilerinde yaşanan mevcut sorunların niteliğinin bir etkisi elbette olmuştur. Böyle çalkantılı bir dönemde, Çağrıcı'nın belirttiği üzere, Gazâlî üstün ilmî kişiliğiyle ahlâk problemlerini ve genel olarak İslâm toplumunun ahlâkî açmazlarını çok iyi görmüş ve bunlara çözümler üreten zengin bir ahlâk düşüncesi ortaya koymayı başarmıştır. O en önemli ahlâkî eseri olarak tebarüz eden

⁴⁴ Okumuş, "Gazâlî'nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı", 711, 714.

⁴⁵ Gazâlî, *Hükümdarlık Ahlakı - Nasîhatü'l-Mülûk* -, çev. Mehmet Ali Özkan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023).

⁴⁶ bk. Gazâlî, *Hükümdarlık Ahlakı - Nasîhatü'l-Mülûk* -, çev. Mehmet Ali Özkan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023).

⁴⁷ Gazâlî, *Hükümdarlık Ahlakı - Nasîhatü'l-Mülûk* -.

⁴⁸ Gazâlî, *Hükümdarlık Ahlakı - Nasîhatü'l-Mülûk* -, 22.

*İhyâ'*da Kur'an ve Sünnet temelinde, bozulmuş bir toplumu ıslah etme ve ona İslami erdemlerini yeniden kazandırma şeklinde bir hedef gütmüştür.⁴⁹

İçinde yaşadığı toplumda çeşitli görevler de üstlenen Gazâlî toplumsal sorunlara kayıtsız kalmamıştır. Ayrıca o, toplumla ilgili düşüncelerini fildişi kulesinde oturarak dile getirmemiş; gözlemler yaparak sahadan veriler elde etmiş ve bu verileri başta Kur'an, Sünnet ve akıl ekseninde değerlendirerek toplumun çözülmesini engellemeye yönelik çareler aramıştır. Başka deyişle çok sayıda eser bırakan Gazâlî iyi bir gözlemci olarak toplumda yaşanan sorunları, sosyal sapmaları, bozulma ve çözümleri hem teşhis etmiş hem de dini ilkeler çerçevesinde çözüm önerilerini sunarak toplumu ıslah etmenin yollarını aramıştır. Bu anlamda İslam'a ve Ehl-i Sünnet düşüncesine zarar verebilecek tehlikelere karşı duyarlı davranmış, korumacı ve savunmacı bir refleks göstermiştir. Felsefecilerin ve Bâtınî hareketinin düşüncelerini toplum için zararlı ve yıkıcı bulmuş, bu konuları derinliğine araştırıp tenkit etmiştir.⁵⁰ İslam'a ve İslam toplumunun değerler sistemine zarar verebilecek her türlü iç ve dış etkileri, zararlı akımları araştırıp tenkit etmiştir. Kısacası yaşadığı dönemde, bir ilim adamı olarak İslam toplumunun karşılaştığı sorunlara kayıtsız kalmamış aksine ciddi bir duyarlılık ve tepki göstermiştir. Bu anlamda İslam medeniyetinin yetiştirdiği büyük alimlerden biri olarak hem çok sayıda eser vermiş hem de bu eserlerle Müslümanların hayatında önemli izler bırakmıştır.

Kamu yararını gözetse de Gazâlî, yanlış yakından gözlemleyip eleştirmekten geri kalmamıştır.⁵¹ Dini ve toplumu korumaya yönelik çabalarında tenkit ve eleştiriye bir yöntem olarak kullanmıştır. Filozofları tenkit etmesi bunun en çarpıcı örneğidir. *İhyâ'*da da bu tekniği sıklıkla kullanmıştır. Alimleri, yöneticileri ve bir bütün olarak toplumu, dünyevileşmesi ve ahlaki zaafları bakımından eleştirmiştir. Böylece toplumdaki çözülmeye dikkat çekmiştir. Topluma dinamik yapısı içinde bakan Gazâlî, bir ilim adamı olarak sorunlar karşısında pasif değil aktif bir duruş sergilemiş; topluma yalnızca nazari düzeyde değil, daha çok fiili gerçekliği içinde bakmıştır.

Toplunun bozulmasının önüne geçmenin veya erdemli toplumu inşa etmenin bir yolu iyiliği yaygınlaştırmaktan ve kötülüklerle mücadele et-

⁴⁹ Çağrı, "Gazzâlî", 13/500, 504.

⁵⁰ bk. Gazâlî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl*.

⁵¹ Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, 149.

mekten geçmektedir. Bu anlamda İslam medeniyetini yönlendiren ve toplumun temel dinamiğini oluşturan ilkelerden birinin, “iyiliği emretme, kötülükten sakındırma” ilkesi olduğu bilinmektedir. Zira Kur’an’da “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”⁵² buyurulmaktadır. Bu ve benzeri ayetler toplumun sosyal kontrol görevine ilişkin önemli bir sorumluluğa işaret ederken İslam’ın, “iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma”yı birbirini tamamlayan iki unsur olarak gördüğünü de ortaya koymaktadır. Gazâlî’ye göre bu konu ayetlerin açıkça ifade ettiği, akl-ı selimin gerekliliğini kabul ettiği ve üzerinde icma bulunan bir husustur.⁵³ Dolayısıyla o, toplumsal hayatın sağlıklı yürümesi için İslam’ın bu prensibinin hayata geçmesine çabalamış, eserlerinde bu konuya geniş bir yer ayırmıştır. Başta *İhyâ’ı* olmak üzere diğer bazı eserlerinde de konuyu kapsamlı şekilde ele alan Gazâlî’ye göre iyiliği emir kötülükten de menetme, peygamberlerin insanları hak din üzere yaşatmak ve toplumların varlıklarını sürdürebilmeleri için yerine getirmekle emrolundukları bir görevdir. Eğer bu görev yerine getirilmezse peygamberlik görevi boşa çıkar, din yıkılır, başıboşluk ve dalalet egemen olur, cehalet yayılır ve fesat insanlar arasında oldukça revaç bulur; sonunda ülkeler, toplumlar yok olurlar.⁵⁴ Gazâlî kendi döneminde toplumun içinde bulunduğu duruma baktığında bir anlamda korktuğunun başına geldiğini düşünmektedir. Zira ona göre toplumun bu önemli vazifesinin hem ilmi hem de ameli ortadan kalkmış, Allah’ın kullarını her an her yerde gördüğü ve gözettiği gerçeği göz ardı edilir olmuş, insanlar heva ve heveslerine uyar hale gelmişlerdir. Halka yağcılık gönülleri sarmış ve Allah rızası için kınayanın kınamasından korkmayan mü’minlerin sayısı azalmıştır. İşte bütün bu sebeplerle Gazâlî, iyiliği emretme kötülükten de men etmenin ilmini yeniden canlandırma ve oluşan boşluğu doldurma görevinin ulviliğinden söz ederek işe koyulmuş ve meselenin faziletinden şartlarına, ihmalinin getireceği sonuçlara ve münkerin çeşitlerine kadar kapsamlı şekilde ele almıştır.⁵⁵

⁵² *Kur’ân Yolu* (Erişim 11 Aralık 2023), Âl-i İmrân 3/104

⁵³ Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, 1992, 2/757.

⁵⁴ Okumuş, “Bir Yeniden Diriliş Projesi Olarak İhya’u ‘Ulumi’-d-Din”, 175; Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, 1992, 2/755-756.

⁵⁵ Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, 1992, 2/755-865.

Sonuç

Gazâlî'nin ideal toplum tasavvuru Kur'an, Sünnet ve akıl eksenli toplum arayışlarına tipik bir örneklik teşkil etmektedir. O, *İhyâ'*sında konuları ele alırken önce ilgili ayetleri sonra da hadisleri kapsamlı bir şekilde zikrederek ve akıl konusunu müstakil başlıklar altında ele alarak bunu açık bir şekilde göstermiştir. Böylece İslam'ın öngördüğü toplum modelinin ana çizgileri Gazâlî'nin topluma ve olaylara bakışında etkili olan ölçü ve kriterler olmuştur. Gazâlî toplumun temeli olarak ilmi en başa koyarken bunda Kur'an, Sünnet ve İslam büyüklerinin görüşlerini esas almıştır. Akla ve aklın etkin kullanımına büyük önem veren Gazâlî'nin, eserlerinde en çok üzerinde durduğu kavramlardan biri "akıl" olmuştur. O, bir ilim toplumu tasavvur ederken toplumda en önemli sorumluluğu ilim adamlarına yüklemiş; toplumun bozulmasından da onları sorumlu tutmuştur. Ona göre alimler ilmi, dünyevi faydalar için değil Allah rızası için ve esas itibarıyla ahireti gözeterek öğrenmeli ve öğretmelidir. Ayrıca Gazâlî toplum hayatında düzenin sağlanması açısından siyasete ve yöneticilere önemli sorumluluklar yüklemektedir ki bu sorumluluk alanlarının başında İslam'ın adalet ilkesine riayet gelir.

Ahlaki temeller üzerine oturmuş bir toplum tasavvuru ortaya koyan Gazâlî, düzelmeyen bireyden topluma doğru olduğu bir yaklaşım içindedir. O önce bireyin belli bir ahlaki ve manevi olgunluğa ulaşması gerektiğine inanmaktadır. Bu, toplumun ihmal edildiği anlamına gelmemektedir. Kendini ıslah eden kişi elbette etrafındakilerin düzelmesine çalışacaktır. Yani Gazâlî kendi iç dünyasını düzeltmiş ve ahlaki açıdan olgunlaşmış bireylerin oluşturduğu bir toplum öngörmektedir.

Gazâlî'nin toplumla ilgili fikirlerini Fârâbî ve İbn Haldûn'la karşılaştırdığımızda benzer noktaların hayli fazla olduğu görülmektedir. Özellikle Kur'an ve Sünnet temelli yaklaşım, toplumu bir organizmaya benzetme ve insanın toplumsallığı gibi hususlarda benzer fikirlere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Gazâlî'nin toplum görüşü birçok açıdan özgünlük arz etmektedir. İçinde yaşadığı toplumun gerçek problemlerine acil ve somut çözümler üretmek üzere yola çıkan Gazâlî'nin öngördüğü toplum, ütöpik bir toplum modelinden ziyade gerçek topluma karşılık gelmektedir. Bu anlamda topluma ve toplumsal sorunlara yalnızca teorik düzeyde değil, daha çok pratik düzeyde yaklaşmaktadır.

Sonuç olarak Gazâlî'nin sosyolojik açıdan engin bir kaynak niteliğindeki eserleri onun ideal toplum görüşüne dair zengin bir içerik barındırmaktadır. Özellikle de *İhyâ*, erdemli toplumun birçok boyutunun sosyolojik çözümlemesi için elverişli bir kaynaktır ki Gazâlî'nin sosyal ve ekonomik ahlağa dair yaklaşımları bu anlamda değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Çağrı, Mustafa. "Gazzâlî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/489-505. TDV, 1996.
- Çağrı, Mustafa. "İhyâü Ulûmi'd-Dîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/10-13. TDV, 2000.
- Fahrettin, Korkmaz. *Gazzâlî'de Devlet Felsefesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1991.
- Farabi. *el-Medinetü'l Fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Gazzâlî. *el-Münkız mine'd-Dalâl*. çev. Hamidullah Ünal. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Gazzâlî. *Hükümdarlık Ahlakı - Nasihatü'l-Mülûk* -. çev. Mehmet Ali Özkan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Gazzâlî. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992.
- Gazzâlî. *Kimya-i Saâdet*. çev. Ali Arslan. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 14. Basım, 2017.
- Günay, Ünver. "Gazzâlî'nin Toplum Görüşü". *Ebü Hâmid Muhammed el-Gazzalî (1058-1111)*. 167-175. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1988.
- İbn-i Haldun. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt, 2004.
- Karakaş, Nurullah. *Gazzâlî'de Din ve Devlet İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kur'an Yolu*. Erişim 11 Aralık 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>
- Laoust, Henri. *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*. çev. Rıza Katı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Okumuş, Ejder. "Bir Yeniden Diriliş Projesi Olarak İhya'u 'Ulumi'd-Din". *Diyanet İlmî Dergi* 47/3 (2011), 169-183.
- Okumuş, Ejder. "Gazzâlî'nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı". *Marîfe* 21/2 (2021), 705-726.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. "Bazı İslam Bilginlerinin Toplum Görüşleri". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII (1964), 83-97.
- Usta, Yunus. *Gazzâlî'nin Siyaset ve Toplum Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.

V. BÖLÜM

DİN VE BİLİM

DİN VE MİTOS İLİŞKİSİ AÇISINDAN KUR'AN KISSALARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Prof. Dr. Ramazan IŞIK

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

Giriş

Din insanla birlikte var olmuş ve öyle görünüyor ki insanlık âlemi var olduğu sürece de din var olmaya devam edecektir. Aynı şekilde mit, mitoloji ve mitosların tarihini de insanlık tarihine eşitlemek mümkündür. Her ne kadar din bilimciler dinin başlangıcı ve kaynağına ilişkin farklı görüşler ileri sürmüş olsa da, kaynağı bakımından din ilahidir. Yani dinin kaynağı Tanrı'dır. Din insan için fitri bir ihtiyaçtır ve insanın mutluluğunu esas almaktadır. İnsanı yaratan Tanrı, onun huzur ve mutluluğunu esas aldığı için, insanın yaratılış gayesine uygun olarak dini vaz etmiştir. Bununla birlikte dinin başlangıcı ve kaynağı konusunda ilahi dinlerin ve kutsal kitapların verdiği bilgilerin dışında herhangi bir bilimsel ve kanıtlanabilir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Din, insanlık tarihi ile başlamış, insanlık âlemi var olduğu sürece de din varlığını sürdürecektir. Dolayısıyla insanlık tarihinde ne kadar gerilere gidilirse, gidilsin dinsiz bir topluma rastlamak mümkün değildir. Bir başka ifadeyle insanlık âleminde herhangi bir dine inanmayan fertlere rastlamak mümkündür, ancak, herhangi bir dine inanmayan toplumlara rastlamak mümkün değildir. İnsanın var olduğu yerde, dinin de var olması kesindir. Tarih boyunca din, insan hayatının ayrılmaz bir vasfı olmuştur. Bu sebeple insanı ve insanlık âlemini kavramak, anlamak, dini anlamakla eş tutulmuştur. Din bilimciler, geçmişten günümüze dinsiz bir topluma rastlamamıştır. Dolayısıyla din, insanın ve insanlık âleminin var olmasıyla birlikte ortaya çıkmış ve öyle görünüyor ki insanın ve insanlık âleminin var olduğu sürece bir kurum olarak din de varlığını devam ettire-

ceği muhakkaktır. Din, tarih boyunca insan hayatını yönlendirmede, yaşadığı hayata ve çevresine anlam kazandırmasında etkili bir faktör olmuştur. Bir başka ifadeyle insanlık tarihinde din, insanlık âleminde insanın yaşantısına her yönüyle etki etmiş ve insanoğlunun ayrılmaz bir özelliği haline gelmiştir. Dolayısıyla insanı, insanlık âlemini anlamak, dini ve dinlerin tarihini anlamakla eş tutulmuştur.¹

Her ne kadar pozitivist kimi bilim insanları, dini insanlık için iyileştirilmesi gereken bir hastalık olduğunu söylüyor olsalar da, tarihsel süreçte din insan ilişkisine tarafız bir şekilde bakan bilim insanları bu tür görüşlerin ne kadar geçersiz görüşler olduğunu bilimsel bir şekilde ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla dinin, bireyin hayatında çok önemli bir yeri vardır ve insanın var oluşuyla birlikte ortaya çıkan din, tarihsel süreçte her dönem insan ve insanlık âlemi için önemli olmuştur. Arkeoloji, antropoloji ve etnoloji gibi bilimler, tarihte ne kadar geriye gidilirse gidilsin, dinsiz bir topluma rastlanmadığını ortaya koymuştur. Dine karşı uygulanan sistemli baskılar bile, dini toplum hayatından söküp atamamıştır.² İslam bilginlerine göre dinin kaynağı vahiydir. Ancak İslam bilginlerinin sözünü ettikleri bu din, Hz. Âdem ile başlayan ve Hz. Muhammed (sav.)'in peygamberliği ile tamamlanan ve ikmal edilen İslam dinidir. Bununla birlikte Yahudilik ve Hristiyanlık kaynağı bakımından ilahi dinler olarak kabul edilseler de, günümüzde bu dinler aslını muhafaza edememiş, tahrif edilmiş, bozulmuş dinler olarak kabul edilmektedirler. Dolayısıyla Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın dışındaki dinlerin kaynağı bakımından beşer ürünü dinler olduklarına inanılmaktadır. Kur'an, dinin kaynağının vahiy olduğunu açıkça bildirmektedir. Allah Kur'an'da "Ant olsun ki her ümmete Allah'a kulluk edin, azdırcılardan olmayın diyen bir elçi gönderdik"³ buyurmakta ve bu nedenledir ki Allah'ın tüm milletlere peygamberler gönderdiğine inanılmaktadır. Dolayısıyla dinin kaynağı Allah'tır. Hiçbir insan, hiçbir zümre grup veya peygamber din kuramaz veya din icat edemez. Bu anlamda tarih sahnesinde yaşamış, ancak hayatiyetini devam ettirememiş dinlerin kaynağının da bir şekilde vahye dayandıklarını söylemek mümkündür. Tarihsel süreçte bu dinlerin bir kısmı yozlaşmış ya da değişime uğramış bir kısmı da hayatiyetini devam ettirememişlerdir.

¹ Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), 27.

² Baki Adam-Mehmet Katar, *Dinler Tarihi*, (Eskişehir: AÖF. Yayınları, 2005) 15.

³ En-Nahl 16/36.

Din gerçekte insanın mutluluğunu esas almaktadır. Bu anlamda din insanın fitri bir ihtiyacı olup, onun manevi yönünün gıdasıdır. İnsanı yaratan Allah, onun yaratılış amacına uygun şekilde yaşayabilmesi için dini de vaz etmiştir. Bu sebeple din asıl yapısını muhafaza ettiği sürece insana faydalı olmuştur. Tarih sahnesinde önceki toplumların hayatlarında olduğu gibi öyle bir zaman gelmiş ki din temel amacından ve anlamından sapmış ve insanın yaratılış gayesine uygun şekilde yaşamasının önünde ayak bağı olmuştur. İnsanın Allah'a kul ve yaratılış amacına uygun şekilde yaşayamasının en büyük nedenlerinden birisinin mitoslar olduğu ifade edilmektedir. Din ile mitos arasındaki en büyük farklılıklardan birisi dinin kaynağının Tanrısal vahiy olmasıdır. Yani dinin kaynağı Tanrı'dır. Mitosun kaynağı ise insandır. Bu anlamda mit, mitos, efsane, destan halk hikâyesi ve masal genellikle birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bu kavramların hepsinin beşer ürünü anlatımlar olmasına rağmen, mitos kutsal bir hikâyeyi anlatır. Mitosun konusu başlangıçta olup bitmiş olaylardır. Örneğin mitosun konusu olan yaratılış ve ölüm hak ve gerçektir. Mitoslar, gerçekten yaşanmış, olmuş bitmiş olayları insanların anlayabileceği bir dille anlatırlar.⁴

Toplumları yaşıtan, ayakta kalmasını sağlayan ve var eden dindir. İnsan var olmasının nedenini dinde bulmuştur. Bu sebeple dini, hiçbir ideoloji, düşünce veya felsefi sistemlerle karşılaştırmak mümkün değildir. Nitekim birçok ideoloji veya felsefi sistemlerin var oluş nedenleri ortadan kalkınca, yani ömürlerini doldurunca en akılcı görünen sistemler, ideolojiler bile hayattan silinip gitmişlerdir. Ancak en saçma ve en akıldışı görünen inanç sistemleri bile varlığını devam ettirmektedirler. Bu anlamda örneğin Hindistan'da insanlar asırlarca kutsal olduğuna inandıkları ineğe saygı göstermeye devam etmektedirler.⁵

Din ve dinin tanımı konusu karmaşık bir fenomendir. Din bilimciler, dini tanımlamada ve dinin kaynağı konusunda çok farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Dini inceleme ve araştırma konusu yapan din bilimcilerin neredeyse hemen hemen tamamının kendi ideoloji ve dünya görüşleri doğrultusunda bir din tanımlama yoluna gittikleri anlaşılmaktadır. Bu anlamda psikolog dini, genel olarak yaşanan manevi bir tecrübe, sosyolog, antropolog, içtimai bir müessese, bir felsefeci ise manevi bir öğretisi şeklinde tanımladığı görül-

⁴ Adam-Katar, 23.

⁵ Adam-Katar, 16.

mektedir. Dolayısıyla din bilimcilerin dini tanımlarken, kendi bakış açılarına, ideolojilerine ve dünya görüşlerine uygun tarzda dini tanımlama yoluna gittikleri anlaşılmaktadır. Din bilimciler, dinleri ne şekilde tanımlarsa tanımlasınlar, tüm dinlerde insanın dışındaki üstün yüce bir varlığa inanç tasavvurunun var olduğu görülmektedir. Din, akla hitap etmez, ancak akıllıya hitap etmektedir. Bir başka ifadeyle din gayba iman ve teslimiyeti ifade etmektedir.⁶

İnsanı yaratan Allah'tır. Dinin kaynağı da insanı yaratmış olan Allah'tır. Bu anlamda dinin kaynağı vahye dayanmaktadır. İnsanı yaratan Allah, onun dünya ve ahiret mutluluğunu esas alan kurallar sistemini vaz etmiştir. Dolayısıyla din, insanın yaratılıştan gelen bir ihtiyacını karşılamaktadır. Din insanın manevi yönünün gıdasıdır. Bu sebeple din, asli yapısını koruduğu sürece insana faydalı olmuştur. Aksine tarihsel süreçte din, asıl amacından ve temel anlamından uzaklaştığı zaman insanın yaratılış amacına uygun şekilde yaşamasına ayak bağı olmuştur. Din duygusu veya dini duygu, kişiye yaratılışla birlikte Allah tarafından verilmiştir. Yani dini duygu yaratılış esnasında insana Allah tarafından bahşedilmiştir. Bu duygu, insanın tabii özelliklerindedir. Akıllı kişinin veya aklı yerinde olan birinin dinsiz yaşamasının imkân dâhilinde olmadığı açıktır. İnsanoğlu şüphesiz bir şeylere inanma ihtiyacı duyar. Dolayısıyla bir dine inanma ihtiyacı fitri olup, yaratılıştan gelmektedir.⁷

Cemiyetlerin ve toplulukların yaşamında dinin veya dini yapının bozulduğu durumlar söz konusu olduğu gibi, dini yapının cemiyet ve insanların gereksinimlerini karşılayamaz hale geldiği zamanlar söz konusu olmuştur. Böyle zamanlarda Allah yeni bir peygamber veya bir uyarıcı göndermiş, bu peygamberler veya uyarıcılar ihya hareketleri başlatmıştır. Dolayısıyla tarihsel süreçte insanoğlu, yaratılışının bir gereği olarak yüce, ulu bir varlığa inanma gereksinimini daima karşılamak istemiştir. Sonuç olarak birey herhangi bir dine intisap etmek suretiyle inanma gereksinimini gidermeye çalışmıştır. Dolayısıyla tarihsel süreçte bireyin Tanrı ile ilişkisinin şekli tarihsel dönemlere ve coğrafyalara göre değişim göstermesinden dolayı birbirine benzemez çok farklı din ve inanç sistemlerinin ortaya çıktığı görülmektedir.

⁶ Mehmet Zafer İnanlar, *Din Mitos İlişkisi: Hristiyanlık Örneği*, (A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Dinler Tarihi) Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2015), 2-3.

⁷ Adam-Katar, 22, 24.

Tarihsel süreçte farklı mekân ve coğrafyalarda birbirine benzemez çok farklı din ve inançlar ortaya çıkmış olmakla birlikte yine de yapılan araştırmalar dinin kaynağının vahye dayandığını göstermektedir. Bir başka ifadeyle dinin kaynağı vahiydir, yani Allah'tır. Din Allah tarafından vaz edilmiş ve insanın dünya ve ahiret mutluluğunu esas alan bir kurallar sistemini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte din asıl yapısını ve anlamını yitirdiği zamanlarda insana faydalı olmaktan çok, insan hayatına zararlı bir durum arz eder hale gelmiştir.⁸ Bu anlamda mit, mitoloji, mitos ve efsane kavramlarının tanımlanması gerekmektedir.

1. Mit, Mitoloji, Mitos, Efsane ve Masal Terimleri

Mit, kavramı Fransızca bir kelimedir ve bu kavramla söylenen veya işitilen söz kastedilmektedir. Masal, hikâye ve efsane anlamalarına gelen kelime Mythos kelimesinden türetilmiştir. Türkçe'de de genellikle efsane, söylence ve masal anlamlarında kullanılmaktadır. Mitoloji ise mitlerin doğuşlarını, anlamlarını inceleyen bilim dalıdır. Mitoloji, yaratılış ve ölümle ilgili başlangıçtaki olayları nakleder. Ayrıca insanlardan farklı olan tabiatüstü kişilerin, evliyaların, kutsal kişilerin, Tanrıların peygamberlerin ve meleklerin yapmış oldukları tabiatüstü ilk örnek tutumları nakleder. Bir başka ifadeyle mit kişilikleri, doğaüstü kahramanlardır. Tabiatüstü olaylar, ilk olarak onlar tarafından gerçekleştirilmesi nedeniyle ister istemez mitoloji de bu örnek ve prototiplerden söz ederler. Kusursuz ve noksansız olduğu ve olağanüstü güçler yardımıyla gerçekleştiği için doğaüstü varoluşların tecellisidir.⁹ Efsane ise farsça bir kelime olup, eski çağlardan beri söylenegelen, olağanüstü varlıkları, olayları konu eden hayâli hikâyeler, söylencelerdir. Mit veya mitler kutsal bir öyküyü anlatır. Mitler başlangıçtaki Tanrı veya tanrısal varlıkların fiillerini konu eden hikâyeleri, efsaneleri nakleder. Başlangıçta olan bu hikâyeler gerçek ve kutsaldır. Kaynağı bakımından tamamen insan ürünü olan veya tanrısal vahye dayanmamakla birlikte mitoslar kutsal ve gerçeklerdir. Çünkü yaratılış ve ölüm gibi başlangıçları nakleden olaylar hak ve hakikati ifade etmektedirler. Mitlerde haber verilen Tanrı veya tanrısal varlıkların fiil veya eylemleri, insana has fiil veya eylemlerin prototiplerini oluşturdukları açıktır. Nitekim semitik dinlerde Tanrının dünyayı altı gün-

⁸ Adam-Katar, 23.

⁹ Sabir İmami, Farsça Tefsir Metinlerinde Mitoloji, (Çev. Betül Yeşil), (Ankara: Hece Yayınları, 2019), 18-20.

de yarattığı, yedinci günde ise dinlendiği haber verilmektedir. Aynı şekilde tanrının ilk yaratış prototipini taklit eden insanların da altın gün çalışmaları ve yedinci günde ise dinlendikleri bilinmektedir. Yine aynı biçimde Âdem ile Havva'nın evliliklerinde olduğu gibi, sonraki nesillerin de Âdem ile Havva'nın evliliklerini taklit ettikleri belirtilmektedir. Bu sebeple olsa gerek Tanrıların ya da tanrısal varlıkların ve mitsel ataların yaptıklarını işlemek, insanlar için ahlaki ve dinî bir zorunluluk halini almıştır.¹⁰ Bu anlamda mit, hem gerçek hem de kutsal bir öyküyü anlatır. Bunlar başlangıçta olup bitmiş olaylardır. Bir başka ifadeyle mit, tarihsel süreç içerisinde bir hakikatin nasıl yaşama geçtiğini, ortaya çıktığını belirtir. Yani mit, daima bir yaratılışı ifade etmektedir. Dolayısıyla bir varlık ya da nesnenin nasıl yaratıldığını veya nasıl var olmaya başladığını açıklar. Mitlerdeki kişiler, kişilikler tabiatüstü varlıklardır. Sonuç olarak mitler, kutsalı betimlemektedirler. Mit kutsal bir öyküyü açıklar. O, hakiki bir öyküdür. Örneğin kozmogoni miti, hakikattir. Çünkü dünyanın var olması da veya varlığı da zaten bunu ispat etmektedir.¹¹ Mit, tabiatüstü varlıkların eylemlerinin öyküsünü de açıklamaktadır. Bu öyküler kesinlikle hakikat ve kutsal kabul edilirler. Bu mitler hakikattir, çünkü tabiatüstü varlıklar tarafından yaratılmışlardır. Mit, daima bir yaratılış hikâyesini anlatır. Yani bir şeyin hayata nasıl başladığını anlatır.¹² Mitler tanrı ya da tanrısal varlıkların eylemlerini anlatan öykülerdir. Dolayısıyla bu öyküler gerçek ve kutsal olarak kabul edilir. Mitlerde anlatılan Tanrı veya tanrısal varlıkların eylem ve davranışları insana özgü her anlamlı eylem ve davranışların örnek modellerini oluşturur. Örneğin Tanrı dünyayı altı günde yaratmış, yedinci gün dinlenmiştir ki, bugün insanlar da haftanın yedinci günü dinlenmektedirler. Âdem ile Havva evlenmiş, dolayısıyla sonraki nesiller de evlenmektedirler. Bu nedenle Tanrıların, tanrısal varlıkların ve mitsel ataların yaptığını yapmak insanlar için dinî ve ahlaki bir zorunluluk haline gelmiştir.¹³ Mitler tabiatüstü kahramanların icraatları sayesinde bir hakikatin nasıl meydana geldiğini anlatır. Bu anlamda mit, daima bir yaratılış hikâyesini haber verir. Bir şeyin nasıl meydana geldiğini, nasıl var olmaya başladığını anlatır. Mitlerdeki şahıslar doğaüstü varlıklar-

¹⁰ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Firat, (İstanbul: Simavi Yayınevi, 1993), 9-23.

¹¹ Eliade, 11-12.

¹² Eliade, 12-13.

¹³ Eliade, 11-17.

dır. Mit, bir şeyin hakikatini, gerçekliğini, başlangıcını, nasıl var olmaya başladığını, onun yaratılış hikâyesini, ontolojik boyutunu ve inanan açısından onun ontofanisini anlatır.¹⁴ Mitos ise söylenen veya işitilen sözü ifade etmekte olup, masal, öykü, efsane anlamına gelmektedir. Bilimsellik ve akılcılık bakımından, insan için mitosların hiçbir bilgi değeri olmasa da, onun dünyasında mitoslar her zaman var olagelmıştır. Bu anlamda insan açısından mitosların gerçeklikleri ve geçerlilikleri söz konusudur. Dolayısıyla mitoslar evrensel gerçekliğe sahip yaşam kalıpları ortaya koymakta ve her insan için anlamlı birtakım mesajlar ihtiva etmektedir. Mitoslar, kişinin manevi dünyasının gıdasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla mitos dışı dünyada yaşadığını zannedenler, köksüz ve ruhsuz bir dünyada yaşamaktadırlar. İnsan yaratılışı gereği meraklı bir varlıktır. Çevresinde olup biten olayları anlamak, bilmek istemektedir. Dünyada anlayamadığı veya açıklayamadığı birtakım olayları, masal, öykü ve mitoslarla kavramaya, anlamaya çalışır.¹⁵

Din ile mitos arasındaki ilişkiye gelince, her ikisi de yaratılış ve ölüm gibi hak ve gerçekliği kesin olan olayları haber vermekle birlikte dinin kaynağı Tanrı'dır, Tanrısal vahiydir. Din, insanın dünya ve ahiret mutluluğunu temel almaktadır. Bununla birlikte yaratılışı gereği insan doğaüstü yüce, ulu bir varlığa inanma ihtiyacı hisseder. Yani din insanın manevi yönünün gıdasıdır. Allah insanı yaratmış ve onun yaratılış amacına uygun şekilde dini vaz etmiştir. Bu sebeple hak ve gerçek yapısını koruduğu sürece din, insan için hem bu dünya hem de öte dünya için çok faydalı olduğu açıktır.

Dinin kaynağı vahiydir. Mitosun kaynağı ise insandır. Bu anlamda hem bu dünyada hem de öte dünyada insanın mutluluğunu esas alan din, tarihsel süreçte cemiyetlerin ve toplulukların hayatlarında bir zaman sonra din ve dinle ilgili ritüel ve pratiklerin temel amacından uzaklaşarak insanın yaratılış gayesine uygun tarzda yaşamasının önünde engel hale gelmeye başlamıştır. Dolayısıyla dinin insanın yaratılış amacına uygun şekilde yaşamasının önündeki en büyük engellerden birisi şüphesiz mitoslardır. Mitoslar, insan bedenindeki benlere ya da urlara benzetilebilir. Nitekim bedeni tahrip eden benler olduğu gibi, bedene herhangi bir zararı olmayan, aksine bedene yararlı olan benler de olabilir. Çünkü iyi huylu kabul edilen benler, vücutta yayılarak bedene zarar vermezler. Kötü huylu kabul edilen benler ise be-

¹⁴ Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, (İstanbul: İz Yayıncılık. 2011), 194-196.

¹⁵ Adam-Katar, 22

dende yayılmak suretiyle beden tahrip olmasına, vücuttaki organların zarar görmesine neden olurlar. Dolayısıyla cemiyetlerin ve toplumların dini yaşantılarında var olan mitosları da bu şekilde değerlendirmek mümkündür. Bir başka ifadeyle dini hayatı bir sarmaşık bitkisi gibi saran ve dini hayatı derinden etkileyip amacından uzaklaşmasına neden olan mitoslar insana ve topluma faydası olmayan zararlı mitoslardır. Dine ve dinin yaşanmasına zarar vermeyip, aksine dine zenginlik katan mitoslar ise iyi, bazen de dini zenginleştiren mitoslardır.¹⁶ Bununla birlikte cemiyet ve toplumların dini hayatları, ritüelleri, pratikleri bağlamında mitosların tabiatüstü olana, geçmişe, geleceğe ve yaşamakta olana yönelik sağlam bir bilgi sahibi olmayan dindarın, kendi inançlarını, ritüellerini ve geleneğini haklı çıkarmaya yönelik özlem ve istençlerini dile getirme doğrultusunda kurguladığı yaygın kanaatlerden oluştuğunu söylemek mümkündür.¹⁷

2. Kıssa Kavramı ve Kur'an Kıssaları

K-s-s kökünden türetilmiş olan kıssa kelimesi, kimi bilginlere göre anlatmak, haber vermek, kimi bilginlere göre de olay anlamında haber manasına gelmektedir. Bu anlamda kasas kelimesi de anlatılan haberler manasına gelmektedir. Kâss kelimesi ise gerçeği anlatan kişi manasına gelmektedir. Nitekim Kur'an'da Yusuf suresi 3. Ayette "Biz, bu Kur'an'ı vahyetmekle sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Sen ondan önce bunları bilmeyenlerden idin". Kimi bilginlere göre ise kassa kelimesi izini takip etmek anlamına gelmektedir. Kıssa kelimesinin Kur'an'da da aynı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bir başka ifadeyle kıssa kelimesi fiil olarak Kur'an'da da anlatmak, haber vermek anlamlarının yanı sıra, anlat emir ve anlatma nehiy anlamlarında da kullanıldığı belirtilmektedir.¹⁸ Kıssa kelimesinin genel olarak Kur'an'da geçen tüm anlamlarının gerçek yaşanmışlığı anlatan hikâyeleri ifade ettiği açıktır. Dolayısıyla Kur'an kıssalarının vahye dayanıyor olması nedeniyle onların mit, mitos veya mitolojik anlatımlardan ayrı olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bir başka ifadeyle Kur'an'daki anlamlarından hareketle kıssa kelimesinin gerçekte yaşanmış tarihsel gerçekliklere

¹⁶ Adam-Katar, 22-23.

¹⁷ Şaban Bilgin, *Kutsal Kitaplarda Mitolojik Unsurlar*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2002), 5.

¹⁸ Mehmet Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler -1* (Yaratılış ve Hz. Adem), (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017), 13-14.

işaret ettiği ve bu kıssaların mitolojik düşünce ve tasavvurlardan ayrı değerlendirilmesi gerektiği açıktır.

Kur'an vahiy kaynaklı son ilahi kitaptır. Kur'an'ın mesajları da evrensel-dir. Kur'an anlatımlarında kıssalara yer vermekle birlikte Kur'an tarih kitabı da değildir. Ayrıca Kur'an'ın kıssalara yer vermesinin nedeni tarihsel bilgi vermek te değildir. Kur'an'da kıssalara yer verilmesinin nedeni okuyucuya tarihi bir bilgi vermekten daha ziyade tarihte yaşamış milletlerin başına gelmiş olayları ana hatlarıyla anlatıp, yaşanmış olayların sonuçlarına dikkat çekmek suretiyle sonraki nesillerin aynı benzer yanlışlara düşmelerini önlemektir. Bu sebepten dolayı Kur'an'da yer alan kıssalarda anlatılan konular genel hatlarıyla zikredilmekte ve bu kıssalarda zaman, mekân ve isimlere yer verilmemektedir. Ayrıca tarihsel bilgiler zaman, mekân ve şahıs isimleri verilerek anlatılmasına karşılık, Kur'an kıssalarında genellikle yer, zaman ve şahıs ismi zikredilmemektedir. Dolayısıyla kıssalar tarihi birer vakıa olmaktan çok, sadece tarihe ışık tutan ve insanların bu olaylardan ibret ve ders almasını öğütleyen yaşanmış hayat kalıplarıdır. Nitekim Kur'an kıssalarında Firavun'dan söz edilmesine rağmen onun asıl adı verilmez. Aynı şekilde Haman ve Karun kıssalarında da durum aynıdır. Kur'an'ın evrensel olması nedeniyle onun mesajlarının da evrensel mesajları ihtiva etmesi gerekir. Nitekim Mekki surelerden Mesed suresinin özellikle Ebu Lehep ve eşi hakkında indirilmiş olmasına rağmen, surede onların isimleri değil, sıfatları zikredilmiştir. Çünkü Ebu Lehep'in adının Abduluzza, karısının adının ise Ümmü Cemil olduğu bilinmektedir.¹⁹ Dolayısıyla Kur'an evrensel-dir ve onun anlattığı kıssaların mesajlarının da evrensel mesajları ihtiva ettiğini söylemek gerekir. Bu anlamda Kur'an kıssalarını tarihin bir bölümünde mutlak surette gerçekleşmiş ve yaşanmış hayat biçimleri olarak görmek ve inanmak gerekir.

Kıssalar bir bakıma insanlık tarihinin bir özetini ortaya koymaktadır. Kur'an'ın mesajı evrenseldir. Bu sebeple kişi Kur'an'ı zaman ve mekân üstü bir anlayışla okumalı ve anlamaya çaba sarf etmelidir. Bir başka ifadeyle kimi ayetlerin geçmiş ümmetlerle ilgili olduğunu, peygamber dönemindeki müşriklerle ilgili olduğunu, kimi ayetlerin ise Medine'deki Müslümanlarla ilgili olduğunu söyleyerek Kur'an ayetlerinin çok az bir bölümünün günümüz insanlarını ilgilendirdiği şeklindeki bir anlayış, inananları çok büyük

¹⁹ Okuyan, 15.

bir mantık yanlışlığına sürükleyecektir. Bu düşünce biçimi günümüz insanları açısından Kur'an'ın anlaşılmasının önündeki en büyük engellerden birisidir. Kur'an kıssaları sadece Hz. Peygamber ve onun dönemindeki olaylarla ilgili anlatımlar değildir. Kur'an kıssaları ilk insan neslinden, yani yaratılış ve başlangıçtan itibaren ders alınması, öğrenilmesi gereken hayat kesitleri ile bize sunulmaktadır.²⁰ Bu anlamda kıssalar bir bakıma insanlığın kültür tarihinin bir özeti durumundadır.

Kıssaların amacı, insanlara tarihi bilgiler vermek değildir. Ayrıca tarihteki olayların yer, zaman ve isim bilgilerinin kronolojisini vermek de değildir. Kur'an'da zikredilen kıssalarda genel olarak yer, zaman ve şahıs isimlerine yer verilmez. Mesajın evrensel olması nedeniyle konu ve olaylar genel hatlarıyla anlatılmakta, yer, zaman ve şahıs isimlerine yer verilmemektedir. Kıssaların amacı, Kur'an'ın ifadesiyle insanlara hak ve hakikati iyice belletmek ve kavramaktır.²¹

Kur'an kıssaları, tarihsel süreçte gerçekten yaşanmış olaylardır. Bir başka ifadeyle kıssalar tarihte yaşanmış, okunması, ibret alınması ve tekrar aynı hatalara, yanlışlara düşmemek için numune yaşam kalıplarıdır denilebilir. Dolayısıyla kıssalar tarihte mutlak surette gerçekleşmiş hayat kesitleridir. Nitekim Kur'an kıssalarının gerçekliğine dair ilk itirazların Mekke'li müşrikler tarafından yapıldığı görülmektedir. Mekke'li müşrikler genellikle Mekke döneminde inen ayetler için "evvelkilerin masalları"²² nitelendirmesinde bulundukları ve Kur'an'ın onlara cevap verdiği bilinmektedir. Dolayısıyla Mekke'li müşrikler ya gerçekten bu anlatılanların masal olduklarına inandıkları veya Kur'an'da bir şüphe veya onun inanırlığına gölge düşürmek için böyle söyledikleri bilinmektedir.²³

Batılı kimi oryantalistler veya müsteşrikler, Kur'an'ın tarihsel olaylara kaynaklık edemeyeceğini, Kur'an'da anlatılan kıssaların mitolojik anlatılara dayandığını iddia etmektedirler. Oryantalistlerden etkilenen kimi Müslüman bilginler de Kur'an kıssalarının mitolojik unsurlara dayalı anlatımlar olduğunu belirtmiş olsalar da Kur'an kıssalarının mitolojik anlatımlar olmadığı açıktır. Çünkü Kur'an tanrısal vahye dayanmaktadır. Yani vahyin kaynağı Tanrı'dır. Mitosun kaynağı ise insandır. İnsanın anlatımlarına da-

²⁰ Okuyan, 9-10

²¹ Okuyan, 15, 31.

²² Furkan 25/4-6; en-Nahl 16,/24-25; Kalem 68/15-16

²³ Muhammed Abay, Kur'an Kıssaları, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 19.

yanmaktadır. Gerçekte mitoslar yaşanmış, olup bitmiş olaylardan söz etmektedirler. Aynı şekilde Kur'an kıssaları da gerçekte olup bitmiş olaylardan bahsetmektedir. Birincisinin kaynağı insandır, ikincisinin kaynağı ise Tanrısal vahye dayanmaktadır. Bu bakımdan Kur'an kıssaları bir takım tarihi malumatlardan farklı olduğu kadar inananlara bir mesaj, öğüt ve nasihat vermek gibi kaygılar taşımaktadır. Bu nedenle Kur'an kıssalarında peygamber isimleri istisna kişi isimleri çok nadir olarak zikredilmektedir. Kur'an kıssalarının anlatımlarında şahıs olarak İbrahim (asv)'in babasının adı zikredilmektedir. Ayrıca Firavun, Haman ve Karun isimleri de zikredilmektedir. Ancak bu isimlerin her birisi isim olarak değil de, birer sıfat olarak zikredildiği görülmektedir. Bir başka ifadeyle firavun bir isim değil, bir unvandır. Bu anlamda Kur'an'ın vermek istediği mesaj çok açık ve nettir. Problem kişilerle değil, kişiliklerle ve niteliklerledir. Yani sorun firavun değil, firavunluktur. Böylece Kur'an'ın mesajı evrenselleşmekte ve tüm insanlığı ihtiva etmektedir. Bir başka ifadeyle Kur'an'daki bu anlatımla tüm insanlığa firavunlaşmayın, aksi durumda zulmedenlerden olursunuz denilmektedir²⁴.

Kur'an kıssalarının gerçek yaşanmış hayat kesitleri olduğunda şüphe yoktur. "sana gelen bilgiler gerçeğin ta kendisidir" şeklinde Hud Suresi 120. ayette zikredilen el-Hak kelimesi ile Kur'an kıssalarının gerçek olaylar olduğunun açıkça ispatıdır²⁵. Ayrıca Kur'an'daki anlatılan kıssaların tümünün bir gayesi ve amacı vardır. Kur'an kıssaları bir vahiydir. Kıssaların tamamında insanlığa birer mesaj, ders ve ibret öyküleri verilmektedir. Bir başka ifadeyle Allah Kur'an'daki bu kıssaları bir amaca mebni olarak zikretmektedir. Yüce Allah Hud suresi 120. Ayette geçen el-Hakk kelimesi ile de "sana bu haberleri gerçek olarak anlatmaktayız" demesiyle bu kıssaların bir amaç ve gaye için anlatıldığının yanı sıra, bu haberlerin doğru ve gerçek, yani hak olduğunun bir delilidir²⁶.

İnsanlık tarihinin en eski yaşanmış olayları arasından seçilerek anlatılan kıssalar, yer, zaman ve ismin belirtilmemesi nedeniyle günümüzde kimi yorumcular bu kıssaların mesajlarını doğru anlamakta yetersiz kalmaktadırlar. Dolayısıyla bu kıssaların izahında yetersiz kalan yorumcular, Kur'an kıssalarını mitolojinin konuları arasına dâhil etmektedirler. Bu düşünce bi-

²⁴ Okuyan, 16-17.

²⁵ Okuyan, 17.

²⁶ Okuyan, 22.

çiminin tam anlamıyla hak ve hakikatin dışında bir görüşü dile getirdiği açıktır.

Bununla birlikte kesinlikle belirtilmelidir ki dinin kaynağı vahiy olduğu gibi Kur'an kıssalarının kaynağı da vahiy ürünüdür. Kesinlikle yaşanmış tecrübe edilmiş hayat kesitleridir. Ayrıca yine belirtilmelidir ki mitosların kaynağı ise kesinlikle insandır. Fakat yine de daha önce de belirtildiği üzere mitos ile efsane, destan halk öyküsü genellikle birbirine karıştırılmaktadır. Mitoslar, kutsal bir öyküyü anlatır, konuları başlangıçta olup bitmiş hikâyelerdir. Başka bir ifadeyle mitosun konusu kıssalarda olduğu gibi gerçekten olup bitmiş olaylardır. Ancak kıssalarda yer, zaman ve isim zikredilmeyip, mesaj öne çıkarken, mitoslarda ise gerçekten olup bitmiş olaylar insanların anlayabileceği bir dille anlatılır. Ancak bu anlatımlarda kullanılan dil, yalın bir dil olmayıp mecazi anlatımlar, semboller içermektedir. Bilimsel araştırmalara göre dünyada insanlar farkında olmadan mitoslarla dolu bir dünyada yaşamaktadır. Mitosların ise hakikatte gerçeklikleri ve geçerliliklerin söz konusudur. Bu anlamda mitoslar evrensel gerçekliğe sahip yaşam kalıplarıdır. Dolayısıyla tüm insanlar için anlamlı mesajlar içermektedir.

Mitoslar insanın manevi dünyasının gıdası durumundadır. Ayrıca insanoğlu meraklı bir varlıktır. Her şeyi bilip öğrenmek istemektedir. Dünyada açıklayamadığı, anlayamadığı olayları mitoslarla anlamaya çalışmaktadır. Nitekim yüce Allah, Musa-Bilgin kul kıssasında "Bilgin Kul" için herhangi bir izim zikretmemesine rağmen, insanlar bunu Hızır şeklinde tanımlamışlar, kıssa ile ilgili akıl yürütmüşler ve kıssaları anlamaya çalışmışlardır. Kur'an'ın tüm kıssalarında da durum aynıdır.²⁷ Aynı şekilde Kur'an'daki Ashab-ı Kehf ile ilgili olarak anlatılanlar insanoğlunun merakının en güzel örneğini oluşturmaktadır. Allah Kur'an'da bir mesaj vermek için Ashab-ı Kehf (Yedi Uyurlar) kıssasını anlamıştır. Ancak Allah yer, zaman, isim ve sayı konusunda herhangi bir isim zikretmemiştir. Fakat insanlar Ashab-ı Kehf'in sayısı hakkında tartışmışlardır. Nitekim Kehf suresi 22. Ayette Allah, insanların onların sayısı hakkında değişik rakamlar vereceklerini, fakat onların gerçek sayılarını kendisinin bildiğini belirtmiştir. Bununla birlikte insanlar Ashab-ı Kehf hakkında hikâyeler üretmişlerdir. Öyle ki onların isim ve sayılarını bile zikretmişlerdir.²⁸ Tefsir kitapları onların ayrıntılı

²⁷ Okuyan, 18.

²⁸ Adam-Katar, 23-24.

hikâyeleri ile doludur. Afşin’de, Tarsus’ta ve daha başka yerlerde Ashab-ı Kehf’e isnat edilen kutsal ziyaret yerleri ile doludur. İnananlar bu yerleri ziyaret etmekte, adak adamakta ve dilek tutmaktadırlar. Mitosların en tehlikeli olan yanı da burasıdır. Çünkü mitoslar bir inanç ve tapınma konusu haline geldiğinde din ve dini inançlar yozlaşmaya başlamaktadır mitos din ilişkisinde dikkat edilmesi gereken taraf burasıdır. Kutsal öykü halinde kalmış, dini inanç ve tapınma konusu haline gelmemiş mitosların zararı olmadığı gibi kimi zaman faydası da olabilir.²⁹

Kur’an kıssalarının tarihsel yaşanmışlığı ve gerçekliği meselesi çoğu müfessirlere göre tartışma kabul etmez bir hakikat olarak görülmektedir. Çünkü bu kıssaların hakikatin kaynağı olarak kabul edilen yüce Allah tarafından insanlara anlatılan hakikatlerdir. Nitekim Kur’an bu kıssalardaki anlatımlarında kimi zaman Allah bunların gayb haberleri olduğunu belirtmektedir. Ayrıca mitoslarla kıssalar arasında da bir şekilde ilişkiden söz edilebilir. Geçmişe ilişkin anlatılar olan kıssalar, tarihsel verilerle desteklenen olaylara yönelik olabileceği gibi, evren ve insanın yaratılışı gibi, bir metafizik âlemden yaşanan ve geçmişe yönelik bir bilinmeyen olayın olması da mümkündür. Bu anlamda kıssalar hem geçmişe hem de geleceğe yönelik olarak kutsalın öyküsünü anlatmaktadırlar. Kutsala ilişkin anlatılar, yani mitoslar bunlara yer veren kutsal metinler inananlar tarafından hakikatin ifadesidirler. Tanrı, Tanrısal âleme, evrenin ve insanın yaratılışına, herhangi bir ritüelin, âdetin veya herhangi bir nesnenin kutsal kökenine ilişkin anlatı, öykü, kimileri tarafından sorgulansa veya gerçek dışı hurafeler olduğu kabul edilse de inananlar tarafından doğru ve hakikat olarak kabul edilirler. Örneğin bir Yahudi, Tekvin kitabında Tanrının evreni altı günde yaratıp, yedinci günde dinlenmesine yönelik anlatıya, ya da Tufan sonrası insanların bir araya gelerek ucu göklere kadar ulaşan bir kule (Babil Kulesi) inşa etmeleri karşısında Tanrının onların dillerini bozmaya karar vermesine yönelik öyküye, bir hakikat olarak inanır. Yine Hristiyan birinin Rab Oğul İsa Mesih’in gelecekte yeryüzüne inerek insanları yargılayacağına, Mesih’e iman edenlerin ölümsüzlük elbisesine bürüneceklerine ve bin yıllık Mesihî dönemin yaşanacağına dair eskatolojik beklentiye mutlak bir hakikat olarak inanır. Aynı şekilde bir Müslüman da Kur’an’da anlatılan Hz. İsa’nın babasız doğduğu, Hz. İbrahim’i ateşin yakmadığı ve gelecekte kıyametin vuku bulacağı

²⁹ Adam-Katar, 24.

gibi anlatılara mutlak hakikat olarak inanmaktadır.³⁰ Dolayısıyla tüm dini geleneklerdeki yazılı ve sözlü kaynaklarındaki kutsala ilişkin anlatılar birer hakikat olarak kabul edilmektedirler.

Sonuç ve Değerlendirme

Din insanla birlikte var olmuş ve öyle görünüyor ki insanlık âlemi var olduğu sürece de din var olmaya devam edecektir. Aynı şekilde mit, mitoloji ve mitosların tarihini de insanlık tarihine eşitlemek mümkündür. Her ne kadar din bilimciler dinin kaynağına ilişkin farklı görüşler ileri sürmüş olsa da, kaynağı bakımından din ilahidir. Yani dinin kaynağı Tanrı'dır. Din insan için fitri bir ihtiyaçtır ve insanın mutluluğunu esas almaktadır. İnsanı yaratan Tanrı, onun huzur ve mutluluğunu esas aldığı için, insanın yaratılış gayesine uygun olarak dini vaz etmiştir. Buna karşılık mitoloji, mit ve mitosların kaynağı ise insandır. Yani bunlar insan ürünüdür. Yaratılış ve ölüm gibi kutsal bir öyküyü anlatırlar. Bir başka ifadeyle başlangıçta olup bitmiş öykülerden bahsetmektedirler. En eski devirlerden itibaren gerçekleşmiş öyküleri insanlara aktarırken mitoslar birtakım metaforlar, mecazi anlatımlar ve semboller kullanmaktadır. Bu anlamda mitoslara evrensel yaşam kalıplarıdır denilebilir. Dolayısıyla mitoslar insanın manevi dünyasının gıdasıdır. Yaratılışı gereği insan meraklı bir varlıktır. Her şeyi bilmek ve öğrenmek ister. Ancak açıklayamadığı veya anlayamadığı olayları mitoslarla kavrayamaya çalışır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de zikredilen Habil-Kabil, Zülkarneyn, Yusuf, Nuh Tufanı ve Ashab-ı Kehf ile ilgili anlatımlar, insanın merakının en güzel örneklerini oluşturmaktadır. Genel olarak Kur'an kıssalarında Allah, herhangi bir meselede insanlara bir mesaj vermek ister, fakat yer ve zaman konusunda herhangi bir bilgi vermemesine rağmen, insanlar Kur'an'daki bu kıssalardaki yer, zaman ve kişilerle ilgili birtakım hikâyeler üretirler. Nitekim Ashab-ı Kefh ve onların sayısı hakkında insanlar birçok fikir ileri sürmekle birlikte Kehf suresi 22. ayette Allah, onların sayısı konusunda gerçek bilginin kendisine ait olduğunu bildirmektedir. Bu anlamda Kur'an, içinde çelişki olmayan bir kitaptır. Kur'an kıssaları insanın yaratılış amacına uygun olarak mesaj odaklı anlatımları ihtiva etmektedir. Yani kıssalar öğüt, ders ve ibret amaçlı anlatımlar olması sebebiyle kıssalardaki görünür anlam ve sembolik anlatımların içerisindeki hikmeti kavramak gere-

³⁰ Şinasi Gündüz, "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos", *Milel ve Nihal*, 6/1 (2009), 21-22.

kir. Ayrıca Kur'an'daki tüm kıssalar belirli bir kültür ve belirli bir zaman dilimiyle bağlantılı olarak inanan insanlara bir yaşam bilgeliği sunmaktadır.

Kaynakça

- Abay, Muhammed, Kur'an Kıssaları, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.
- Adam-Katar, Baki-Mehmet, Dinler Tarihi, AÖF. Yayınları, Eskişehir 2005.
- Adıbelli, Ramazan, Mircea Eliade ve Din, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Bilgin, Şaban, Kutsal Kitaplarda Mitolojik Unsurlar, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Eliade, Mircea, Mitlerin Özellikleri Simavi Yayınları, İstanbul 1993.
- Gündüz, Şinasi, "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos", *Milel ve Nihal*, 6/1 (2009).
- İmami, Sabir, Farsça Tefsir Metinlerinde Mitoloji, Çev. Betül Yeşil, Hece Yayınları, Ankara 2019.
- İnanlar, Mehmet Zafer, Din Mitos İlişkisi: Hristiyanlık Örneği, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Dinler Tarihi) Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kur'an-ı Kerim
- Okuyan, Mehmet, Kıssalar Ne Söyler -1 Yaratılış ve Hz. Âdem, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Tümer-Küçük, Günay-Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ocak Yayınları, Ankara 1993.

İSLAM DİNİ BAĞLAMINDA “DİL OYUNLARI” TEORİSİNİN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRMESİ

Zeynep BOZOĞLAN

Marmara Üniversitesi, Doktora Öğrencisi, İstanbul/Türkiye
zeyneppinal@gmail.com ORCID ID: 0000-0002-2934-0629

Giriş

Dil, insan hayatındaki en temel fenomenlerden birisidir. İnsanın varlıkla kurduğu ilişkide büyük ölçüde kendisine eşlik eder. Dilin insana bu eşliği, bu ikili arasında bir etkileşim oluşturur. Öyle ki dil, insanın varlıkla ilişkiye girme biçimini etkilerken, insan yaşamının çeşitliliği dilin kullanım sahalarını genişletir. Yaşam biçimlerinin dile etkisi, gündelik dilin yanı sıra bilimsel dil, ahlaki dil ve din dili gibi dilin farklı alanlardaki kullanımını oluşturmıştır. Bu dillerden biri de din dilidir. Din dili geçmişte olduğu gibi bugün de genelde felsefenin özelde din felsefesinin başlıca problemlerinden birisidir ve en genelde başta tanrı olmak üzere doğaüstü fail ve ilkeler, bu fail ve ilkelerin sıfat ve eylemleri (vahiy ve mucize), alem ve insanla ilişkisini konu edinir.

Tarihsel seyrinde din dili tartışmaları iki farklı amaç çerçevesinde gelişmiştir. Kutsal metnin zaten doğru kabul edildiği Orta çağ’ da ana amaç, ilahi metinlerde yer aldığı şekliyle Tanrı’nın sıfatlarının birbiriyle tutarlı bir izahını yapmaktır. Buna karşın modern dönem ve sonrası din dili tartışmalarında ise ana amaç, din dilinin anlamlılık ölçütü belirlemektir. Bu amaç değişikliği, dil ve anlamın kendisinin, 20. yy.’da analitik felsefenin odağına geçmesiyle yakından ilişkilidir. Bu dönemde dilin ve anlamın ne olduğu ve nasıl belirleneceğine ilişkin pek çok teori ortaya çıkmıştır. Analitik gelenek içerisinde sonuçları itibarıyla din dili tartışmalarını yakından ilgilendiren bir teori L. Wittgenstein’in “dil oyunları” teorisidir. Bu teori, anlam ve bağlam ilişkisine dikkat çekerek kendine dönemine hakim olan anlamlılığı, ol-

gusallıkla sınırlayan katı pozitivist anlam kuramlarının yetersizliğini ortaya çıkarmıştır. Dil oyunları teorisine göre “bir sözcüğün anlamı, olgusal karşılığı değil onun dildeki kullanımudur.”¹ Dil ile anlam arasında organik yani sabit ve belirli bir bağ yoktur. Anlam, herhangi bir dili konuşan topluluk tarafından oluşturulur. Wittgenstein bu faaliyete “dil oyunları” der. Anlam dil oyunlarına bağlı olduğu için bir kelimenin anlamını bilmek, o dil oyununa dahil olmayı gerektirir. Anlam dil oyununa bağlı olduğundan doğruluk da dil oyununa bağlıdır. Dolayısıyla anlamlılık ölçütleri dil oyununun kendisi içinde aranmalıdır. Her önerme oluşturulduğu dil oyununun kurallarına göre test edilir. Dil oyunları teorisi ile iddia edilen bu dil tasavvurundan anlaşılmaktadır ki anlam dil oyunları ile sınırlıdır. Bir diğer ifadeyle bilimsel, ahlaki, dini vs. tüm iddialar oyunun sınırlarında anlamlıdırlar. Bu iddialarda içerilen gerçeklik tasavvuru da bu topluluğun sınırları dışına çıkmaz, çıksa da bir anlama sahip olmaz. Anlam artık yalnızca oyunu oynayan topluluktur. Bir diğer deyişle anlam yalnızca bir yaşam biçiminden oluşmuş dil oyunları içerisinde ve onunla sınırlıdır.²

Din dili söz konusu olduğunda dil oyunları teorisi, pozitivistin yol açtığı çıkmaza karşı alternatif yol olarak görülmektedir. Çünkü pozitivistlerden farklı olarak bu teori daha önce referansın belirlenmesi konusunda göz ardı edilen toplumu ve yaşam pratiklerini hesaba katmaktadır. Bunun bir anlamı, her türlü dil pratiğinin kendi bağlamı içerisinde anlamlı ve dolayısıyla değeli olduğudur. Buradan hareketle D. Z. Phillips’in, W. Hepburn’un, A. MacIntyre’in, T. Ramsey’in, Norman Malcolm’un ve Peter Winch gibi bazı çağdaş felsefeciler dil oyunları teorisini din diline uygulayarak dilinin hala anlamlı olduğunu savunan yeni yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Söz konusu bu yaklaşımlar, ilahi metnin anlaşılmasında idealist felsefelerdeki epistemik dogmatizmin önüne geçerek perspektifsel bir zenginlik kazandırmaktadırlar. Bununla birlikte dil oyunları teorisi İslam gibi teistik dinler açısından birtakım zorluklar taşımaktadır.

Yukarıda bahsedilen çerçevede bu sunumdaki amacım dil oyunları teorisi ile Kuran’a bakmanın ilahi metni anlamada sunduğu katkıları inceledik-

¹ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, (İstanbul: Totem Yay., 2006), 35.

² Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, Ed. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, Trans. Denis Paul, G. E. M. Anscombe, (New York and Evanston: J. & J. Harper Editions 1969), 10.

ten sonra teorinin eleştirel bir değerlendirmesini yaparak ve özellikle İslam gibi semavi dinler söz konusu olduğunda avantajlarının yanı sıra ortaya çıkan problemlerin altını çizmektir. Bu amaçla öncelikle kısaca dil oyunları teorisi anlatıp, din diline nasıl uygulandığını ele alacağım. Ardından bu teorinin literatürde de mevcut olan birtakım avantajlarına değinip dezavantajlarını serimleyeceğim. Sonuç olarak doğal ya da semavi olmayan bir din söz konusu olduğunda bir açmaz olarak görülemeyebilecek bu iki hususun İslamiyet'le bağdaştırmanın ancak birtakım indirgemelerle olanaklı olduğu açığa çıkacaktır. Böylece karşıt eleştirilerden kaçınmak amacıyla bir çözüm olarak görülen dil oyunları teorisinin kendisine ilişkin detaylı çalışmalar yapılmasının gerekliliği ortaya çıkacaktır.

1. Dil Oyunları Teorisi

Wittgenstein felsefi kariyerinin büyük çoğunluğunu kendisiyle bilimsel soruşturmanın yapılabileceği ideal dili belirginleştirmek için dilin yapısı ve sınırları hakkındaki soruşturmaya adanmıştır. Birinci döneminde dile ilişkin kanaatlerini resim teorisi üzerinden açıklamıştır. Bu teoriye göre dil ve dünya arasındaki tam bir mütakabiliyet vardır. Yani dildeki sözcükler ile dünyadaki olgular birbirlerine tekabül ederler. Dolayısıyla dilsel ögeler dış dünyada bir referansı olan belirli ve sabit ögelerdir. Dil ve dünya yani sözcükler ve olgular bir mozağin eşlileri gibidirler. Sözcüklerin ait olduğu yerler dünyada karşılık geldiği olgulardır. Dilin, olgulardan başka tekabül ettiği, ilişkilendiği bir şey yoktur. İşte burası filozofun "Dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır." dediği yerdir. Yani bir sözcüğün anlamı, dünyada kendisine karşılık gelen olgudan ibarettir.³ Dolayısıyla anlamlılık ölçütü, olgusalıktır. Eğer bir önerme dünyadaki olgu durumlarından bahsediyorsa anlamlıdır. Bunun dışında kalan metafizik önermelerin kendilerine gönderimde bulundukları olgusal karşılıkları olmadığından anlamlı değildir.⁴ Resim teorisiyle Wittgenstein dilin yapısını olgusal dünyanın yapısına benzetmiş ve dolayısıyla dilin sınırını dünyanın sınırına indirmiştir. Böylece araştırmasının en temel hedefi olan bilimsel ve felsefi soruşturmaların temeli olan ideal dilin, olgusal önermelerin dili olduğunu iddia etmiştir.

Resim teorisi ile dile keskin sınırlar çeken Wittgenstein, ikinci dönemde bu konudaki görüşlerini yeniden şekillendirmiştir. Bu dönemdeki görüş-

³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, (İstanbul: Metis Yay., 2020), 51-53.

⁴ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 169-171.

lerinin temel belirleyicisi olarak görülebilecek şekilde artık ideal dil arayışının ve bunun için dile sınır çekme çabalarının nafiye olduğunu düşünmektedir. Ona göre dile dair felsefi bir soruşturma dışarıdan değil içeriden yapılmalıdır. Diğer bir deyişle dile ilişkin soruşturmalar metafizik kaygılar güdülmekten, gündelik dile yoğunlaşarak yapılmalıdır.⁵ Benimsediği bu yeni yöntemle dile yaklaşan/yaklaştığını iddia eden filozof bu konudaki görüşlerini dil oyunları teorisi olarak bilinen teori altında toplamıştır. Bu teoriye göre dil, sınırları olgusal dünya ile sınırlandırabilecek bir fenomenden daha fazlasıdır. Zira dil, sınırları daima aşan, yaşam biçimlerinin etkisiyle sürekli gelişen ve değişen bir fenomendir. Bundan dolayı dile ilişkin gönderim, referans ve anlam gibi unsurlar dilin bu özelliği ışığında yeniden değerlendirilmelidir.

Dil oyunları teorisine göre dilin ya da dilsel işaretlerin sabit ve belirli bir referansı yoktur. Çünkü *Tractatus*'ta geçtiği gibi dil yalnızca dünya ile bir müteakabiliyet ilişkisine sahip tek boyutlu bir fenomen değil, gerçeklikle farklı biçimlerde ilişkisi olan çok boyutlu bir fenomendir. Diğer bir deyişle dil, yalnızca olgu durumlarına karşılık gelen tek katmanlı bir yapı değil, kendisiyle olgusal dünyanın yanı sıra her şey hakkında konuşabildiğimiz çok katmanlı bir yapıdır. Bundan dolayı dilsel işaretler tek bir referansa değil farklı bağlam ve kullanımlarda gönderimde bulundukları çeşitli referanslara sahiptirler. Buna bağlı olarak da anlam dediğimiz şey de birinci dönemden farklı olarak yalnızca olgu durumlarına değil, kullanıma karşılık gelir. Wittgenstein, anlamın, kullanımdan ibaret oluşunu dil edimini bir oyuna benzeterek anlatır. Buna göre bir dili konuşmak bir satranç oyununu oynamak gibidir. At, fil, şah gibi taşların ne anlama geldiğini ancak onların nasıl kullanıldığını bilirsek bilebiliriz. Bu taşların neden bu şekilde kullanıldığı, diğer bir ifadeyle neden böyle anlamlara sahip olduklarını oyunun dışında bir şeye bakarak anlayamayız. Bu anlamlar oyun içinde verilmiş anlamlardır ve sadece oyun içinde geçerli olan anlamlardır. Benzer şekilde dil de bir tür oyun gibidir. Dilsel işaretlerin dışarıya referansla anlaşılabilecek bir anlamları yoktur. Anlam, herhangi bir dili konuşan topluluğun kullanımına bakılarak anlaşılabilir. Bu anlamda her biri dilini kendi kullanımıyla şekillendiren ve anlamlandıran pek çok dil oyunu vardır. Dolayısıyla her-

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev.: Haluk Barışcan, (İstanbul: Metis Yay., 2020), 68

hangi bir dilsel işaret, farklı dil oyunlarında farklı şekillerde kullanıldığı için pek çok anlama sahiptir. Fakat bu anlamlar yalnızca kullanıldıkları topluluk içerisinde geçerlidir.

Tek bir dilsel işaretin farklı anlamlara geldiği dil oyunlarının kurucu unsuru yaşam biçimleridir. Yani her bir dil oyunu bir yaşam biçiminden doğar.⁶ Kendisini diğer dillerden ayıracak şekilde bir dilin sahip olduğu tüm özellikleri bu dili konuşan topluluğun yaşam biçimi ile birlikte şekillenir. Buna göre bir dili oluşturan gramer, bu dildeki sözcükler ile kastedilen anlam, bu dili konuşabilmek ve anlayabilmek için bilinmesi gereken kurallar o dili konuşan, Wittgenstein'in ifadesiyle o dil oyununu oynayan topluluk tarafından belirlenir. Bu anlamda her dil oyunu, uzlaşımsal bir yapı arz eder. Wittgenstein'a göre böyle pek çok dil oyunu vardır ve her dil oyunu diğerleriyle tam bir örtüşme içinde olmaması bakımından özgündür. Bununla birlikte kuruluşları bakımından bazı ortaklıklara sahip olduklarından dil oyunları arasında Wittgenstein'in "aile benzerlikleri" dediği bazı benzerlikler olabilir. Fakat bu benzerlikler kuşatıcı genellemeler ya da kategorik belirlemeler yapmaya yetecek düzeyde benzerlikler değildir. Wittgenstein bu benzerliklerden yola çıkarak tüm dil oyunlarına temel teşkil edecek bir öz ya da temel aramanın anlamsız olduğu belirtir. Çünkü bu benzerlikler, dil oyunlarının değişken yapısından dolayı mutlak değil geçici benzerliklerdir.⁷ Dolayısıyla her bir dil oyunu kuruluşu itibarıyla diğerleriyle ortak bir öze indirgenemeyecek özgün bir yapıya sahiptir.

Dil oyunlarının tek bir öze sahip olmaması, daha doğrusu dil oyunlarının bir öz düşüncesiyle ilişkili olmamaları, anlam ve doğruluk kriterlerinin de tek bir ilkeyle indirgenmesini imkânsız kılmıştır. Bundan dolayı herhangi bir dilsel ifadenin anlamı ya da doğruluğu, ait olduğu dil oyunu sınırları içerisinde değerlendirilmelidir. Çünkü bu ifadeye anlamını veren zaten bu dil oyunu içerisinde kullanımı ve bu dil oyununu belirleyen gramerdir. Bu anlamda her dil oyunun kendi anlam ve doğruluk kriterine sahiptir. Her dil oyununu anlamı ve doğruluğu kendi sınırlarına kadar geçerli olduğundan yine her dil oyunu eşit derecede anlamlı ve doğrudur. Dolayısıyla epistemik açıdan hepsi aynı değere sahiptir.

⁶ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 32.

⁷ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 51.

2. Dil Oyunları Teorisi ile Kuran'a Bakmak

Dil oyunları teorisini özellikle de anlam ve bağlam ilişkisini göz önünde bulundurarak Kuran'ı anlamaya çalıştığımızda bu teori bu bize iki yönden katkı sağlar: birincisi, ilahi metnin belli bir bağlama göre indirildiğini/oluştüğunu; ikincisi ilahi metin vasıtasıyla oluşturulacak yeni tasavvurun bu bağlamın değiştirilmesi ile mümkün olduğunu görürüz. İslam dini bağlamında ifade edecek olursak dil oyunları teorisi ile baktığımızda ilk olarak Kuran'ın belli bir dil oyununa sahip bir topluluğa indiğini ve sonrasında ise onun, bu topluluğun yaşam biçimini belli bir oranda değiştirerek yeni bir dil oyunu oluşturduğunu görürüz. Buna göre Kuran belli bir yaşam biçimine sahip olan ve bu yaşam biçiminin etkisiyle oluşmuş ortak bir dili konuşan bir topluluğa indirilmiştir. Dolayısıyla doğru ve yanlış, bu topluluğun yaşam biçimleri ve dilleri üzerinden onlara gösterilmiştir. Daha açık bir deyişle, Kuran, muhataplarında oluşturmak istediğı yaşam biçimini onların mevcut yaşam pratiklerinin eleştirisi üzerinden anlatmıştır. Örneğın Kuran, muhataplarında yeni bir inanç sistemi oluşturmak için önce onların dini inançlarının yanlışlığını göstermiştir. Nitekim ilgili ayetlere baktığımızda çoğunluğu putperest olan Mekke halkına tevhid inancını açıklamak için önce neden putperestliğin ve şirkin yanlış inançlar olduğuna ilişkin açıklamalar görürüz. Bu konuya ilişkin bir örnek Enam Suresi'nin 137. ayetidir:

İşte böylece Allah'a ortak tuttıkları o sahte tanrılar, gittikleri bu yolda müşriklerden pek çoğuna çocuklarını öldürmeyi bile iyi bir iş göstermekte, neticede bizzat kendilerini helâke sürüklediğı gibi, dinlerini de karmakarışık hâle getirmektedir. Eğer Allah dileseydi böyle yapamazlardı. Şu halde sen onları, uydurdukları yalanlarla baş başa bırak!⁸

Bu hususa ilişkin bir diğerk örnek, Kuran'ın muhataplarında doğru bir ilah tasavvuru oluşturmak için önce onların yaşam biçimlerinin etkisiyle bozulmuş olan tanrı tasavvurlarına ilişkin yanlışlardan başlamasıdır. Buna göre Kuran, muhataplarında doğru bir Allah tasavvuru oluşturmak için ilk olarak onların bu konudaki düşüncelerinin yanlışlığını göstermiştir. Mekkeliler her ne kadar putperest olsalar da bir Allah inancına sahiplerdi. Fakat bu inanç antropomorfik bir tanrı inancından öteye gitmiyordu. Dolayısıyla Kuran, Allah hakkında doğru bir tasavvur oluşturulması için önce Mekkelilerin sahip olduğuk bu çarpık Allah algısını eleştirdi. Allah'ın kendisine in-

⁸ *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev.: Halil Altıntaş, Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010), Enam 6/147.

sani özellikler atfedilemeyeceğini açıkladı.⁹ Böylece mevcut ilah anlayışının yerine o toplumda kendisine tapılan tanrılardan hiçbirine benzemeyen bir Tanrı'yı yine onların bildiği bir şey üzerinden göstermiş oldu. Bu durumun bir örneği olarak melekleri Allah'ın kızları olarak gören Mekkelilerin eleştirildiği Nahl Suresi'nin 57. Ayeti zikredilebilir:

*Bir de onlar kızları Allah'a yakıştırıyorlar; hâşâ Allah böyle şeylerden ve tüm noksanlıklardan yücedir; çok sevdikleri erkek çocukları ise kendilerine mal ediyorlar.*¹⁰

Kuran indirildiği toplumun yalnızca tanrı tasavvurunu değiştirmekle kalmayıp bu değişikliğin doğal sonucu olarak onların yaşam biçimlerini de değiştirmiştir. Burada aynı şekilde öncelikle muhataplarının yaşam biçimlerindeki yanlışları gösterip, onları eleştirmiş ve ardından oluşturmak istediği yeni yaşam tasavvurunu onlara sunmuştur. Bu hususa ilişkin olarak Kuran'ın Mekkelilere çarpık aile hayatları, toplumsal ilişkileri, hukuki kuralları vb. pek çok alanda yaptığı eleştirileri hatırlayabiliriz. Örneğin o dönem Mekkelilerin yaşam biçiminde kız çocukları değersiz görüldüğü için öldürülmekte, kölelere ağır eziyetler yapılmakta, kişilere ait oldukları kabilelerin büyüklüğü ölçüsünce değer verilmekteydi. Bu tür uygulamalar karşısında Kuran ilk önce bu davranışlarının yanlış olduğunu belirten ayetlerle onların yaşam biçimlerini eleştirdi. Ardından bu konuda benimsenmesi gereken doğru kriterleri gösterdi. Daha açık ifade edecek olursak bireysel değer cinsiyet ve asabiyet üzerinden değil takva üzerinden belirledi, hukuki kuralların toplumdaki güçsüz insanların aleyhine olmayacak şekilde yeniden düzenledi. Daha sonra bu yeni ilkeleri onların yaşam biçimleri içinde Hz. Peygamber vasıtasıyla kullanıma soktu. Örneğin kız çocuklarına ilişkin bu kötü algıyı değiştirmek üzere Hz. Peygamber kız kızına babasının süsü anlamına gelen Zeynep ismini vermiştir. Kadınlara ve kölelere karşı yapılan ikinci sınıf insan muamelesi Hz. Peygamberin onlarla diyalogu üzerinden eleştirilmiş ve bu konudaki doğru davranış öğretilmiştir.

Kuran'ın yaşam biçimleri bağlamında muhataplarına seslenmesinin bir diğer örneği ölümünden sonraki hayatla özellikle de cennet ve cehennemle ilgili ayetlerdir. Bu ayetlere bakıldığında zaman yukarıdaki örneklerle benzer biçimde Kuran'ın muhataplarına onların diliyle seslendiği görülmektedir. Kuran, muhatabında yeni bir tasavvur oluşturmak için mevcut pratiğin

⁹ Ergin Ögcem, "Dil Oyunları Teorisi Perspektifinde Kur'an-ı Kerim'e Yaklaşma Denemesi". Eskiye / 40 (Mart 2020), 117.

¹⁰ Nahl 16/57.

eleştirisi üzerinden hareket ettiği gibi muhatabına iyiliği emrederken ve kötülükten sakındırırken yine mevcut pratik üzerinden hareket etmiştir. Daha açık bir deyişle muhatabına iyi bir eylemi yaptığında sahip olacağı mükafatı onun haz anlayışı üzerinden; kötü bir eylemi yaptığında karşılaşacağı ceza-yı onun acı anlayışı üzerinden tarif etmiştir. Bu minvalde cennet tasvirlerinin Mekkelilerin arzularına hitap eden motiflerden oluştuğunu görürüz. Bu ayetlerden bir örnek olarak Kehf Suresi'nin 31. Ayetine bakılabilir:

*İşte onlara, alt taraflarından ırmaklar akan Adn cennetleri vardır. Onlar Adn cennetlerinde tahtlar üzerine kurularak orada altın bileziklerle bezeneceler; ince ve kalın dîbâdan yeşil elbiseler giyecekler. Ne güzel karşılık ve ne güzel kalma yeri!*¹¹

Cennet tasvirlerine benzer şekilde cehennemle ilgili ayetlerin de o dönemin acı anlayışına hitap ettiği söylenebilir. Nitekim konuyla ilgilenen araştırmacılar cehennemin ateşten olmasını, Arapların sıcak havadan dolayı zorlanmaları ve bundan dolayı sığağı sevmemeleri ilişkilendirmiştir.¹² Benzer şekilde cehennem ehlinin boynuna vurulan zincirler de Mekkelilerin nezdinde eziyete maruz kalmak olarak anlaşılan kölelik müessesesi ile ilişkilendirilmiştir.¹³ Tüm bu örneklerden anlaşıldığı üzere dil oyunları teorisi ile Kuran'a baktığımızda onun bir yaşam biçimine sahip topluluğa yine bu topluluğun aşına olduğu bir bağlam içerisinde seslendiğini görüyoruz. Bu bağlam içerisinde onlara doğruyu ve yanlış gösterip, bu bağlam içerisinde muhatabında yeni tasavvurlar oluşturuyor.

Dil oyunları teorisi ile Kuran'a bakmanın bize sunduğu ikinci katkı yukarıda ifade edildiği üzere ilahi metin vasıtasıyla oluşturulacak yeni tasavvurun bu bağlamın değiştirilmesi ile mümkün olduğunu görmemizi sağlamasıdır. Daha açık bir deyişle Kuran indirildiği toplumda yeni bir yaşam tasavvuru oluşturmak için önce mevcut yaşam biçimini değiştirir. Ardından bu yaşam biçiminden hareketle yeni bir bakış, Wittgenstein'in ifadesiyle yeni bir dil oyunu kurar. Buradan anlıyoruz ki yaşam biçimi değiştiğinde dünyaya bakış ve dil de değişmektedir. Bu durumun Kuran'daki en iyi örnekleri kelimelerin geçirdiği semantik dönüşümlerdir. Bu dönüşümler, Kuran'ın indirildiği toplumun yaşam biçimini değiştirerek nasıl yeni bir dil (oyunu) inşa ettiğinin en açık örnekleridir. Söz konusu kelimelerden birisi

¹¹ Kehf 18/31

¹² Fatih Ömeroğlu, *Kur'an-ı Kerim'de Dil Oyunları*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019), 88.

¹³ Ömeroğlu 88-90.

Kuran'da geçen "küfr" kelimesidir. Bu kelime Kuran'ın nüzulünden önce de Araplar tarafından bilinen bir kelimeydi ve temel olarak somut ya da soyut şeylerin örtülmesi anlamına geliyordu.¹⁴ Bu temel anlam bağlamında Araplar henüz çiçeklenmiş üzümün onu örten yaprağına ve meyvelerin to-murcuklarının kabuğuna kafur¹⁵; ektiği tohumun üzerini toprakla kapattığı için çiftçiler kafir demekteydi.¹⁶ Bu somut örneklerin yanı sıra "küfr" keli-mesi soyut şeylerin örtülmesi ve gizlenmesi anlamını taşımaktaydı. Buna göre Araplar, yapılan iyiliğin görmezden gelen ve bir kişinin yaptığı işin ya da eserin değerini kabul etmeyip görmezden gelen kişileri de "küfr" keli-mesinden türeyen kelimelerle ifade etmişlerdi. Örneğin o dönemde Araplar yaptığı iyilikler görmezden gelinip kendisine nankörlük edilen kimseye mükeffer denilmiştir.¹⁷ Temelde bir şeyi gizlemek anlamına sahip olan "küfr" kelimesi zamanla daha soyut şeylerin reddi anlamına gelecek şekil-de dönüşmüştür. Öyle ki zaman içerisinde bu kelime Mekkeliler arasında ahlaki bir terime dönüşmüş ve temelde nankörlükle ilişkili iyiliği görmez-den gelme, takdir etmeme, minnet duymama kötü davranışlar için kulla-nılmıştır. Fakat Kuran'ın nüzülüyle birlikte insanların yaşam biçimlerinin değişmeye başladığından "küfr" kelimesi yeni bir anlam kazanmış, İslami bir terime dönüşmüştür. Bu minvalde Kuran kendilerine varlık veren Al-lah'a karşı nankör olan, verdiği nimetleri ve dolayısıyla onu görmezden ge-len insanlara kafir demiştir. Dolayısıyla artık "küfr" kelimesi yalnızca insan-lar arası ilişkilerde görmezden gelinen, önemseyen ya da reddedilen spesi-fik durumların inkarının yanı sıra Tanrı'nın varlığını red anlamında hakika-tin örtülmesi anlamına dönüştürülmüştür.¹⁸ Kelimenin böylesi bir dönüşü-me uğraması, Kuran'la birlikte inşa edilen yeni yaşam biçimindeki yeni du-rumları açıklamak için ondan türeyen yeni kullanımları da beraberinde ge-tirmiştir. Örneğin insanlar günah, yemin, sadaka ve orucun kendisiyle giz-lendiği ve ortadan kalktığı şey anlamında keffaret kelimesini kullanmışlar-

¹⁴ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Lügati*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1399/1979), 5/191.

¹⁵ el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayni Müretteben Alâ Hurûfi'l-Mu'cemi*, Thk. Abdülhamîd Hendâvî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003) 4/39.

¹⁶ İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem *Lisânü'l-Arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1119) 5/3889

¹⁷ El-Ferahidi, 39

¹⁸ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev.: Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yay., 2017), 198-199.

dır.¹⁹ Sonuç olarak Kuran, insanların yaşamlarını dönüştürürken onların dillerini de dönüştürmüştür. Wittgenstein'in terminolojisiyle ifade edecek olursak yeni bir yaşam biçimi beraberinde yeni bir dil oyununu getirmiştir.

Tüm bu örneklerle bakarak dil oyunları teorisi ile Kuran'ı anlamaya çalışmanın birtakım avantajları olduğunu söyleyebiliriz. Bu avantajlardan ilki, ilk bakışta anlaşılması kolay olmayan ya da başka bir deyişle bugünün yaşam biçiminden hareketle bakıldığında anlaşılması zor olan ayetlerin anlaşılmasını kolaylaştırmasıdır. Bu, ilahi metnin muhatapları olan bizler için oldukça önemli bir avantajdır. Çünkü tarihsel varlıklar olarak bizler kendisine yönelip anlamaya çalıştığımız ilahi bir metni, kendi tarihsel çerçevemiz içerisinde anlar ve hakkında bir hüküm vermeye çalışırız. Benzer şekilde bu ilahi metin de belli bir zaman diliminde yaşayan insanlara gönderildiği için bu insanların aşına olduğu tarihsel motifler içerir. Dolayısıyla ilahi metin ile insan arasındaki bu tarih farklılığı metni anlamada birtakım zorluklar çıkarabilir. Bu zorluk karşısında dil oyunları teorisinde özellikle vurgulanan anlam-bağlam, anlam-yaşam biçimi ve yaşam biçimi-dil ilişkilerini göz önüne alarak ilahi metne yaklaştığımızda bizim tarihselliğimiz ile metnin taşıdığı tarihsel unsurlar çatışmamış olur. Böylece indirildiği bağlam içerisinde metni anlayabilir ve evrensel mesajının bugün bizim yaşam biçimimizde nereye oturduğunu bulabiliriz.

Bu konudaki bir diğer avantaj, ilahi metnin anlaşılması ve yorumlanmasında yeni anlam ufuklarını sunmasıdır. Dil oyunları teorisi ile idealist dil felsefeleri anlamda nesnellik olgusunu bir nebze törpülemiş oldu. Anlama ilişkin bu nesnellik beklentisinin bir derece azalması herhangi bir metni anlamada ve dolaylı olarak ilahi metinleri anlamada tek tip bir açıklamanın yerini daha çoklu yorumlara bıraktı. Böylece farklı yaşam biçimlerine sahip insanlar kendi dillerinden ve dünyalarından hareketle ilahi metne yaklaştıklarından diğerlerinin farkında olmadıkları yeni çağrışımlara kapı aralamış oldular.

3. Dil Oyunları Teorisi'nin Güçlükleri

Dil oyunları teorisi ile Kuran'a bakmanın birtakım avantajları olsa da bir teist -bu yazı bağlamında bir Müslüman" için bu teoriyi bütünüyle kabul etmenin bazı zorlukları bulunmaktadır. Çünkü bu teori, teistik dinler hakkında bazı sınırlandırmaları kabul etme zorunluluğunu beraberinde getirmektedir. Şimdi sırayla bunlara değinelim:

¹⁹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 3900.

İlk olarak din oyunları teorisini teistik dinler açısından kabul etmenin en temel zorluğu, onun anti realist bir teori olmasıdır. Yani bu teoriye göre gerçeklik hakkında konuşmak mümkün değildir. Diğer bir deyişle dilsel önermelerimiz, gerçekliğin ifadeleri değildir. Çünkü dilin gerçeklikle doğrudan bir ilişkisi yoktur. Dil ile gerçeklik arasında doğrudan bir ilişkinin olmamasının sebebi ise bütünüyle dil kaynaklıdır. Çünkü dil, idealist dil teorilerinde varsayılan ya da Wittgenstein'in birinci döneminde varsaydığı gibi gerçeklik hakkında konuşmaya imkan veren gerçeklikle ortak bir noktaya ya da bir öze sahip değildir. Aksine dil dediğimizde gündelik dil anlaşılmalıdır.²⁰ Gündelik dil ise Wittgenstein'in ifade ettiği üzere bize verili bir şey olmayıp herhangi bir yaşam biçimi içinde ve onun etkisiyle oluşan ve şekillenen bir fenomendir. Dolayısıyla farklı yaşam biçimlerinin etkisiyle oluşan pek çok dil (oyunu) vardır. Birbirinden farklı pek çok dil oyunu olduğu için dilsel ifadelerin de belirli ve sabit bir göndergesi veya referansı yoktur. Bundan dolayı bu dilsel ifadelerin anlamı, onların kullanımlarından ibarettir. Anlamanın, kullanım olması ya da kullanımdan ibaret olması, Wittgenstein'in dil ve gerçeklik ilişkisine dair büyük iddiasını açığa çıkarır. Bu iddia, dilin artık gerçeklik hakkında konuşmaya imkan veren bir araç olmaktan çıkıp gerçekliği kuran temel unsura dönüşmesidir. Yani artık gerçeklik dilin dışında değildir. Aksine gerçeklik dildedir, dilin oyunlarındadır. Dilin dışında harici bir gerçeklikten bahsedilemez. Yalnızca dil oyunlarında inşa edilen ve bu dil oyunu içerisinde anlamlı olan gerçeklik(ler)den bahsedilebilir. Dil oyunları teorisinin bu anti-realist tutumuna karşılık teistik dinlerin mensupları dil ve gerçeklik konusunda realist bir tutuma sahiptirler. Buna göre gerçeklik, dilde inşa edilen ve dolayısıyla dil ile sınırlı olan bir yapı değildir. Aksine gerçeklik, dili aşkın bir yapı arz etmektedir. Dil ise bu gerçeklik hakkında konuşmaya imkan bulduğumuz bir araçtır. Bu realist tutumun sonucu olarak teistik dinlerde dil ile gerçekliğe temas edebilmenin mümkün olduğu düşüncesi yer alır. Dolayısıyla ilahi metinler, gerçekliğin ifadeleri olarak kabul edilir. Bir diğer deyişle ilahi metinlerin, hakkında bilgi verdikleri şeyler hususunda doğru ve gerçek oldukları düşünülür. Bu anlamda dil oyunları teorisi ve teistik dinler ilahi metinlerin gerçekliği konusunda birbirinin tam karşısında durmaktadır.

Dil oyunları teorisinin teizme ilişkin bu sonuçlarına bakarak İslam dini bağlamında teoriyi kabul etmenin ne tür bir zorluğa yol açtığına geçebiliriz.

²⁰ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 68.

Bu zorluk, dil oyunları teorisini bir yorum teorisi olarak deđil de bir anlam teorisi olarak kabul ettiđimizde Kuran'ın anti-realist bir biđimde okunmasını gerektirmesidir. Çünkü bu teoriye göre Kuran bir dil oyunu içerisinde oluşturulmuştur. Bu anlamda insanı aşkın kutsal bir karaktere sahip olmayıp tamamen sosyal insanın bir ürünüdür. Dolayısıyla onun gerçeklik iddiası yalnızca ona inanan topluluk içinde anlamlı ve geçerlidir. Evrensel deđil yerel ve tarihseldir. Fakat teoriyi kabul ettiđimizde ortaya çıkan bu sonuçların aksine İslam'a göre Kuran hakkında olduđu şey hususunda dođru ve gerçektir. Bir diđer deyişle ilahi metin, gerçekliđin dilsel ifadesidir. Belli bir zaman ve mekandaki bir topluluđa indirilmiş olması onun indirildiđi toplumun tarihselliđiyle sınırlı olduđunu göstermez. Aksine Kuran indirildiđi toplumun tarihselliđini aşan bir metindir. Sonuç olarak İslam'a göre ilahi metnin anlaşılmasında realist çizgi takip edilmektedir. Dolayısıyla bir anlam teorisi olarak kabul edip dil oyunları ile Kuran'a bakmak, dini iddiaların dođruluk deđerinin sınırlandırmayı gerektirdiđinden bu teoriyi bütünüyle kabul etmek İslam açısından pek mümkün görünmemektedir.

Dil oyunları teorisini kabul etmenin teizm ve özellikle İslam açısından bir diđer zorluđu, bu teorinin fideist iman anlayışına yol açmasıdır. Bu teoriye göre din, bir yaşam biđimidir. Bundan dolayı herhangi bir dini anlamak ya da kabul etmek, dinin kendi grameri içinde anlaşılmasına bađlıdır. Dinin kendi gramerini anlamak için de ona inanan insanların yaşam biđimine ve dilsel pratiklerine dahil olmak gerekir. Yani din dışarıdan deđil içeriden anlaşılmalıdır. Bu anlamda dini iman, fideist bir karakterde olmalıdır. Aksi takdirde din, kendi grameri üzerinden anlaşılamayacađından dinin dođası tahrip edilmiş olacaktır. Bu anlamda teistik delilcilik ya da dođal teoloji gibi dini inançları entelektüel çözümleme girişimlerinde bulunan realist tutumlar nafile çabalarlardır. Bu tür çabalar iki farklı dil oyununu birbirine referansla anlamak gibidir ki burada sonuç yalnızca bu dil oyunlarının tahribatından ibaret kalır. Bu yüzden dini anlamak için metafiziksel ve entelektüel çözümlemeler bir kenara bırakılmalıdır. Nitekim Wittgenstein, bu konudaki tutumunu Hristiyanlık üzerinden şu ifadesiyle açıklıđa kavuşturur: "Eđer Hristiyanlık dođru ise onunla ilgili ortaya konulan bütün bir felsefe yanlıştır." ²¹ Bu ifadesinden de anlaşıldıđı üzere dil oyunları teorisinin dođal bir sonucu olarak Wittgenstein'in dini iman konusundaki tutumu, dini imanın

²¹ Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G. H. Von Wright, çev. Peter Winch, (Oxford: Blackwell Publishers, 1998), 89.

tüm metafiziksel indirgemelerden ve entelektüel çabalardan uzak fideistik bir karakter arz etmektedir. Fakat dil oyunları teorisinin doğal sonucu olan bu fideist tutumu teizm açısından ya da tüm teistler açısından bütünüyle kabul edilebilir değildir. Zira teistler dini inancın akli muhakemeden bütünüyle bağımsız olduğunu düşünmezler. Özellikle İslam dini bağlamında düşünüldüğünde dil oyunları teorisinin bu fideistik tavrı bütünüyle kabul edilebilir değildir. Zira Kuran, muhataplarına özellikle tefekkürü, akli muhakemeyi salık vermekte ve hataya düşenlerin düşünmediklerinden hataya düştüklerini belirtmektedir. Ayrıca teistik delilciliği hatırlatır biçimde Allah'ın varlığına dair çeşitli şeylerden bahsetmekte ve bunların delil olarak görmeyenleri kınamaktadır. Kuran'ın dini inancı entelektüel çabadan arı bir şey olarak görmemesi hesaba katıldığında dil oyunları teorisinin anti realist olgular üzerinden iman oluşturma çabasını kabul etmenin zorluğu anlaşılacaktır.

Wittgensteinci fideizm, teizm açısından dil oyunları teorisini kabul etmeyi zorlaştıran bir başka sorunu açığa çıkarmaktadır. Bu zorluk, teorisinin pragmatik bir din anlayışını beraberinde getirmesidir. Pragmatizme göre anlam ve doğruluk dinamik bir karakter arz etmektedir. Zira hakikat, mutlak değil zaman, mekan ve kişiye bağlı olarak tecrübeye ortaya çıkmakta ve şekillenmektedir. Bu anlamda hakikat, yaşam pratiklerinden bağımsız değildir. Hakikat pratiklerde karşılığı bulunan olarak mevcut olmaya ve oluşturulmaya devam eder. Eğer yaşam pratiklerinde bir karşılığı yoksa onun gerçeklikle ilişkisinden bahsedilemez. -Ki pragmatizme göre gerçeklik, yaşam pratiklerimizde karşılığı olan diğer düşüncelerimizin toplamıdır.²² Bu anlamda pragmatik gerçeklikle ilişkisi olmayan bir düşüncenin anlamlılığından ve doğruluğundan bahsedilemez.²³ Pragmatizmin bu temel iddiasından anlaşılacağı üzere pragmatik bir din anlayışına göre bir dinin anlamlı ve doğru olması, yaşam pratiklerinde bir karşılığının olmasına bağlıdır. Örneğin depresif ve mutsuz bir hayattan alıkoyuyorsa Tanrı inancı doğru ve anlamlıdır. Bu anlamda din, pragmadan bağımsız bir gerçekliğe sahip değildir. Din, anlamını ve doğruluğunu yaşamdaki karşılığından alır. Doğruluğun ve anlamın pragma ile iç içe olması, pragmadan bağımsız bir hakikatten bahsedilemeyeceği anlamına gelir. Bu anlamda dini hakikatler de

²² William James, *Pragmatizm*, çev. Tahir Karakaş, (İstanbul: İletişim Yay., 2015), 61.

²³ James, *Pragmatizm*, 159.

mutlak ve ezeli hakikatle olmayıp yaşam pratiklerindeki karşılıđına göre deđişen dinamik hakikatlerdir. Bu hakikatler tecrübe vasıtasıyla ortaya çıkartılırlar ve pragmadaki karşılıklarını yitirince hakikat olma özelliklerini kaybederler.

Pragmatik din anlayışındaki bu hakikat tasavvuruna karşılık teistik dinlerde ve özellikle İslam'da (dini) hakikatler mutlak ve ezelidir. Bu anlamda onlar yaşamdaki karşılıklarından bağımsızdır. Bir diđer deyişle dini hakikatlerin anlamlı ve doğru olması, yaşamdaki karşılıkları ile doğru orantılı deđildir. Çünkü gerçeklik, pragmatizmde iddia edilenin aksine bizim yaşamla uyum içerisinde ve pratikte karşılığı olan düşüncelerimizin toplamından ibaret deđildir. Aksine gerçeklik yaşam pratiklerinin bütününden daha fazla, onu aşan bir şeydir. Bu anlamda dini hakikatler, yaşamı da aşan gerçeğin ifadeleridirler. Bundan dolayı pratik yaşam ile sınırlı deđildirler. Yaşam içerisinde bir diđer deyişle bir tecrübe içinde ortaya çıkmazlar ve yaşamda karşılıkları olmadığı düşünöldüğünde yok olmazlar. Aksine bu hakikatler ezeli ve ebedi hakikatlerdir. Dolayısıyla görelî olmayıp mutlak ve evrenseldirler. İslam dini özelinde ifade edecek olursak, Allah'ın varlığı ve birliği, ölümden sonra yaşamın olması, bu yaşamda ceza ve mükafatın olması gibi konular yalnızca müslömanların yaşam pratiklerinde bir karşılığı, pozitif bir değeri olduđu için anlamlı ve doğru kabul edilmezler. Aksine bunlar gerçeğin ifadeleri olduđu düşünöldüğö için doğru ve anlamlıdır. Bu hakikat tasavvurunun belki de kendisini pragmatizmden ayıran en temel pratik sonucu da ahlaki eylemleri gerekçelendirme biçimidir. Buna göre İslam'da bir eylemin ahlakiliđi ya da bir diđer deyişle iyiliđi ya da kötölüğü yaşamdaki karşılıđına göre belirlenmiş deđildir. Yani bir eylem yalnızca pratik yaşamda pozitif bir karşılığı olduđu için kötü bir eylemde yaşamda pozitif bir karşılık sunmadığı için iyi ya da kötü deđildir. Aksine onların değeri belirleyen şey, dini hakikatlere uygunluklarıdır. Bu anlamda bir teistin ya da özelde bir Müslömanın davranışlarını şekillendirdiđi temel belirleyici, inandıđı dinin hakikatleridir. Sonuç olarak teistik dinlerde ve özelde İslam'daki bu hakikat tasavvurundan dolayı dil oyunları teorisiyle birlikte gelen pragmatik din anlayışını kabul etmek mümkün deđildir. Zira bir yorum teorisi olarak kabul edildiğinde dil oyunları teorisi, hakikat fikrinin önemli olduđu teistik dinleri bir yalnızca yaşam biçimi olarak görmeyi gerektirmektedir. Bu da temel iddiaları ne kadar farklı olursa olsun teistik din-

lerin birbirlerinin alternatifi pratiklere indirgemektedir. Fakat bu sonuç teizmde kabul edildiği şekliyle dini hakikatlerin ve onların pratik anlamlarının çoğulcu bir yorumuna sebep olacağından bu sonuçları itibariyle dil oyunları teorisini kabul etmeyi zorlaştırmaktadır.

Sonuç

Dil oyunları teorisi, geleneksel semantik teorilerden farklı olarak daha önce referansın belirlenmesi konusunda göz ardı edilen toplumu ve yaşam pratiklerini hesaba katmaktadır. Bu anlamda öncüllerine nazaran indirgemeci olmayan ve açıklama gücü yüksek bir teoridir. Bu teoriyi bir yorum teorisi olarak kabul edip Kuran'a bakmanın iki avantajı vardır: birincisi, ilahi metnin belli bir bağlama göre indirildiğini/oluşturduğunu; ikincisi ilahi metnin vasıtasıyla oluşturulacak yeni tasavvurun bu bağlamın değiştirilmesi ile mümkün olduğunu görmemize katkı sağlar. Fakat bu avantajlarının yanı sıra bir anlam teorisi olarak kabul edildiğinde teistik dinler ve konumuz özelinde İslam dini açısından bu teoriyi kabul etmenin bazı zorlukları bulunmaktadır. Bu zorluklardan ilki, teorinin anti-realist bir okumayı gerektirmesidir. İkinci zorluk, fideist bir iman anlayışı sunmasıdır. Üçüncü zorluk ise pragmatik bir din ya da iman anlayışı sunmasıdır. Dil oyunları teorisinin teistik dinler ve özelde İslam açısından ortaya çıkardığı bu üç hususun ortak paydası dini doğruluk iddialarını sınırlandırmasıdır. Bir diğer deyişle pozitivizmin indirgemeci tutumuna karşılık alternatif bir anlam teorisi olarak kabul edilen bu teori de dini doğruluk iddialarına karşı benzer bir epistemik indirgemedede bulunmaktadır. Bundan dolayı doğal bir din, tarihselci ya da çoğulcu bir yaklaşımın benimsenmediği bir durumda dil oyunları teorisini bir anlam teorisi olarak kabul etmek bir teistin dini inançlarıyla çelişeceğinden tutarlı felsefi bir duruş olmayacaktır.

Kaynakça

- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayni Müretteben Alâ Hurûfî'l-Mu'cemi*, Thk. Abdülhamîd Hendâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Izutsu Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev.: Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yay., 2017.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Lüğati*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem *Lisânü'l-Arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., Kahire: Dârü'l-Meârif, 1119
- James, William, *Pragmatizm*, çev. Tahir Karakaş, İstanbul: İletişim Yay., 2015.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Ögcem, Ergin . "Dil Oyunları Teorisi Perspektifinde Kur'ân-ı Kerîm'e Yaklaşma Denemesi". Eskiyei / 40 (Mart 2020): 107-128 .
- Ömerođlu, Fatih, *Kur'an-ı Kerim'de Dil Oyunları*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019.
- Wittgenstein Ludwig, *Culture and Value*, ed. G. H. Von Wright, çev. Peter Winch, (Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
- Wittgenstein Ludwig, *Felsefî Soruřturmalar*, çev.: Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yay., 2020.
- Wittgenstein Ludwig, *Felsefî Soruřturmalar*, çev. Deniz Kanut, İstanbul: Totem Yay., 2006.
- Wittgenstein Ludwig, *On Certainty*, Ed. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, Trans. Denis Paul, G. E. M. Anscombe, New York and Evanston: J. & J. Harper Editions 1969.
- Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yay., 2020.

MODERN AKIL KARŞISINDA AKL-I SELİM

Dr. Öğr. Üyesi Fikrullah ÇAKMAK

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum/Türkiye
fikrullahcakmak@atauni.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4559-7117

Giriş

İnsanlık tarihi, aklın evrimi ve rolü açısından oldukça ilgi çekici bir perspektife sahiptir. İnsanın zihinsel kapasitesinin gelişimi, tarihin her döneminde farklı şekillerde yansımıştır. İnsanlık, doğa ve çevresiyle etkileşime geçtiğinde, düşünme yeteneğini kullanarak çeşitli sorunlara çözümler üretmeye başlamıştır. Medeniyetlerin yükseldiği antik çağlarda ise aklın rolü daha karmaşık hale gelmiştir. Felsefe, bilim ve sanatın gelişimiyle birlikte insanlar düşünsel kapasitelerini daha derinlemesine kullanmışlardır. Antik Yunan filozofları, mantık ve rasyonel düşünceyi ilk kez sistemleştirmişlerdir. Bu dönemde akıl, insanın evreni anlama ve açıklama çabalarında önemli bir araç haline gelmiştir. Ortaçağ boyunca, dini düşünce akla göre şekillenmiş ve rasyonellik ile inanç arasında denge aranmıştır. İslam dünyası ve Avrupa'daki filozoflar, akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi tartışmışlardır. Müslüman filozoflar, akıl ve din arasında uyumu savunmuşlardır. Skolastik düşünce ise rasyonel ve teolojik argümanları birleştirmeye çalışmıştır. Aydınlanma dönemiyle birlikte akıl, bilimsel devrim ve sanayi devrimi gibi gelişmelerle daha da öne çıkmıştır. Rasyonalizm ve empirizm gibi akılcı düşünce akımları, bilginin kaynaklarını ve sınırlarını sorgulamıştır. Bu dönemde akıl, bilimsel yöntem ve sorgulama aracılığıyla gerçeği anlama arayışının temelini oluşturmuştur. Günümüzde ise teknolojik ilerlemeler ve bilimsel keşifler, aklın rolünü daha da genişletmiştir. Bilgiye hızla erişim imkânları, insanları daha bilinçli ve eleştirel düşünen bireyler haline getirmiştir. Ancak aynı zamanda bilgi kirliliği ve yanıltıcı bilgilerin de yayılması, akıl kullanımının önemini artırmıştır.

İslam düşüncesinde ise akıl, inanç, bilgi ve yaşamın temel bir bileşeni olarak kabul edilir. İslam düşünürleri, akıl ve inanç arasındaki dengeyi önemserken, aklın insanın düşünsel ve manevi gelişiminde oynadığı rolü vurgulamışlardır. İslam düşüncesinde insan, Allah tarafından akıl ve irade sahibi olarak yaratılmıştır. Akıl, insanın doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneği, düşünsel kapasite ve hüküm verme gücüdür. İslam öğretilerine göre, insan aklını kullanarak dünya ve ahiret meselelerini anlayabilir ve Allah'ın varlığını, birliğini ve yaratılış amacını kavrayabilir. İslam'da akıl ve vahiy arasındaki ilişki önemlidir. Akıl, vahiy tarafından belirtilen ilkeleri anlamada ve yorumlamada bir rehberdir. Akıl, vahiy ile uyumlu olarak kullanıldığında, doğru yolu bulmada ve hüküm vermede yardımcı olur. Ancak akıl, vahiy tarafından belirlenen sınırlar içinde kullanılmalıdır; çünkü aklın da sınırları vardır ve her konuda eksik veya yanıltıcı olabilir. Akıl, ilim ve bilgi edinmenin de temel kaynağıdır. İlim öğrenmek, düşünmek ve akıl yürütmek, insanın yaratıcısıyla ilişkisini sağlayan temel unsurlar içerisinde. Bütün bunların yanında İslam düşüncesinde akıl ve vicdan birbirini tamamlayan unsurlardır. Akıl, vicdanın rehberi olarak doğruyu bulurken, vicdan ahlaki değerleri ve insanın içsel hislerini yansıtarak aklın yönlendirmesini şekillendirir. Bu denge, insanın hem dünyevi hem de uhrevi yaşamını düzenlemesine yardımcı olur. Bu noktada akıl, sadece fiziksel ve rasyonel bir işlevi yerine getiren bir olgu olmayıp aynı zamanda metafizik bir bağlantısı olan varlıktır. Akıllı işlevi olarak ifade edilebilen akletme eylemi, kalbin de dahil olduğu bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın doğru düşünme ve mantıklı hareket etme eylemi, zihin ve kalbin uyumlu çalışmasının sonucunda gerçekleşir.

Modern dünyada akıl metafizik olgulardan sıyrılmış bir şekilde hakikatin mutlak temsilcisi olarak algılanmaktadır. Teknolojinin hızla ilerlediği, bilginin kolayca erişilebilir hale geldiği ve fikirlerin çeşitliliğinin arttığı bir çağda, akıl bireyler için hakikatin tek adresi haline gelmiştir. Ancak modern dünyada, akıl aynı zamanda bazı zorluklarla karşı karşıyadır. Özellikle dijitalleşme ile birlikte bilgi kirliliği, yanlış bilgilere erişim, algı yönetimi gibi etkenler akılcı düşünceyi zorlayabilir. Bu nedenle, akıl sahiplerinin bilgiyi eleştirel bir şekilde değerlendirmesi ve doğruluğunu sorgulaması önemlidir. Bu da bize İslam düşüncesinde ifade edilen akl-ı selim kavramını yenisinden gündeme getirmektedir.

Çalışmamızda günümüzde modern aklın karşılaştığı problemler karşısında İslam düşüncesinde akl-ı selim olarak ifade edilen kavramı irdelemeye çalışacağız. Bu noktada modern aklın serüvenini, karşılaştığı problemleri ortaya koyacağız. Daha sonra ise akl-ı selimin bu problemlere karşı ortaya koyduğu çözüm yolları tartışılacaktır.

1. Modern Aklın Serüveni ve Problemleri

Modern dünyada aklın temelleri, antik dönemden günümüze uzanan felsefi, bilimsel ve kültürel gelişmelerin bir ürünü olarak şekillenmiştir. Rasyonel düşünce, bilimsel yöntem, mantık ve akıl yoluyla bilgi edinme gibi kavramlar, modern düşüncenin temel taşları olarak kabul edilir.

Antik Yunan'da akıl anlayışı, felsefi düşüncenin temelini oluşturan ve Batı düşüncesinin gelişiminde kritik bir rol oynayan önemli bir kavramdı. Antik dönem Yunan filozofları, doğanın ve evrenin temel ilkelerini anlamak için akıl kavramını mercek altına aldılar. Bu dönemdeki akıl anlayışının temelleri, farklı filozoflar ve okullar aracılığıyla çeşitli şekillerde oluştu. Milet Okulu'ndan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes gibi filozoflar, antik Yunan'da akıl anlayışının ilk örneklerini sunan düşünürlerdendir. Milet Okulu'nun üyeleri, evrenin temel bileşenlerini ve ilkelerini rasyonel düşünceyle anlamaya çalıştılar. Akıl, evrenin mantığını keşfetmek için bir araç olarak görüldü. Thales, suyun evrenin temel ilkesi olduğunu savundu. Anaksimandros, apeiron adını verdiği sınırsız ve sonsuz bir ilkenin varlığını öne sürdü. Anaksimenes ise hava veya nefesin evrenin temel ilkesi olduğunu düşündü. Bu filozoflar, doğanın temelindeki mantığı ve düzeni kavramak amacıyla akıl yoluyla düşünmeyi öne çıkardılar. Bu noktada antik Yunan'da felsefe akılsallık, doğallık, ve pozitiflik yönüyle mitolojiden ayrılmış ve rasyonel temellere oturtulmuştu.¹ Platon, "idea" veya "eidos" adını verdiği soyut ve evrensel kavramları vurgulayarak gerçekliğin temelindeki akılcı düzeni ortaya koymaya çalıştı. Platon'a göre dünyadaki değişken nesnelerin arkasındaki kalıcı gerçeklikler akıl yoluyla kavranabilirdi.² Aristoteles ise "nous" olarak adlandırdığı akıl kavramını ele aldı. Ona göre insanın en yüksek düşünce düzeyi olan "sezgisel akıl", evrensel ilkeleri ve gerçekleri anlamak için kullanılırken, "practical nous" ise pratik sorunları çözmekte kullanılırdı. Sezgisel akıl zeka

¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 43.

² Yunus Emre Akbay, "İdealar Teorisi Bağlamında Platon'da Akıl İlkelerinin Analizi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (31 Ekim 2017), 139.

diye ifade edilebilecek pratik aklın temelini oluştururken aynı zamanda ilahî özellik taşımakta idi.³ Antik Yunan'da sofistler de akıl anlayışına farklı bir bakış açısı getirdi. Sofistler, retorik ve argümantasyon yeteneklerini geliştirerek ikna etme sanatını öğretiler. Onlar için akıl, insanın düşüncelerini ifade etme ve başkalarını etkileme yeteneğiydi. Sofistlerin yaklaşımı, insanın düşünsel kapasitesinin ve sözel yeteneklerinin önemini vurgulamaktı.⁴ Göreli bilgi anlayışını savunan sofistler mutlak hakikati reddedip onu bireyin algılarına, kültürel koşullara ve bireyin temayüllerine indirgemişlerdi. Dünya, insanların çevreleriyle etkileşim halinde oldukları duyuşal deneyimler yoluyla anlaşılabilir ve algılanabilirdi.⁵

Antik dönemdeki bu çeşitli akıl anlayışları, Batı felsefesinin temel taşlarını oluşturdu. Bu dönemdeki filozoflar, akıl yoluyla dünyayı anlama, doğanın temel ilkelerini keşfetme ve mantıksal düşünme yeteneğini geliştirme çabalarıyla modern düşüncenin temellerini atmışlardır. Antik Yunan'da geliştirilen akıl anlayışı, sonraki dönemlerde de etkisini sürdürerek felsefi, bilimsel ve kültürel gelişmelere yön vermiştir. Ancak modern dünyadaki akıl anlayışının şekillenmesi, Rönesans Dönemi'nde büyük bir dönüşümle gerçekleşti. Rönesans, Ortaçağ'ın dogmatik düşünce yapısının yerine bireysel özgürlük, insan merkezilik ve rasyonel düşünceye dayalı bir yaklaşımı getirdi. Bu dönemde, antik Yunan ve Roma kültürüne olan ilgi canlandı ve insanın potansiyeli ve akıl yoluyla bilgi edinme yeteneği ön plana çıktı.⁶

Bilimsel Devrim dönemi, aklın bilimsel araştırma ve keşif süreçlerindeki rolünü büyük ölçüde güçlendirdi. Önceden egemen olan dini ve dogmatik düşünce yapısının yerine, gözlem ve deneylere dayalı akılcı bir yaklaşım benimsendi. Bilim insanları, akıl yoluyla gerçekleri anlamak için sistemli ve yöntemli bir şekilde çalışmaya başladılar. Bilimsel Devrim, insanların akıl ve mantığını bilimsel yöntemle birleştirerek doğa ve evren hakkındaki anlayışlarını kökten değiştirdi. Özellikle Nicolaus Copernicus'un "De Revolu-

³ Mehmet Ali Sari, "Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 16 (15 Nisan 2011), 125.

⁴ W.K.C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1999), 75.

⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 781.

⁶ Oğuzcan Sever, "Rönesans ve Perspektif: Modern Görme Biçiminin Temelleri", *Vira-Verita E-Dergi* 13 (28 Mayıs 2021), 91-92; İlyas Altuner, "Rönesans ve Modern Dönemde Değerlerin Teolojik, Metafizik ve Bilimsel Açından Konumu", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (01 Mayıs 2017), 31-32.

tionibus Orbium Coelestium" (Göksel Cisimlerin Devinimleri Üzerine) adlı eserinde öne sürdüğü güneş merkezli evren modeli ve Galileo Galilei'nin teleskopla yaptığı gözlemler, gözlem ve deneylerin akıl ve mantıkla birleştirilerek yeni gerçeklerin keşfedilmesini sağladı.⁷ Bu dönemdeki bilim insanları, akıl ve mantığı bilimsel yöntemle birleştirerek hipotezleri test etmeye ve sonuçları çıkartmaya yönelik bir süreç geliştirdiler. İlerleyen yıllarda Francis Bacon'un "deneysel yöntem"⁸ ve René Descartes'ın "şüphecilik"⁹ gibi felsefi yaklaşımları, akıl ve deneyin bilimsel yöntemdeki rolünü daha da pekiştirdi. Bilimsel Devrim, akıl ve mantığın bilimsel keşifler ve anlayışlar sağlamak için temel bir rol oynadığı bir dönem olarak öne çıkar. Bu dönem, modern bilimin temellerini atmış, insanları evreni gözlem ve deney yoluyla anlamaya teşvik etmiş ve bilimsel düşüncenin gelişimini hızlandırmıştır.

Aydınlanma Çağı, 17. ve 18. yüzyıllarda Batı Avrupa'da gerçekleşen bir entelektüel hareket ve düşünsel devrim olarak kabul edilir. Aydınlanma, rasyonel düşünce, bilimsel yöntem, akıl ve özgürlük gibi kavramlara vurgu yaparak, dogmatizme, otoriteye ve geleneklere karşı çıkan bir yaklaşımı temsil eder. Aydınlanma'nın akıl anlayışı, modern düşüncenin temelini oluşturan ve toplumun ilerlemesi için akıl ve bilimsel düşünceyi merkeze alan bir felsefi paradigmayı ifade eder. Aydınlanma düşünürleri, akıl ve rasyonel düşünmenin insanları aydınlatan bir ışık olduğuna inandılar. Bu dönemdeki filozoflar, gözlem ve deneye dayalı bilimsel yöntemi vurgulayarak gerçekleri araştırmanın önemini savundular.¹⁰ Bu dönemde Empirizm, bilgi edinmenin duyuşal deneyimlere ve gözleme dayandığını öne sürdü.¹¹ Pozitivizm ise yalnızca somut gerçekleri kabul eden bir yaklaşımı ifade etti.¹² Aydınlanma düşünürleri, dogmatik inançlara karşı çıkarak insanın kendi akıl ve mantık yeteneğini kullanması gerektiğini savundular. "Sapere

⁷ Mustafa Koç, "Kopernik'ten Newton'a Bilimsel Devrim Süreci", *Akademik MATBUAT* 7/1 (19 Temmuz 2023), 184.

⁸ Meriç 40867475900, "Francis Bacon'ın Ortaya Koyduğu Hakikat Ölçüsü ve Bilgi Kaynağı Çerçevesinde Yenidünya İnsanı Sorunsalının Çözümü", *Türkiye Mesleki ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (10 Kasım 2019), 14.

⁹ Ülker Ökem, "Descartes'da İlk Hakikat: Cogito", *Dört Öge* 18 (30 Aralık 2020), 59.

¹⁰ Abdulsasir Süt, "Özgürlük Bağlamında İslam Akli İle Batı Akli Üzerine", *Şarkiyat* 8/1 (30 Nisan 2016), 61-62.

¹¹ Turkan Fırıncı Orman, "Geleneksel Empirist Bilgi Kuramı ve Mantıksal Empirizm Açısından Mantık", *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 1/2 (01 Aralık 2015), 251.

¹² Cihan Ballıkaya, "POZİTİVİZM: Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 33 (29 Temmuz 2015), 89.

aude" yani "Cesaret ederek bil" sloganıyla, insanlar gerçeği araştırmaya ve sorgulamaya teşvik edildi.¹³ Bu yaklaşım, insanların otoritelerin ve geleneklerin etkisinden kurtularak kendi düşüncelerini oluşturmalarını teşvik etti. Aydınlanma düşünürleri, din ve bilimi ayrıştırarak akıl ve bilimsel düşünciyi teşvik ettiler. Voltaire, dini hoşgörü ve aydınlanma değerleriyle birleştirmeye çalışarak dini dogmatizme karşı çıktı.¹⁴ Bunların yanında özellikle ansiklopedistler, insan bilgisini sistematik olarak derlemeyi amaçlayan "Encyclopédie" adlı eserde bilimi ve rasyonel düşünciyi yaydılar.¹⁵

20. yüzyıla gelindiğinde ise mantıkçı pozitivistler öne çıkmıştır. Mantıkçı pozitivistlerin temel özelliği, felsefi ifadelerin ya anlamsız ya da analitik olarak doğrulanabilir ifadeler olması gerektiğini savunmasıdır. Mantıkçı pozitivistler, doğa bilimlerinin kesin ve somut sonuçlar üretebilen tek bilgi türü olduğunu düşünmüşlerdir. Bilimsel yöntem ve mantığın gerekliliği vurgulanarak, duygusal veya metafizik iddiaları reddetmişlerdir.¹⁶ Mantıkçı pozitivistlerin akıl anlayışlarına karşı ciddi eleştiriler getirildi. Mantıkçı pozitivistler, özellikle analitik ifadeler gibi mantıksal olarak kesin ve zorunlu ifadelerin geçerli olduğunu savunmuşlardı. Ancak insan aklının sınırları ve kısıtlamaları nedeniyle, bazı karmaşık veya soyut konuları anlamak veya ifade etmenin mümkün olmayacağı, aklın her zaman kesin ve mutlak bilgiyi elde etmek için yeterli olmayacağı eleştirisine maruz kalmışlardı.

Modern aklın serüveni dijitalleşme ile birlikte farklı bir mecraaya ulaşmıştır. Temelde bu iki fenomen günümüzün hızla değişen ve gelişen dünyasında merkezi konuları oluşturmaktadır. Akıl, insanın düşünme yeteneği, zeka ve bilinç gibi kavramları içerirken, dijitalizm ise teknolojinin hızlı ilerlemesi sonucu ortaya çıkan dijitalleşme sürecini ifade eder. Bu iki konu, birbirleriyle etkileşim içinde olan dinamikler olarak günümüz toplumunu ve yaşam biçimlerini kökten değiştirme potansiyeline sahip olmuştur. Modern

¹³ Canan Eyüğü, "Kant'ın ve Foucault'un Gözünden Aydınlanmaya Bakmak", *Etkileşim* 3 (01 Nisan 2019), 144; Emre Bekir Güven, "Aydınlanma Felsefesi ve Alman Aydınlanma Edebiyatı", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (14 Temmuz 2020), 311.

¹⁴ Mahmut Meçin, "Aydınlanma Felsefesinde Voltaire'in Yeri ve Osmanlı Aydınları Üzerinde Etkisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (30 Haziran 2021), 315.

¹⁵ Zakir Avşar vd., "Toplumsal ve Siyasal Bir Proje: Ansiklopedi ve Ansiklopedizm", *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 22 (31 Aralık 2014), 228.

¹⁶ John Cottingham, *Akılçılık*, çev. H. Bülent Gözkan (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 125.

akıl, insanların karmaşık düşünce süreçlerini, analitik yeteneklerini ve yaratıcılıklarını içerir. Ancak, dijitalleşmenin hızlı yükselişi ile birlikte akıl da dönüşüme uğradı. Artık bilgiye anında erişim, büyük veri analizi ve yapay zeka gibi teknolojiler, insanların düşünme biçimlerini etkilemektedir. İnternetin yaygınlaşması, akıllı cihazların günlük yaşamın bir parçası haline gelmesi, veri depolama ve işleme kapasitesinin artması gibi faktörler, dijitalizmin önemli unsurlarıdır. Bilgi ve iletişim teknolojilerinin hızla gelişmesiyle birlikte, dijital araçlar ve platformlar hayatımızın hemen her alanına entegre olmuştur. Bu durum, birçok avantajın yanı sıra özellikle akıl yönünden potansiyel riskleri ve olumsuz etkileri olmuştur.

1.1. Modern Aklın Karşılaştığı Sorunlar

1.1.1. Aklın Mutlak Otorite Kabul Edilmesi

Modern aklın temel sorunlarından birisi aklın hakikatin bilgisine ulaşmada mutlak değer olarak kabul edilmesidir. Temelde bu düşünce rasyonalizm adı verilen bir felsefi yaklaşımın temelini oluşturur. Modern dünyada insan akli en güvenilir ve nesnel bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu perspektife göre, gerçeği anlama ve anlamlandırma çabası sadece akıl yoluyla gerçekleştirilir ve duygusal, dini veya sezgisel faktörlerden bağımsız olarak mantıklı düşünceye dayanmalıdır. Modern dünyadaki bu anlayış akılla ilgili birçok problemi de beraberinde getirmiştir.

Modern dünyada aklın mutlak otorite olarak kabul edilmesi, insanların fikirlerini veya görüşlerini aşırı bir dogmatizmle benimsemesine sebep olmuştur. Bu durum, farklı görüşleri reddetmeye ve eleştiriye kapalı olmayı teşvik etmiştir. Böylece, sağlıklı tartışma ve farklı bakış açılarının dikkate alınması zorlaşmıştır. İnsan akli, bilgiyi sınırlı bir çerçevede algılar ve yorumlar. Bu nedenle, aklın mutlak otorite kabul edilmesi durumunda, insanlar sadece mevcut bilgi ve deneyimleriyle sınırlı bir bakış açısıyla dünyayı anlamaya çalışırken eksik veya yanıltıcı sonuçlara ulaşabilirler. Bunun yanında aklın duygusal etkilerden ve önyargılardan arınmış olma garantisi yoktur. İnsanlar duygusal deneyimler, inançlar ve önyargılarla şekillenir. Aklın mutlak otorite olarak kabul edilmesi, bu duygusal etkilerin ve önyargıların objektif ve tarafsız bir düşünce sürecinin önüne geçmesine neden olabilir.

Aklın mutlak otorite olduğu bir ortamda, her bireyin aynı düzeyde rasyonel düşünce ve bilgiye sahip olduğu varsayılır. Ancak gerçekte, insanlar

farklı bilgi seviyelerine, deneyimlere ve uzmanlıklara sahiptir. Bu durum, bilgi eşitsizliğini ve bazı konularda yetersiz veya hatalı kararların alınmasını ortaya çıkarmıştır. Aklın bilgiye erişimde sınırlılıklarının bulunması da bir sorundur. Bilgi çağında yaşadığımız günümüzde bile, bilginin tüm alanlarına hakim olmak veya en güncel bilgilere erişmek mümkün değildir. Aklın mutlak otorite olarak kabul edilmesi, eksik veya yanlış bilgilere dayanan sonuçlara neden olabilir. Akıl, genellikle somut ve rasyonel düşüncenin bir yansıması olarak kabul edilir. Ancak soyut değerler, estetik ifadeler ve duygusal deneyimler gibi alanlar da insan yaşamının önemli bir parçasıdır. Akıl odaklı bir yaklaşım, bu tür alanları değersizleştirebilmekte veya göz ardı edebilmektedir.¹⁷

Aklın mutlak otorite kabul edildiğinde, farklı kültürlerin ve toplumların farklı düşünce biçimlerine ve inançlara verdiği değeri unutmak riski vardır. Bu durum, evrensel bir yaklaşımın yerine tek tip bir düşünce biçimi dayatılmasına neden olabilir. İnsanların deneyimleri, kültürel arka planları ve eğitim düzeyleri farklılık gösterir. Bu da aklın farklı insanlar arasında farklı sonuçlara yol açabileceği anlamına gelir. Aklın mutlak otorite olarak kabul edilmesi durumunda, objektif ve evrensel bir bilgiye ulaşma çabası güçleşmektedir.¹⁸

Akıl, ahlaki değerleri sadece mantıklı düşünceye dayandırmak anlamına gelmez. Ahlaki değerler, duygusal ve insanî bir boyutta da gelişir. Sadece akıl üzerine kurulu bir yaklaşım, ahlaki yargılarda ve değerlerde eksikliklere neden olabilmektedir. Günümüzde özellikle ahlaki noktadaki tartışmaların temelinde yatan sebeplerden birisi de budur.

1.1.2. Aklın Sekülerleştirilmesi

Modern aklın temel sorunlarından birisi de aklın laikleştirilmesi sorunudur. Aklın laikleştirilmesi, genel olarak dini inanç ve etkilerden bağımsız bir şekilde düşünme ve karar verme süreçlerini ifade eder. Bu kavram, özellikle modern düşünce ve toplumsal yapıların gelişimiyle öne çıkmış bir yaklaşımdır. Laikleşme, din ve devletin ayrılmasını ve kamusal alanda dini etkilerin azalmasını amaçlayan bir süreci ifade ederken, aklın laikleştirilmesi ise kişisel ve toplumsal düşünme süreçlerinin dini etkilerden arındırılması anlamına gelir.

¹⁷ Cemile Barışan, "Modernite Tartışmalarına Alternatif Bir Yaklaşım: Modern Aklın Eleştirisi ve Geleneksel Düşünce", *İnsan ve Toplum* 2/4 (01 Aralık 2012), 37.

¹⁸ Ömür Karslı, "Akıl-Kültür İlişkisi Bağlamında Aydınlanmacı Akıl ve Eleştirisi", *Er-dem* 75 (29 Aralık 2018), 153-154.

Aklın laikleştirilmesi fikri, Aydınlanma Çağı ile birlikte daha fazla önem kazanmıştır. Bu dönemde rasyonalizm ve bilimsel düşünce yükselirken, dini otoritelerin ve dogmatik inançların sorgulanmasıyla da paralel bir gelişim yaşanmıştır. İnsanlar, akıl ve mantık temelinde gerçeği anlama ve yorumlama ihtiyacını hissetmişlerdir. Bu süreçte dinin ve dini otoritelerin baskısından bağımsız düşünce ve özgürlük arayışı öne çıkmıştır.¹⁹ Aklın laikleştirilmesi, din ve inançların kişisel tercihler olarak görülmesi gerektiği düşüncesini destekler. Bu yaklaşıma göre, bireyler düşünce ve davranışlarını dini etkilerden arındırarak, kendi akıllarını kullanarak yönlendirmelidirler. Laik düşünce, toplumsal yapının da dini etkilerden arınması gerektiğini savunur. Kamusal alanda dini sembollerin ve etkilerin azalması, farklı dinlere ve inançlara sahip bireylerin eşit ve adil bir şekilde yaşayabilecekleri bir ortamın oluşturulmasını amaçlar.

Modern dünyada aklın laikleştirilme çabası birey ve toplum nezdine birçok problemi de doğurmuştur. Aklın laikleştirilmesi, dini inançları ve değerleri kamu düzenlemesinde ve karar verme süreçlerinde etkisiz hale getirmiştir. Bu durum, başta din olmak üzere insanlar için önemli olan değerleri ve inançları göz ardı etme veya ihmal etme riskini doğurmuştur. Din sadece bir inanç sistemini değil, aynı zamanda kültürel kimliği de şekillendirir. Aklın laikleştirilmesi, kültürel mirasın ve geleneklerin zayıflamasına veya kaybolmasına neden olacak ve toplumların tarihlerini ve değerlerini koruma konusundaki zorluklarını artıracaktır. Din, birçok toplumda birleştirici bir unsur olmuştur. Aklın laikleştirilmesi, toplumsal uyum ve dayanışma konularında zorluklara yol açacak, dini değerlerin ve normların azalması, toplumsal birliği zedeleyecektir.

Aklın tamamen rasyonelleşmesi dini normların kamu düzenlemesinde etkisini azaltmak anlamına geleceğinden bireylerin dini özgürlüklerine veya insan haklarına saygı gösterilmemesine yol açabilecektir. Bu da din ve inanç özgürlüğü ihlalleri riski taşımaktadır. Din, birçok toplumda etik değerleri şekillendiren, ahlaki normları oluşturan ve onlara temel teşkil eden bir rol oynamıştır. Aklın laikleştirilmesi, etik temelleri zayıflatarak, değer kaybına yol açabilir. Bu durum toplumlarda genel ahlaki ve etik yönünün zayıflaması anlamına gelmektedir.

¹⁹ Ramazan Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 23 vd.

1.1.3. Akıl Besleyen Kaynaklar Sorunsalı

Akıl hakikati arama yolculuğunu doğru bilgi üzerinden devam ettir. Gerçek bilgi aklın doğru işleyişinin en temel esasıdır. Ancak burada modern akıl yeni bir sorunla karşı karşıya kalmaktadır. Dijital dünya, bilgiye erişimi kolaylaştırmış olsa da, bu büyük bilgi yığını içinde doğruluk kontrolü yapılmamış veya yanıltıcı bilgilerin yer alması riski vardır. İnternet üzerinde yayılan yanlış bilgiler veya sahte haberler, akıl sahiplerinin gerçek ve güvenilir bilgiyi ayırt etme yeteneklerini zayıflatabilir. Bu durum, insanların kararlarını ve düşünce süreçlerini olumsuz etkileyebilir.

İslam düşüncesinde, inanç özü itibarıyla mütevatir haber olarak anılan güvenilir bilgiye dayanır. Bu sebeple, gerçeğin tanımlanması ile sağlam bilgi arasında güçlü bir paralellik vardır. Haber-odaklı bilginin güvenilirliğini ifade etmek amacıyla, güvenilir haberi tanımlayan bir çerçeve oluşturulmuş ve aynı zamanda haberin ve haber kaynağının güvenilirliği üzerinde de durulmuştur. Doğru haber, olayla uyumlu olan haberi ifade eder. Haberin gerçeklikle örtüşüp örtüşmediğini belirlemek için başvurulacak temel ölçütler akıl ve duyuşsal algılar olarak öne çıkar. Bu perspektifte, güvenilir haber kavramının tanımı modern dünyada da geçerliliğini sürdürmektedir. Ancak, bu noktada dikkate değer bir diğer husus daha bulunmaktadır. Gerçeğin tespitinde akıl ve duyuşsal algıların rolü vurgulanırken, sanal dünyada en büyük zorluk bu faktörlerin kolaylıkla manipüle edilebilir olmasıdır. Bu da gerçeği belirleme sürecini karmaşılaştırırken, bilgiyi alanın rolünün daha da önemli hale gelmesine neden olmuştur. Bireyler, haberlere dayalı bilgiyi etkili bir şekilde değerlendirmek ve yorumlama konusunda önemli eksiklikler sergileyebilmektedirler. Sanal dünyada bilgi aktarılırken, bilgiyi alan kişilerin kimlikleri genellikle belirsizdir ve bu durum güvenilirliği zedeler.²⁰

Günümüzün hızla dijitalleşen dünyasında, dikkatin dağılması ve yüzeysel bilgi tüketimi, bireylerin düşünsel süreçlerini etkileyen önemli konular arasında yer almaktadır. Teknolojinin gelişimi ile birlikte bilgiye erişim artmış, ancak aynı zamanda bu durumun beraberinde getirdiği sürekli uyarıcılardan kaynaklanan dikkat dağınıklığı sorunu da ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, derinlemesine düşünme ve odaklanma yeteneğinin zayıfladığı görülmekte, yüzeysel bilgi tüketimi yaygınlaşmaktadır. Çevremizde sürekli

²⁰ Tuba Nur Umut, "Dijital Dünyayı Anlamak: Varlık, Bilgi, Değer Ekseninde Bir Değerlendirme", *VIII. Dini Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık-*, (2021), 112.

olarak değişen ve ilgi çekmeye yönelik tasarlanmış uyarıcılara maruz kalma, bireylerin uzun süreli ve derinlemesine düşünme becerilerini olumsuz etkiler. Yüzeysel bilgi tüketimi ise genellikle hızlı okuma, görsel içeriklerin hızla taranması gibi yöntemlerle bilgiye yüzeysel bir şekilde temas etmeyi ve derinlemesine anlama çabası göstermeksizin geçiştirmeyi ifade eder. İnternet ve dijital medya platformları, kısa ve öz içeriklerin tercih edilmesine yönelik bir eğilimi teşvik ederken, bu da derinlemesine anlama ve analiz yeteneklerinin yüzeysel bir seviyede kalmasına neden olabilir. Sonuç olarak, yüzeysel bilgi tüketimi bireylerin bilgiyi sadece yüzeyde anlamalarına ve anlamsız bir şekilde birikim sağlamalarına yol açabilir. Bu sorunların temelinde, hızla değişen bilgi akışı ve teknolojinin getirdiği hızlı tatmin arayışı yatmaktadır.²¹

Günümüzde dijital dünyanın hızla gelişmesi, görsel ve dijital okuryazarlık becerilerini vurgulamış ve bu becerilerin kazanılmasının önemini artırmıştır. Ancak, bu becerilere sahip olmayan bireyler, medya manipülasyonu ve bilgi tuzakları gibi sorunlara daha açık hale gelebilirler. Bu nedenle, görsel ve dijital okuryazarlık becerileri modern toplumda bilgiye erişim ve analiz süreçlerinde kritik bir rol oynamaktadır. Görsel okuryazarlık, görsel medyanın anlamını anlama ve çözümleme yeteneğidir.²² Dijital okuryazarlık ise, dijital platformlarda bulunan içerikleri etkili bir şekilde kullanma ve analiz etme yeteneğidir.²³ İnternet üzerinde bilgiye erişim, sosyal medya kullanımı, dijital iletişim ve güvenilir kaynakları ayırt etme gibi becerileri içerir. Medya manipülasyonu ve bilgi tuzakları, dijital dünyada ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkar. Sahte haberler, yanıltıcı grafikler, fotoğrafların yanıltıcı bir şekilde kullanılması gibi taktikler, bireyleri yanıltabilir ve onların görüşlerini etkileyebilir. Bu tür manipülasyonlara karşı koymak ve gerçekleri ayırt etmek, görsel ve dijital okuryazarlık becerilerine sahip olmayı gerektirir. Sonuç olarak, dijital dünyada ortaya çıkan bu problem görsel ve dijital okur yazarlık olarak ifade edilse de temelde aklın doğru çalışma veya çalışmama süreçlerinin bir sonucudur. Modern dünyada ortaya çıkan bu

²¹ Fadime Şimşek İşliyen, “Dijital Çağda Bilginin Değişen Niteliği ve İnfobezite: Z Kuşağı Üzerine Bir Odak Grup Çalışması”, *Selçuk İletişim* 13/1 (27 Ocak 2020), 259.

²² V. Aytekin Sanalan vd., “Görsel Okuryazarlık”, *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/2 (01 Aralık 2007), 38.

²³ Yavuz Sılık - Fatih Aydın, “Dijital Okuryazarlık ve Teknoloji Okuryazarlığı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/4 (28 Aralık 2021), 23.

durum günümüzde aklın gerçek bilgiye ulaşma ve yorumlama işlevini ak-satan en önemli sorunların başında gelmektedir.

1.1.4. Taklit

İnsanlık tarihinde öğrenme, deneyimleme ve model alma gibi süreçler, toplumsal ve bireysel gelişimin temel taşları olarak kabul edilmiştir. Bu süreçler, çevremizi anlamamıza ve kişisel yeteneklerimizi geliştirmemize yardımcı olmuştur. Ancak, modern dünyada, bu geleneksel yaklaşımların dinamikleri dönüşerek taklit eylemini de etkilemiştir. İnternet ve dijital medyanın yükselişi, moda vb. oluşları beraberinde getiren tüketim kültürü; kültürel, sosyal ve ekonomik alanlarda bireylerin taklitçi eğilimlerini şekillendirmiş ve küresel bir örüntü oluşturmuştur. Tarih boyunca insanlar, çevrelerini anlamak, bilgi edinmek ve yeteneklerini geliştirmek amacıyla öğrenme, deneyimleme ve model alma süreçlerini kullanmışlardır. Bu süreçler, nesilden nesile aktarılan bilgilerin temel kaynağı olmuş ve kültürel gelişimimizin omurgasını oluşturmuştur. Öğrenme, bireylerin çevrelerini anlama isteğini ve yeteneklerini geliştirme arzusunu ifade ederken, deneyimleme, pratik yoluyla elde edilen bilgilerle zenginleşmeyi ifade eder. Model alma ise, başkalarının davranışlarını, bilgilerini veya deneyimlerini örnek alarak kendi davranışlarını şekillendirme sürecidir. Ancak günümüzde dijitalleşme çağı, bu geleneksel yaklaşımları dönüştürmüş ve taklit eylemini yeni bir boyuta taşımıştır. Modern dünyanın sağladığı hızlı iletişim ve erişim imkanları, farklı kültürler, yaşam tarzları, ürünler ve fikirlerin anında ve geniş bir kitleye yayılmasını mümkün kılmıştır. Bu durum, küresel bir örüntünün oluşmasına yol açmış, insanların farklı coğrafyalardan etkilenmelerini ve birbirlerinin yaşam tarzlarını incelemelerini kolaylaştırmıştır. Özellikle sosyal medya platformları, insanların farklı kültürel deneyimlere, moda ve yaşam tarzlarına hızla maruz kalmalarını sağlar. Kullanıcılar, sevdikleri veya örnek aldıkları kişilerin paylaşımlarını gördükçe, bu paylaşımları taklit etme veya benimseme eğiliminde olabilirler.²⁴ Bunun sonucunda, bireyler kendi kültürel kimliklerini ve tercihlerini şekillendirmek yerine, popüler veya trend olanları taklit etmeye yönelebilirler. Dijital dünyadaki hızlı bilgi akışı ve etkileşim, bireylerin daha derinlemesine düşünme ve kendi tercihlerini belirleme yeteneklerini zayıflatabilir. Bu nedenle, dijitalleşmenin ge-

²⁴ Bkz. Şinasi Yaylagül, “Sosyal Medya Fenomenlerine Bağlanışlığın Belirlenmesi: Yükseköğretim Öğrencileri Üzerine Bir Uygulama”, *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/3 (28 Aralık 2017), 232.

tirdiği taklit eğilimlerinin bilinçli bir şekilde yönetilmesi ve bireylerin özgün kimliklerini koruma becerilerini geliştirmeleri önemlidir. Sonuç olarak, modern dünya, öğrenme, deneyimleme ve model alma gibi geleneksel yaklaşımları etkileyerek taklit eylemini yeni bir boyuta taşımıştır. İnternet ve dijital medya sayesinde küresel ölçekte taklitçi eğilimler artmış, bireyler farklı kültürleri benimseme veya taklit etme yoluna gitmişlerdir. Ancak bu süreç, İslam düşüncesinde teakkül, tezekkür, tefekkür ve tedebbür gibi aklın eylemlerini ortadan kaldırmakta ve bireyleri aklını kullanamayan bir kuklaya çevirebilmektedir.

1.1.5. Fizyolojik ve Manevi Sorunlar

Hazcılık (Hedonizm), modern dünyada bireylerin yaşam tarzlarını ve değerlerini şekillendiren önemli bir kavramdır. Bu kavram, anlık zevk ve tatmin arayışının öne çıktığı bir yaklaşımı ifade eder. Modern toplumun tüketim odaklı yapısı ve teknolojik gelişmeler ve Rönesanla birlikte başlayan insan merkezci anlayış²⁵ hazcılığın etkisini artırmıştır. Modern dünya, modern toplumun davranış kalıplarını hedonizm ve narsizm temellerine oturtmuştur. Modern dünyada bireyselliğin aşırı vurgulanması ve tüketim odaklı bir yaklaşımın benimsenmesi söz konusu duygu ve eğilimleri beslemiştir.²⁶ Bu gelişmeler, modern toplumda haz almanın ve zevk veren şeylerin hedeflendiği bir düşünce yapısının oluşmasına neden olmuştur. Bu durum, dini, kültürel ve sosyal sınırların sıklıkla engel olarak görülmesine yol açabilmektedir. Narsist bir psikolojinin yükseldiği modern toplumda, bireyin benliği öne çıkarılmış, gerçeklikten koparılmış ve sürekli yüceltilmiştir.²⁷ Bu durum da hedonizmi ve narsizmi destekleyen bir dinamik oluşturmuştur. Mutluluk, modern insanın ana hedefi haline gelmiştir ve akıl sadece bu amacı yakalamak için kullanılan bir araca dönüşmüştür. Geçmişte inançlar, insanlara mutluluğu sağlama konusunda rehberlik edebilirdi. Ancak günümüzde, maddeye sahip olma arzusu, mutluluğu etkileyen belir-

²⁵ Cengiz İskender Özkan, 19. *Yüzyıl Tarih Felsefelerinde Akıl ve İlerleme Arasında Kurulan İlişki: Hegel-Marx-Comte* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Doktora, 210M.S.), 12.

²⁶ Ahmet İlkey Ceyhan - F. Ahu Özmen Akalın, "Ağ Toplumu ve Hipermodernite Açısından Yeni Sosyal Medya Platformu Clubhouse'un Kısa Analizi", *İstanbul Kent Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 2/2 (15 Eylül 2021), 153.

²⁷ Kenneth Levy vd., "A Historical Review of Narcissism and Narcissistic Personality", *Theoretical Approaches, Empirical Findings, and Treatments*, ed. W. Keith Campbell - Jashua D. Miller, 2011, 5.

leyici bir faktör haline gelmiştir. İnsanlar, sürekli yeni şeyler edinme ve bunları tüketme hırsına kapılarak mutluluğu elde etmeye çalışmaktadır.²⁸ Hazcı anlayış, sadece anlık zevk ve tatmin arayışını öne çıkararak akıl ve düşünce süreçlerini sınırlandırmaktadır. Mantıklı değerlendirmenin yerine dürtülerin yönlendirdiği kararlar alınabilmekte, uzun vadeli sonuçlar göz ardı edilebilmektedir. Bu yaklaşım, bireyin içsel dengeyi kaybetmesine, öngörüsüz davranmasına ve sağlıklı düşünme yeteneğinin zayıflamasına neden olmuştur. Zamanlar toplumlar yüzeysel ve geçici tatminlere odaklandığı için derinlemesine analiz ve sorgulamadan uzaklaşabilmekte, böylece akıl yürütme ve eleştirel düşünme kabiliyeti geri plana itilebilmektedir.

Modern aklın karşılaştığı en büyük sorunlardan biri de bağımlılık hastalığıdır. Dijitalleşmenin beraberinde getirdiği bağımlılık riski de göz ardı edilmemelidir. Dijitalleşmenin en belirgin yönlerinden biri, insanların günlük yaşamlarını büyük ölçüde etkileyen dijital platformların ve internetin yaygınlaşmasıdır. İnternet aracılığıyla kolay ve hızlı iletişim, bilgiye erişim, alışveriş gibi birçok işlem gerçekleştirilebilmekte ve insanların yaşamını büyük ölçüde kolaylaştırmaktadır. Ancak bu süreç, aynı zamanda bağımlılık riskini de artırmıştır. Dijital bağımlılık, kişinin internet veya dijital cihazlara aşırı ve kontrolsüz bir şekilde bağımlı hale gelmesi durumunu ifade eder. Sosyal medya, oyunlar, video platformları gibi dijital içerikler, kullanıcıların dikkatini çekerek zamanlarını bu platformlarda geçirmelerine neden olabilir.²⁹ Bu durum zamanla kişinin gerçek hayattan kopmasına, sosyal ilişkilerini zayıflatmasına ve hatta psikolojik sorunlar yaşamasına yol açabilir. Bağımlılığın dijital dünyada yaygınlaşmasının temel nedenlerinden biri de beynin ödül mekanizmasına etki etmesidir. İnternet ve dijital platformlar, kullanıcılarına anlık tatmin ve ödül sunar. Bir beğeni almak, paylaşım yapmak veya oyunlarda seviye atlamak gibi aktiviteler beyinde ödül merkezini aktive eder. Bu da kişilerin bu platformlara daha fazla zaman harcamasına ve bağımlı hale gelmesine yol açabilir. Özellikle genç nesiller, dijitalleşmenin getirdiği olanaklara oldukça hızlı adapte olmuşlar ve bağımlılık artık ortan bir sorun haline gelmiştir.³⁰ Ancak aşırı dijital kullanım, özellikle çocukların ve gençlerin gelişimine zarar verebilir. Uzun süreli ekran karşısın-

²⁸ Zygmunt Bauman, *Yaşam Sanatı*, çev. Akın Sarı (İstanbul: Versus Yay., 2011), 110.

²⁹ Seda Donat Bacioğlu, "21. Yüzyılda Çocukları ve Gençleri Bekleyen Siber Riskler", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 14/1 (31 Mart 2022), 32.

³⁰ Fikret Yazıcı, "Dijimodern Çağda Yalnızlaşan Birey Eleştirisi: Lipton Reklam Filmi Üzerine Bir İnceleme", *Erciyes İletişim Dergisi* 6/2 (22 Temmuz 2019), 867.

da geçirilen zaman, fiziksel sağlık sorunlarına ve sosyal becerilerin zayıflamasına yol açacaktır. Yapılan araştırmalar, internet bağımlılığının beyindeki bazı bölgeleri etkileyebileceğini göstermektedir. Özellikle ödül mekanizmasıyla ilişkili olan bölgelerde aktivite artışı gözlenmektedir. Madde bağımlılığında da bu bölgelerde benzer bir etkinlik artışı görüldüğü bilinmektedir. Bu da internet bağımlılığının, beyinde ödül arayışı ve tatmin duygusunu artırarak bağımlılık benzeri bir etki yarattığını düşündürmektedir.³¹ Günümüzde artık dijital bağımlılık modern aklın karşılaştığı en büyük sorunlardan biri haline gelmiştir.

2. Modern Aklın Problemleri Karşısında Akl-ı Selim

Cehaletin karşıtı olarak düşünülen "akıl,"³² geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Açık olma gücü, kavrayış ve mantıklı düşünme yeteneği olarak ifade edilir. Ahmaklığın karşıtı olarak ise iyiyi kötüden ayırma yeteneği ve doğru kararlar verme yetisi olarak anlam kazanır. Akıl, insanın hayatını düzenlemesini, doğru bir yolda ilerlemesini ve dini yükümlülükleri yerine getirmesini sağlayan temel gerekliliktir. Bireyin bilgi sahibi olması, düşünme yeteneği, doğru kararlar alma kabiliyeti bu kavram üzerinden ifade edilir.

Gerek İslam düşüncesinde gerekse insanlık tarihinde soyut bir kavram olduğundan dolayı akılla ilgili olarak ittifak edilen bir tanım yapılamamıştır. Bu konuda yapılan tanımlar ister istemez dönemin fikri yapısından etkilenmiştir. Akılla ilgili yapılan tanımlarda kelimenin semantiğindeki anlamlar önemli yer tutmaktadır. Söz konusu tanımlamalarda Arapça'da kelimenin "bağlama" anlamı üzerinden hareket edilmiş ve akla; his, fikir, mefhum ve olayları birbirine bağlayan meleke anlamı verilmiştir. Buna karşılık batı dillerinde seçmek anlamındaki selection kökü üzerinden hareket edilerek "iyi ile kötüyü, büyükle küçüğü, faydalı ile zararlıyı vs.yi seçen" meleke denmiştir.³³

İslam düşüncesinde akılla ilgili yapılan tanımlamalarda aklın ontolojik yapısı dikkate alındığında; "nefsi-i natika olan cevherdir" şeklinde tanım

³¹ Fulya Taşel, "Dijitalleşmenin Ticarete ve Ekonomiye Etkisi", *Beykoz Akademi Dergisi* 8/2 (31 Aralık 2020), 319.

³² Ebû 'Abdurrahmân el-Ĥalîl b. Aĥmed el-Ferâhîdî el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-Ayn, thk. Mehdî el-Maĥzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî* (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 1/160.

³³ İsmail Yakıt, "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", *Din Şûrası (Sempozyum)* II (1995), 413.

lama yapılmıştır.³⁴ Buna karşılık aklın işlevi üzerinden yapılan tanımlamalarda; “cehaletin zıttı”³⁵, “her türlü işin biçim ve düzenlenmesinin dayandırıldığı asıl”³⁶, “insanı kendi dışındaki varlıklardan ayıran temyiz gücü”³⁷, “eşyanın hüsn kubuh, kemal-noksan yönünden özelliklerini bilmek veya hayrın hayır şerrin şer olduğunu bilmek”³⁸, “kişide bulunduğu takdirde onda akıl yürütme, istidlal ve mükellefiyetlerini doğru şekilde yerine getirme gibi hususları gerçekleştirmeye yarayan belli ilimlerin toplamı”³⁹ şeklinde tanımlar ön plana çıkmıştır. Yapılan bu tanımlamalarda genel olarak kalp, iyiyi kötüyü ayırma yeteneği, temyiz gücü, kavramların ve olayların dayandırılıp anlamlandırıldığı asıl meleke gibi anlamlar belirginleştirilmiştir.

İslam düşüncesi, aklın değerini vurgulayan bir perspektife sahiptir. İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve hadisler, aklın kullanılması- nı teşvik ederken, doğru yolu bulmak ve yaratılışı anlamak için aklın kullanımının önemini açıkça ifade eder. Birçok ayeti-i kerimede, insanlar düşünmeye ve akıl yürütmeye davet edilir.⁴⁰ İslam düşünürleri her ne kadar felsefeden etkilenip aklın ontolojik yapısı üzerine zihin yormuşsalar da Kur'ân-ı Kerim'de aklın ontolojik yapısından öte fonksiyonlarından ve eylemlerinden bahsedilir. Akıl, Kur'an'da "akletme" fiiliyle ifade edilen ve insanların düşünme, çıkarımlar yapma ve anlamlandırma yeteneklerini kullanmalarını ifade eden bir kavramdır. Kur'an-ı Kerim, insanların yaratılışının bir amacı olduğunu; çevrelerini, olayları ve kendi varlıklarını düşünmeleri gerektiğini vurgular.⁴¹ Yaratılışın düzenine, evrendeki belirli örüntülere ve mucizelere dikkat çeker ve insanların bu işaretleri düşünerek Allah'ın

³⁴ Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-Tarîfât*, thk. Heyet (Beyrut: y.y., 1403/1983), 151.

³⁵ Hâlîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/159; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987), 2/939.

³⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, thk. Fethullâh Hâlif (İskenderiye: y.y., ts.).

³⁷ Ebû'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab* (Beyrut: Dâru Şâdır, 1414/1993), 11/459.

³⁸ el-Fîrüzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muḥîṭ* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2005), 1033.

³⁹ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *el-Muḡnî fî eb-vâbi't-tevhîd ve'l-adl*, ts., 11/375.

⁴⁰ Bkz. el-Bakara 2/219, 266; Âl-i İmrân 3/191; el-En'âm 6/50 vb.

⁴¹ el-Bakara 2/266.

büyükliğini anlamalarını ister.⁴² Kur'an ayrıca, insanların bilgiye açık olmaları gerektiğini ve akıllarını kullanarak gerçekleri araştırmalarını teşvik eder.⁴³ Kur'an-ı Kerim'in akletme yönündeki bu teşvikleri yanısıra bir takım akletme biçimlerini de eleştirmesi, doğru bir akletmeye teşvik etmesi İslam düşüncesinde akl-ı selim kavramının oluşmasına sebebiyet vermiştir.

"Akl-ı Selim," "sağduyu," "mantıklı düşünme" veya "akılcı hareket etme" anlamlarını içerir. Bu terim, bireylerin ve toplumların düşüncelerini, eylemlerini ve kararlarını mantıklı, dengeli fitrata uygun bir şekilde değerlendirmelerini ifade eder. Akl-ı Selim, içsel dengeyi koruma, önyargılardan kaçınma ve rasyonel bir biçimde hareket etme yeteneğini simgeler. Kur'an-ı Kerim'de akl-ı selim kavramı geçmese de söz konusu kavram hanif ve fitrat-ı selime kavramlarıyla beraber düşünülmüştür.⁴⁴ Yaratılıştaki iç saflığını koruyan ve bu nedenle de istikamet üzere devam eden akıl aynı zamanda kalb-i selimle ilişkilendirilmiştir.⁴⁵

İnsanın içgüdüsel bir yeteneği olarak kabul edilen akıl, Allah tarafından insanın tabiatına doğuştan yerleştirilen bir özelliktir ve bu yönüyle fitri akıl olarak adlandırılır. Bu akıl, bazen garizi akıl, bazen matbu akıl veya batını akıl olarak ifade edilir. Garizi akıl, tüm insanlarda ortak olan bir özelliktir ve sorumlu insanın doğuştan sahip olduğu akıldır.⁴⁶ Kelam mezheplerinin bir kısmı, insanın Allah'ın varlığını vahiy olmadan da bilebileceğini söyler ve bunun temelini bu akılda bulurlar. Hatta bu durum Mu'tezile tarafından "lütuf" olarak adlandırılır.⁴⁷ Bu akıl, insana Allah bilme konusunda ilk ve temel bilgiler sunduğundan aynı zamanda "zorunlu ilim" olarak da adlandırılır. Kafir ve mümin, peygamberler ve sıradan insanlar aynı akıla sahip oldukları gibi, fitri akıl açısından da bir ayrım yoktur.⁴⁸ Fitri akıl tamamlan-

⁴² Yûnus 10/100.

⁴³ er-Rûm 30/30.

⁴⁴ Bkz. Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâîl el-Eşarî, *el-İbâne an Uşûli'd-Diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyn Maḥmûd (Kahire: y.y., 1397), 627; Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 13/64.

⁴⁵ Süleyman Hayri Bolay, "Akl-ı Selîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/275.

⁴⁶ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed el-Başrî el-Mâverdî, *Alâmu'n-Nubuwwa* (Beyrut: y.y., 1409), 17.

⁴⁷ Muhammed Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/106.

⁴⁸ Nureddin Sabuni, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 18.

dığında, insan akıllı olma niteliğini kazanır ve eksiklikleri aşar. Bu akıl, sağduyu olarak da adlandırılır ve iyi kararlar verme ve doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneğine sahiptir. Filozoflar tarafından teorik-nazari akıl olarak adlandırılan şey, aslında insanın içgüdüsel doğuştan gelen akıl yeteneğidir. Akl-ı selim olarak da değerlendirilebilen bu akıl tecrübe ile elde edilen hakikatleri birleştirme yeteneğine sahiptir.⁴⁹

Modern akıl karşısında akl-ı selim olarak ifade edilebilecek ve aklın problemlerine cevap olarak sunulabilecek akıllı tek bir yapı olarak kabul etmemek gerekir. Aslında insanın hakikati araba çabası ve bu çaba içerisinde doğruya ulaşma eylemini ifade etmek için akıl, zihin, fuad, lübb, sadr, nüha, hıcr, hılm, basar, rüşd gibi kavramların tamamını değerlendirmek gerekir. Akıllı selim derken de kastedilen budur. Çünkü İslam düşüncesinde akl-ı selimle ilgili olarak verilen örneklerle bakınca aslında bütün bu kavramlara yüklenen anlamların tamamını içerdiğini görmekteyiz.

2.1. Akl-ı Selim'in Özellikleri

Akl-ı selim, aklın sözlü veya sözsüz vahiyle ilişkili olarak akletme çabasını ifade eder. Yani akl-ı selim salt rasyonel aklın zıttı konumundadır. Sözsüz vahiyden kasıt ise Allah'ın varlığına işaret eden her türlü ayetlerdir. Kur'ân-ı Kerim'de akıl sadece fiziksel rasyonel bir işlevin ürünü olmayıp aynı zamanda metafizik alemle bağlantısı olan manevi bir organdır. Akıl söz konusu bağlatışını kalp ile kurmaktadır. Akletmek eylemi duyuların da bu bağlamda kalbin de devreye girdiği bir faaliyet olarak karşımıza çıkar. Bu noktada insanın doğru düşünüp akletmesi akılla beraber kalbinde devrede olduğu ortak bir eylemin sonucudur ki bu işlev akl-ı selim olarak ifade edilir. Akl-ı selim aklın metafizik bağının oluşturulması demektir. İslam düşüncesinde akıl ve zeka ayrımı aklın laikleştirilmeden metafizik bağını ortaya koyan bir ayırmadır. Çünkü zeka sadece maddeyi ifade ederken akıl hem madde hem madde ötesini ifade eden bir meleke olarak düşünülmüştür.⁵⁰

İnsanın akıllı, dış dünyadan gelen gözle görülen ve sezilen verileri işleyerek anlam ve yorum oluşturur. Duyu organlarımızın topladığı bilgiler, insanın çevresini kavramasına, sorunları çözmesine ve bilinmeyen anlamaya yönelik çabalarına yardımcı olur. Bu nedenle, akıl ile duyular arasındaki et-

⁴⁹ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 151.

⁵⁰ Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 174.

kileşim, insanın bilgi edinme sürecinin temelini oluşturur. Ancak İslam düşüncesinde akıl sadece zahiri duyularla hakikat arayışını sürdürmez. Aynı zamanda batını duyu olarak ifade edilen kalp, ruh vb. kavramlarla adlandırılan metafizik alemle ilişkilendirilen duyular da aklın karar süreçlerinde etkili olmaktadır. Bu süreçler dikkate alınarak ortaya koyulan aklın eylemi akl-ı selimin faaliyetidir.

Akl-ı selimin diğer bir özelliği de sözlü vahiy ışığında hareket etmesidir. İslam düşüncesinde akıl-vahiy ilişkisi olarak ifade edilen bu durum İslam'ın insan aklını laikleştirmeme çabasıdır. Akıl ve vahiy ilişkisi, felsefi ve dini birçok tartışmanın merkezinde yer almış önemli bir konudur. İslam düşüncesinde, akıl ve vahiy arasındaki etkileşim, insanın Allah'a yönelik anlayışını şekillendiren bir konsept olarak öne çıkar.

Akl, insanın düşünme, çıkarım yapma ve mantıklı sonuçlara varma yeteneğini ifade eder. Vahiy ise İslam inancına göre Allah'ın insanlara ilettiği ilahi mesajları içerir. İslam'da akıl ve vahiy arasındaki ilişki, birbiriyle çelişmez, aksine birbirini tamamlayan unsurlar olarak görülür. Bu bağlamda, akıl ve vahiy, insanın anlama ve yolunu bulma süreçlerinde birbiriyle uyumlu bir şekilde işler. İslam düşünürleri, akıl ve vahiy arasındaki dengeyi korumanın önemini vurgularlar. Akıl, vahiy anlamada rehberdir ve vahiy, aklın sınırlarını aşan ilahi bilgiyi sunar. Akıl, insanın düşünme ve çıkarım yapma yeteneği olarak, vahiy ise ilahi rehberlik ve mesajların kaynağı olarak kabul edilir. Bu iki unsurdaki denge, insanın dünyevi ve manevi yönlerini bir araya getirerek bütüncül bir anlayışa ulaşmasını sağlar. Akıl ve vahiy, İslam'ın temel değerlerini anlamada birbiriyle uyumlu bir şekilde etkileşim halindedir.

Akl-ı selim aklın mutlak değer olarak kabul edilmemesinin eylemlilik halidir. İslam düşüncesinde akıl insanın bilgi ve hakikati elde etmesine yarayan bütüncül bir yapıdır. Aklın zihin vb. kelimelerle de ifade edilmesi onun hakikatin mutlak kaynağını olmadığını gösteren bir unsurdur. Örneğin akılla ilgili olarak kullanılan kelimelerden birisi olan zihin zahiri ve batını duyuların kapsayan kuvvet olarak düşünülmesi⁵¹ hakikatin tek yönünün olmadığını ve aklında bu hakikatin tek kaynağı olmadığını gösterir niteliktedir. Aynı şekilde gerek kelimada gerekse felsefede insanların yeteneklerine göre sınıflandırılması aklın mutlaklaştırılmamasının, hakikatin

⁵¹ Cürcânî, *Kitâbu't-Tarîfât*, 108.

tek adresi olmadığıнын ön büyük göstergelerinden biridir.⁵² Örneğin İmam Mâ'türîdi zihni yeterliliklere göre birtakım insanların istidlalle marifetullaha ulaşması gereğini savunmaktadır. Buna karşılık söz konusu yeterliliğe ulaşmayan kişilerin ise ancak vahiyle bu bilgiye ulaşabileceğini ifade eder.⁵³

Akıl yürütme, insan düşünme süreçlerinin en temel ve karmaşık bileşenlerinden biridir. Bu kavram, bilgiyi analiz etme, mantıksal sonuçlara varma ve problem çözme yeteneklerini içerir. Akıl yürütmenin temel amacı, mevcut bilgi ve verileri kullanarak yeni bilgiler üretmek veya mevcut sorunları çözmektir. Bir sorun veya durumla karşılaşıldığında, akıl yürütme süreci devreye girer. Bu süreçte, kişi mevcut bilgiyi hatırlar, analiz eder, mantıksal ilişkiler kurar ve sonuçlara varır. Bu, karmaşık problemlerin çözülmesinde ve kararların alınmasında kritik bir rol oynar. Akıllı atıl halde bırakıp işlevsel durumdan uzaklaştırmak bu bağlamda taklit ise öğrenmenin doğal bir parçası olsa da, akıllı kullanmanın önemini sınırlayabilmekte ve bireylerin düşünsel kapasitelerini kısıtlayabilmektedir. Taklit yoluyla edinilen bilgi ve davranışlar, sınırlı bir perspektife sahip olabilmekte, bireylerin, bilgiyi anlamlandırma ve genişletme yeteneği sınırlandırmaktadır. Kur'an-ı Kerim, bireylerin düşünme yeteneklerini kullanmalarını ve taklitçi bir yaklaşımdan kaçınmalarını vurgulayan önemli bir perspektife sahiptir. Taklit, körü körüne bir davranış veya inancı benimseme anlamına geldiğinde, Kur'an bu tür bir yaklaşımı eleştirir. İslam inancına göre, insanların aklını kullanarak gerçeği araştırmaları, doğruyu yanlıştan ayırmaları ve kendilerini geliştirmeleri önemlidir. Kur'an'da, taklidin getirdiği sınırlamalara ve doğruların sorgulanmadan kabul edilmesine karşı uyarılar bulunur. Müminler, sadece çevrelerindeki insanların düşüncelerini ve inançlarını taklit etmek yerine, Allah'ın vahiylerini anlama ve anlamlandırma çabası içinde olmalıdır. Kur'an, "Andolsun, insanlardan öyleleri vardır ki, Allah hakkında ilimden başka bir şey olmadığına dair tartışırlar ve oysa onlar, aynı zamanda kitap-tan da uzaktırlar, sadece zanna uyuyorlar."⁵⁴ ayetiyle taklitçi bir yaklaşımın yanıltıcı olduğunu belirtir.

⁵² Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, thk. Claude Salamé (Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990), 31.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 142.

⁵⁴ Âl-i İmrân 3/78.

İslam düşüncesinde cehaletin imansızlığa sebep olduğu düşüncesi benimsenmez, ancak bilgi ve sağlıklı düşünme imanın temelini oluşturur. İman, haber olarak görülmeyip doğrulama gerektiren bir bilgi olarak kabul edilir. Bilginin delillendirilmesi, kalbin tatminini sağlar ve imanın dayanağıdır. Delile dayanmayan yani akli bir süreçten geçirilmeyen bir tasdik, güven duygusu oluşturmaz.⁵⁵ İman, haberin nesnesi ve öznesine yönelik hakikat sorgulaması sonucunda ortaya çıkar. İman, yalnızca kabul edilen bir haber değil, bildirilen şeylerin gerçekliğine yönelik yapılmış akletme eylemidir ki bu akletme de akl-ı selimdir. Bu noktada akl-ı selim taklidi oluşturan akıl eyleminin zıttı konumundadır. Eğer inanca yönelik akletme olayı akl-ı selimin ürünü ise tahkiki imanı doğuracaktır. Sonuçta insan inanç ve inançsızlık fark etmez her halükârda aklını kullanan varlıktır. Kur'an'da ve İslam düşüncesinde eleştirilen taklit durumunda da insan aslında aklını kullanmıştır. Ancak bu akletme eylemi temelde bir takım ahlaki zaatlardan kaynaklan ve taklidi oluşturan bir eylemdir. Bunun karşılığında ise istenen kişiye hakikati gösterecek bir akletme, tefekkür eylemidir ki bu da akl-ı selimin bir faaliyetidir.

Akl-ı selim kavramıyla İslam düşüncesinde felsefi temelli tartışılan akl-ı selimden öte bireyin aklının her türlü taassuptan, ön yargıdan, istidlale dayanmayan dogmatizmden ve nefsani arzulardan kurtulmasını kastetmekteyiz. Nitekim Kur'an'da akılla ilişkili ifade edilen kavramlara bakıldığında aklın bu gibi olumsuz özelliklerden sıyrılmış saf akıldan bahsedildiği görülecektir. Aynı şekilde İslam düşüncesinde insanların kapasitelerine göre sınıflandırılmasının bir sebebi de aklın nefsani arzular ve iç dürtüler tarafından daima manipüle edilebileceği gerçeğidir. Hatta bu durumda olan kişiler hayvani tabiatlı kabul edilmiş kişilerdir ki bunlar hakikatin bilgisine ulaşamayacaklardır.⁵⁶

Nefsani arzular düşünce süreçlerinin bulanıklaşmasına, odaklanma yeteneğinin azalmasına ve vahiy ışığında karar veren aklın yeteneğinin sınırlandırılmasına yol açmaktadır. Bu durumda akıl isteklerin ve arzuların gölgesinde kaybolabilmektedir. Akl-ı selim kişinin nefsani arzularının farkına varması, bunları yönetme yeteneğini elde etmesi, düşünce süreçlerini den-

⁵⁵ Muhit Mert, "Nesefi'de İman-Bilgi İlişkisi", *Dinî Araştırmalar* III/9 (2001), 114.

⁵⁶ Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *İhyâi Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Huzur Yayınevi, ts.), 1/221-222.

gelemesi ve yaratıcısıyla daha uyumlu bir ilişki kurması anlamına gelmektedir. İnsan fıtratını bozan etmenlerden uzaklaşır, kendini tanır ve davranışlarını vahiy ışığında şekillendirirse zaman içerisinde akl-ı selim seviyesine ulaşır. Bu gelişim süreci ona irfani bir düşünce dünyası oluşturur.

Sonuç

Modern dünya insanı bütün halleriyle birlikte yeniden kodlamış ve kendi düşünce yapısına göre bir insan modellemiştir. Bu aktivitesini oluştururken de ilk olarak insan aklına yönelmiş ve aklı kendi ideolojisi doğrultusunda yeniden şekillendirmiştir. Yeni kodlanan modern akıl metafizik olgulardan sıyrılmış bir şekilde hakikatin mutlak temsilcisi olarak algılanmaktadır. Teknolojinin hızla ilerlediği, bilginin kolayca erişilebilir hale geldiği ve fikirlerin çeşitliliğinin arttığı bir çağda, akıl bireyler için hakikatin tek adresi haline gelmiştir. Ancak modern dünyada, akıl aynı zamanda bazı zorluklarla karşı karşıyadır. Bilgi kirliliği, yanlış bilgilere erişim, algı yönetimi gibi etkenler akılcı düşünceyi zorlayabilmekte ve aklın işlevini yitirmesine sebebiyet vermektedir. Bunun yanında özellikle içinde dijitali de barındıran modern dünya insanı aklını kullanmayan taklit, bağımlılık, hazcılık gibi bir takım negatif davranışlara sahip bireye dönüştürmüştür. Modern insan aklının bu dönüşümü İslam düşüncesinde ifade edilen akl-ı selim kavramını yeniden gündeme getirmektedir.

Hakikat arayışında aklın rolü tüm düşünce yapılarında olduğu gibi İslam düşüncesinde de her daim tartışılmıştır. Ancak bütün bu tartışmalarda İslam düşüncesinde aklın niceliği değil niteliği öne plana çıkarılmış ve bu bağlamda akl-ı selim kavramı şekillenmiştir. Akl-ı selim kişinin her türlü önyargıdan, saplantıdan, dogmatizmden ve nefsanî arzulardan arınarak gerçeği anlamasını ifade etmektedir. Özellikle Kur'ân'a bakıldığında saf akıl olarak isimlendireceğimiz temizlenmiş bir zihinden bahsedildiği görülecektir. Bu noktada akıl, sadece fiziksel ve rasyonel bir işlevi yerine getiren bir olgu olmayıp aynı zamanda sınırlarını bilen, metafizik bir bağlantısı olan ve tefekkür, tedebbür gibi kalbinde dahil olduğu eylemleriyle hakikati bulmaya çalışan varlıktır. İşte bu akıl İslam düşüncesinde akl-ı selim olarak ifade edilen ve modern dünyanın akıl noktasında ortaya çıkardığı sorunları çözecek akıldır.

Akl-ı Selim bireylerin ve toplumların daha bilinçli, adil ve sürdürülebilir kararlar almasına yardımcı olacaktır. Mantıklı düşünme ve sağduyu, duy-

gusal tepkilerin etkisinden uzaklaşmayı ve objektif bir perspektiften olayları değerlendirmeyi sağlar. Bireyler, kararlarını verirken rasyonel aynı zamanda vahiy ışığında düşünmeye dayanarak daha sağlam ve uzun vadeli sonuçlar elde edebilirler. Akl-ı Selim, özellikle karmaşık sorunlar karşısında doğru kararlar almayı kolaylaştırır. Sonuç olarak, akl-ı selim ilkesi insanların sağduyulu, mantıklı, dengeli ve ilahi olanla ilişkili bir biçimde düşüncelerini ve hareket etmelerini teşvik eder.

Kaynakça

- Akbay, Yunus Emre. "İdealar Teorisi Bağlamında Platon'da Akıl İlkelerinin Analizi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (31 Ekim 2017), 133-155.
- Altıntaş, Ramazan. *Din ve Sekülerleşme*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Altuner, İlyas. "Rönesans ve Modern Dönemde Değerlerin Teolojik, Metafizik ve Bilimsel Açından Konumu". *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (01 Mayıs 2017), 27-38.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Avşar, Zakir vd. "Toplumsal ve Siyasal Bir Proje: Ansiklopedi ve Ansiklopedizm". *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 22 (31 Aralık 2014), 219-236. <https://doi.org/10.31123/akil.442134>
- Ballıkaya, Cihan. "POZİTİVİZM: Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 33 (29 Temmuz 2015), 87-106. <https://doi.org/10.21497/sefad.40653>
- Barişan, Cemile. "Modernite Tartışmalarına Alternatif Bir Yaklaşım: Modern Aklın Eleştirisi ve Geleneksel Düşünce". *İnsan ve Toplum* 2/4 (01 Aralık 2012), 35-64.
- Bauman, Zygmunt. *Yaşam Sanatı*. çev. Akın Sarı. İstanbul: Versus Yay., 2011.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akl-ı Selîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Ceyhan, Ahmet İlkay - Akalın, F. Ahu Özmen. "Ağ Toplumu ve Hipermodernite Açısından Yeni Sosyal Medya Platformu Clubhouse'un Kısa Analizi". *İstanbul Kent Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 2/2 (15 Eylül 2021), 144-155.
- Cottingham, John. *Akılçılık*. çev. H. Bülent Gözkan. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Tarîfât*. thk. Heyet. Beyrut: y.y., 1403/1983.
- Donat Bacioğlu, Seda. "21. Yüzyılda Çocukları ve Gençleri Bekleyen Siber Riskler". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 14/1 (31 Mart 2022), 29-37.
- el-Firûzâbâdî. *el-Kâmûsü'l-Muḥîṭ*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2005.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl el-. *el-İbâne an Uşûlî'd-Diyâne*. thk. Fevkiye Huseyn Maḥmûd. Kahire: y.y., 1397.

- Eyigün, Canan. "Kant'ın ve Foucault'un Gözünden Aydınlanmaya Bakmak". *Etkileşim* 3 (01 Nisan 2019), 142-154. <https://doi.org/10.32739/etkilesim.2019.3.50>
- Fırıncı Orman, Turkan. "Geleneksel Empirist Bilgi Kuramı ve Mantıksal Empirizm Açısından Mantık". *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 1/2 (01 Aralık 2015), 241-267.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâi Ulûmî'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, ts.
- Guthrie, W.K.C. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1999.
- Güven, Emre Bekir. "Aydınlanma Felsefesi ve Alman Aydınlanma Edebiyatı". *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (14 Temmuz 2020), 307-321. <https://doi.org/10.33207/trkede.719645>
- Halîl b. Aḥmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Maḥzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-Luğa*. thk. Remzî Munîr Balebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî. *Lisân'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muḡnî fî eb-vâbi't-tevhîd ve'l-adl*. 20 Cilt, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Muhammed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karslı, Ömür. "Akıl-Kültür İlişkisi Bağlamında Aydınlanmacı Akıl ve Eleştirisi". *Erdem* 75 (29 Aralık 2018), 149-166. <https://doi.org/10.32704/erdem.496786>
- Koç, Mustafa. "Kopernik'ten Newton'a Bilimsel Devrim Süreci". *Akademik MATBUAT* 7/1 (19 Temmuz 2023), 174-190.
- Levy, Kenneth vd. "A Historical Review of Narcissism and Narcissistic Personality". *Theoretical Approaches, Empirical Findings, and Treatments*. ed. W. Keith Campbell - Jashua D. Miller, 2011.
- Mâturîdî, Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Fethullâh Halîf. İskenderiye: y.y., ts.
- Mâverîdî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-. *Alâmu'n-Nubu'vve*. Beyrut: y.y., 1409.
- Meçin, Mahmut. "Aydınlanma Felsefesinde Voltaire'in Yeri ve Osmanlı Aydınları Üzerinde Etkisi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (30 Haziran 2021), 307-340. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.883488>
- Meriç 40867475900. "Francis Bacon'ın Ortaya Koyduğu Hakikat Ölçüsü ve Bilgi Kaynağı Çerçevesinde Yenidünya İnsanı Sorunsalının Çözümü". *Türkiye Mesleki ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (10 Kasım 2019), 10-17. <https://doi.org/10.46236/jovosst.630811>
- Mert, Muhit. "Nesefî'de İman-Bilgi İlişkisi". *Dinî Araştırmalar* III/9 (2001), 109-128.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-. *Tebşiratu'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Claude Salamé. 2 Cilt. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990.

- Öktem, Ülker. "Descartes'da İlk Hakikat: Cogito". *Dört Öge* 18 (30 Aralık 2020), 51-73.
- Özkan, Cengiz İskender. 19. Yüzyıl Tarih Felsefelerinde Akıl ve İlerleme Arasında Kurulan İlişki: Hegel-Marx-Comte. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Doktora, 210M.S.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtiḥu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs i'l-'Arabî, 1420.
- Sabuni, Nureddin. *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Sanalan, V. Aytekin vd. "Görsel Okuryazarlık". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/2 (01 Aralık 2007), 33-47.
- Sari, Mehmet Ali. "Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine". *Kaygı. Bursa Ulu-dağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 16 (15 Nisan 2011), 123-131.
- Sever, Oğuzcan. "Rönesans ve Perspektif: Modern Görme Biçiminin Temelleri". *ViraVerita E-Dergi* 13 (28 Mayıs 2021), 89-109. <https://doi.org/10.47124/viraverita.871913>
- Silîk, Yavuz - Aydın, Fatih. "Dijital Okuryazarlık ve Teknoloji Okuryazarlığı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/4 (28 Aralık 2021), 17-34. <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.907788>
- Süt, Abdulnasır. "Özgürlük Bağlamında İslam Akli İle Batı Akli Üzerine". *Şarkiyat* 8/1 (30 Nisan 2016), 54-73.
- Şimşek İşliyen, Fadime. "Dijital Çağda Bilginin Değişen Niteliği ve İnfobezite: Z Kuşağı Üzerine Bir Odak Grup Çalışması". *Selçuk İletişim* 13/1 (27 Ocak 2020), 246-272.
- Taşel, Fulya. "Dijitalleşmenin Ticarete ve Ekonomiye Etkisi". *Beykoz Akademi Dergisi* 8/2 (31 Aralık 2020), 127-137.
- Umut, Tuba Nur. "Dijital Dünyayı Anlamak: Varlık, Bilgi, Değer Ekseninde Bir Değerlendirme". *VIII. Dini Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık-*, 101-115.
- Yakıt, İsmail. "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi". *Din Şûrası (Sempozyum)* II (1995), 412-417.
- Yaylagül, Şinasi. "Sosyal Medya Fenomenlerine Bağlanmışlığın Belirlenmesi: Yükseköğretim Öğrencileri Üzerine Bir Uygulama". *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/3 (28 Aralık 2017), 219-235. <https://doi.org/10.30803/adusobed.349934>
- Yazıcı, Fikret. "Dijimodern Çağda Yalnızlaşan Birey Eleştirisi: Lipton Reklam Filmi Üzerine Bir İnceleme". *Erciyes İletişim Dergisi* 6/2 (22 Temmuz 2019), 863-880.

GAZALİ'NİN AKIL ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA MATEMATİK İLMİNE BAKIŞI

Dr. Aysel TAN

ayseltan@gmail.com,

ORCID ID: 0000-0002-1712-6270

Giriş

Gazali'nin hayatını 1095 yılında geçirdiğini söylediği krize göre üç döneme ayırmamız mümkündür. Kriz öncesi dönem, kriz dönemi (1095) ve kriz sonrası dönem. Bu dönemlerde akla ve felsefeye bakışı değişmiştir dolayısıyla felsefi ilimlerden sayılan matematik ilmine bakışı da değişmiştir.¹

Gazali kriz öncesi ve kriz dönemlerinde akli eleştirmekle birlikte çok sistematik bir eleştiri yaptığı söylenemez. Gazali bu dönemde felsefe yorumlarında 'felsefi/bilimsel akli' din açısından zararlı görmemektedir hatta zaman zaman olumlu yanlarından bahsetmektedir.² Makasidu'l Felasife ve Tehafütü'l Felasife 'de akılla ilgili mevzulara değinmiş, bazı felsefi ilimlerin dinle alakalı olmadığını, din açısından fayda veya zarar vermediğini ifade etmiş ama temelde felsefi aklın "sadece dini (metafizik) konulara" yetmeyeceği kanaatine varmıştır. Fakat bu dönemde o, felsefeyi 'dinileştirme' çabasının bir sonucu olarak akıl eleştirisiyle karşımıza çıkmaktadır. Aklın, felsefenin ve felsefi ilimlerin (mantık, astronomi, fizik... vb.) kökenini Kur'an'a dayandırmış ve filozofların bütün bu ilimlerin 'tümellerini' dinden öğrendiklerini iddia etmiştir.³ Böylece Gazali, akılla bir teoloji kurmanın mümkün

¹ Aysel Tan, Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Gazali'de Dinî Tecrübe, Gece Yayınları, Ankara, 2023, s. 91-117.

² Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, (Çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, s. 72-73; Makasidü'l-felâsife, (Çev. C. Erdemci), Vadi Yayınları, Ankara, s. 2002, s. 280-281.

³ Rabia Çetin, Gazali'de İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi, Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 2010, s. 259; Hüsameddin Erdem, Gazali'de Akıl Bilgisi ve Değeri. Vefatının 900. Yıl Anısına. İstanbul: DİB Yayınları, Tarihsiz, s. 64.

olmadığını ispatlayarak yani dini ‘akla uygun hale getirme’ girişimlerinin önüne geçerek ‘aklı ve bütün aklî ilimleri dine uygun hale’ getirmek için vahye ve mistik tecrübeye dayalı yeni bir sistem kurmuştur. Dinî akıl, vahyi anlar ve uygular.⁴

Kriz sonrası dönemde bütün felsefî sistemleri dinî ve mistik/gnostik bir düşünce etrafında yorumlayan Gazali’de akıl tamamen dinileşmektedir. Avam ilimleri seviyesine indirdiği felsefî (tıp, astronomi, kimya, biyoloji, mantık, matematik vs.) ve dinî ilimleri (kelam, fıkıh ve tefsir) mistik bir zihniyetle yeniden ele alır. Felsefî ilimlerin esası dinîdir ve insanlar bu ilimleri peygamberlerden öğrenmiştir.⁵ Kelam ilmi, aklî bir ilim değil, dini bir ilimdir, kelamı kullanarak akli hükümler vermekten vazgeçip sadece dini ve uhrevi hükümler vermesi sağlanmalıdır. Fıkıh ilmi de aklî bir ilim değil dini bir ilimdir ve fıkıh alimleri sadece ahiretle ilgili hüküm verilmelidir.⁶ Bunlardan daha üstün olan ise havas ilimleridir. Havas ilmi Gazali’ye göre *gnostik tasavvuf* öğretisidir. Dünyevî akıl insanı yanılttığı ve ona güvenilmez olduğu için akıl yerine peygamberin vahyi gelmelidir ve ondan sonra vahye benzerliği dolayısıyla "velinin ilhamı" yer almalıdır. Bu ise ilk başta dini anlaması için gerekli olan ‘dinî akıl’ ve daha sonra *ruh, aşk ve nur* yoluyla elde edilmektedir.

1. Filozofların Tabiat Kanunu Fikri ve Nedensellik İlkesi

Filozoflar, tabiat kanununu bilmenin mümkün olduğunu iddia etmişlerdir. Örneğin su her zaman 100C derecede kaynamakta, güneş her zaman doğudan doğmakta, mevsimler belli sıra ile gelmekte, yağmurun yağması için belli hava koşullarının olması gerekmektedir. Bunların hepsi tabiatın kaynaklanan bir kanun ile ortaya çıkmaktadır. Tabiat çok iyi incelendiğinde ve derinlemesine araştırıldığında bu tabiat düzenini görmek mümkündür. Bu bilimsel verilerden hareketle tabiatın bir kanun olduğu fikrine ulaşılabilir. Bu kanun fikrini kabul etmek aynı zamanda bilimsel çalışmalar yapabilmek için gereklidir.⁷ Eğer bir kanun olmasaydı bilimsel çalışma

⁴ Aysel Tan, Gazali’de Dini Tecrübe, s. 152.

⁵ “Filozoflar, felsefî ilimleri peygamberlerden öğrenirler.” Gazali, et-Tibrû’l-mesbûk fî nasihatî’l-mülûk (Yöneticilere Altın Öğütler), 2017, s. 51.

⁶ Gazali, İhyâ’ü ‘Ulûmî’d-din-1.cilt. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Merve Yayınları, 1.cilt, 2014, s. 26, 139; Mustasfâ fî ‘ilmi’l-Usûl (2 b.). (H. Y. Apaydın, Çev.) İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 32-33.

⁷ Bu konu David Hume’un da dediği gibi ‘nedensellik ilkesi’nin olmadığı ve her şeyin alışkanlığa bağlı olduğu düşüncesi ile bağlantılıdır. Bu düşüncenin sonuna kadar sa-

yapmak, eşyanın hakikatini öğrenmek ve yakîn bilgi yani *burhana (delile) dayalı bilgi* elde etmemiz mümkün olmayacaktı. Zaman zaman bu tabiat kanununa aykırı bazı gözlemler yaptığımızı varsaysak bile bu duyuların bizi yanıltması değil, tabiatla ilgili yeterli bilgiye sahip olmayan zihnimizin yanıltmasıdır.⁸ Gözlem yaptığımız şeyle ilgili yeterince araştırma yaparsak zihnimizin bizi yanıltmasından kurtulmuş oluruz. Örneğin, güneşi yeterince gözlemler ve matematiksel ölçümler yaparsak, gerçek büyüklüğünün farkına varırız, zihnimiz bizi yanıltamaz.

Deneye, gözleme ve araştırmaya dayanan bilgiler (tümevarımsal), uzun emek ve uğraşlar sonucu elde edilen bilgiler sonucu oluşur ve bundan doğan tabiat kanunu fikri bizi üç temel mantık ilkesine götürür. Bunlar; *özdeşlik, çelişmezlik* ve *üçüncü halin imkansızlığı*⁹ ilkesidir. Bu ilkelere göre tabiatı gözlemleyerek kesin bilgiye ulaşılmasının yolunu açmış oluruz.

Parçacı bilgiler (tikel) yavaş yavaş deneyle ve gözlem yaparak insan zihninde birikerek daha yetkin ve sağlam bilgiye dönüşmeye başlar. Zihnimiz duyuya dayalı bir bilginin üstüne bir bilgi daha ekleyerek ve bu bilgileri yorumlayarak, çeşitli çıkarımlarda bulunarak bilgiye *soyut bir nitelik* kazanır. Bu aşamada tikel bilgiler tümel (genel ilkelere) dönüşür ve tamamen soyut bir nitelik kazanır. Soyut bilgi teori ve teoremler üzerine kuruludur ve genel ilkelerden/kabullerden hareketle yeni bilgiye ulaşılır (tumdengelimsel). Bu aşamada bilgi üst seviyede bir zihin tarafından işlenir ve artık gözlenememesine rağmen bazı kesin bilimsel sonuçlara ulaşılabilir.

2. Üst Düzey Bilgi: Matematik

Filozoflar ulaşmak istedikleri kesin bilgiye ancak matematiğin yöntemleriyle varılacağına inanmaktadır. Çünkü insan bilgilerinin arasında yalnızca

vunulması mümkün değildir ve insanların çelişkiye düşmeden bu ilkeyi savunmaları çok zordur. Çünkü doğa olayları, günlük hayatı meseleler nedenselliğin olmadığı bir görüşle çözülemez. O nedenle bilimsel sağduyuya ve nedensel ilkelere ihtiyaç vardır. David Hume, *Din Üstüne* (3.Baskı b.). (M. Tunçay, Çev.) Ankara: İmge Yayınları, 1995, s. 158, 159, 196, 229.

⁸ Oysa İbn Sînâ, Gazalî'nin tersine duyuların insanı yanıltmayacağını asıl yanılmanın gözlem ve deney verilerini yanlış yorumlayan zihne ait olduğunu söyler. Düşünme işlevi (tefekür), bu nedenle her zaman insanı bilgiye ulaştırmayabilir. Düşünmenin doğru sonuç vermesi için onun ilkelerini bilmek gerekir. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş Şifâ (Nefs)*. (M. Z. Tiryaki, Çev.) İstanbul: TÜBA Yayınları, 2021, s. 208; İbn Sînâ, *İşarat ve't-tenbîhat* (cilt 2). Kahire: Daru'l-maârif, 1960, s. 95.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*. (A. Arslan çev.; 2. Bs.). Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s. 202.

matematik sağlam temellere dayanmakta ve felsefede doğru ve şüphe götürmez bilgilere ulaşmak istenirse, matematik yöntemin bütün bilimlere uygulanması gerektiğini düşünmektedirler. Böylece filozoflarda matematik, *genel düşünüş yöntemi* olmaktadır. Akli bir bilim olan matematik bütün bilimlerin en sistemlisidir. Filozoflarda tabiat, *matematiksel bağlantılar sistemi* olarak görülmektedir. İnsan zihni en açık ve net biçimde ‘nicelik’ bağlantılarını görebilir, ‘nitelik’ bağlantıları bakımından tabiat her insana göre farklı olup görecelilikten kurtulamaz. Tabiatta gözlemlenen her şey matematiksel bir formülle ifade edilebilirse kesinlik niteliği kazanır ve bilim yapmanın sağlam temeli atılmış olur.

Matematik ilmi zihnin ulaşabildiği en üst seviyede soyut bilgiye iyi bir örnektir. İbn Sina, ilk matematik bilgilerini nesneyle ilişkimizde, deney yaparak öğrendiğimizi (tümevarımsal) fakat zamanla sanki deneyden ayrı gibi algıladığımızı bunun ise yanıltıcı olduğunu söyler.¹⁰ Fakat zamanla matematik ilmi deneyden ayrılarak soyut bir ilme (tümdengelimsel) dönüşür. İbn Rüşd bu meseleyi madde açısından ele alır. Ona göre madde iki grupta değerlendirmelidir. Birincisi duyuusal maddedir ve bireysel varlıklar için geçerlidir. Diğeri ise akılsal maddedir ki bu da matematiksel şeylerin maddesidir. Bu anlamdaki madde akılsal/mantıksal maddedir. Bu açıdan o İbn Sina’nın fikirlerine katılır, matematiksel şeylerin duyuusal maddeye benzeyen bir özelliği vardır (örneğin geometrik şekil olan daire). Bu nedenle o yine ikili bir sınıflama yapmıştır: dışarıya referans olanlar ve dışarıya referansı olmakla birlikte birçok şeyin birleştirilip dışarıdan artık referans bulamayacak dereceye gelenler. Bu yönüyle her ne kadar zihin dışında fiilen varlığı söz konusu olmasa da *tümelin zihin dışında bir referansı* vardır. Bu referans *bilkuvve* mevcuttur. Tümeleler bir biçimde dışarıda olurlar, olmazlarsa düzmece (hayali) kavramlar olurlar.¹¹ Matematik ilmi, filozoflara göre çok

¹⁰ Piaget, tıpkı İbn Sina gibi matematiğin zamanla fiziksel nesnelerden sıyrılarak soyut bir biçime büründüğünü şöyle ifade etmektedir: “Öznenin mantıksal-matematiksel eylemleri, verilmiş bir anda, fiziksel nesnelere uygulanmaktan sıyrılarak içselleştirilir ve simgelerle uygulanabilecek işlemlere dönüşür. Bir başka deyişle, belirli bir düzeyin ötesinde, deneyin gereksiz olduğu salt mantık ve matematik biçimi vardır. Ve yine bu nedenle, mantık ve matematiğin salt biçimleri, nesnenin fiziksel özellikleriyle sınırlanmadıkları için deneyi sınırsız olarak aşabilirler” J. Piaget, (1980). Epistemoloji ve Psikoloji. (S. Cılızoğlu, Çev.) İstanbul: Havass Yayınları, 1980, s. 74.

¹¹ Ömer Bozkurt, “Gazali ve İbn Rüşd’de İmkân”, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek (Cilt 1). Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 160, 175.

önemlidir. Evrenin işleyiş tarzındaki ince hesaplar evrenin dilinin matematik olduğu fikrini doğrulamaktadır.¹² Matematiğin tümdengelimsel ilkeleri vardır ve bu ilkelerin doğruluğu tabiatta gözlem yaparak bulunur ve tabiat kanunu olduğunu matematik ilkeleriyle doğrulamak mümkündür. Matematik kesin bilgi verdiği ve yanlışlanması imkânsız olduğu için matematiğin yasalarından hareketle tabiatın yasalarına ulaşabiliriz. Tabiat yasaları sayesinde bilgiye nüfuz etmek, bilgiyi elde etmek mümkün olur.

Nasıl ki matematik ilminde deneyden hareketle soyut ilkelere (deneyden ötesine) varabiliyorsak aynı şekilde tabiat ilimleriyle bilgi anlayışımızı genişlettiğimiz zaman fiziğin ötesine geçerek *metafizik bilgiyi* kavrayacak seviyeye geliriz. Matematik zamanla deneyden tamamen ayrı bir ilim dalı olarak ortaya çıktıysa, aynı şekilde dünya ötesi *metafizik bir alem* anlayışına, gelişmiş bilimsel sezgilerimiz sayesinde ulaşmamız mümkündür. Peygamberler, üstün zekalarıyla Tanrı ve öteki alemle ilgili *tümel* elde ettiği bilgileri biz parça parça (tikel), uzun emek ve çabalar sonucu elde ederek metafizik bazı bilgilere örneğin Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşabiliriz. Bu yönüyle peygamberin bilgisine benzer bir bilgiye ulaşırız. Fakat bir filozofun peygamberden farkı tikel olandan hareketle tümele ulaşmış olmasıdır. Oysa peygamber doğrudan tümel bilgiyi alır.¹³

Filozoflar sudur teorisine uygun olarak Tanrı'dan aşamalı olarak yeryüzüne inen varlık (akılsal varlıklar) basamakları (aslında anlatmak istedikleri bilimsel evrim basamakları) olduğu gibi tam tersine maddeden gökyüzüne ve en sonunda Tanrı'ya ulaşan varlık basamakları (akılsal varlıklar) olduğunu da kabul ederler.¹⁴ Maddeden Tanrı'ya ulaşma yolu ise her bir varlık tabakası ile ilgili ayrıntılı ve derinlemesine araştırma, inceleme ve deney yapma ve bu şekilde eğitim ve öğretimle eşyanın hakikatine ulaşp fizik dünyayı kavrayıp, fizik temelli bilgiden hareketle metafizik ilkelere ulaşmaktır. Metafizik ilkelere ulaşma konusunda din, felsefeye yardımcı olabilir

¹² Hasan Ayık, "Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?" Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX (2), 2009, s. 54.

¹³ Peygamberin üstün zekalarıyla aldığı tümel bilgileri (vahiy/sembolik bilgileri) filozoflar parça parça (tikelden tümele doğru) elde ederler. Fârâbî'ye göre, "Tümeller ancak tekileri ile var olabilir ve onların tekileri de ancak tümelleri ile akledilir olabilirler. Bundan dolayı onların tümelleri de cevherdir. Zira onlar cevher oldukları açık olan cevherlerin akledilirleridir ve ikinci rütbededirler. Zira varlıkları tikellerinin varlığıyla." Fârâbî, el-Medinetü'l-fazıla (İdeal Devlet). (A. Arslan, Çev.) Ankara: Vadi Yayınları, 2019, s. 19.

¹⁴ Aysel Tan, Gazali'de Dini Tecrübe, s. 89.

fakat tam sonuç veremez. Her ne kadar geniş halk kitleleri için (avam) dinî öğreti çok faydalı ise de metafizik ilkeleri elde etme konusunda -bilimsel temele dayanmadığı için- yeterli değildir. Nitekim toplumların yapısında bu gerçeği görmek mümkündür. Din konusunda birçok anlaşmazlığa, ayrılığa ve mezheplere ayrılmış durumdadırlar.¹⁵ Dinî öğreti doğrudan doğruya insanlara dikte edilmemeli, din dolaylı yollardan -insanlara hizmet ederek ve eğitim vererek- etkisi gösterilmelidir.¹⁶ Bu anlamda ayetler soyut aklî ilkeler doğrultusunda bir filozof tarafından 'tevil' edilmeli ve toplumun ihtiyaçlarına göre yeniden ve yeniden yorumlanmalıdır.¹⁷ Tevil ne mutasavvıflar gibi duyguyla ne de kelamcılar gibi başka ayetle/haberle yapılır. Tevil, *soyut aklın ilkelerine* göre yapılır bunu en doğru yapan ve ayeti yorumlayan ise filozoflardır. Doğrudan halkı muhatap alan ve topluma ayetleri dikte eden kelamcılarının tutumunu çok yanlış bulan İbn Rüşd, kelamcılarının bu anlamda topluma büyük zarar verdiğini söylemektedir.¹⁸

3. Gazali'nin Filozoflara İtirazları

Gazali, filozofların tabiatla yaptıkları gözlem ve deney sonucu ve matematik kesinlikle ortaya koydukları tabiat ve aklın kanunu fikrini kabul etmemekte bunun için gözlem ve deneyden başlamak üzere felsefenin bilgi elde etme yöntemini eleştirmekte ve geçersiz kılmak için onların yöntemleriyle deliller ileri sürmektedir.

¹⁵ Peygamberler yüzünden insanların birbirine düşmesi, düşmanlık duygularının gelişip savaşların artmasını ve bu sebeple insanlığın helak olmasını ilahi hikmetle nasıl bağdaştırıyorsunuz? Hakim ve rahim olan Allah'ın hikmet ve merhametine yaraşan, dünya ve ahirette yararlı ve zararlı olan şeylerin bilgisini bütün kullarına ilham etmek ve insanları birbirinden üstün tutmamaktır. Böylece insanlığı felakete sürükleyen görüş ayrılıkları ve çekişmeler ortadan kalkmış olur. İnanç ayrılıkları sonucunda insanların birbirlerinin kanını dökmesinden, düşmanlık duygularının savaşlara yol açıp bir felaket halini almasındansa, bizim söylediğimiz daha tutarlı ve daha güvenli yoldur. Nitekim nice kimselerin bu yüzden öldüğünü görmekteyiz." Ebû Bekir Er-Râzî, *Felsefe Risaleleri* (Ebû Hâtim Er-Râzî ile Ebu Bekir Er-Râzî Arasında Geçen Tartışma), (Çev. Mahmut Kaya), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2016, s. 285.

¹⁶ Farabi, *Medinetü'l Fadıla*, s. 57.

¹⁷ H. Ocak, *İbn Rüşd Felsefesinde Tevil* (Yorum Bilim). İstanbul: Ek Kitap Yayınları, 2014, s. 176; "Tevili sadece filozoflar yapabilir." İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl* (el-Keşf an minhâci'l edille). (B. Karlığa, Çev.) İstanbul: İşaret Yayınları, 1992, s. 267, 360.

¹⁸ İbn Rüşd kelam delili yerine Kur'an delili dediği inayet ve ihtira delilini tesis etmiştir. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl*, 1992, s. 216-220. Kelamcılarının delilleriyle halk zarar görür ve bu nedenle kelam delili yerine Kur'an'dan delil getirmek gerekir. Gazali, *İlcâm'ül 'Avâm* (İnançta Hassas Ölçüler). İstanbul: Hisar Yayınları, 1984, s. 66-68.

3.1. Duyu Bilgisi Güvenilmezdir

Gazali, Munkız ve Tehafüt'te duyu bilgisinin bizi yanılttığını söyler ve bununla ilgili güneşin göze çok küçük görünmesini örnek verir.¹⁹ Duyu bilgisi bizi yanılttığına göre, filozofların iddia ettiği gibi bilimsel bir deney, gözlem, araştırma yaparak bilgiye ulaşmamız mümkün değildir.

Gazali, bu şekilde ta baştan Tanrı'dan maddeye ve maddeden Tanrı'ya doğru yükselen deneysel/duyu merkezli ve akla dayalı bir bilgi anlayışının temelini yıkmış olur. Bunun yerine nura ve ruha dayalı sudur teorisini getirerek duyu bilgisini ruhun bilgisine çevirir. Tehafüt'te filozofları eleştirerek şöyle demektedir: "Filozoflar derlerse ki, alem, Allah'tan vasitasız olarak bütünüyle sadır olmamıştır, ondan sadır olan bir tek varlıktır ve o *salt akıl*-dir. Yani o kendi nefsiyle kaimdir, yer işgal etmeyen mücerret bir cevherdir. Hem kendi nefsinin hem de ilkesini bilir. Bu cevhere şeriat lisanında *melek* adı verilir. Ondan üçüncü bir varlık sadır olur, üçüncüden dördüncü ve böylece vasıtalı olarak varlıklar çoğalır."²⁰ İnsanın beş maddi duyusuna karşılık ruhun beş manevî (içte) duyu organı vardır nitekim dinlere göre bu dünya rüyadır (hayal), hadis gereğince "insanlar ölünce uyanırlar" ve eşyanın hakikati dış duyu organı ile değil iç duyu organı ile anlaşılır. İnsan dış duyu organlarının etkisinden uzaklaşınca (riyazet ve uzletle) ruhu gelişir ve ruhun duyu organları ortaya çıkar ve gerçek bilgiyi elde eder.

3.2. Akıl Bilgisi Güvenilmezdir

Gazali, "duyu bilgisinin yanıltıcı özelliğini akıl hakemi düzeltir"²¹ dese bile deneye dayanan aklın da bizi yanıltabileceğine rüyalardan örnekler verir. Rüyada gördüğümüz her olayı aklımız gerçek zanneder.²² Oysa akıl yanılmaktadır, akıl hakemi rüyada işe yaramamaktadır. Dünya aleminin rüya olması ve bu rüya alemini aklın gerçek zannetmesi mümkündür. Bu neden-

¹⁹ Gazali, Munkız mi-ne'd-Dalâl. (H. Güngör, Çev.) İstanbul: 1989, s. 18.

²⁰ Tehafüt, s. 62.

²¹ Munkız mi-ne'd-Dalâl, s. 18.

²² Gazali, Munkız'da rüyayı iki şekilde ele almaktadır. Aklın insanı yanıltabileceğine örnek verirken rüya olumsuz anlamda kullanılmakta ve dünyevî olan akla şüphenin başlıca nedeni olmaktadır. Munkız mi-ne'd-dalâl, s. 19-20. Fakat nübüvvetin varlığını delillendirirken yine rüya örneğinden hareket eder ve bu sefer rüyanın varlığı "insanın bilemeyeceği âlemin varlığını göstermektedir" der. Akıl ve idrak üstü nübüvvet alanına nüfuz etmenin ve onu kavrayabilmenin yolu uyku ve rüya halleridir. İnsan uykuda gaybdan haberdar olur. Munkız mi-ne'd-dalâl, s. 54; Gazali, Kimyâ-yı Sa'âdet. (H. Şeker, Dü.) İstanbul: Ravza Yayınları, 2016. s. 54-55.

le aklın ulaştığı yargılara güvenilemez. Filozofların, tabiat kanunu merkezli deney sonucu elde ettikleri felsefî ilimler yani tıp, biyoloji, fizik, kimya, astronomi gibi ilim dalları akıl kaynaklı değildir. Peygamberler *vahiy* olarak insanlara bu ilimleri öğretmişlerdir. İnsanlar peygamberlerin öğrettikleri nispetinde bu ilim dallarını anlayabilirler. Bu anlamda aklın, dinî bir fonksiyonu vardır yani 'dini anlayan akıl' vardır. Akıl bu anlamda önemlidir fakat duyuya dayalı bilimsel bilgi elde etme konusunda bir hükmü yoktur ve yanıltıcıdır. Filozofların dediği gibi duyu bilgisinden, deneyden ve akıldan yola çıkarak bir tabiat kanunu ve buna bağlı nedensellik ilkesi koymak mümkün değildir. Çünkü filozofların tabiat kanunu dediği ve kesin ilkelere bağladığı şeyler bizim "alışkanlıklarımızdan" ibadettir.²³ Bizler her gün tekrarlayan olayları gördüğümüz zaman zihnimizde bunun bir tabiat kanunu sonucu olduğu yanılgısına kapılırız, nedensellik ilkesi bu anlamda geçerli değildir. Güneşin batıdan doğması mümkündür, yazın kar yağabilir, kitap ata dönüşebilir, ateş yakmayabilir.²⁴ Filozofların tabiat kanunlarını ve nedensellik ilkesini ispatlayan matematik ilmi ve matematik yasaları konusunda tereddütte düşen Gazali, matematiğin 'dinde' kesin bilgi verdiğini, dinde matematikten yola çıkarak kesin bilgiye ulaşabileceğimizi söyler. Çünkü matematiğin ve dinin 'kesin bilgi' verme konusundan ortak özellikleri vardır. Matematik bu anlamda tabiat ve metafizikte değil, *dinde kesinliğe ulaşmanın yolu* olmalıdır. Bu görüşünü Tehafüt ve Makasidu'l Felasife kitabında savunan Gazali büyük ihtimalle kendisine gelen itirazlar nedeniyle matematik hakkındaki görüşlerini değiştirmek zorunda kalmıştır.

3.3. Matematik, Akıl Bilgisinin Doğruluğunu İspat Eder mi?

Gazali, "ilmi tefsir" anlayışı gereğince bütün ilimlerin "dini" kökenlerini kutsal kitaplarda, hadislerde bulmuş ve bunlara tek tek "ayetlerden", hadisten, mutasavvıfların rivayetlerinden delil getirmiştir.

Astronomi ilmini başlatan İbrahim peygamberdir. O gökyüzüne filozoflar gibi bilimsel açıdan değil dinî açıdan bakmış ve göklerin melekutunu Allah'ın varlığına delil aramak için incelemiştir. İbrahim peygamber, ilahlık

²³ Gazali, Tehâfütü'l-felâsife, 1981, s. 11.

²⁴ Bir kitap 'at'a dönüşebilir, ateş yakmayabilir, su ateşi söndürmeyebilir... vb. Dünyada olup biten her şey 'Tanrı'nın keyfine göre olan olaylardır ve biz bunları bir 'alışkanlık' tan dolayı bir kurala ve nedensellik ilkesine bağlarız. Oysa bunlar Tanrı'nın âdetidir. Gazali'ye göre "Allah, sebeplerin yaratıcısı ve düzenleyicisidir. Gazali, İhyâ'ü 'ulûmi'd-din-3.cilt, s. 197.

iddiasında bulunan Nemrut'a karşı "ilah benim ilahımdır, o diriltir ve öldürür" deyince Nemrut "ben de diriltir ve öldürürüm" demiş ve cinsi münasebetle nutfeyi dirilttiğini ve bir insanı katletmek suretiyle öldürdüğünü söylemiş, nedensellik ilkesine uygun olarak aklî bir açıklama yapmıştır²⁵ Bu Nemrut'un 'akla uygun açıklaması' karşısında İbrahim Peygamber, Nemrut'un güç yetiremeyeceği ve akli bir açıklama getiremeyeceği 'açık bir delile' (dinî delile) dönerek "Allah, güneşi şarktan doğurur hadi sen de onu garptan getir" deyince, münkir Nemrut şaşırıp kalmış ve buna 'akli' bir açıklama getirememiştir. Allah, İbrahim peygamberin getirdiği bu delilden dolayı onu överek "işte bu deliller kavmine karşı (kullanması için) İbrahim'e öğrettiğimiz hüccetlerdir" (En'âm suresi 83. Âyet) diyerek delili Allah'ın peygamberlere öğrettiğini vurgulamıştır.²⁶

Tıp ilmini, şifacı özelliğiyle bilinen, İsa Peygamber'in öğretisiyle başlatan Gazali, tıpkı İsa peygamber gibi insanların tedavi edilebileceğini, doktorların bu anlamda peygamberlerden daha geride olduğunu düşünmektedir. "Mucizelerle teyit edilmiş peygamberlerin sözlerini; doktorluğu mucize ile ispat edilmemiş olan ve doktorluğunun şahidi ancak halk tabakası olan ve nefsinin doktorluk iddiasında bulunan bir Hristiyan'ın sözünden daha aşağı telaki etmek insan aklına nasıl uygun düşebilir? Ateş azabı, Allah katında, hastalığın azabından nasıl daha hafif gözükebilir" (Gazali, İhyâ'ü 'ulûm'id-din-3.cilt, 2014, s. 126). O nedenle din, tıptan; peygamber doktordan daha üstündür.²⁷

Bütün ilimler ve sanatlar gibi demircilik sanatı da Allah tarafından vehbi bir ilim olarak Davut peygambere verilmiştir. Davut peygamber Allah'a kendisine bir meslek öğretmesi için dua etmiş Allah da duasını kabul ederek ona demircilik mesleğini öğretmiştir. Ona zırh yapma sanatını öğretmiş-

²⁵ Gazali, Kıstâsü'l Müstakîm. (İ. Çapak, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, s. 108-123.

²⁶ Gazali, Marifetullah. (O. Yolcuoğlu, Çev.) İstanbul: Ehil Yayıncılık. 2017, s. 35; M. Bağçeci, Gazali'nin Kelam İlmine Verdiği Önem ve Kelam Metodu. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1988, s. 66.

²⁷ İnsan, Allah'ın sihirli/sırlı sıfatları olan Esmâ-i Hüsnâ'da bu sıfatlara sığınarak doğayı etkiler, hastalıkları iyileştirebilir, kötülükten, düşmandan, yangından bu sözlerle kurtulabilir. Evlat sahibi olabilir, ilmi kolay ezberler, Esmâ okuyana düşman zarar veremez, muhterem ve heybetli olur, düşmanı ezer, ahirette rütbesi artar, rızık elde eder. İnsanlar yüksek mevki elde etmek için, felaketten kurtulmak için, işinde başarılı olmak için, gizli melekûtu idrak etmek için Esmâ okur. Gazali, Makasıdu'l-esna Şerhi Esmâ-i Hüsnâ. (M. Feriştat, Çev.) İstanbul: Feriştat Yayınları. 2005, s. 225-245.

tir. Filozoflar, peygamberlerden bu bilgileri alıp öğrenirler. İlim ve sanatlar vahiyle öğrenilir ²⁸

Gazali, bütün evrenin matematiksel olarak inşa edildiğini ve matematiksel olarak okunması gerektiğini (su saati örneğinde) söylemektedir.²⁹ Matematik ilminden asıl maksadın “ilm-i yakîn (kesin bilgi)” olduğunu söyler. Ona göre ilim, içinde hiçbir şüphe kalmayacak şekilde bilinen, kendisinde vehim ve yanlışlık ihtimali bulunmayan ve kalbin asla yanıltır diye damgalamayacağı ve böylece inanmak zorunda kalacağı bir ilimdir. Bu ilmin modeli ise matematiktir.³⁰ Gazali, Allah’ın evreni matematiksel olarak yarattığını Kur’an’dan ayetlerle şöyle açıklamaktadır: Güneşin hareketleriyle oluşan bu mevsimlerin her birinin birbirinden farklı olması, belli bir ölçü çerçevesinde belirlenmiştir. Çünkü mevsimler, güneşin ve ayın hareketlerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Kur’an’da ‘güneş ve ay ince bir hesaplardır’ denilmektedir. Yani onların hareketleri belli bir hesaplama çerçevesinde gerçekleşmektedir. Gazali’ye göre işte bu bir belirlemedir ki bu eşyanın temeline tümel nedenlerin konulmasıdır. Evrendeki olaylar da güç açıp kapama gibi kısa bir an içinde gerçekleşen Allah’ın ilk planlaması sonucunda olmaktadır. Evrende meydana gelen iyi, kötü, faydalı, zararlı ne varsa Allah’ın dilemesi dışında değil bilakis O’nun iradesi dahilindedir. İşte bu iradedden dolayı Allah hadiselerin nedenlerini düzenlemiştir.³¹ Gazali böylece ‘inanma’ fiiliyle başlamış olduğumuz dini esaslara bir tür “matematiksel kesinlik” kazandırmaya çalışmaktadır. Zamanla Gazali bunun bir ötesine geçerek, dini akidede aradığı matematiksel kesinliği, mistiklerin batını keşfe dayalı iman mertebesinde bulmuştur.”³²

Gazali, aklın vehmi bilgi verdiğini ve geçerli olmadığını söylese bile vehmin bütün önermelerinin yalancı olmadığını bu nedenle felsefe eleştirisinde özellikle bu noktaya dikkat edilmesi gerektiğini söyler: “Vehmin bütün önermelerinin yalancı olmadığını bilmen gerekir. Bu önermeler bir şahsın

²⁸ Gazali, et-Tibrû'l-mesbûk fî nasîhati'l-mülûk (Yöneticilere Altın Öğütler), 2017, s. 51.

²⁹ Hasan Ayık, Gazali’nin Filozofları Eleştirisinin Epistemolojik Değeri, Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları. 2016 s. 268.

³⁰ Hasan Şahin, “Gazali’nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3(2), 1985, s. 104.

³¹ Hasan Ayık, Gazali ve Nedensellik Meselesi, Türkiye Yazarlar Birliği Dergisi Yıl: 1 Sayı: 1, s. 2011, s. 27.

³² Yaşar Aydın, “Gazali’de Mistik Tecrübe ve Akıl”, Büyük Mütefekkir Gazali, DİB Yayınları, Tarihsiz, s. 193.

iki mekânda bulunmasının imkansızlığında akla muvafakat eder. Hatta hendesi, matematiksel ve his ile idrak edilen bilgilerin hiçbirinde tartışmaya girmez³³ ve eğer “filozofları diğer ilim dallarına göre eleştirmeye kalkarsan başarılı olamazsın ve din adına dini kötü bir duruma düşürmüş olursun” “İslam dininin cahilleri... Bunlar filozoflara ait bütün ilimleri inkar etmeyi dine hizmet ve yardım saydılar...Oysa şeriat, bu ilimler hakkında ne müsbet ne de menfi bir şey söylemiş değildir.”³⁴ der. Bu nedenle özellikle matematikten yola çıkarak filozoflar eleştirilemez çünkü “matematik ilmi, dellilleri daha kuvvetli olduğu için astronomiden ve tıptan daha şerefli dir.”³⁵

Gazali zamanla, Matematikğin dünyevi bir ilim olduğunu iddia etmiştir³⁶ ve bu ilmin uhrevi ilime (kalp halleri) zıt olduğu ve uhrevi ilimden uzaklaştırdığı için uzak durulması gerektiğini söyler. Çünkü matematik gibi ilimlerden derinleştiği zaman basireti uhrevi ilime ulaşamaz, onu hakkıyla eda edemez. Tıp, matematik, hendese ve felsefe gibi ilimlerde çok akıllı olanların ahiret işlerinde cahil olduklarını görürsün. Ahiret işlerinden uzaklaşmamak ve cennet ehlinden olmak için bu ilimlerden uzak durulmalıdır.³⁷ “Şer’i ilimler ile peygamberlerin getirdiği ilimler kastedilmektedir ki bu ilim, matematik ilm gibi akılla, tıp ilmi gibi deneyle, lisan gibi işitmekle elde edilemez.”³⁸ Gazali’ye göre matematik ilmi, istikrarsız aldatıcı zanlar ile yarsarsız doğru bilgiler arasında yer almaktadır.³⁹ Fakat bir Müslüman baba, matematiği ateizmi doğrulayan bir ilim olarak görüp çocuğunun matematik öğrenmesine engel olursa dine karşı koymuş olur. Çünkü kible tayini ve miras taksimi gibi bazı işler matematik ve astronomi ile olur.⁴⁰ Fakat yine de filozofların matematiğe dair sözleri kesin değildir, ilahiyata dair sözleri ise tahminidir. Filozoflar hakkında iyi bir kanaate sahip olmayı teşvik ettiği için böyle bir tehlikeden uzak durmak için matematik öğrenen herkesi engellemek vaciptir.⁴¹

³³ Gazali, *Mustasfâ fi ‘ilmi’l-Usûl* (2 b.). (H. Y. Apaydın, Çev.) İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 113.

³⁴ Munkız, s. 31-32.

³⁵ İhya, 1. Cilt, s. 198.

³⁶ İhya, 1.cilt, s. 29.

³⁷ İhya, 3. Cilt, s. 41-42.

³⁸ İhya, 1.cilt, s. 96.

³⁹ Mustasfâ, s. 32.

⁴⁰ Mehmet Bayraktar, “Gazali: kimdir ve nedir?”, Ankara: DİB Yayınları, Tarihsiz, s. 10.

⁴¹ Hasan Şahin, “Gazali’nin Munkız’da Felsefe ile İlgili Görüşleri”, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1988, s. 132.

Bütün ilim dalları peygamberlere gelen 'vahiy' sonucu ve "Allah'ın öğretmesi (vehbi) sonucu gerçekleştiğini düşünen Gazali'nin,⁴² bütün bu ispatlama girişimlerinde tek sonuç alamadığı ilim matematiktir. Çünkü herhangi bir ayette, hadiste matematik teoremler, ispatlar, işlemler konu edilmemektedir. Örneğin, " $2+2=4$ " önermesini ileri süren ve bunu ispat eden bir ayet yoktur. O nedenle Gazali, Matematik'in kökenlerini dinde bulamadığı için her ne kadar "*dinî bilgiler matematiksel kesinliğe sahiptir çünkü matematik kesin bilgi verir, kesin (yakîn) bilgisi sadece matematikte bulunur*" dese de kriz sonrası kitaplarında matematikten uzak durulması gerektiğini söylemiştir. Çünkü o matematikte itiraz edilebilecek bir şey bulmaz o nedenle asız itirazlarını fizik ile metafiziğe yöneltir.⁴³

Matematik Müslümanların (yani kendisinin) kafasını karıştırır. Filozoflar Matematik ispatlarla bilimsel bilginin ve akıl bilgisinin doğruluğunu ispat eder, buradan da metafizik ilme geçiş yaparlar. Oysa metafizik alanda 'matematik kesinlik' ve 'mantıkî zorunluluk' ilkelerini uygulayamazlar. O daha Tehafüt 'ün başında şöyle der: "Şayet onların metafizik hakkındaki bilgileri tahminden arındırılmış kesin kanıtlara dayanıyor olsaydı, matematikte olduğu gibi bu konuda da (metafizik) görüş ayrılığına düşmezlerdi."⁴⁴ O nedenle dedikleri yanlıştır. Fakat akli eksik avam halk tabakası, matematik kesinliğin metafizik sahada da geçerli olduğunu zanneder, filozoflar halkı bu şekilde kandırır. Oysa bunlar ayrı şeylerdir, biriyle diğerini kanıtlamak mümkün değildir. Örneğin filozofların mucize hakkındaki görüşleri matematikte varılan sonuçlar gibi kesin ve zorunlu değildir.⁴⁵ O nedenle Gazali, mantık, matematik ve tıp gibi ilimleri metafizik teorilerden ayırmak gerektiğini söylemektedir. Çünkü filozofların, metafiziği anlamak için matematiği anlamak gerekir demesi, tıp, gramer, dil bilimi anlamak için matematik gerekir demesi gibi budalalıktır.⁴⁶ Metafizik meseleler akli aşan hususlardır ve bunlar tamamen şeriatla bilinebilir.⁴⁷

⁴² Me'aricü'l-kuds, s. 10.

⁴³ Bayram Ali Çetinkaya, "İsmail Hakkı İzmirli Düşüncesinde Gazali", İslam Araştırmaları Dergisi, 2000, s. 485.

⁴⁴ Kemal Batak, "Tehafütü'l Felasife ile Alakalı Genel Problemler (Gazali'nin Filozofları Tekfirine Giriş 1), İslami Araştırmalar Dergisi, 13(3-4), 2000, s. 366.

⁴⁵ Yusuf Okşar, "Gazali'nin Nedensellik ve Adetullah Düşüncesi", ÇÜİFD, cilt: 16, sayı: 1, s. 297.

⁴⁶ Tehafüt, s. 44; Hasan Ayık, Gazali'nin Felsefe Eleştirilerinin Bilimsel Değeri, s. 263.

⁴⁷ Bedriye Reis, "Gazali'ye Göre bir bilgi Kaynağı Olarak Marifet", Abant Dergisi, 5(9). 2017, s. 5.

Matematik her ne kadar doğrudan doğruya din ile ilgili değil ise de felsefecilerin temel ilimlerinden olduğu için filozofların kötülüğü ve uğursuzluğu ona da bulaşır, böyle olduğu içindir ki bu ilim dalına fazlasıyla kendini kaptırıp dinden çıkmayan çok az kişi vardır.⁴⁸ Matematik aklın doğru bilgi verdiğini ispatlar, bu açıdan eğer illa akıl bilgisine güvenilecekse ve bir akıl kabul edilecekse “dini anlayan akla” güvenilmeli ve matematik de ancak “dini anlayan aklın” kesin bilgi verdiğinin ispatı olmalıdır. Bu akıl, dini anlar, vahyi tasdik eder, peygamberin ilimlerini onaylar ve bu şekilde vahiy kaynaklı bilgi elde eder. Bu akıl, zaten dinde anlatıldığı üzere fıtratta olan ve insanda doğuştan “Allah tarafından verilmiş” (vehbi) bulunan, bir aklıdır. İnsan uğraşarak, emek harcayarak akıl azalmaz veya çoğalmaz. Ancak yaş ilerledikçe Allah'ın verdiği akıl artar ve kırk yaşında tamam olur.⁴⁹

Sonuç

Gazali'de matematik ilmi yakîn (kesin) bilgi veren bir ilim dalıdır. Bu yönüyle matematiğe güvenilmesi gerekir. Biri matematiğe aykırı bir bilgi verse peşinden mucize gösterse bile yine de matematik ilmine güvenmek gerekir. Matematik ilmi, öncelikle ve tek işlevi Allah'ın evrende koyduğu fiilleri nasıl bir ölçü içerisinde ortaya koyduğunu bilmek, bu bağlamda Allah'ın fiillerinin hikmetini matematiksel olarak anlamak için gereklidir. Filozoflar felsefî ilimlerden ve özellikle matematik ilminden hareketle aklın kesin, doğrulanabilir bilgi verdiğini ispat etmeye çalışırlar. Eğer akıl belli ilim dallarında kesin bilgiye ulaşabiliyorsa metafizik alanda da kesin bilgiye ulaşmalarının mümkün olduğunu düşünürler. Bu ise Gazali'ye göre imkansızdır. Çünkü felsefî ilimlerde, mantık ve matematikte doğruluğun ölçüsünü gösteren 'mantık ilkelerinin ve matematiğin' kıstaslarına ilahiyat alanında uymamışlardır. Fakat felsefeden, matematikten ve mantıktan anlamayan avama bu ölçülere uyuyormuş gibi ilahiyatla/metafizikle ilgili bilgiye ulaştıklarını söylerler. Onların metafizikle ulaştıkları bilgi eski Yunan filozoflarının iddialarından başka bir şey değildir. Cahil halk kitlesi onların dediğine inanır ve dinden soğurlar. Felsefe halka (avama) üç yönden zarar verir:

⁴⁸ Rena Qedirova, “Gazali ve İbn Rüşd’de Din-Felsefe Münasebeti, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası, sayı: 5, 2006, s. 162.

⁴⁹ Gazâlî, Me’aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), (Çev. S. Özburun) İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s. 10.

1-Filozofların dediklerine inanarak dinden soğurlar,

2-Kafaları karışır.

3-İbadetleri yapmazlar.⁵⁰

Halka bu şekilde zarar veren felsefenin insanlardan uzak tutulması gerekmektedir. Gazali'ye göre inanan kimsenin matematik ilimleri öğrenirken, öğretmenin ilmini alması, inanç yönünü ise işin içine karıştırmaması gerekir. Matematik öğretilmemeli, basit hesap işleri dışında matematikle uğraşılmalıdır. Çünkü matematik anlatan filozof buradan metafiziğe geçecek ve matematik bilgilerini anlatırken kazandığı güveni ilahiyat anlatırken de kazanmış olacak ve onu dinleyenler ilahiyat alanında her dediğine inanacak ve zamanla dine düşman kesilecekler. O nedenle en başta çocukların felsefi ilimlerden tıp, kimya, astronomi, matematik ilimlerini öğrenmesi yasaklanmalı onlara sadece dinî eğitim (İhya dersi) verilmeli ve çocuklar ibadet ederek ve ruhsal durumlarını geliştirerek ruh kaynaklı, ruhtan ilhamla bilgiyi alacak hale gelmelidir. Gazali bu durumda akla dayalı bütün felsefi ilimlerin eğitimini yasaklayarak, bilimsel düşünceye son vermiş olmaktadır.

Kaynakça

- Aristoteles, *Metafizik*. (A. Arslan çev.; 2. Bs.). Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996.
- Ayık, H. "Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi? Dinbilimleri" *Akademik Araştırma Dergisi*, IX (2) (2009).
- Bağçeci, "M. Gazali'nin Kelam İlmine Verdiği Önem ve Kelam Metodu". *Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü*, 1988.
- Batak, Kemal. "Tehafütü'l Felasife ile Alakalı Genel Problemler (Gazali'nin Filozofları Tekfirine Giriş 1), *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4), 2000.
- Bayraktar, Mehmet. "Gazali: kimdir ve nedir?", Ankara: *DİB Yayınları*, Tarihsiz.
- Bozkurt, Ömer. "Gazali ve İbn Rüşd'de İmkân". *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek (Cilt 1)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Çetin, Rabia. *Gazali'de İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 2010.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İsmail Hakkı İzmirli Düşüncesinde Gazali", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2000.
- Erdem, Hüsameddin. "Gazali'de Akıl Bilgisi ve Değeri". *Vefatının 900. Yıl Anısına*. İstanbul: DİB Yayınları, Tarihsiz
- Gazali, *İhyâ'ü 'Ulûmî'd-din-1,2,3,4.cilt*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Merve Yayınları, 2014.
- Gazali, *İlcâmü'l 'Avâm (İnançta Hassas Ölçüler)*. İstanbul: Hisar Yayınları, 1984.
- Gazali, *Kıstâsü'l Müstakîm*. (İ. Çapak, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

⁵⁰ Aysel Tan, Gazali'de Dini Tecrübe, sf. 261.

- Gazali, *Kimyâ-yı Sa'âdet*. (H. Şeker, Dü.) İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.
- Gazali, *Makasıdu'l-esna Şerhi Esmâ-i Hüsnâ*. (M. Feriât, Çev.) İstanbul: Feriât Yayınları. 2005.
- Gazali, *Makasıdu'l-felâsife*, (Çev. C. Erdemci), Vadi Yayınları, Ankara, 2002.
- Gazali, *Me'aricü'l-kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, (S. Özburun, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Gazali, *Mişkâtü'l-envâr*, (Çev. M. Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2018.
- Gazali, *Munkız mi-ne'd-Dalâl*. (H. Güngör, Çev.) İstanbul: 1989.
- Gazali, *Mustaşfâ fî 'ilmi'l-Usûl* (2 b.). (H. Y. Apaydın, Çev.) İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Gazali, *et-Tibrû'l-mesbûk fî nasihati'l-mülûk* (yöneticilere Altın Öğütler), 2017.
- Gazali, *Tehâfütü'l-felâsife*, (Çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Hume, David. *Din Üstüne* (3.Baskı b.). (M. Tunçay, Çev.) Ankara: İmge Yayınları, 1995.
- İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl (el-Keşf an minhâci'l edille)*. (B. Karlığa, Çev.) İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's Şifâ (Nefs)*. (M. Z. Tiryaki, Çev.) İstanbul: TÜBA Yayınları, 2021.
- İbn Sînâ, *İşarat ve't-tenbîhat* (cilt 2). Kahire: Daru'l-maârif, 1960.
- Ocak, H. (2014). *İbn Rüşd Felsefesinde Tevil (Yorum Bilim)*. İstanbul: Ek Kitap Yayınları, 2014.
- Okşar, Yusuf. "Gazali'nin Nedensellik ve Adetullah Düşüncesi", *ÇÜİFD*, cilt: 16, sayı: 1.
- Piaget, J. *Epistemoloji ve Psikoloji*. (S. Cılızoğlu, Çev.) İstanbul: Havass Yayınları, 1980.
- Rena Qedirova, "Gazali ve İbn Rüşd'de Din-Felsefe Münasebeti" *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, sayı: 5, 2006.
- er-Râzî, Ebû Bekir. *Felsefe Risaleleri (Ebû Hâtîm Er-Râzî ile Ebu Bekir Er-Râzî Arasında Geçen Tartışma)*, (Çev. Mahmut Kaya), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2016.
- Şahin, Hasan. "Gazali'nin Munkız'da Felsefe ile İlgili Görüşleri", *Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları*, 1988.
- Tan, Aysel. *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Gazali'de Dinî Tecrübe*, Gece Yayınları, Ankara, 2023.

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE SOYU VE ZAMAN TASAVVURU AÇISINDAN MEHDİ VE MEHDİLİK

Prof. Dr. İskender OYMAK

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

1. Giriş

Mehdi inancı Fenomenolojik bir yaklaşımla değerlendirildiği zaman, birçok din ve kültürde önemli bir kurtuluş fenomeni olarak değer görmüş ve görmeye de devam etmektedir. İnsanlık tarihinde çeşitli coğrafyalarda görülen zulüm, haksızlık ve çatışma durumlarının psikolojik bir sonucu olarak mehdi kültü, toplumların kurtuluş yolu aramaları neticesinde ortaya çıkmıştır. Arkaik toplumlardan günümüze, insanoğlunun karşılaştığı problemlerin üstesinden gelmek noktasında bir gayret içerisine girmeleri doğaldır. Tarihsel süreçte birçok toplum, içinde bulundukları olumsuz şartlardan dolayı zaman zaman kurtarıcı beklentisine girmişlerdir. Bu anlamda Zerdüştilikte Saoşyant, Hinduizm’de Kalki, Budizm’de Maytreya, Yahudilik ve Hristiyanlıkta mesih, İslam’da ise mehdi ile beraber mesih kavramı beklenen kurtarıcı için kullanılmaktadır. 20. yüzyılda ortaya çıkan yeni dini hareketlerin de kıyamet tasavvuru ve kurtarıcı inancını temel argüman olarak kullandıkları bir gerçektir. Çalışmamızda eskatolojik anlamda önem verilen mehdi ve mesih kavramlarını kısaca açıkladıktan sonra, mehdinin soyu ve mehdi ile ilgili zaman tasavvurları noktasında bazı dinlerin görüşleri ile beraber İslam düşüncesinde mehdinin soyu, zaman tasavvuru, geleceği yer ve zaman konusunu literatür ve hadis rivayetlerinden yararlanarak değerlendirmeye çalışacağız.

1.1. Mehdi Kavramı

Mehdi kelimesi Arapça “heda” “doğru yolu bulmak, yol göstermek” masterından türemiş ismi mefuldür. Heda masterından türemiş olan huda

kelimesi ise, dalaletin zıddı doğru yol, hidayeti gösterme manalarına gelip, başka bir yol, metot anlamında kullanılır. Heda, fiil “Allah onu yola koydu, hidayete erdirdi, yani o yolu bildirdi” manalarına gelir¹. İslam tarihinde “kendisine Allah tarafından rehberlik edilen kimse” anlamında kullanılan mehdi kelimesi, İstilah olarak kıyamete yakın zulüm ve adaletsizliğin her tarafı kapladığı bir dönemde gelerek, yer yüzünü adaletle dolduracak ve İslam’ı hakim kılacak ehli Beyt’ten kişi anlamında kullanılır². Mehdi ve mehdilik kavramları evrensel kültürün bir unsuru olduğu için, çeşitli dinlerde farklı şekillerde ifade edilmiştir³. Örnek olarak Yeni Gine halkı kurtarıcı olarak bekledikleri varlık için “Mensren” kavramını kullanmakla beraber, batılı araştırmacılar “Kargo Kültü”⁴ kavramını kullanmışlardır. Kuzey Amerika yerlileri kült kahramanları veya ilkel mehdilerini bekleme sürecinde çokça dans ederek eğlendikleri için “Ghost Danc” ifadesi kullanmışlardır⁵. Sabiilerde ise mehdi, ahir zamanda yeryüzünde altın bir dönem başlatacak olan kurtarıcı “son savaşçı” veya “son kral” olarak nitelendirilir ki bu “Kral Praşai Siva”dır⁶. Eski Mısır’da mehdi, Tanrı “Re”nin göndereceği “Ameni” isimli bir hükümdar olarak ifade edilmiştir. Hinduizm’de kıyamete yakın geleceğine inanılan kurtarıcı mehdi için “Kalki”⁷ kavramı; Budizm’de ise sevimli, merhametli anlamına gelen “Maytri” kelimesinden tü-

¹ İbn Manzur (711/1311), *Lisanu’l-Arap*, (Beyrut: Beyrut: Daru’s Sadr, 1970), 15/354; D.B. Macdonald, “Mehdi” *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 7/474; Şinasi Gündüz, “Mehdi” *Din ve İnanç Sözlüğü*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 1998), 253-254.

² Ahmet Ağırakça, “Mehdi”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, (İstanbul: Adres Yayınları, 1990), 2/496.

³ Geniş bilgi için blz: İskender Oymak, “Dinler Tarihi Perspektifinde Mehdi İnancının Menşei ile İlgili Görüşlerin Değerlendirilmesi”, *İslam ve Yorum*, ed. Fikret Karaman, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayını, 2017), 3/56-58.

⁴ “Gemi yükü” anlamına gelen Kargo, Yeni Gine yerlileri arasında gelecekte bir kült kahramanının ata ruhları ile beraber, zenginliklerle dolu bir gemi ile gelip onları sömürgecilerden kurtaracağı ve refah yolunu göstereceğine inandıkları için bu kavram kullanılmıştır. Ekrem Sarıkçioğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, (Samsun: Sidre Yayınları, 1997), 13.

⁵ Sarıkçioğlu, *Dinlerde Mehdi*, 1997, 13.

⁶ Şinasi Gündüz, Sabiiler Son Gnostikler, (Ankara: Vadi Yayınları 1995), 128.

⁷ Arya dilinde “kir, leke” anlamında “kalka” kelimesinden türeyen Kalki, dünyanın kir ve günahlarını temizleyecek kimse için bir isim olabileceği gibi Vişnu’nun bir avatarası da olabilir. Sarıkçioğlu, *Dinlerde Mehdi*, 14; Ömer Faruk Harman, “Beklenen Kurtarıcı İnancının İslam Öncesi Arka Planı” *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, Çalıştay ve Sempozyum Kitaplığı, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 44.

retilen “Maytreya” kullanılır. Konfüçyanizm ve Taoizm’de mehdi fikri, büyük bir aziz, kutsal bir kimse olarak ifade edilmekle beraber özel bir kelimeye rastlanmamıştır⁸. Zerdüştilikte Gathalarda Zerdüş’ün soyundan son bin yılda gelecek kurtarıcının ise Saoşyant olacağı ifade edilmiştir. Avesta’da kullanılan bu kelime fayda menfaat anlamındadır. Saoşyant’ın misyonunu kurtarıcı, yol gösterici ve maddi dünyaya fayda sağlaması şeklinde ifade edilir⁹.

Yahudilik ve Hristiyanlıkta kurtarıcı için “mesih” kavramı kullanılmıştır. Mesih inancı Hristiyanlığın temelini oluşturduğu için batılı araştırmacılar, kavramın kökeni ile ilgili yaptıkları çalışmalarda iki görüş ortaya koymuşlardır. Birincisi: Alfred Jeremias’ın ileri sürdüğü, kurtarıcı inancının Sümerlilerde ortaya çıktığı, Babil ve Mısırlılarda gelişip dünyaya yayıldığı görüşüdür. İkincisi ise: kurtarıcı inancının her dinin kendi tarihsel gelişiminde toplumların siyasi, sosyal ve psikolojik şartlarına göre doğup geliştiği şeklindedir¹⁰. İslam’daki kurtarıcı fikrinin tamamen Yahudi ve Hristiyan kaynaklı olduğunu ileri sürenler, Yahudilikteki “Mesih’i intizar” inancının Hristiyanlıktaki İsa’nın rücu’u inancına dönüştürüldüğünü, bu inancın da İslam dünyasına bazı heretik mezhepler vasıtasıyla “Mehdiyi intizar” şeklinde geçtiği görüşündedirler. Bu anlamda İlyas Peygamberin semaya çıkarıldığını ve dünyaya adaleti tesis için kıyamete yakın geleceğine inanan Yahudilerin ve kurtarıcı olarak kıyamete yakın İsa’nın geleceğine dair Hristiyanların inancı ile Şia’daki gizli imamlar inancı arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir¹¹.

İslam dini temelinde mehdi ile ilgili Kur’an’da kurtarıcı anlamında bilgi yer almadığı için, dinin ikinci temel kaynağı hadislere başvurmak gerekmektedir. Hz. Muhammed için bazen kullanılan mehdi ve hadi kelimeleri,

⁸ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 14, 18; Harman, “Beklenen Kurtarıcı İnancının...”, 45-46.

⁹ Harman, “Beklenen Kurtarıcı İnancının...”, 46; İskender Oymak, “Zerdüştilikteki Mehdi İnancı Üzerine Değerlendirmeler”, *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu*, ed. Mehmet Tıraşçı, vd. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018), 163-164.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz: Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 16-17.

¹¹ D. S. Margoliouth, “Mahdi” *Encyclopaedia of Religion and Ethic*, ed. by J. Hastings, (New York: Charles Scribner's Sons, 1908), 8/337-338; Avni İlhan, *Mehdilik*, (İstanbul: Oğul Matbaacılık, 1993), 45; Mehdi konusunda başka kültürlerin İslam’a etkisi konusunda bkz: Metin Ziya Köse, Mührüban Artan, “Müslümanlar Nezdinde Mehdi Tasavvuru” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, DOI: 10.34189/hbv.98.008, Yaz 2021/SAYI 98, 75-76.

daha sonraları ismi fail manasıyla, Allah karşısında “mehdi” (hidayete ulaştırılmış); insanlar karşısında “hadi” (onları hidayete ulaştıran) şeklinde yorumlanmıştır¹². Ayrıca Mehdi kelimesi İslam’ın ilk yıllarında, dört halife için isim olarak kullanılmış, özellikle Hz. Ali için, Sünnilerin O’nu diğer üç halifeden ayırmak amacıyla bu sıfatı kullandıkları belirtilir. Mehdi kelimesi, Hz. Ali’nin diğer bir eşinden olan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye (öl. 81/700) için de kullanılmıştır. Sünni kültürde mehdi, Peygamberin son halifesi olarak tanımlanmaktadır. Onlar İsa’nın resul bir peygamber olarak gelmeyeceğini; O’nun gelişinin sadece bir iniş olacağı ve Peygamberin şeriatına göre insanları idare edeceğini kabul etmektedirler¹³. İslam tarihinde mehdi kelimesi, Muaviye b. Ebu Süfyan’ın ölümünden (60/680) sonra çıkan iç savaşlar esnasında “İslâm’ı asli kimliğine kavuşturacak beklenen idareci” anlamında kullanılmıştır. Bu dönemde Abdullah b. Zübeyr, ıslah amaçlı halifelik iddiasında bulunmuş, onun bu tutumu daha sonra da mehdi düşüncesinin şekillenmesinde rol oynamıştır¹⁴.

1.2. Mesih Kavramı

Arapça m-s-h kökünden gelen ve “beklenen kurtarıcı” için bir sıfat olarak kullanılan “mesih” kelimesi, mesh edilmiş, günahlardan temizlenmiş, bir şey üzerinde el gezdirmek, üzerini yağ ile yağlamak, güzel yüzlü¹⁵ gibi anlamlara gelir. Mesih kelimesinin Arapçaya Aramice Meşiha¹⁶ veya İbrani-ce Ha-Meşiha’dan geldiği ifade edilmektedir¹⁷. Yahudi geleneğinde Davud soyundan kıyamete yakın geleceği beklenen kurtarıcı için yağlanmış ve

¹² Bakara 2/120’de el-Hadi ifadesi, Allah için isim olarak yol gösterme ve doğru yol anlamlarında; Taha 20/10’da ise “... ateşin yanında bir yol gösteren bulurum” şeklinde kullanılmıştır. Mehdi kelimesinin Kur’an’da Hz. İsa’nın beşikte konuşmasına binaen beşiğe nispetle kullanıldığı da ifade edilir. Ali İmran 3/46.

¹³ Geniş bilgi için bkz: Macdonald, “Mehdi” 7/475-476

¹⁴ Mustafa Öz, “Mehdilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 28/284.

¹⁵ İbn Manzur, 15/492-493; Gündüz, “Mesih” *Din ve İnanç Sözlüğü*, 258.

¹⁶ Tevrat’ta “mašiah” kelimesi dört, Neviim’de yirmi ve Ketuvim’de on dört olmak üzere toplam otuz sekiz defa geçmektedir. Mesih kelimesi Tevrat’ta öncelikle kralları ifade etmektedir. Yahudilikte kralın yağla kutsanması, Tanrı tarafından gönderilen ilahi ruhun eşlik ettiği anlamına gelir (I. Samuel, 10/6; 16/13). Bu isim Saul, Davud, Süleyman ve çeşitli krallar için kullanılmıştır. Eski Ahit’te, Mesih’in tanrının kontrolünde olduğu, O’nu bir oğul gibi kabul ettiği belirtilmektedir (Mezmurlar, 2/2, 7; 20/6).

¹⁷ Jacques Waardenburg “Mesih” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/306.

takdis edilmiş anlamında mesih ismi kullanılmıştır¹⁸. Mesih terim olarak “yağ sürülmüş... dini bir görevle vazifelendirilmiş, Tanrı’nın bir görev vermek üzere el koyduğu kişi” manasına gelen kelime, Grekçe “christos” olarak geçer¹⁹. Bazı kaynaklarda Mesih’in terim anlamı, kıyamete yakın yer yüzüne inerek Yahudileri kurtaracak, bozulmuş olan düzeni yeniden kuracak, dünyada hakimiyetini kuracak, adaleti tesis edecek ve insanlara doğru yolu gösterecek dini bir lider şeklinde ifade edilir²⁰.

Yahudilik Mesih’in geleceğini Tora’nın Sayılar 24/17’e dayandırır²¹; ayrıca Tesniye 18/15’te “Tanrınız Rab size aranızdan, kendi kardeşlerinizden benim gibi bir peygamber çıkaracak, onu dinleyin”²² şeklinde yer alır. Bu gelecek peygamberin ismi “M” harfi ile başlayacak; kendisi bin yıl yaşayacak, Gerizim dağı üzerinde bir mabet inşa edecek, bütün insanlar ona itaat edecekler. Bazı kaynaklarda Musa’nın ilahi nurun timsali olduğu, müstakbel Mesih’in Musa olduğu da ifade edilir²³. Yahudiler bu kültürel mirasa dayanarak tarihsel süreçte zaman zaman mesih ile ilgili kehanetlerde bulunmuşlardır²⁴. Yahudilikteki Mesih inancı, Davud’un krallığının özlemin-

¹⁸ Gündüz, “Mesih” 258; Waardenburg “Mesih” 29/307. İncillere göre İsa doğduğunda kendisine kurtarıcı anlamında “Yesu” ismini, O’nun doğacağını müjdeleyen melek vermiştir, Matta, 1/21; Luka 1/31. Mesih ismi, Kutsal kitapta genel manada krallar ve peygamberler için, özel olarak da Yahudileri esaretten ve sürgünden kurtarıp “Arz-ı Mev’ud”a götürecek ve mabedi yeniden inşa edecek bir kurtarıcı için kullanılır. Mesih inancı, İbn Meymun tarafından Yahudi inanç esasları arasına alınmıştır. bkz: Abdurrahman Küçük, *Dönmeler Tarihi*, (Ankara: Alperen Yayınları, 2001) 120-123.

¹⁹ Waardenburg “Mesih” 29/306; Harman, “Beklenen Kurtarıcı İncancının...”, 47.

²⁰ Küçük, *Dönmeler* 113; Mesih kavramı hakkında bkz: Oymak, “Dinler Tarihi Perspektifinde Mehdi...” 3/59-62.

²¹ Söz konusu “kral” kimliği tartışma konusudur. Raşi ve İbn Ezra’ya göre, Yahudi kralardan zafer kazandığı açıkça belirtilen (Samuel II 8:2) Kral David’dir. Yıldız ile kastedilen Maşiah, mecazi anlamda, yeryüzünün tümünden görülecek bir yıldız gibi parlayacak ve dört yöne dağılmış tüm Yahudileri toplayacaktır. *Tora Aftara, Bamidba*, 4/500.

²² “Benim gibi, özellikle Yakup’un soyuna mensup” anlamına geldiği gibi; “Benim izimden giden” gibi anlama da gelebileceği ifade edilmiştir. Ayrıca Musa’nın “benim gibi” derken peygamberlik düzeyini değil, halkın “arasından, kardeşlerinden biri” olduğunu vurguladığı yorumu da yapılmıştır., Moşe Farsi *Tora, Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Toa Aftara, Devarim*, çev. Diana Yanni, Selin Saylağ, (İstanbul: Gözlem Basın Yayın, 2009), 5/401.

²³ Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, (Ankara: Anka Yayınları, 2001), 207-209.

²⁴ Bahsi geçen bir mesih, 1626 yılında İzmir’de doğan Sabatay Sevi’dir. O, mesih olduğu iddiasıyla 1648 yılında Sabatayizm düşüncesini geliştirmiştir. İbrahim Alaattin Gövsa, *Sabatay Sevi*, sad. Hikmet Soylu, (İstanbul: Anka Yayınevi 2000), 17-41; Ayrıca Sabatayizm konusunda bkz: Küçük, *Dönmeler*., 218-324.

den ve Tanrı'nın ona hükümdarlığının ebedi olacağı hakkındaki vaadinin gerçekleşeceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. İsa zamanındaki Yahudilerin Mesih telakkisi, Kutsal kitapta "İnsan veya insana benzer bir kişi" tarzında tasvir edilen bu varlık, apokaliptik yazılarda tabiatüstü bir şahsiyet olarak tanımlanır²⁵

Hristiyan teolojisine göre kurtarıcı motifiyle tanrının kuzusu olarak nitelendirilen İsa, Adem ve Havva'nın yasak meyveden yemesi ile beraber edindikleri asli günahtan, bütün insanlığın kurtuluşu için insani bedenini kefarete feda etmiştir. İnsanların İsa'ya bir can burcu var, asli günahtan kurtuluşları için vaftiz olmaları gerekir. Buna göre İsa, Yahudilerin beklediği kurtarıcı mesih motifiyle kendisini göstermiştir. Ancak Yahudiler, beklentilerine cevap veremediği için İsa'yı sahtekarlıkla itham ederek çarmıha gerilmesine sebep olmuşlardır. Hristiyanlıkta kurtarıcı için Yuhanna İncilinde Faraklı kavramı 14/15-17, 26; 15/26 ve 16/7-9'de "Yardımcı" "Gerçeğin Ruhı" ifadeleriyle yer alırken, yeni çevirilerde "bu dünyanın egemeni şeytan" şeklinde yorumlanmaktadır²⁶.

Kur'an'da mesih kelimesi on bir yerde, İsa'nın adı veya lakabı olarak yer alır. İslam kaynaklarında İsa'ya bu ismin çok gezdiği, dokunmak suretiyle hastaları iyileştirdiği, yağla mesh edilmiş olarak doğduğu, şeytanın ilişmesinden korunması için Cebrail'in kendisine kanadıyla dokunduğu ve güzel yüzlü olduğu için verildiği belirtilir. Mesih kelimesi Kur'an'da Nisa 4/172; Maide 5/72; Tevbe 9/30'da tek başına; Mesih İbn Meryem şeklinde ise Maide 5/17, 72, 75; Tevbe 9/31'de ve Mesih İsa b. Meryem sıfatıyla da Ali İmran 3/45; Nisa 4/157, 171 ayetlerinde geçmektedir²⁷. Mesih için Kur'an, O'nun diğer peygamberler gibi yaratılan bir kul olduğunu, uluhiyet nispet etmenin ve rab edinmenin kesinlikle doğru olmadığını Tevbe 9/30-31'de ifade etmektedir. Yine Maide 5/75 ve Meryem 19/30-31'de İsa, Allah'ın, kendisine kitap verdiği ve mübarek kıldığı ve İsrailoğullarına gönderdiği bir peygamberdir (Ali İmran 3/49; Nisa 4/171). Kur'an'da geçen Mesih tabiri²⁸ Yahudilik ve Hı-

²⁵ Waardenburg, "Mesih", 29/307; Harman, "Beklenen Kurtarıcı İnancının...", 53-54.

²⁶ Yuhanna'nın belirtilen pasajlarındaki "gerçeğin ruhu" için şeytan anlamını nasıl verdiklerini anlamak mümkün değildir.

²⁷ Kur'an'da İsa için müeyyed (Bakara 2/87), ruhullah (Nisâ 4/171), kelime (Âli İmran 3/39), salih (Âli İmran 3/46), resul (Ali İmrân 3/49), mübeşşir (Saf 61/6), (Âli İmran 3/55), abd (Meryem 19/30), nebi (Meryem 19/30), mübarek (Meryem 19/31 gibi isim ve unvanlar da kullanılmıştır.

²⁸ Nisa 172; Tevbe 30; İbn Meryem ile; Nisa 156, Mesih kelimesi yalnız geçtiği ayetlerdir.

ristiyanlıktaki kurtarıcıyı ifade etmemektedir²⁹. Hristiyanlıkta olduğu gibi Kur'an'da Mesih, İsa'nın ölümünden sonra dirilişi üzerine kendisine verilmiş bir sıfat değildir, doğumundan itibaren onun için kullanılmıştır. Mehdi ile ilgili hadis rivayetleri genellikle İsa'nın tekrar gelişi ve Deccal haberleri ile beraber kaynaklarda yer almaktadır. İslahatçı ile ilgili rivayetlerin hemen tamamı Hz. Peygamberin ağzından, çok azı Hz. Ali'den rivayet edilmiştir. Temel hadis kaynaklarından Kütüb-ü Sitte'de Ebu Davud (h. 275/m. 888), mehdi konusuna "Kitab'ul-Mehdi" ismiyle bölüm ayırmış, İbn Mace (h.273/m. 886) "Kitabu'l-Fiten" bölümünde yer vermiş, Ahmet b. Hanbel (h. 241/m. 855) "Müsned"ine bu konudaki hadisleri almıştır. Tirmizi de (öl. 279/892) Süneninde mehdi konusundaki hadislere yer vermiş, Taberani (öl. 360/971) ve Hakim en-Nisaburi de (öl. 405/1014) Müstedrek'inde mehdi hadislerine yer vermiştir. Buhari ve Müslim bu konudaki hadislere yer vermemiştir. Mehdi ile ilgili rivayetlerde onun soyu, hakimiyet süresi, çıkacağı yer, İsa- mehdi ilişkisi ve misyonu gibi konular yer almaktadır.

2. Hz. Peygambere İsnat Edilen Mehdi ile İlgili Rivayetler

Mehdi kelimesi, İslam tarihinde bazı kişiler için kullanıldığı gibi gelecekte kıyamet ile bağlantılı kurtarıcı bir şahsiyet için de kullanılmıştır. Hz. Peygamberin isim olarak geleceğini haber verdiği mehdi ile ilgili bazı rivayetler mevcuttur. Mehdi ile ilgili 24 hadisi nakleden İbn Haldun (ms.1332-1406), bunların farklı varyantlarını da göz önünde bulundurarak senetleri açısından değerlendirmiştir. Bu hadislerin 14 tanesinde ıslahçı anlamında mehdi ifadesi kullanılmıştır³⁰. Ahmet Yücel, Bestevî'nin Mehdi ile ilgili 300 hadisten bahsettiğini, bu merfû hadislerden sadece 8'inin sahih, diğer 292 rivayetin zayıf ve mevzu olduğu kanaatine vardığını; Hams'ın ise Bestevî'nin sahih olarak nitelendirdiği 8 tane mehdi hadisini incelediğini ve onların da zayıf veya çok zayıf olduğu sonucuna ulaştığını belirtmektedir³¹.

²⁹ E. Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, (İstanbul: Selçuk Yayınları 1996) 250-251; Ayrıca bkz., . Ayet ve hadislerde Mesih sıddık, tasdik edilmiş anlamıyla İsa için isim, lakab veya bir vasfı şeklinde yer alır. Küçük, *Dönmeler Tarihi*, 161; Kur'an-ı Kerim'de "Mesih", "kelime", "vecih" "Ruhullah" gibi farklı tabirler de kullanılır Âli İmran 39, 45; Nisa 156, 172.

³⁰ İbni Haldun, *Mukaddime*, çev. Turan Dursun, (Ankara: Şahin Matbaası, 1989), 2/254-276.

³¹ Ahmet Yücel, "Mehdi Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı", *Beklenen Kurtarıcı İnancı, Çalıştay ve Sempozyum*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, ((İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 157.

Rivayetlerde mehdi ifadesinin kıyamet ile ilgili olmayan, başka tarihi şahsiyetler için kullanıldığı konusunda da örnekler vardır. Sünniler Hz. Ali için mehdi kavramını özellikle diğer üç halifeden ayırmak amacıyla kullanmışlardır. Şii kültür evreninde, itikadi esaslardan biri olarak kabul edilen mehdi ve mehdilik anlayışı, Sünni toplumdan farklılık göstermektedir. Sünni ulema, kıyamet hakkındaki düşüncelerinde dini yeniden kuracak bir kimse olacağını kabul etmekle beraber, buna mehdi denilmesini uygun görmemiştir³². Ehl-i Sünnet alimleri tarafından mehdilik inanç esasları arasında görülmediğinden ilk dönem akait kitaplarında yer almamıştır. Mehdi konusunda Hz. Peygambere isnat edilen rivayetler farklı kanallardan ve bazı kelime farklılıklarıyla beraber, çoğunlukla aynı anlamları ifade etmektedir. İslâmiyet'teki mehdi inancının Raşid Halifeler dönemi sonunda Müslümanlar arasında çıkan iç çatışmalar neticesinde, mevcut kargaşadan kurtulma psikolojisi ile bu fikrin geliştiği görüşü hakimdir³³. Mehdi ile ilgili rivayetleri mehdinin soyu, ne zaman geleceği ve fiziksel özellikleri açısından değerlendirmeye çalışacağız.

2.1. Dinlere Göre Mehdinin Soyu

Dinlerde mehdilerin soyları, sıfatları, yetişmeleri ve misyonları hakkında bilgiler mevcuttur. Örneğin Kuzey Amerika yerli kabilelerinden Montagnai, mehdinin tarihte ilk dönemlerde yaşamış yaşlı bir erkek ve kadından doğduğu düşüncesindedirler. Sauklar ise mehdi olarak geri döneceğine inandıkları "Wisakae"nin, dünyada Tanrının yarattığı ilk insan olduğunu ve bütün insanların ondan türediklerine inanmışlardır. Aztekler de mehdinin baba tarafını tanrılara dayandırırılar. Eski Mısırlılarca mehdi Sudanlı bir kadından doğacaktır. Hindulara göre Kalki, bir Brahman ailesinden doğacak olup Vişnu'nun kısmi enkarnasyonudur³⁴.

Budizm'de Maytreya dünyaya son olarak Buda Sakyamuni döneminde gelmiş ve öğrencileri arasında yer almıştır. Gelecekte de Ayıta Maytreya olarak dünyaya gelecek, 60.000 veya 84 000 yıl yaşadıktan sonra bir alev şeklinde Nirvana'ya ulaşacaktır³⁵. Zerdüştilere göre ise kurtarıcı Saoşyant, Zerdüş'ün soyundan gelecek, onun Kansava (Kasaoya) Gölü'nün dibinde

³² Macdonald, "Mehdi" 7/475-476.

³³ Taberî, Câmî'u'l-beyân (Şâkir), VI, 410-414. Waardenburg "Mesih", 29/306; Margoliouth, "mahdi", 8/336; Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 1997, 18.

³⁴ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 59.

³⁵ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 60.

daha önce yıkanırken bıraktığı ve mucizevi olarak muhafaza edilen tohumundan doğacaktır. Onlara göre insanlık tarihinin son üç bin yılın ilk kurtarıcısı Zerdüş'tür ve ondan sonra da her bin yılda bir kurtarıcı gelecektir. Kurtarıcılar mucizevi işaretler ve belirtileri kendilerinde taşıyacaklar. Bu sebeple Kansava gölü çevresinde yaşayan topluluklar, her yıl Nevruz ve Mihrican'da kızlarını buraya yıkanmaya gönderirler. Zerdüş'ün soyundan 15 yaşında bakire bir kız bu gölde yıkanacak ve o sudan bir yudum içerek hamile kalacaktır. Dokuz ay sonra Huşidar isminde bir çocuk doğacak, çocuk 30 yaşına geldiğinde Ahura Mazda ile konuşarak dünyayı yenileme görevini alacaktır. İkinci kurtarıcı Huşider mah, üçüncü ve son kurtarıcı ise kutsal yasayı yayan ve egemen kılan kişi anlamında (Astavat Ereta) Saoş-yantr³⁶. Gelecek olan üç kurtarıcının doğum yeri olarak belirtilen Kansava gölü Doğu İran'da Hilmend bölgesinde bulunmaktadır³⁷.

Yahudilere göre Mesih, Davud soyundan gelecek³⁸ ve O'nun Kitabı Mukaddes Yeşaya 7/14-16 ve Mika, 5/2'de "İmmanuel" (Tanrı bizimle) olarak ifade edildiği ve Beytlehem'de bir kızdan doğacağı belirtilmektedir. Söz konusu Mesih, ruhani ve cismani yönleri ile ilahi özelliklere sahiptir³⁹. Bir başka rivayette Mesih'in Beytlehem'de doğduğu, isminin Menahem, babasının Hiskia, annesinin ise Amiels olduğu bilgisi yer almaktadır⁴⁰. Hristiyanlar mesih olarak nitelendirdikleri Meryem oğlu İsa'yı, Davud soyundan beklemekle beraber, insan şekline girmiş ilahi bir ruh olarak tanımlamaktadırlar. İlahi tabiata sahip olan mesih, manevi güçlerle donanmıştır. Müslümanlara göre ise mehdi, peygamber soyundan biri olarak, yaratılışı itibarıyla normal bir insandır⁴¹. Rivayetlere göre mehdinin İsmi Muhammed (veya Ahmed), babasının ismi Abdullah, peygamberin soyundan, Fatıma evla-

³⁶ Sarıkçioğlu, "Mecusi Dininde Mehdi İnancı" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 7, 3, İstanbul 1986; Geniş bilgi için bkz. Oymak, "Zerdüştilikteki Mehdi İnancı..", 166-169.

³⁷ Kansava'nın şimdiki ismi "Hamun" olup, Doğu İran'da Afganistan ile İran sınırında Sistan bölgesindedir. Gölün Şehnamede ismi "Zere" olarak belirtilir. Ebrahim Pourdavud, *Saosyans*, (Tahran: İntişarı Freveher, H. 1390), 31-32, 38.

³⁸ Waardenburg "Mesih" 29/307; Matta ve Luka'da İsa'nın şeceresi yer alır. Matta 1/17; Luka 1/1-27.

³⁹ Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1998), 140-141; Küçük, *Dönmeler...* 118; Ayrıca bkz: İşaya 42/1-4, 65/17 vd.

⁴⁰ Bu isimdeki bir kimsenin miladi 66 yılında Romalılara karşı ayaklanma suçundan öldürüldüğü kaynaklarda belirtilmektedir. Sarıkçioğlu, *Dinlerde Mehdi*, 61.

⁴¹ Sarıkçioğlu, *Dinlerde Mehdi*, 66-67.

dından gelecektir. Ebu Davud ve İbn Mace “O hakır, Fatıma neslindedir”⁴² şeklinde bir hadis rivayet etmişlerdir ancak bu hadisin ravileri zayıf olarak değerlendirilmiştir⁴³. Mehdi’nin “Abdullah’ın çocuklarından”⁴⁴, Meryem oğlu İsa olacağı⁴⁵ veya Abbas oğullarından geleceği şeklinde rivayetler de vardır. Mesih ve mehdi’nin aynı şahıs olduğu iddiasında olanlara göre, Meryem oğlu İsa’dan başka Mehdi yoktur. Sizden hayatta kalan kişilere İsa’nın adaletli hakem, mehdi’nin imam olarak gelmesi yakındır⁴⁶. Rivayetler incelendiğinde Mehdi ile İsa’nın farklı kişi olduğu anlaşılmaktadır. Bazı rivayetlerde Mehdi’nin İsa ile birlikte çıkacağı, İsa’nın Deccalı öldürmesinde Mehdi’nin ona yardım edeceği; bazı rivayetlerde ise Mehdi Deccalı öldürecek, İsa da Mehdiye yardımcı olacaktır⁴⁷.

Ebu Davud, Peygamberin şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Alemin ömründen bir gün bile kalsa, Allah zulümle dolu olan dünyayı adaletle dolduracak birini benim ailemden (Ehl-i Beytimden) gönderecektir, ismi ismime uygun bir adam gelecektir”⁴⁸. Bir başka hadiste Peygamber “İsmi benim adıma uyan ailemden bir adam gelmedikçe kıyamet kopmayacaktır”⁴⁹ buyurmuştur. Ebu Davud’dan Hz. Aliye dayandırılan bir başka rivayette “Ali oğlu Hasan’a bakarken... benim oğlum Seyit’tir. Bunun soyundan bir kişi ortaya çıkacak, o kişi, peygamberimizin adını taşıyacak, huyda peygambere benzeyecek... yeryüzünü adaletle dolduracak”⁵⁰. Ümmü Seleme, Peygamber’in “Mehdi, Fatıma’nın çocuklarından, onun soyundan gelecek” dediğini rivayet etmektedir. Hakim bunu, “Ümmü Seleme, peygamber Mehdi’den söz ederken ‘evet o, bir gerçektir ve o, Fatıma oğullarındandır’ dediğini işittim” şeklinde aktarmıştır. Hakim, bu hadisin sağlam olup olmadığı üzerinde bir şey söylememiştir. Bazı alimler hadisin zayıf olduğunu ileri sürmüşlerdir⁵¹. Ebu Said el-Hudri’den nakledilen bir rivayette ise Peygamber “Mehdi bizdendir, Ehli Beyt’tendir, geniş alınlı, ön tarafı yüksek, ortası alçak eğri burunludur. Zulümle dolan yeryüzünü adaletle dol-

⁴² Ebu Davud, *Sünen*, Mehdi, 1, (no. 4284); İbn Mace, *Sünen*, Fiten, 34, (no. 4086).

⁴³ Yücel, “Mehdi Hadislerinin..”, 165-166;

⁴⁴ İbn Mace, *Sünen*, Fiten, 34, (no. 4087).

⁴⁵ İbn Mace, *Sünen*, Fiten, 34, (no. 4039).

⁴⁶ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, (Kahire: 1313), 2/411.

⁴⁷ Emrullah Fatış, *Kur’an’da Hz. İsa*, (Kayseri: Net Form Matbaacılık, 2000), 193-194.

⁴⁸ Ebu Davud, *Sünen*, Mehdi, 1, (no.4283).

⁴⁹ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 1/376.

⁵⁰ İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/256-258.

⁵¹ İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/259

duracak ve 7 yıl hüküm sürecektir"⁵² şeklinde buyurmuştur. Aynı hadis Hakim'in kitabında *"Peygamber ailesi! Mehdi bizdendir, uzun, duyarlı yüksek ve geniş burunludur. Yeryüzünü adaletle dolduracak..."* derken, Peygamber sol elinin tüm parmaklarını ve sağ elinin de iki parmağını gösterip, diğerlerini yumarak gösteriyordu" şeklinde yer almaktadır. Buhari ve Müslim bu hadisi zayıf olarak nitelendirmiş ve sahihlerine almamışlardır⁵³.

Mehdinin soyu ile ilgili rivayetleri değerlendirdiğimizde bazı rivayetlerde Mehdi, Fatimileştirilerek "Mehdi Fatıma evlâdından gelecektir" denmiş; bazı rivayetlerde ise Mehdi Abbasileştirilerek "Mehdi Amcam Abbas sülalesindendir" şeklinde verilmiştir. Ayrıca Mehdi'nin İsa b. Meryem olduğu da rivayet edilir. İmamiyye Şiası Mehdi'nin Muhammed b. Hasan el-Askeri olduğunda ittifak etmiş; Keysaniye ye göre ise Muhammed b. Hanefiyye ölmemiş, halen Radva dağında gizlenmektedir. Bazıları Hz. Ali'nin Mehdi olup göğe çıktığını ileri sürmüş, bazıları da Muhammed Bakır'ın (öl. 114/732) Mehdi olduğunu ileri sürmüştür. Cafer es-Sadık'ın gerçek ölümle ölmediğini, Mehdi olduğunu ilen sürenler de olmuştur⁵⁴. Mehdinin soyu hakkında verilen farklı bilgiler, mehdinin soyunun tespitini zorlaştırdığı gibi kendi içinde çelişkiler de oluşturmaktadır.

2.2. Mehdilerin Yeryüzüne Gelmeden Önce Bulundukları Yer

Mehdilerin bulundukları yer olarak genellikle gök tasavvur edilmekte ve ahir zamanda yeryüzüne gelinceye kadar orada bekleyeceklerine inanılmaktadır. Aztekler de gök tanrısı Quetzalcoatl'in ülkesini terk ettikten sonra doğuya gidip semaya çıktığına, Seher yıldızı olarak görüldüğüne ve günün birinde geri gelerek kendilerini kurtaracağına inanırlar. Bu inanışları sebebiyle Kristof Kolomb Amerika'ya gittiğinde, yerliler onu beklenen kurtarıcı sanarak çok saygı göstermişlerdir. Hindulara göre Kalki, Tanrı Vişna olup gökte dünyaya geleceği günü beklemektedir. Budizm'e göre ise Budalar insan olarak yeryüzüne gelmeden önce Tuşita katında yaşadıkları gibi Maytreya da Tuşita göğünde yaşamaktadır⁵⁵.

⁵² Ebu Davud, *Sünen*, Mehdi, 1, (no. 4285); İbn Mace, *Sünen*, Fiten, 34, no. 4085; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 1/84.

⁵³ Bu Hadisin kritiği için bkz: Yücel, "Mehdi Hadislerinin..", 163-164; İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/261.

⁵⁴ Geniş bilgi için bkz: Cemil Hakyemez, "Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnancı ve Günümüzdeki Yansımaları", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, Çalıştay ve Sempozyum, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 91-97; Fatiş, *Kur'an'da Hz. İsa*, 192-193.

⁵⁵ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 1997, 50.

Bazı Yahudiler, Davud soyundan gelecek olan mesih'in gökte olduğu, yanında bulunan bir grup manevi varlıkla ineceği düşüncesindedirler⁵⁶. Hristiyanlar ve Müslümanlar ise İsa Mesih'in göğe çıktığına ve hala orada bulunduğuna inanmaktadırlar. Hristiyanlar kıyamete yakın Mesih'in tekrar yeryüzüne inerek bin yıl sürecek kutsal krallığını Filistin'de kuracağına inanırlar. Müslümanlar açısından Mesih'in geleceği yer konusunda İbni Ebi Vatıl şöyle bir rivayet nakletmiştir: "İsa Mesih, Şam'da Beyaz Minareden yeryüzüne inecek..."⁵⁷. O anda sabah namazı için orda bulunanlar mehdi ile karşılaşacak ve mehdiye uyacaklardır. Şii mezheplerinden bazılarına göre ise mehdi ölmemiş, gözden kaybolmuş, gökte bulutlar arasında dünyaya geleceği zamanı beklemektedir. Bu bilgilerden anlaşıldığı gibi, mehdi olarak kabul edilen varlıklar gökte oturmakta ve zamanı geldiğinde dünyaya geleceklerdir. Burada belirtilen din ve mezheplere göre beklenen kurtarıcılar, tarihin çeşitli dönemlerinde dünyada yaşamış kutsal şahsiyetlerdir⁵⁸. Netice olarak söz konusu mehdiler tarihi şahsiyetler olarak gökte vazife için geri dönecekleri günü beklemektedirler. Mehdiler genellikle müstakbel dünya imparatorları olarak tasavvur edilseler de, görev alanları dinlerin yaşadığı bölgelerle sınırlıdır.

Kur'an'da Meryem 19/33'te İsa'nın doğduğu, öleceği ve tekrar hayata döneceğinden bahsedilir. Ancak Kur'an'ın ifade ettiği bu diriliş, Hristiyanlıktaki çarmıh sonrası bir diriliş değil, kıyamet sonrası diriliş olarak kabul edilir⁵⁹. İsa'nın akıbeti Kur'an'da açıkça belirtilmiş olmakla beraber, ölüp ölmediği ve semaya yükselişinin nasıl olduğu konusu hem Müslümanlarla Hristiyanlar arasında hem de Müslümanların kendi içerisinde asırlardır tartışma konusudur⁶⁰. Tartışma, Ali İmran 3/55'de "*Ey İsa! Seni vefat ettireceğim (müteveffike), seni nezdime yükselteceğim (râfiuke)...*" şeklinde geçen ayetteki "teveffî" ve "ref'" kavramları üzerinde gelişmiştir.

⁵⁶ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 51.

⁵⁷ İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/283

⁵⁸ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 51.

⁵⁹ Nitekim Kur'an çarmıhı "... onu ne öldürdüler ne de astılar, fakat öldürdükleri onlara İsa gibi gösterildi. Kesin olarak onu öldürmediler, bilâkis Allah onu kendi nezdine kaldırmıştır..." (Nisâ 4/157-158). Bu ayette yer alan "şübbihe lehüm" ifadesi çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Buna göre çarmıha gerilen bir kişi vardır, fakat bu İsa değildir. Hayrettin Karaman, vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/176-178.

⁶⁰ İsa'nın ref'i konusunda geniş bilgi için bknz: Mahmut Şeltut, "İsa'nın Ref'i". çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23. (Ankara:1978), 319-324.

2.3. Mehdilerin Doğumları ve Fiziksel Özellikleri

Birçok peygamberin doğumu ile ilgili anlatılan olağanüstü vakalar mehdilerin doğumları için de ifade edilmiştir. Hindulara göre Kalki, ana rahmine düştüğü zaman nehirler, dağlar, tanrılar ve ata ruhları sevinçlerinden şarkılar söyleyerek eğleneceklerdir. Budistlere göre Maytreya'nın annesi Brahmavati'nin doğum yaptığı sırada onun saçtığı nur üç alemini aydınlatacak ve yürüyüp yedi adım atacaktır⁶¹. Zerdüştî kültürde ise Saoşyant'ın annesinin Kansava gölünde yıkandığı sırada hamile kalacağı ve onu bakire olarak doğuracağı düşüncesi hakimdir⁶². Hristiyanlara göre ise İsa, ilahi kelimeden hamile kalan bakire Meryem'den doğmuştur.

Şiilere göre 12. İmam Muhammed Mehdi'nin doğumu ile bazı mucizeler gerçekleşmiştir. Doğduğu sırada babası doğan oğlunu sünnet edilmiş olarak görmüştür. Yeni doğan çocuk babası ile mükemmel Arapça konuşmuş, o sırada etrafını saran kuşlara babası çocuğu vermiş, kuşlar da çocuğu alarak semada kaybolmuşlardır. Annenin çocuğunu sorması üzerine, babası onun süt emmeyeceğini, kuşun da Kutsal Ruh olduğunu söylemiştir. Çocuk kısa zamanda büyüyüp olgunlaşmıştır⁶³. Mehdilerin babasız olarak olağanüstü bir şekilde hamile kalan bakire kızlardan doğmaları; doğumlarında olağanüstü hadiselerin görülmesi; doğan bebeği ziyaret için semavi varlıkların veya bilge kişilerin gelmeleri; bebeklerin doğumları ile beraber hemen mucize göstermeleri gibi olağanüstü vakalar birçok dini kültürde kendini göstermektedir.

Dinlerin müntesipleri tarafından kurtarıcı olarak görülen mehdiler, fiziksel olarak bazen normal insanlardan farklı sıfatlarla olağanüstü varlıklar olarak tasavvur edilmişlerdir. Çoğu zaman dinlerin mehdileri kendi dinlerinin kurucularına benzetilmiştir. Azteklerin kurtarıcısı "Quetzalcoatl" beyaz sakallı ve beyaz renkli, yabancı kıyafet giymiş bir adam olarak tasvir edilmiştir. Hinduizm'de Tanrı Vişnu'nun müstakbel avatarası olan Kalki, Tanrı'nın bir Brahman ailesindeki enkarnasyonudur. Varlığı itibarıyla bir tanrı olan Kalhi, beyaz at üzerinde, silahlı, etrafa korku saçan bir süvari olarak düşünülür. Budizm'deki Maytreva kurtarıcı olarak sonsuz bir merhamete ve birçok alamete ve kamil bir güzelliğe sahiptir. O her şeyi görür ve istediği zaman görünmez olabilir. Tibetliler ise kurtarıcıyı, çevresine kanun

⁶¹ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 62-64

⁶² Oymak, "Zerdüştîlikteki Mehdi İnancı..", 166-169.

⁶³ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 64.

vaaz eden bir prens şeklinde tasvir ederler. Kadim İran'da Zerdüştiliğin kurtarıcısı Saosyant da ilahi vasıflara sahip, Ahura Mazda'nın ilk yarattığı varlıklar ve kutsal ölümsüzler arasında anılır. Manevi yiyeceklerle yaşayan bu kurtarıcının vücudu güneş gibi parlak, üstün güce sahip bir insan olarak tasavvur edilir. Konfücyanizmde de üstün özellikler taşıyan mehdi her şeyi görür, iştir ve bilir; çok kuvvetli, cesur ve hakikati kavramış bir özellikte yaratılmıştır. Yahudilere göre Mesih insani bir tabiata sahiptir. O sadece mesh edildiği için kutsal bir güce sahip olmuş, Tanrı'nın koruması altında olduğu için o masumdur. Mesih, Tanrı'nın özel lütfuna sahip olduğu için O'nun yeryüzündeki vekilidir⁶⁴.

İslam açısından hadis kaynaklarında mehdinin fiziksel özellikleri ve görevi ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Bazı rivayetlerde Mehdi'nin alnı açık ve kartal burunlu olduğu⁶⁵ ifade edilmektedir. Ebu Said el-Hudri'den nakledilen bir rivayette ise Peygamber *"Mehdi benden gelecek, O, geniş alınlı, yüksek ve yuvarlak burunlu, yüzünde bir ben bulunacağı ve sakalı sık olacağı"* şeklinde buyurmuştur⁶⁶. Ayrıca yaratılış ve ahlak yönünden Hz. Muhammed'e çok benzeyeceği, onun gibi iri gözlü, kaşları kavisli, dişleri parlak ve seyrek olacağı şeklinde de rivayetler mevcuttur. Bazı rivayetlerde de mehdinin sadece ahlak yönüyle peygamberimize benzeyeceği belirtilmiştir. Mehdinin adıyla gökten çağırılması, çeşitli seslerin işitilmesi mehdinin alametlerindendir⁶⁷. İbni Ebi Vatıl, hadis olarak İsa Mesih'in *"... iki parçalı, iki parçası da sarı renkte, yani safranla boyanmış altın sarısında sarılığı olan giysi içerisinde... saçları iki yandan kulak memelerinden sarkar biçimde inecektir..."* olacağını aktarmaktadır. Bir başka hadiste *"İsa orta boylu, ak ile kızıl arası bir renkte"*⁶⁸ tanımlanır.

Gerçek şu ki mehdi inancı Müslümanlar arasında geç ortaya çıkmış ve her zaman kabul görmemiştir. "Mehdi İsa'dır" şeklindeki bir hadis için, mehdi müdafileri İsa'dan başka kimsenin beşikte konuşmamış olduğu manasına geldiğini söyleyerek farklı bir yorum getirmişlerdir⁶⁹. Ayrıca hiçbir hadis mecmuasında zikredilmeyen başka bir "ışlahatçı" olan el-Kahtaniden bahsedilir. İslamiyet'i yeniden canlandıracak ve bütün dünyayı fethedecek olan bu son kurtarıcının çıktığını görme arzusu Müslümanlar arasında var-

⁶⁴ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 64-66.

⁶⁵ Ebu Davud, *Sünen*, Mehdi 1, (no. 4285); Macdonald, "Mehdi" 7/478.

⁶⁶ Ebu Davud, *Sünen*, Mehdi 1, (no. 4285); İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/261.

⁶⁷ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 66-67; Fatiş, *Kur'an'da Hz. İsa*, 191.

⁶⁸ İbni Haldun, *Mukaddime* 2/283.

⁶⁹ İbni Haldun, *Mukaddime* 2/163; Meryem, 19/29-30.

dır. İslam dünyasında ortaya çıkan sosyal ve siyasal kargaşa ile beraber bir mehdi ihtiyacı hissedildiği için, her zaman mehdiler zuhur etmiş ve Müslümanlar onların bayrakları altında silaha sarılmıştır⁷⁰.

3. Mehdi ile İlgili Zaman Tasavvuru

Mehdi ile ilgili zaman tasavvurlarında mevsimlerin birbirlerini takip etmesi, gece ve gündüzün bir düzen içerisinde olması gibi tabiat olayları insanları çok etkilediği için bunlarla ilgili tasvirler mevcuttur. Mevsimlerin bir düzen içinde birbirini takip etmesindeki ahenk, mehdi devrinin öncesi, başlaması ve son bulması noktasındaki tasavvurlara anolojik etkide bulunmuştur. Mehdi inancını sağlam esaslara dayandırma arzusunda olan Müslümanlar, bu inançlarını artan olumsuzluklar, siyasi, sosyal, ahlaki ve dini endişeler içinde kıyametten önceki bin yıllık dönemde gelecek bir kurtarıcı ve yeniden düzen kuran bir kimsenin ortaya çıkacağı fikrine bağlamışlardır. Hatta bazı dinler mehdinin geleceğini kıyamet alametleri bağlamında değerlendirmiştir. Burada mehdi öncesi dönem, mehdi devrinin başlaması, geleceği yer ve zaman bağlamında gelişmeleri değerlendirmeye çalışacağız.

3.1. Mehdi Öncesi Dönemdeki Gelişmeler

Mehdi öncesi dönem dinlerde ekseriyetle aydınlanacak bir günün öncesinde, giderek karanlıklaşan korkunç bir gece şeklinde tasvir edilir. Bu durumun sosyal, siyasal, dini ve ahlaki sebeplerle olacağı ifade edilir. Eski Mısırlılara göre mehdi öncesi dönemde Nil Nehri'nin kuruyacağı ve insanların nehri yürüyerek geçecekleri; göllerde balıkların ve etrafındaki kuşların kaybolacağı belirtilir. Ayrıca ülkeyi bedevi ve Asyalıların istila edeceği, memleketin kargaşa içinde olacağı da ifade edilir. Hindulara göre ise mehdiden önceki dönemde kötülükler artacak ve zirveye ulaşacak, ülke barbarlar tarafından istila edilecektir. Budistlere göre de mehdi öncesi dönemde tabiatın düzeni bozulacak, aile bağları çözülecek, ahlaki yozlaşma olacak, dünya hırs, öfke, cehalet ve sapıklıkla dolacak, insanlar anne baba ve din adamlarına saygı göstermeyecektir⁷¹.

Zerdüştilerce birinci kurtarıcı öncesinde dünyada fitne, fesat, zulüm, belalar, hastalıklar artacak, iklimler değişecek, su ve ateş kirlenecek; ancak Huşidar insanlara mutluluk getirecektir. İkinci kurtarıcı Huşidar Mah da Ehri-

⁷⁰ Macdonald, "Mehdi" 7/477, 479.

⁷¹ Geniş bilgi için bkz: Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 27-29

men'in kötülüğüne karşı mücadele edecektir⁷². Üçüncü kurtarıcı Saosyant'tan önce dünyaya yalan ve kötülük (Druj) egemen olacak, inançsızlık ve ahlaksızlık yayılacaktır. Ülke İranlı olmayan köle barbarların eline geçecek, her şeyi yakıp yıkacaklar, tabiat değişecek, günler kısılacak, yer verimsizleşecek ve ekinler büyümeyecektir. Ancak Saosyant'ın gelmesiyle olumlu şartlar ortaya çıkacak, maddi beslenmeden manevi beslenmeye yönelme olacaktır⁷³. Yahudilere göre de Davud oğlunun geleceği zamanda dünyaya inançsızlık ve ahlaksızlık egemen olacak ve Allah'ın düşmanları Kudüs'e saldıracaklar. Felaketler artarda gelecek, savaşlar ve hastalıklar halkı kuşatacaktır. Kudüs harap olacak, mehdinin gelmesine yakın güneş kararacak, Ürdün Nehri'nin suları kana dönüşecek, dünyada uluslar arasında çatışmalar olacaktır⁷⁴.

İslamiyet açısından da mehdi öncesi devirde gerçekleşecek olumsuzluklar şöyle sıralanır: Dünyayı zulüm ve adaletsizlik kaplayacak, isyan ve küfür yayılacak, emanete hıyanet, içki ve bidatler çoğalacak ve idare işleri de ehil olmayanlara verilecektir. Ayrıca erkeklerin azalacağı, kadınların çoğalacağı ve erkeklerin eşlerine itaat edip annelerine isyan edeceği gibi durumlar anlatılmaktadır. Bunlara ilave olarak Zelzele ve harp felaketleri görülecek, ülkelerde iç kargaşa ve toplumsal bozulmalar hakim olacak, inanç ve ibadetler zayıflayacaktır⁷⁵. Bütün bu olumsuzlukların çoğaldığı dönem, kıyametin yaklaştığına işaret olarak da değerlendirilir. Bu dönemde Ehli Beyt'den dine yardım edecek, adaleti ayakta tutacak bir kimsenin geleceği ve Müslümanların da onu takip edeceği; Müslüman ülkelere hakim olacağı ve kendisine el-Mehdi denileceğini İbn Haldun belirtmektedir. İsa'nın ise onun ortaya çıkışından sonra gökten ineceği ve Deccalı⁷⁶ öldüreceği veya onunla aynı anda ineceği ve deccalın öldürülmesine yardım edeceği ifade edilmiştir⁷⁷. Bu bilgiler bazı rivayetlere dayandırılmaktadır.

⁷² Pourdavud, *Saosyans*, 49-52; Oymak, "Zerdüştilikteki Mehdi İnancı..", 169-170.

⁷³ Pourdavud, *Saosyans*, 52-53; Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 29.

⁷⁴ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 30-31; Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 360.

⁷⁵ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 30.

⁷⁶ Decl kökünden türeyen bir sıfat olup klasik kaynaklarda "âhir zamanda ortaya çıkıp göstereceği harikulade olaylar sayesinde bazı insanları dalaletle sürükleyeceğine inanılan kişi", Mesih düşmanı diye tarif edilir. Bkz. Kürşat Demirci, "Deccal" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 9/67-69; Ayrıca İslam'ın Deccal hakkındaki düşünceleri içinde bkz. İlyaz Üzümlü, "Deccal" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019) 9/69-72.

⁷⁷ İbn Haldun, *Mukaddime* 2/254; Macdonald, "Mehdi" 7/477.

3.2. Mehdi Devri ve Süresi

Mehdinin gelmesi ile beraber ona işaret eden bazı kozmik hareketler görülecektir. Bu konuda da din ve kültürlerden örnek vermekte fayda vardır: Mehdi devrinin başlaması sürecinde Hinduizm'e göre Güneş ile Ay, Tisya ile Jübiter birbirlerine kavuştuklarında Kalki görünecektir. Budizm'e göre ise Maytreya, Buda'nın Nirvanaya ulaşmasından beş bin sene sonra doğacaktır. Diğer bir rivayete göre insanların ömrü 60.000 veya 84.000 seneye yükseldiğinde Maytreya gelecektir. Mehdi devri süre olarak genellikle bin yıl olarak tasavvur edilmekle beraber bu süre dinlere göre farklılık arz etmektedir. Hindulara göre Kalki'nin ömrü bin yıl olacak, bu sürenin dolmasına yakın, Kalki dört oğluna tahtını ve ülkesini ter ederek Himalayalarda Ganj kenarında ormanda riyazete çekilip, oradan da semaya yükselecektir. Mecusilere göre Saoşyant'ın hakimiyeti bin yıl sürecek, zamanın sona ermesine 57 yıl kala kötü varlıklar ve Ehrimen yok edilecek ve insanlar manevi yaşama geçecekler⁷⁸.

Yahudi kültüründe Talmud Sanhedrin 97a-97b'de dünyanın altı bin yıl duracağı; iki bin yıl şaşkınlık, iki bin yıl yol gösterme, iki bin yıl da Mesih'in zamanı olduğu; ama Yahudilerin günahları yüzünden Mesih'in gelişinin gerçekleşmediği ifade edilir. Tanrı devleti yeryüzünde, Tanrı'nın iradesi ve insanın eliyle kurulacak, bu da Mesih'in gelişiyile başlayacaktır. Yahudilerin her gün yaptıkları duaları "... gönder artık adaletin Mesih'i" ifadeleriyle sona erer⁷⁹. Yahudi din adamlarından bazılarının göre Mesih MS 240 veya 471 yılında gelecekti, ancak gelmeyince bazıları bu tarihlere itiraz ederek üç şeyin beklenmedik zamanda geleceğini söylemişlerdir. Bunlar Akrep, define ve Mesih'tir. Buna rağmen Mesih'in geleceği günü hesaplayanlar hep olmuştur. Bunlara göre Mesih nisan ayının 14. gecesinde gelecek, çünkü Allah İsrailoğullarını Mısır'dan bu ayda ve bu günde kurtarmıştır" Şimdiye kadar vaat edilen devrin gelmemesinin sebebi olarak da halkın günahkarlığı ifade edilir. Hristiyanlara göre ise İsa Mesih ilk gelişinde hidayet kapısını

⁷⁸ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 31-34.

⁷⁹ Bkz: Örs, *Musa ve Yahudilik*, 358-359; Yahudilerin Adem'in milattan önce 3761-3760'da yaratıldığını kabul ettikleri ifade edilmektedir. Süleyman Hayri Bolay, "Adem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1988, 1/359. İslam kaynakları açısından insanlık tarihinin yedi bin yıldan ibaret olduğu ile ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz: M. Hanefi Palabıyık-Korkut Dindi, "İnsanlık Tarihi Bakımından Atamız Adem ile Hz. Adem" *Siyer Araştırmaları Dergisi*, S. 9, Ocak-Haziran 2021, 71-73.

açmış, ikinci gelişinde dünya hakimiyetini kuracak, bu da nisan ayında gerçekleşecektir. Hristiyanlara göre İsa Mesih'in başında olacağı kutsal devlet ve onun saltanatı bin yıl sürecektir. Günümüzde bin yıllık tanrı devleti inancını özellikle bazı Hristiyan mezhepleri muhafaza etmektedir. Bin senenin sonunda ise bağlı olan şeytanın tekrar serbest bırakılacağı, ancak Tanrı'nın şeytanın askerlerini imha ederek onu da ateşe atacağı ifade edilmektedir⁸⁰.

Müslümanlar açısından da mehdinin geliş sürecinde bazı işaretleri ifade eden rivayetler mevcuttur. Bunlar: Fırat Nehri'nin yarılması ile bir dağdan altın çıkması; her tarafı aydınlatan kuyruklu yıldızın çıkması, akabinde doğu tarafından bir dumanın çıkarak dünyayı sarması ve kırk gün etrafı karanlığın kaplaması gibi tabiat olaylarıdır. Bunlara ilave olarak Şam yakınlarında "Harista veya el-Cabriya" isimli bir köyün batması, semadan gelen bir sesle mehdi isminin çağrılması ve bu sesi bütün dünyanın duyması, depresyonların çok sık olması mehdinin geleceğine işaret olarak ifade edilirler⁸¹. Müslümanlar mehdi devrinin başlaması konusunda zaman hesabı yapmamışlardır. Ancak Mehdinin hakimiyet devri ile ilgili hadislerde "iki, üç, beş, yedi, sekiz, dokuz veya on" sene süreceği hususunda çeşitli rakamlar verilmiştir. Yine mehdi devrinin süresiyle ilgili olarak, on dokuz yıl ve birkaç ay veya yirmi, yirmi dört, otuz yıl ve kırk yıl gibi süre tahminleri de yapılmıştır⁸². Bazı alimler yedi seneyi, mehdinin dünya hakimiyetinde saltanat süresi olarak yorumlamıştır. Ebu Hureyre'den aktarılan bir hadiste, Hz. Peygamber "Mehdi, ümmetimden gelecek, az yaşarsa 7, biraz daha yaşarsa 8, biraz daha yaşarsa 9 yıl yaşayacaktır. Bu dönemde ümmetim... mutlu olacaktır. Üzerlerine gökten bol yağmur yağacaktır. O zaman, biri, kalkıp 'Mehdi! Bana da ver' diyecek, Mehdi de, Al alabildiğince! karşılığını verecektir" buyurmaktadır. Bu hadis, yalnızca Vervan oğlu Muhammed el-İclî yoluyla geldiği için sıhhati tartışmalıdır⁸³. Aynı hadis Ebu Said el-Hudri'den "Ümmetimden mehdi vardır, çıkacak ve beş veya yedi veya dokuz yaşayacaktır" Ebu Said diyor ki bu müddet nedir diye sorduk. Resulullah "senedir" buyurdu ve şöyle devam

⁸⁰ Sarıkçioğlu, *Dinlerde Mehdi*, 32, 34-35.

⁸¹ Sarıkçioğlu, *Dinlerde Mehdi*, 31.

⁸² Ebu Davud, *Sünen*, Mehdi, no: 4285-4286; Tirmizi, *Sünen*, Fiten, no: 2202; İbn Mace, *Sünen*, Fiten, no: 4083; İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/260, 262; Fatiş, *Kur'an'da Hz. İsa*, 194.

⁸³ İbni Haldun, *Mukaddime* 2/273; Bu hadisin ravileri ile ilgili yapılan kritik için ayrıca bkz. İlhan, *Mehdilik*, 130.

etti: “İnsan ona gelecek ve ‘Ey Mehdi! Bana da ver, bana da ver’ diyecek. Mehdi de onun esvabının taşıyabildiği kadar dolduracaktır”⁸⁴. Netice olarak mehdi devrinin süresi ile ilgili bazı dinlerin tasavvurlarını değerlendirmekte fayda vardır. Hinduizm, Zerdüştilik ve Hristiyanlığa göre Mehdi devri 1000 sene; Budistlerce 60.000 veya 84 000 sene; Yahudilere göre 400 sene; Müslümanlar açısından ise 7 ile 40 yıl arasında olacağı kanaati yaygındır. Mehdi devrinin süresiyle ilgili dinler arasında bir birlik olmadığı gibi dinlerin kendi içinde de birlik yoktur. Ortak noktala, mehdi için belirli bir süre takdir etmiş olmasıdır.

4. Mehдинin Geleceği yer, Zaman ve Misyonu

İsa zamanında Yahudilerin Mesih düşüncesi milli ve siyasi beklentiler içermiştir. Beklenen Mesih, Kral Davud’un soyundan ve krallık idealeine uygun olacak, Roma hakimiyetini kaldırıp Davud hanedanlığını yeniden kuracak, yıkılan mabedi inşa edecek ve sürgündeki Yahudileri tekrar Filistin topraklarına getirecektir. Diğer bir görüşe göre ise Eski Ahit’te politik bir şahsiyet olmayan ve “insanoğlu” diye ifade edilen birinin gelişiyile ilgilidir. Bu şahıs “İnsan veya insana benzer bir kişi” tarzında tasvir edilen, apokaliptik eserlerde “seçilmiş biri” de denilen tabiatüstü bir şahsiyet olarak yer alır. Ortaçağ’da Yahudi alimlerinden Moşe ben Maimon, Mesih’in görevlerini şöyle sıralamaktadır: Mesh edilmiş kral bir gün gelecek ve Davud’un krallığını diriltecek, kutsal tapınağı yapacak ve dağılmış olan İsrail’i toplayacaktır. Adaleti tesis edecektir. Ona inanmayan ve gelmesini beklemeyenler Tevrat’ı ve Musa’yı da inkar etmiş olurlar, çünkü Tevrat bunu Yasanın Tekrarı 3-5’de “Tanrınız RAB size acıyacak, sizi sürgünden geri getirecek... Sizi atalarınızın mülk edindiği ülkeye ulaştıracak... sizi atalarınızdan daha çok çoğaltacak” şeklinde bildirilir. Burada İbn Meymon, mesh edilmiş kralın alametler ve mucizeler yapması, dünyada yeni şeyler meydana getirmesi gibi işler yapması gerektiğini vurgulamıştır⁸⁵. Buna göre onun doğaüstü bir mesihden çok bir kralı beklediği anlaşılmaktadır.

İlk dönem Hristiyanları, Mesih ile ilgili Yahudilerin sahip oldukları fikirlerin birçoğunu İsa’ya uyarlamış, böylece Yahudilerin MÖ. 220’den beri Yahudi toplumunda canlılığını sürdüren mesihi beklentilerin gerçekleşmesi şeklinde tanımlanmış, nihayet mesih kelimesi havariler döneminde İsa’nın

⁸⁴ Tirmizi, Sünen, Fiten 53, no. 2232-2233; Ahmet b. Hanbel, Müsned, 3/21-22.

⁸⁵ Örs, Musa ve Yahudilik, 360-361.

adı olmuştur. İnciller Mesih'in milli ve politik liderliğini onaylamaz. Çünkü İsa, "Benim krallığım bu dünya krallığı değildir" demektedir (Yuhanna, 18/36), siyasi içerikli olmayan "insanoğlu" ifadesini kendisi için kullanmış ve Davud'un neslinden geldiğini belirtmiştir. İsa, eskatolojik karakterde bir tanrı krallığını ilan etmiş ancak tövbe edenler bu hükümlerle girebilecektir⁸⁶.

Bazı hadislerde Mehdi'nin İsa'dan başka biri olmadığı ve İsa ile birlikte çıkacağı ifade edilmektedir. Mehdi, İsa'nın Deccal'ı öldürmesinde yardımcı olacaktır. Mehdi'nin çıkacağı yer konusunda çelişkili rivayetler bulunmaktadır. Mehdi akşam ile yatsı arasında Mekke'de zuhur edecek, yanında Resulullah'ın sancağı ve kılıcı bulunacaktır. Mehdi'nin Medine'den çıkacağı, Yemen'in Ked'amlı köyünden çıkacağı veya Maverannahr'den çıkacağı şeklinde görüşler de vardır⁸⁷. İbn Ebi Vatıl, İsa'nın ineceği yer konusundaki şöyle bir rivayet aktarmaktadır: "İsa, Şam'ın doğu kesiminde bulunan ak minarenin yanına inecek..."⁸⁸. Ebu't-Tufeyl, Hanefiye oğlunun kendisine "mehdiyi görmek ister misin?" diye sorduğunu, "evet" dediğinde, onun "... mehdi şu iki kırsal kesimin (Mekke'nin iki dağı) arasında ortaya çıkacaktır" diye cevap verdiğini nakletmiştir⁸⁹. Kurtubi ve İbn Haldun, mehdi'nin ilk rivayetlerde şarktan, Amu Derya nehrinin ötesinden, daha sonraki bir zamanda Horasan veya Suriye de ortaya çıkacağı düşüncesine katılmadıklarını, aksine onun batıdan ve bilinmeyen topraklardan geleceği fikrindedirler. O batıda deniz kıyısında olup, Massa denilen Cabal'ın bir yerinden gelecektir. Orada ve Mekke'de ona bağlılık yemini edecekler. Bu mağrip mehdisi, Kelb kabilesi tarafından desteklenen el-Süfyaniyi de öldürecek⁹⁰.

Mehdi'nin çıkacağı yer ve alametleri ile ilgili Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlerden biri de Siyah bayraklar rivayetidir. Bu rivayetin farklı varyantları vardır. Ebu Said el-Hudri'nin rivayetine göre "mehdi haçı kırarak, domuzu öldürecek"⁹¹. Ahmet b. Hanbel'in Müsnedinde yer alan hadis "Horasan tarafından gelen siyah bayraklıları gördüğünüzde onlara katılın. Zira onlar

⁸⁶ Waardenburg, "Mesih" 29/307-308.

⁸⁷ Fatiş, *Kur'an'da Hz. İsa*, 191-192.

⁸⁸ İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/283.

⁸⁹ İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/269.

⁹⁰ Macdonald, "Mehdi" 7/477, 479.

⁹¹ Yusuf b. Yahya b. Ali b. Abdülaziz el Makdisi Sülemi, *İkdi'd-Dürer fi Ahbaril Muntazar*, tah. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, (Kahire: I. Baskı, 1979), 116, dan nakleden Fatiş, *Kur'an'da Hz. İsa*, 194.

arasında Allah'ın halifesi mehdi vardır"⁹² şeklindedir. Bu hadis için yapılan eleştiri, ravileri arasında bulunan Ali b. Zeyd b. Cüd'an (öl. 127/744) ile ilgilidir. Bu ravi hadis alimleri tarafından Şii eğilimli, zayıf ve münker olarak nitelendirilmiştir⁹³. Diğer taraftan "Doğu tarafından gelip savaşan siyah bayraklıları işittiğinizde onları kabul edin ve aralarında bulunan mehdiye kar üstünde sürünerek bile olsa gidin biat edin. Zira o Allah'ın halifesidir."⁹⁴ ifadeleriyle Sevan'dan rivayet edilen bu hadise, Ahmet b. Hanbel, İbn Mace ve Hakim en-Nisaburi de eserlerinde yer vermiştir. Bu hadisin ravileri güvenilir olarak nitelendirilmiş olmakla beraber, hadisin isnadında iki yerde ravi düşmesi ihtimali olduğu için ihtiyatla karşılanması gerektiği ifade edilmiştir⁹⁵.

Mehdinin ineceği zaman konusunda İbni Ebi Vatil, şöyle rivayette bulunuyor: "İsa'nın inişi... ikinci namazı vaktine rastlayacak". İbni Ebi Vatil'in diğer bir rivayeti: "İshak oğlu Yakub el Kindi, yıldızların burçlarda birleşmelerinden söz ettiği El Cefr adlı kitabında: biri noktalı dat, öbürü noktasız ha ve son harfi noktalı ha olmak üzere, üç harften oluşan sözcükteki harflerin sayısal karşılığı olan hicri yedinci yüzyılın sonlarına, 698 yılının başlangıcına denk düşer. Bu tarihte... İsa inecek ve yeryüzünde egemen olacaktır"⁹⁶ şeklinde açıklamaktadır. Bazı İslam kaynaklarına göre Mehdi sonrası devirde mehdinin halefi Yemen'de Kahtan'dan biri olacak, yönetimdeki beceriksizliği ile ülkede karışıklıklar çıkacak, dünyada küfür ve zulüm hızlı yayılacaktır. Ye'cuc ve Mecuc denen kavimler çıkarak dünyayı harabeye çevireceklerdir. Müslümanların sayısı azalacak, bir tek Müslüman kalmayınca kıyamet kopacaktır⁹⁷.

Mehdinin mücadelesi ve süresi ile ilişkilendirilen bir rivayet de yere batırılacak ordu hadisidir. Buna göre: "Bir halifenin ölümünde ihtilaf çıkacaktır. Bunun üzerine Medine halkından bir adam Mekke'ye doğru kaçarak, oradan gidecek. O zaman Mekke sakinleri ona gelecekler ve istemediği halde, onu takip ederek,

⁹² Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 5/277, no. 22387.

⁹³ Yücel, "Mehdi Hadislerinin..", 159.

⁹⁴ İbn Mace, *Sünen*, Fiten 34, no: 4082; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 5/277, no. 22387.

⁹⁵ Siyah bayraklar rivayetinin farklı senet ve metin eleştirileri için bkz: İlhan, *Mehdilik*, 111-118; Yücel, "Mehdi Hadislerinin..", 158-161; M. Ali Durmuş, *Mehdi Hadislerinin Tedkiki*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, 2000), 141-146.

⁹⁶ İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/282.

⁹⁷ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*, 1997, 37; Harman, "Beklenen Kurtarıcı İnancının...", 56-57.

*Rukn (Haceru' esved) ile Makam (İbrahim makamı) arasında ona sadakat yemini edecekler ve ona karşı Suriye'den gelen bir ordu gönderilecek, fakat bu ordu, Mekke ile Medine arasında, Beyda'da yere batırılır. Halk bunu görünce, Suriye Ebdalları (Velileri) ve Irak taraftarları sadakat yemini etmek üzere ona gidecekler. Bundan sonra anne tarafından soyları Kelb'den olan Kureyşli bir adam çıkacak, o da onları yenecek olan bir ordu gönderecektir... O, insanlar içinde Peygamberin sünneti ile amel eder. İslâmiyet kaidesine tabi olacak, yedi veya dokuz yıl hüküm sürecek, sonra ölecek ve Müslümanlar ona duâ edecekler"*⁹⁸. Mehdiliği reddedenler, "Yere Batırılacak Ordu" rivayetlerinin birincisi ile Ebu Müslim Horasani'nin hareketinin, ikincisi ile de İbn Zübeyr'in halifelüğünün desteklenmesi amacıyla düzenlendiği ifade etmişlerdir⁹⁹. İbn Haldun bu hadisin Ali taraftarlarının düşmanlıklarının bir yansıması olduğunu, Mehdi'yi zikretmediğini ve kıyamet ile alakasının da olmadığını vurgulamaktadır. Fakat abdal ve çölde orduyu yutan yer fikri, kıyametten bahseden diğer bir hadiste de ifade edildiği için, Magrib'den gelecek Mehdi'den bahseden el-Kurtubi'nin hadisi bağlamında değerlendirilebilir¹⁰⁰.

Kıyamet tasvirleri konusunda Ebu Said el-Hudri, Peygamberden şöyle bir rivayette bulunmuştur: *"Yeryüzü, haksızlık, zulüm ve saldırı olaylarıyla dolmadıkça, kıyamet kopmaz. Bunlar olduktan sonra, benim ailemin soyundan bir adam çıkacak ve yeryüzünü adaletle dolduracak..."*¹⁰¹. Yine Ebu Said el-Hudri, Peygamberin *"Yedi, sekiz, dokuz sene kadar uzun veya kısa yaşasa da ümmetimden mehdi çıkacak, yeryüzünü adaletle dolduracak, toprak yağmura doycak..."* buyurduğunu aktarmıştır¹⁰². Bu hadisin ravileri arasında yer alan Zeyd b. El-Havari el-Ammi el-Basri'ye, rivayetlerinin çoğunun zayıf olduğu bilgisi üzerinden eleştiri getirilmiştir¹⁰³. Ebu Said el Hudri diğer bir rivayette Peygamberin *"Mehdi ümmetim arasında çıkacaktır. En az yedi, en çok dokuz yıl süreliğine ortaya çıkacak... Yiyecek bolluğu olacak, hiçbir şeyi kurtarmaya gerek kalmayacak ve o zaman ki zenginlik de büyük miktarda olacak, öyle ki, bir adam Meh-*

⁹⁸ Ahmad b. Hanbel, *Müsned*, 6/316, Abu Dawud, *Sünen*, (no: 4286); Hakim en-Nisaburi, *Müstedrek*, tah. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: 1411/1990), 4/429-430,

⁹⁹ İlhan, *Mehdilik*, 118-129.

¹⁰⁰ İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/260-262; Macdonald, "Mehdi" 7/477, 479; İlhan, *Mehdilik*, 118-120.

¹⁰¹ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 3/36; İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/263-264.

¹⁰² Hakim Müstedrek, 4/557-558; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 3/26-27.

¹⁰³ Yücel, "Mehdi Hadislerinin..", 164-165.

*di'den kendisine biraz vermesini istese, Mehdi şöyle der: İşte al"*¹⁰⁴ buyurduğunu ifade etmiştir. Bu hadisin bir başka rivayeti "*Ümmetimin son zamanında Mehdi çıkacak...ürün bol olacak... Mehdi, 7 ya da 8 yaşayacak*"¹⁰⁵ şeklindedir. Ahmet b. Hanbel ve Hakim'in eserine aldığı bu hadis isnat açısından zayıf olarak değerlendirilmiştir¹⁰⁶. Taberabi bu hadisi Ebu Said el Hudriden şu ilaveyle "... O adam bu ümmetin üzerinde 7 yıl egemen olacak, Beytül Makdis'e inecek" nakletmiştir¹⁰⁷.

Ahmet b. Hanbel ve İbn Mace, mehdi konusunda Hz. Ali'den rivayet edilen hadisi: "*Mehdi bizdendir, Allah onu bir gecede ıslah eder (hükümlerini ehil hale getirir)*"¹⁰⁸ ifadeleriyle nakletmişlerdir. Bu hadisin kendisinden yayıldığı ravi olan Yasin b. Şeyban'ın rivayetlerinde tek kaldığı ve hadisin de Şia tarafından nakledildiği belirtilmektedir¹⁰⁹. Aynı hadisi İbni Haldun "*Mehdi bizdendir. Tanrı onunla dünyayı bir gecede düzeltecektir*" şeklinde İbn Mace'ye dayandırarak nakletmektedir. "Allah onu bir gecede ıslah edecektir" sözünün anlamı için İbn Kesir "Allah'ın, onun tövbesini kabul edeceği, onu bağışlayacağı ve görevinde başarılı olmasına yardım edeceği..." şeklinde açıklamaktadır¹¹⁰. Mehdi konusunda Hz. Ali'den aktarılan şöyle bir rivayet mevcuttur: "*Ahir zamanda... Şamlılar üzerine gökten bir sağanak boşalacak ve onlar dağılacaktır... O sırada benim ailemden gelen bir adam çıkacak ortaya. Bu adamın askerleri 3 bayrak taşıyacaklar... Tanrı, bunların hepsini öldürecek...*" İbni Haldun'a göre bu hadisin aktarıcıları arasında zayıf olarak bilinen Le-hia oğlu Abdullah vardır. Hâkim'in "Peygamberden gelişi sağlamdır" diyerek eserine aldığı bu hadis için "Buhari ve Müslim kitaplarına yazmamışlardır" şeklinde açıklama yapmıştır¹¹¹.

İbn Haldun, mutasavvıfların ilk kuşağının mehdi konusuna hiç değinmediklerini, ancak sonraki dönemlerde Şii kültürün de etkisiyle söz ve tartışmaları Tanrı gizlerinin derinliklerine erme ve sezgi konularına ayırdıklarını ifade etmiştir. O, tasavvuf ehlinin çoğunlukla doğrudan doğruya "hu-

¹⁰⁴ İbn Mace, Sünen, 4149; el-Hakim, *Müstedrek*, 4/558.

¹⁰⁵ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 3/37, 52

¹⁰⁶ Yücel, "Mehdi Hadislerinin..", 162-163.

¹⁰⁷ İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/265.

¹⁰⁸ Ahmet b. Hanbel, 1/84; İbn Mace, Sünen, Fiten, 34, no. 4085.

¹⁰⁹ Bkz: Yücel, "Mehdi Hadislerinin..", 158.

¹¹⁰ İbn Kesir, *El Bidaye ve'Nihaye*, (Kahire: 1351-58/1932-39), 1/43.

¹¹¹ İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/267-268.

lul" ve "vahdet" görüşünü benimsedikleri kanaatindedir. İbn Haldun'a göre mehdinin Fatıma soyundan geleceğini tasavvuf ehlinde en çok İbn Arabi savunmuştur (öl. 638/1240)¹¹². İbnü'l Arabi, mehdiye yüklediği ilahi misyonu şöyle açıklamaktadır: Mehdi peygamberin izini takip eder, hata yapmaz, kendisini destekleyen bir melek vardır, hak noktasında zayıf destekler, misafiri ağırlar, Hakkın vekillerine destek olur, söylediğini yapar, bildiğini söyler, gördüğünü bilir¹¹³.

Mehdinin geleceği zaman ile ilgili İbnü'l Arabi görüşünü şöyle açıklamıştır: Beklenen imam, peygamber sülalesinden, Fatıma soyundan gelecektir. Onun ortaya çıkışı ise peygamberin hicretinden "hıcf" yıl süre geçince gerçekleşecektir. Buradaki üç harfin ebcet hesabıyla sayısal değeri anlatılmaktadır. Harflerden biri noktalı "h" olup 600'ü karşılar. İkincisi "f" harfidir ki 80'in karşılığıdır. Üçüncüsü ise altından bir noktalı olan "c" harfidir ki bu 3'tür. Toplam: 683. Bu yedinci yüzyılın (MS. 13. yüzyılın) sonlarına rastlar. Bu tarih geçtiğinde mehdi çıkmayınca o ve benzer düşüncede olanlar, "Şeyh bu tarihle, mehdinin doğum tarihini anlatmak istemiştir. 'Mehdi ortaya çıkacak' derken 'doğacak' demek istemiştir. Mehdi'nin ortaya çıkışı H.710 yılında olacak..." diyerek şeyhin sözünü yorumlamışlardır. İbni Ebi Vatıl diyor ki, "İbnü'l-Arabi'nin ileri sürdüğü gibi, Mehdi'nin doğumu 683 yılında olursa, o, halife olarak ortaya atıldığı zaman 27 yaşına girmiş olacak demektir". Ona göre mutasavvıflar, Deccal'ın Muhammed gününden 743 yıl sonra ortaya çıkacağı düşüncesindedirler. Bunlara göre, "Muhammed Günü", peygamberin ölüm gününden başlar, 1000 yıl sürer. Mehdinin ortaya çıkacağı tarihin yakın olduğuna ilişkin şeyhlerin verdikleri müjdeler sürekli ol-

¹¹² İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/276-277. Bazı mutasavvıflara göre "kutb-i ekber" veya "gavs-ı azam" olarak nitelendirilen şahsiyetin misyonu, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin batını olarak tasavvur edilir. Muhyiddin İbnü'l Arabi tarafından sistematize edilen hatm-i velayet nazariyesine göre peygamberliğin nübüvvet ve velayet olarak iki boyutu vardır. Ona göre velayet, nübüvvet boyutundan üstündür ve Velayet, peygamberin Hakk'a, nübüvvet ise halka dönük yüzü olup, Velayet nübüvvetin batınıdır. Öztürk, "Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) İnanıcının..." 370-371.

¹¹³ İbnü'l Arabi, *Fütühat-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Liter Yayıncılık, 2010), 13/65; İbnü'l Arabi, vahdet-i Vücut anlayışı sebebiyle, mehdiyi en yüce imam olarak Allah'ın emrinde, iradesi, bilgisi ve gücünü kullanan bir varlık olarak görmektedir. O, mehdiye fakihlerin karşı çıkacağını, hakikat ehlinin ise ona biat edeceğini ifade etmektedir. İbnü'l Arabi'nin mehdi anlayışı hakkında bkz: Kutlu, "Beklenen Kurtarıcı inancına Dayalı..." 325-327.

muştur. Yakında denilerek belirtilen tarih gelip geçtikçe, bir başka yakın tarihin müjdesi verilmiştir¹¹⁴.

İbni Ebi Vatıl, el-Kindi'nin (öl. 260/873) Mehdi ile ilgili düşüncesini şöyle nakleder: "Mehdi o kimsedir ki, insanlara öğle namazını kıldırarak, İslam'ı yenileyecek, adaleti sağlayacak, Endülüs'ü fethedecek, sonra doğuya sefer yapacak feth edecek ve İstanbul'u fethedecek, sonunda yeryüzünün egemenliği onun olacak, Müslümanlar güçlenecek, İslam yücecek..."¹¹⁵.

Hz. Peygamber, Mehdi'nin egemenlik süresini anlatırken 'bid' ya da 'biz' sözcüğünü kullanmıştır. Bu kelime 3'ten 9'a, kimine göre de 10'a kadar olan sayılar için kullanılır. Hadislerde 40 yıl, bazılarında 70 yıl sözü geçer. Bu 40 yıl ile mehdinin dönemi anlatılmak istenmiştir. İbni Ebi Vatıl, bu durumu şöyle açıklar: "Yıldız bilimciler ... rivayete göre mehdinin ve ondan sonra onun soyundan halifelige geçecek olanların dönemleri 159 yıldır. Buna göre yönetim 40 ya da 70 yılı halifelik biçiminde ve adalet doğrultusunda olacak, sonra yönetim, hükümdarlık biçimine dönüşecektir."¹¹⁶ İbn Mace'nin Süneni, Kitabı'l Fiten'in son hadisinde Rasulullah şöyle buyuruyor: "*Doğudan birtakım insanlar çıkacak ve Mehdi için ortam hazırlayacaklar*"¹¹⁷ İbn Mace ve Ebu Davud tarafından rivayet edilen hadislerin ortak yanı, kurtarıcı olarak gelecek şahsın doğudan çıkacağına ve ona yardım edilmesinin gerektiğine işaret edilmektedir. İbn Mace'nin rivayetinde ortaya çıkacak zata "*kar üzerinde emekleyerek dahi olsa gelip biat edilmesi*" talebi yer almaktadır¹¹⁸. Burada kurtarıcının içinde bulunduğu zor şartlara vurgu yapılmıştır.

Müslümanlar arasında ortaya çıkan bazı şahsiyetler, mehdilik düşüncesini kullanarak kendilerini de merkeze alan mehdi tasavvurları geliştirmişlerdir. Bunların en önemlileri Gulam Ahmet (öl. 1908) ve Kadıyanilik; Said Nursi (öl. 1960) ve Nurculuk; Fethullah Gülen ve hareketi şeklinde sıralana-

¹¹⁴ İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/279-280.

¹¹⁵ El Kindi, Kur'an surelerinin başlangıçlarında yer alan noktasız harflerin ebce hesabıyla sayısal karşılığının 743 olduğunu, Deccal'in ortaya çıkacağı 7 deccal yılından sonra İsa'nın ineceğini, onun inişinin de ikinci namazı vaktinde olacağını, İsa'nın dünyayı düzeltereğini, koyunun kurtla birlikte yürüyüp yaşayabileceğini, Sonra İsa'nın eliyle 'Acem mülkü'nün Müslüman olduktan sonra, İsa ile birlikte 160 yıl daha yaşayacağı, ancak bunun 40 yılı adalet yılı olacağını ifade etmiştir. İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/280-281.

¹¹⁶ İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/282.

¹¹⁷ İbn Mace, *Sünen*, Fiten 34.

¹¹⁸ İlhan, *Mehdilik*, 112-114.

bilir. Batını bilgi kuramından hareket eden bu zatlar, derin bir inziva ve riyazat sonucu gelecek ile ilgili sırlara ve ilahi bilgiye sahip olunabileceği düşüncesindedirler. Buna istinaden eserlerinin Allah tarafından veya ilham ile yazdırıldığı düşüncelerini çeşitli şekillerde ileri sürmüşlerdir¹¹⁹. Bunlar daha önceki mehdi tasavvurlarından yararlanarak kendilerine özgü bir mehdi anlayışı geliştirmişlerdir. 19. yüzyılın sonlarına doğru Hindistan’da müceddidlik ile başlayıp mehdilikle devam eden sıfatlarla nitelendirilen Mirza Gulam Ahmet, kendisinin muntazar mehdi ve mesih olduğu iddiasında bulunmuştur. Kadiyanilere göre, ahir zamanda gelmesi beklenen kişinin İsa olmadığını, ona bezeyen bir şahsiyet olarak Gulam Ahmed olduğunu, onun hem Muhammed hem de İsa’nın ruhunu taşıdığı görüşündedirler. Netice olarak mehdi meselesi ehli-sünnet içerisinde heretik doktrinler oluşturma faaliyetlerinin önemli bir unsuru olarak günümüze yansımıştır¹²⁰. Felsefi ve batını karakterli tasavvuf geleneğinde çok rastlanan bu gibi yorumları, 20. Yüzyılda yaşamış olan Said Nursi’de de görmek mümkündür. O mehdinin ne zaman geleceği konusunda ebce ve cifr hesabıyla (H. 1371) 30-40 yıl sonrasına işaret etmektedir. Burada belirtilen tarih hicri. 1401-1411, miladi olarak da 1980-1990 yıllarına denk gelmektedir. Said Nursi, seçilmişlik vehmi ile beraber kutbiyet, gavsîyet ve mehdîyet ile ilgili olarak da yaptığı yorumlarla beraber, Risale-i Nur’u ferdiyet makamında tanımlamaktadır¹²¹.

Mehdilik inancının günümüze yansıyan olumsuz yönlerinden biri de karizması kendi çevresi tarafından oluşturulan kişilerin, etrafına taraftar toplama faaliyetinde bu inancın etkili bir şekilde beyin yıkama aracı olarak kullanılmasıdır. Bunun günümüzdeki örneklerinden biri FETÖ’dür. Ona göre Mesih belli bir dönemde irşad ve tebliğ hizmetini yürütüp rabbine ulaşmıştır. Bugün dünyanın dört bir yanında aynı irşad ve tebliğ hizmetini yapan grup ve fert olarak pek çok Müslüman vardır. Bunların bir noktada Mesih’i temsil ettiklerini ifade etmektedir. FETÖ’nün batını te’villerle ilgili kaynağı Said Nursi’dir. O, Kur’an’daki bazı ayetleri ebce ve cifr gibi yöntemlerle

¹¹⁹ Geniş bilgi için bkz: Sönmez Kutlu, “Beklenen Kurtarıcı inancına Dayalı Siyasi ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri, *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, Çalıştay ve Sempozyum, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 328-340.

¹²⁰ Mustafa Öztürk, “Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) İnancının Günümüze Yansımalarına Genel Bir Bakış” *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, Çalıştay ve Semp. Kitaplığı, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017) 373-374.

¹²¹ Said Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, 157-158; Öztürk, “Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) İnancının...” 372.

yorumladığı Sikke-i Tasdik'i Gaybi isimli eserinde açıklamıştır. Said Nursi, ahir zamanda gelecek olan o büyük şahsın Ehli Beyt'ten olacağını belirtmiş ve kendisinin de Hz. Ali'nin manevi evladı hükmünde olduğunu ve ehl-i Beyt'ten sayılabileceğini ifade etmiştir¹²². Said Nursi ve F. Gülen'in verdikleri mesajlarda batniliği zorlayan yorumlarla mesih/mehdi fikrini aşılama ve kendilerini kurtarıcı mehdi, takipçilerini de mehdinin askerleri olarak tanımladıklarını M. Öztürk ifade etmektedir¹²³.

Mehdiye atfedilen “zulümle dolu olan dünyayı adaletle doldurma” misyonunun İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'a ters düştüğüne M. Öztürk, Furkan 25/70 ayetini delil göstererek açıklamaktadır. Aynı şekilde mehdi inancının Tanrı krallığının tesisiyle bütün yeryüzünü cennet bahçesine dönüştüreceği hayalini içermesi hasebiyle Kur'an'ın görüşünü yansıtmadığını da vurgulamaktadır. Kur'an dünyada adaleti hedef göstermekle beraber dünyada cennet vadetmez, bunun ancak mutlak anlamda hesap günü gerçekleşeceğine vurgu yapmaktadır¹²⁴. Bu itibarla mitolojik bir kültürün ürünü olan mehdiyi beklemek yerine daha çok akıl ve irade ile fiillerimize odaklanmamız gerekir. Çünkü dinlerin temel gayesi insanların dünyada huzur ve mutluluğunu, ahirette de mutlak kurtuluşunu sağlamaktır. Bu da kişilerin iman ve imanın gereklerini hayatlarına uygulamaları, yani emr-i bil maruf nehy-i anil-münker ile mümkün olacaktır.

5. Değerlendirme

Hadis ilmi ile uğraşan alimler, mehdi ile ilgili hadisleri senet açısından değerlendirmiştir. İbn Haldun da altı yüz yıl önce “Mukaddime” adlı eserinde mehdi ile ilgili rivayetleri çoğunlukla senet açısında değerlendirmiştir. 20. yüzyılda yaşamış Tunuslu alim Muhammed Tahir b. Aşur (1879-1973) da, İbn Haldun'un görüşlerinden yararlanarak mehdi ile ilgili hadisleri değerlendirmiş, bu hadislerin sekiz ayrı kanaldan nakledildiğini ve rivayet zinciri açısından tenkide uğradığını belirtmiştir¹²⁵. Sahih hadis kaynaklarında mehdi ile ilgili sekiz kaynaktan gelen merfu-mevkuf rivayetlerin sayısı 85 olarak belirtilmiştir. Mehdi ile ilgili 8 olarak verdiğimiz hadisler bir

¹²² Said Nursi, *Şualar*, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1992), 388-389.

¹²³ FETÖ'nin mehdi ve mesih ile ilgili düşünceleri için bkz. Öztürk, “Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) İnancının...” 364-366.

¹²⁴ Öztürk, “Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) İnancının...” 376.

¹²⁵ Muammer Bayraktutar, “Tahir B. Aşur'un Mehdilik Hadislerine Bakışı ve Mehdilik Anlayışı” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/2, c. 17, sayı: 34, 47. vd.

başka kaynakta bazı farklılıklarla 22 hadis olarak değerlendirilmiştir¹²⁶. Mehdi ile ilgili hadisler bunlarla sınırlı olmayıp, hadis kaynaklarının dışında tefsir ve İslam tarihi kaynaklarında da konu ile ilgili rivayetler bulunmaktadır. Şii kaynaklarında mehdi ile ilgili binlerle ifade edilen rivayet bulunmaktadır¹²⁷. A. Yücel, Bestevi'nin mehdiden bahseden toplam 300 hadisten 8 merfu hadisin sahih, diğer 292 hadisin ise zayıf ve mevzu olduğunu ifade ettiğini; bazı alimlerin ise bu 8 mehdi hadisinin de zayıf veya çok zayıf görüşünde olduklarını belirtmektedir¹²⁸.

İbn Aşur birbirinden farklı sekiz rivayet zinciri ile geldiğini belirttiği hadisleri şöyle değerlendirmiştir¹²⁹: Bu hadislerden biri Tirmizî ve Ebu Davud'un "*Dünyada sadece bir gün kalsa, Allah o günü uzatır da, o günde benden veya ehli beytimden, adı adıma, babasının adı da babamın adına uyan bir adam gönderir*"¹³⁰ şeklindeki rivayettir. İbni Haldun, bu hadisi kitabına alan Ebu Davud'un hadisin sıhhati noktasında sustuğunu belirtmiştir. Hakim, bu hadisin Asım'dan aktarıldığını belirtmiş, Asım'ın çok güvenilir olduğunu ancak hadislerinde çok yanlış bulunduğunu ifade etmiştir¹³¹. İbn Aşur bu hadisin hasen derecesinden alt bir derecede olduğu görüşündedir¹³². İkinci hadis Ebu Dâvûd'un rivayeti olup Hz. Ali'ye ulaşan bir senetle gelmiştir. Buna göre "*Dünyanın ömründen sadece bir gün bile kalsa, Allah benim ehli beytimden bir adam gönderecektir. O dünyayı adâletle dolduracaktır*"¹³³. Bu hadis ile ilgili de İbn Haldun, hadis tenkitçilerinin ravilerden Fatır b. Halife ile ilgili olumsuz kanaatte olduklarını belirtmiştir¹³⁴. Yine Ebu Davud bir başka rivayet şöyledir: "*Mehdi benim neslimden, Fatıma oğullarındandır*"¹³⁵. İbn Haldun'a göre, Ukayli bu hadisi zayıf bulmuştur¹³⁶. Bazı alimler bu hadis ile il-

¹²⁶ Muhammad Ahmad b. Isma'il Al-Muqaddam, *Al Mahdi, Truth or Fiction*, (London: Al-Firdous, 2013), 37-72.

¹²⁷ Yücel, "Mehdi Hadislerinin..." 142-143.

¹²⁸ Yücel, "Mehdi Hadislerinin..." 157.

¹²⁹ Bayraktutar, "Tahir B. Âşûr'un Mehdilik Hadislerine Bakışı..." 60-61.

¹³⁰ Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani, *Sünen*, İstanbul, 1981, Mehdî 1, (no. 4285); Tirmizî, Fiten, 52,(no. 2230-2231). Tirmizî bu hadisin hasen sahih olduğunu söylemiştir.

¹³¹ Geniş bilgi için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/256-258.

¹³² Bkz. Bayraktutar, "Tahir B. Âşûr'un Mehdilik Hadislerine Bakışı..." 62-63.

¹³³ Ahmet b. Hanbel, Müsned, 1/99; Ebu Davud, *Sünen*, Mehdî 1, (no. 4283).

¹³⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/262; Hadisin senedi ile ilgili tenkidler için bkz: Bayraktutar, "Tahir B. Âşûr'un Mehdilik Hadislerine Bakışı..." 63-64.

¹³⁵ Ebû Davud, Mehdî 1, (no. 4284; İbn Mace, *Sünen*, Fiten, 34. (no. 4085).

¹³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1989, 2/259.

gili kanaat belirtmezken bazıları hadisin zayıf olduğunu ifade etmişlerdir¹³⁷. Ebu Davud'un, İmran el-Kattan'dan Ebu Saîd el-Hudri'ye ulaşan bir senetle *"Mehdi benim neslimdendir. O açık alınlı ve ince burunludur. Dünya zulümle dolduğu gibi, o da yeryüzünü adaletle dolduracak ve yedi sene hüküm sürecektir"*¹³⁸ şeklindeki rivayeti de İbn Haldun, İmran el Kattan'ı sorunlu görmüştür. Ona göre Buhari ondan kitabına hadis almamış, İbn Main ve Nesai de onu zayıf olarak değerlendirmiştir¹³⁹.

Tirmizi ve İbn Mace'nin naklettiği *"Ümmetimin arasında mehdi çıkacaktır, beş veya yedi veya dokuz sene yaşayacaktır. Bir kimse o mehdiye gelecek ve ey bana ver bana ver diyecek..."*¹⁴⁰ hadisin farklı rivayetlerine de İbn Haldun yer vermiştir. O, bu hadisin ravileri arasında bulunan Zeyd el-Ammi hakkında, her ne kadar İbn Hanbel, Darekutni ve Muin b. Yahya iyi olduğunu söylüyorlarsa da; Ebu Hatim, Ebu Zer'a, Nesai gibi bazı alimlerin onun zayıflığı ile ilgili kanaat belirttiklerini ifade etmiştir¹⁴¹. İbn Mace'nin, Yasin el-İcli'den Hz. Ali'ye ulaşan bir senetle *"Mehdi bizden, Ehli Beyt'tendir. Allah onu bir gecede ıslah eder (hükümrana ehil kılar)"*¹⁴² şeklindeki hadisin de farklı rivayetleri İbn Haldun'un Mukaddimesinde yer alır. O, hadisin ravilerinden Yasin el-İcli hakkında Yahya b. Muin ve Buhari'nin onun zayıflığına işaret ettiklerini; yine ravileri arasında bulunan Abdullah b. Lehi'nin da zayıf olarak bilindiğini belirtmiştir¹⁴³. Yine İbn Mace, Sevban'dan aktardığı *"Sizin hazineniz yanında üç kişi çatışacak... Daha sonra doğu tarafından siyah bayraklar (taşınan ordu) çıkıverecek... O, Allah'ın halifesi Mehdir"*¹⁴⁴ hadisin ravileri İbn Haldun'a göre Buhari ve Müslim'in yer verdiği kişiler olmakla beraber, ravilerden Abdurrezzak b. Hummam'ın Şiileştiği ve son zamanlarında kör olduğu için rivayetleri karıştırır duruma geldiği ifade edilmiştir¹⁴⁵. İbn Mace'nin rivayet ettiği diğer bir hadise göre Rasulullah şöyle buyurmuştur:

¹³⁷ Bkz. Bayraktutar, "Tahir B. Âşûr'un Mehdilik Hadislerine Bakışı..." 64-65.

¹³⁸ Ebu Davud, *Sünen*, Mehdi 1, (no. 4285).

¹³⁹ Geniş bilgi için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/261-262.

¹⁴⁰ Tirmizi, *Sünen*, Fiten 53; İbn Mâce, *Sünen*, Fiten 34, (no. 4083).

¹⁴¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/262-264.

¹⁴² İbn Mace, *Sünen*, Fiten 34, (no. 4085).

¹⁴³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/267-268; Bayraktutar, "Tahir B. Âşûr'un Mehdilik Hadislerine Bakışı..." 66-67.

¹⁴⁴ İbn Mace, *Sünen*, Fiten 34, (no. 4082).

¹⁴⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/271-272; Bayraktutar, "Tahir B. Âşûr'un Mehdilik Hadislerine Bakışı..." 67.

“Doğudan birtakım insanlar çıkacak ve Mehdi için ortam hazırlayacaklar”¹⁴⁶. İbni Haldun, Abdullah b. Lehi’a’nın zayıf olduğunu, onun kendisinden hadis rivayet ettiği kimsenin ondan daha zayıf olduğunu belirtmiştir¹⁴⁷.

Tirmizi, Ebu Davud, İbn Mace, Ahmet b. Hanbel ve bunlara ilave olarak Hakim, Tabarani, gibi hadis alimlerinin mehdi ile ilgili naklettikleri hadisler oldukça fazla olmakla beraber, çoğunlukla mükerrer hadislerden oluşmaktadır. Bu hadislerin ravileri büyük oranda eleştiriye tabi tutulmuş, hadislerin sıhhat dereceleri tartışılmıştır. Ehli sünnet prensiplerine göre, bunların senet yönünden bile sübutu ve delaletinin kat’iliği söz konusu edilemeyeceği için, bu rivayetlerin tek başına mehdiliğin bir inanç esasına dönüştürülmesine yetmediği ifade edilmektedir¹⁴⁸. Ebu Davud, Tirmizi ve İbn Mace’nin Sünenlerinde yer alan bu rivayetler senet açısından değerlendirildiğinde sahih ve hasen mertebesinde olmadıkları görülmüştür. Ayrıca bu hadisler hasen şartını haiz değildirler. Bu durumda yukarıda zikredilen hadisler zayıf hadis kategorisine dahil edilebilir¹⁴⁹. Mehdinin soyu, siyah bayraklar, Süfyani ve öldürülmesi, Mekke’ye saldıracak düşman, mehdinin özellikleri, mehdiliğin süresi gibi hadislerin tenkidi konusunda günümde de eserler yazılmıştır¹⁵⁰.

Kur’an’da heda kelimesinin türevlerinin geçtiği ayetlerde, peygamberden sonraki yüzyıllarda veya kıyamete yakın bir dönemde geleceği müjdelenen bir kurtarıcı şahsiyet ile ilgili hiçbir ifade yer almamıştır. Ayetlerde Hz. Peygamber ile beraber Peygamberlik müessesesinin sona erdiği, insanlığın kurtuluşu için tek rehber olarak Kur’an tanımlanmıştır. Kur’an Kehf 18/29’da insanların doğuştan günahsız olduklarını, inanıp inanmada da özgür olduklarını, her insanın kendi iradesi ve aklıyla yönelmesi ve Allah’ın

¹⁴⁶ İbn Mace, *Sünen Fiten* 34. (no. 4088).

¹⁴⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/272; Hadis ile ilgili yapılan eleştir için ayrıca bkz: Bayraktutar, “Tahir B. Âşûr’un Mehdilik Hadislerine Bakışı...” 68.

¹⁴⁸ Mehdi konusunun inanç esası olamayacağı konusundaki değerlendirmeler için bkz. İlhan, *Mehdilik*, 140-150.

¹⁴⁹ Hasen hadisin şartı, senetteki ravilerin töhmetten uzak olmaları, zabtla bilinmeleri ve hadislerinin sahih olmasıdır. Ancak hasen hadislerin ravilerinin zabtları, sahih hadisin ravilerinin seviyesine ulaşamaz. Bkz. Bayraktutar, “Tahir B. Âşûr’un Mehdilik Hadislerine Bakışı...” 68-69.

¹⁵⁰ Suhaib Hasan, *The Concept Of The Mahdi Among Ahl Al-Sunna*, (Birmingham: The University of Birmingham for the degree of Ph. D., Department of Theology Faculty of Arts, October 1991), 132-190.

yardımla bunun gerçekleşeceğini İsrâ 17/15’de görmekteyiz. Yine Kur’an Rad 13/17’de iman etmek isteyenleri doğru yola iletecek olanın Allah olduğunu; Peygambere düşen görevin de sadece tebliğ etmek, yol göstermek ve uyarmak olarak belirtmektedir. Her insanın kendi yaptıklarının karşılığını göreceğine Bakara 2/284, Kıyamet 75/36 ve Enbiya 21/47’deki ayetlerde vurgu yapılmakta; Müslümanlar arasında hidayete erdirilen ayrıcalıklı kişi olarak mehdilerden söz edilmemektedir. Doğru yola ulaştırılmış, hidayete erdirilmiş her mümin mecazi olarak birer mehdidir. Ayrıca rivayetlerde mehdiye atfedilen misyonu değerlendirdiğimizde, vahye muhatap olan hiçbir peygambere verilmeyen olağanüstü gücün mehdiye verildiğini izah etmek zordur. Çünkü Cenab-ı Allah’ın vahyine muhatap olan peygamberlerdir ve peygamberlerin sonuncusu Ahzab, 30/40’da belirtilen “Hatemu’l Enbiya” Hz. Muhammed olduğuna göre, dünya hayatında Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerin üstünde bir güç ile donatılacak ve olağanüstü durumlar meydana getirecek güçte bir varlık düşünmek muhaldir.

Sonuç

Mehdi tasavvurunun arka planında, toplumların maruz kaldıkları siyasi, sosyal ve teolojik problemleri çözmekte zorlanmaları veya çaresiz kalmaları neticesinde, onların sıkıntılarını giderecek bir önder beklentilerini psikolojik bir tepki olarak değerlendirebiliriz. Bu anlamda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’da olduğu gibi birçok kültürde de kurtarıcı inancı mevcuttur. Çünkü toplumların maruz kaldığı siyasi ve sosyal olumsuzlukları kaldıracak, milleti hürriyete kavuşturacak bir kurtarıcı fenomen olarak hafızalarda mehdi yer etmiştir. Hadis kitaplarında mehdi ve mehdilik ile ilgili rivayetlerin bulunması bu inancın İslam toplumunun ürünü olduğunu kanıtlamaz. Çünkü farklı din ve kültürlerde mehdi benzer motiflerle anlatılmaktadır. Bu vesile ile mehdi inancının evrensel bir kültürün ürünü olduğunu ifade etmekte bir sakınca yoktur. İslam’ın doğduğu ve yayıldığı coğrafyalarda müntesipleri bulunan Zerdüştilik, Budizm, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin kurtarıcı kültüne sahip olmaları, Müslümanların da bu inanca yabancı olmadıklarını göstermektedir.

İslam kültüründe mehdi inancı ile ilgili kaynaklarda geçen hadisler, bazı kelime farklılıklarıyla çok tekrardan ibarettir. Hatta bazen bu tekrarlar çelişiklere yol açacak düzeydedir. Mehdi konusunda bu kadar çelişkili haber ve abartılı sözleri, tarihsel ve sosyal yönden birbiriyle uyuşmayan rivayetle-

ri doğrudan Hz, Peygamber ile ilişkilendirmek zordur. Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile ortaya çıkan siyasi kargaşa ve daha sonra Hz. Ali'nin ve akabinde Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi gibi olaylar, kurtarıcı anlayışını beslemiştir. Ayrıca Emevilerin ve Abbasilerin Şia'ya karşı aşırı tepkili davranmaları gibi sebepler, kötü gidişata son verecek bir kurtarıcıya bağlanmaya Müslümanları sevk etmiş olabilir. Bu ve benzeri sebeplerin Müslümanların mehdi inancına canlılık kazandırdığını söylemek mümkündür.

İslam tarihinde mehdi inancı, sürekli Müslümanların başına sıkıntı getiren açık bir kapı olmuştur. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren hilafet kavgalarında kullanıldığı gibi, daha sonraki dönemlerde de çeşitli toplumların bu argümanı kullandıklarını kaynaklarda görmek mümkündür. 19. yüzyıldan itibaren Babilik ve Bahailik gibi heretik zümreler bu açık kapıdan cesaret alarak Müslümanların zarar görmelerine sebep olmuşlardır. Son yıllarda Ortadoğu'da İslam'ı referans alarak ortaya çıkan El Kaide, İŞİD vb. terör örgütlerinin de ana argümanı mehdiliktir. Bu örgüt mensupları kıyamet yaklaştı, mehdi geldi diye Müslümanların kendilerinin etrafında toplanması gerektiği söylemleri ile dünyanın değişik bölgelerinden saf Müslümanları Suriye'deki savaş ortamına çekmeye çalışmışlardır. Neticede ifade ettikleri anlamda bir mehdi gelmediği gibi, savaş ortamında çoğu canlarından olmuş, eşleri ve çocukları mağdur olmuştur. Mehdi anlayışı Müslümanlar arasında ilgi gördükçe bunu bir argüman olarak kullanarak, onların zarar görmesine vesile olacak vakalar daha çok tekerrür edecek gibi görünmektedir. Mehdi kültürünün olumlu yansıması olarak tarihsel süreçte toplumları olumsuzluklar karşısında teşkilatlandırma ve mücadele etme noktasındaki katkısına Sudan ve Somali örneklerini ifade etmekte fayda var. Sudan Mehdisi Muhammed b. Abdullah, 1880'de başlayarak İngilizlere karşı halkını teşkilatlandırırken Mehdi kültüründen yararlanmış ve İngilizleri mağlup etmiştir. Aynı dönemde Somali'de de İngiliz sömürgesine karşı Sudan mehdisi örnek alınarak mücadele verilmiştir.

Türkiye'de mehdilik inancı, daha çok Ehli Sünnet itikadına bağlı olduğunu ifade eden tarikat ve cemaat ehlinde kabul görmektedir. Tarikat ve cemaatlerin mehdi inancını benimsemeleri, onların kendi liderlerine zımnen veya alenen mehdilik isnadında bulunmalarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü mehdi sıfatı tarikat ve cemaat liderlerine, dindar kitleyi daha çok ikna etmek veya rakiplerinin önüne geçmek amacıyla imtiyaz sağ-

lamaktadır. Mehdi konusu her dönemde olduğu gibi yakın tarihimizde FETÖ tarafından da istismar edilmiştir. İslam kültürüne sonradan sokulan mehdilik, zamanla bir inanç ilkesi haline getirilmeye çalışılmıştır. Hz. Peygamberden sonra olağanüstü güçlerle donatılmış bir varlık anlayışı, Müslümanları kendi özlerinden uzaklaştırmakta, cemaatlerin çıkarlarına alet etmekte, iradelerinin dışında beklentiler içerisine sokmaktadır. Ayrıca mehdinin gelip gelmeme konusunun Müslümanları bu kadar çok meşgul etmesinin ve bütün hayatlarını bu konu üzerine bina etmelerinin de bir anlamı yoktur. Bilinen bir gerçek var ki Hz. Peygamber, kıyamete kadar insanlara yol gösterici olarak Kur'an ve sünnetini bırakmıştır. Konunun istismara açık olması, bundan sonra istismara fırsat verilmemesi açısından bütün yönleriyle artısını eksisini ve mevcut rivayetleri daha detaylı bir şekilde konunun uzmanlarından oluşacak bir komisyon tarafından incelemeyen, mehdiliği kökünden ret etmenin de kimseye faydasının olmayacağı kanaatindeyiz. Söz konusu hadislerle eleştiriler yöneltilebilir, ama tamamını yok saymak mümkün değildir. Bu çalışmalarda hedef hadisler değildir, hadis olarak nakledilen rivayetlerin Hz. Peygambere ait olup olmadığının senet ve metin açısından irdelenmesi ve konunun bütün boyutlarıyla netleştirilerek istismar edilmesine fırsat verilmemesidir.

Kaynakça

- Ağırakça, Ahmet. "Mehdi", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, 2/496-497, İstanbul: Adres Yayınları, 1990,
- Ahmet B. Hanbel, *Müsned*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, 1-20, Kahire, 1313.
- Al-Muqaddam, Muhammad Ahmad b. Isma'il, Al Mahdi, *Truth or Fiction*, London: Al-Firdous, 2013.
- Bayraktutar, Muammer. "Tahir B. Âşûr'un Mehdilik Hadislerine Bakışı ve Mehdilik Anlayışı" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018/2, c. 17, S. 34, 45-78.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Adem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1/358-363, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Challaye, Felicien. *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul: Varlık Yayınları, 1998.
- Demirci, Kürşat. "Deccal" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9/67-69, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Durmuş, M. Ali. *Mehdi Hadislerinin Tedkiki*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, 2000.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani, es-Sünen, 1-5, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Fatış, Emrullah. *Kur'an'da Hz. İsa*, Kayseri: Net Form Matbaacılık, 2000.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul: Selçuk Yayınları 1996.

- Gövsä, İbrahim Alaattin. *Sabatay Sevi*, sad. Hikmet Soylu, İstanbul: Anka Yayınevi 2000.
- Gündüz, Şinasi. "Mehdi" *Din ve İnanç Sözlüğü*, İstanbul: Vadi Yayınları, 1998.
- Gündüz, Şinasi. *Sabiiler Son Gnostikler*, Ankara: Vadi Yayınları 1995.
- Hakim en-Nisaburi, el-Müstedrek, tah. Mustafa Abdülkâdir Atâ, 4, Beyrut: 1411/1990.
- Hakyemez, Cemil. "Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnanıcı ve Günümüzdeki Yansımaları", *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, Çalıştay ve Sempozyum, ed. Yusuf Şevki Yavuz, 91-97, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Harman, Ömer Faruk. "Beklenen Kurtarıcı İnanıcının İslam Öncesi Arka Planı" *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, Çalıştay ve Sempozyum Kitaplığı, 41-60, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Hasan, Suhaib. *The Concept Of The Mahdi Among Ahl Al-Sunna*, Birmingham: The University of Birmingham for the Degree of Ph. D., Department of Theology Faculty of Arts, October 1991.
- İbni Haldun, *Mukaddime*, çev. Turan Dursun, 2, Ankara: Şahin Matbaası, 1989.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida, El Bidaye ve'n-nihaye, 1-14, Kahire, 1351-58/1932-39.
- İbn Mace, Sünen, 1-4, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Manzur, Ebu'l Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arap*, tah. Komisyon, 15/354, 492-493, Beyrut: Daru's Sadr, 1970.
- İbnü'l Arabi, *Fütûhat-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Liter Yayıncılık, 2010.
- İlhan, Avni, *Mehdilik*, İstanbul: Oğul Matbaacılık, 1993.
- Karaman, Hayrettin, vd. Kur'an Yolu Tefsiri, 1-5, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kitab-ı Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahid*, İstanbul: Yeni yaşam Yayınları, 2010.
- Köse, Metin Ziya, Mihriban Artan. "Müslümanlar Nezdinde Mehdi Tasavvuru", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Yaz 2021/SAYI 98, 71-96. DOI: 10.34189/hbv.98.008,
- Kur'an Meali, haz. Halil Altuntaş, M. Şahin, 12. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Kutlu, Sönmez. "Beklenen Kurtarıcı inancına Dayalı Siyasi ve Dini Hareketlerde Mehdi-lik Tipolojileri, *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, Çalıştay ve Sempozyum, ed. Yusuf Şevki Yavuz, 291-352, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Kutluay, Yaşar. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara: Anka Yayınları, 2001.
- Küçük, Abdurrahman. *Dönmeler Tarihi*, Ankara: Alperen Yayınları, 2001.
- Macdonald, D.B. "Mehdi" *İslam Ansiklopedisi*, MEB, 7/474-479, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Margoliouth, D. S. "Mahdi" *Encyclopaedia of Religion and Ethic*, ed. by J. Hastings, 8/336-340, New York: Charles Scribner's Sons, 1908.
- Oymak, İskender, "Dinler Tarihi Perspektifinde Mehdi İnanıcının Menşei ile İlgili Görüşlerin Değerlendirilmesi", *İslam ve Yorum*, ed. Fikret Karaman, 3/55-77, Ankara: Diyanet Vakfı Yayını, 2017.
- Oymak, İskender. "Zerdüştilikteki Mehdi İnanıcı Üzerine Değerlendirmeler", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu*, ed. Mehmet Tıraşçı, vd., 159-174, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018.

- Örs, Hayrullah. *Musa ve Yahudilik*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
- Öz, Mustafa, "Mehdilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28/284-286, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Öztürk, Mustafa. "Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) İnancının Günümüze Yansımalarına Genel Bir Bakış" *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, Çalıştay ve Sempozyum Kitaplığı, 353-376, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Palabıyık, M. Hanefi- Dindi, Korkut. "İnsanlık Tarihi Bakımından Atamız Adem ile Hz. Adem" *Siyer Araştırmaları Dergisi*, S. 9, 69-103, Ocak-Haziran 2021,
- Pourdavuod, Ebrahim, *Saosityans*, Tahran: İntişarı Freveher, H. 1390.
- Farsi, Moşe. *Tora, Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Toa Aftara, Bamidba*, çev. Diana Yanni, Selin Saylağ, 4, İstanbul: Gözlem Basın Yayın, 2010.
- Farsi, Moşe. *Tora, Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Toa Aftara, Devarim*, çev. Diana Yanni, Selin Saylağ, 5, İstanbul: Gözlem Basın Yayın, 2009.
- Said Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, İstanbul: Sözler Yayınevi, 1991.
- Said Nursi, *Şualar*, İstanbul: Sözler Yayınevi, 1992.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem. "Mecusi Dininde Mehdi İnancı" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 7, 3, İstanbul 1986.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem. *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Samsun: Sidre Yayınları, 1997.
- Sülemi, Yusuf b. Yahya b. Ali b. Abdulaziz el Makdisi. *Ikdü'd-Dürer fi Ahbaril Muntazar*, tah. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: I. Baskı, 1979.
- Şeltut, Mahmut. "İsa'nın Ref'i". çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. *AÜİFD*. 23/319-324, Ankara:1978,
- Taberi, Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-Beyân fi Tefsiri'l Kur'an*, VI, tah. Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. Sünen, I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları 1981.
- Üzüm, İlyas. "Deccal" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9/69-72, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Waardenburg, Jacques. "Mesih" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29/306-309, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, 2004
- Yücel, Ahmet. "Mehdi Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, Çalıştay ve Sempozyum, ed. Yusuf Şevki Yavuz, 141-176, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

