

ISBN: 978-605-81541-3-1



**Kadim Hazinesimizi Gün Yüzüne Çıkaran İlim Çınarı:
Bilimler Tarihi Uzmanı Prof. Dr. Fuat SEZGİN'in Aziz Hatırasına**

ULUSLARARASI GEÇMİŞTEN GELECEĞE İSLAM MEDENİYETİNDE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ SEMPOZYUMU BİLDİRİ KİTABI

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet BULUT, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER, Ankara Üniversitesi

Doç. Dr. Abdurrahman CANDAN, Kırıkkale Üniversitesi

GEÇMİŞTEN GELECEĞE İSLAM MEDENİİYETİNDE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ

1. Baskı

İstanbul – Aralık 2018

Dizi: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, No. 22

ISBN 978-605-81541-3-1

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet BULUT, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER, Ankara Üniversitesi

Doç. Dr. Abdurrahman CANDAN, Kırıkkale Üniversitesi

TAKDİM

Bilgi, bilen özne ile bilinen nesne arasında kurulan ilişki sonucunda ortaya çıkan üründür. Kültür ise tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde bir grup insanın bireysel ve toplu yaşamlarını anlamada, düzenlemede ve yapılandırmada kullandıkları inançlar ve adetler sistemidir. İslâm kültürü, tarihi seyir içerisinde İslâm dininin Müslümanlara bıraktığı maddi ve manevi miras zenginliğidir. Müslüman kültürü ilmiyle, imanı ile ve ameliyle bir bütündür. Bu manada bilgi ve kültür birbirinin ayrılmaz parçasıdır.

“Bilgi Bütünlüğü” bir konuyu anlamlandırırken, yorumlarken, lazım olan bilgi şümülünü ifade etmektedir. Bilimsel çalışmalarda bütüncül bir sonuca ulaşmada “Bilgi Bütünlüğü” önemli bir unsurdur. Batı’da 17. ve 18. yüzyılda başlayan Aydınlanma süreciyle birlikte bilim ve bilgi anlayışı değişmiştir. Bilgiyi alt dallara ayırarak ve tasnif ederek, her bilim dalının kendi içinde alt uzmanlık alanları oluşturması ilerleme ve modernleşme fikrinin temel gerekleri olarak addedilmiştir. Bu durum, ilgili alanda derinlemesine bir bilgi sağlarken örneğin devlet yönetimini siyasete, toplumu sosyolojiye ve ekonomik faaliyetleri sadece iktisada indirgemek gibi dezavantajları ortaya çıkarmış, bütüncül bakış açısı kaybedilmiştir. Son yıllarda bilgi bütünlüğü ihtiyacı çerçevesinde bilim dalları arasında “disiplinler arası çalışma” arayışı ihtiyacı artan oranda kendini göstermektedir.

Günümüzde yeni sosyal bilimler anlayışının nasıl olması gerektiği bu sempozyumun temel tartışma konusudur. Aynı şekilde bilim dalının kendi içinde alt uzmanlık alanlarıyla ilgili sorunlar dini bilimler için de geçerlidir. Bunlar; (1) ana bilim dallarının taksimi ve inter-disipliner çalışmalara olan ihtiyaç, (2) dini kültürün muhafazası ve teşekkülünde asgari bilgi bütünlüğü, (3) uzmanlık alanı dışındaki dini bilimlerde yüzeysel bilgi birikimi, (4) ansiklopedik âlim portresi, (5) ilim-amel bütünlüğü şeklinde kategorize edilebilir. Bu çalışmada özellikle dini ilimlerde bilgi bütünlüğü sorunsalı ele alınmaktadır.

Sempozyum Düzenleme ve Yürütme Kurulu

İsimler unvan sırasına göre alfabetik düzenlenmiştir.

- ✂ Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever, Ankara Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Mehmet Bulut, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (Rektör)
- ✂ Prof. Dr. M. Halil Çicek, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Metin Doğan, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (Rektör)
- ✂ Prof. Dr. Recai Aydın, Uluslararası Saraybosna Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Tahsin Erkan Türe, Uluslararası Saraybosna Üniversitesi (Rektör)
- ✂ Prof. Dr. Vahit Göktaş, Ankara Üniversitesi
- ✂ Doç. Dr. Abdurrahman Candan, Kırıkkale Üniversitesi
- ✂ Doç. Dr. Bülent Kent, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (ADAM Yönetim Kurulu Bşk.)
- ✂ Doç. Dr. Mükerrrem Şahin, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Doç. Dr. Rahman Ademi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Aydın Kudat, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Fatih Kaplanhan, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes Kala, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Yahya Şirin, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Hakem Kurulu

İsimler unvan sırasına göre alfabetik düzenlenmiştir.

- ✂ Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever, Ankara Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Hasan Abou Ghada, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. M. Halil Çicek, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Doç. Dr. Abdulmuttalip Arpa, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Doç. Dr. Abdurrahman Candan, Kırıkkale Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Aydın Kudat, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Fatih Kaplanhan, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes Kala, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Bilim Kurulu

İsimler unvan sırasına göre alfabetik düzenlenmiştir.

- ✂ Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever, Ankara Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Arif Ersoy, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Bünyamin Erol, Ankara Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Dosay Kenjetay, Ahmet Yesevi Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Hasan Abou Ghada, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Hüseyin Çınar, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Ishak Razakov, Kırgız Teknik Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Kudret Bülbül, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Mehmet Bulut, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (Rektör)
- ✂ Prof. Dr. M. Halil Çicek, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Metin Doğan, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (Rektör)
- ✂ Prof. Dr. Mustafa Çakmaklıoğlu, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan, Ankara Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Ömer Demir, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Recai Aydın, Uluslararası Saraybosna Üniversitesi

- ✂ Prof. Dr. Şamil Dağcı, Ankara Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Tahsin Erkan Türe, Uluslararası Saraybosna Üniversitesi (Rektör)
- ✂ Prof. Dr. Vahit Göktaş, Ankara Üniversitesi
- ✂ Prof. Dr. Yakup Civelek, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Doç. Dr. Abdulkadir Develi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Doç. Dr. Abdulmuttalip Arpa, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Doç. Dr. Abdurrahman Candan, Kırıkkale Üniversitesi
- ✂ Doç. Dr. Bülent Kent, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (ADAM Yönetim Kurulu Bşk.)
- ✂ Doç. Dr. Meliha Teparić, Uluslararası Saraybosna Üniversitesi
- ✂ Doç. Dr. Mirsad Karić, Uluslararası Saraybosna Üniversitesi
- ✂ Doç. Dr. Mükerrerem Şahin, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Doç. Dr. Rahman Ademi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Doç. Dr. Senad Bušatlić, Uluslararası Saraybosna Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Hacıbekiroğlu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Ashraf Dawaba, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Aydın Kudat, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Aytaç Aydın, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Azra Branković, Uluslararası Saraybosna Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Cafer Acar, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi El Hassen Sid Ahmed El Habib, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Emil Knezović, Uluslararası Saraybosna Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Fatih Kaplanhan, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Goran Ridic, Uluslararası Saraybosna Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Jared O'Neil Bell, Uluslararası Saraybosna Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Magomedbasir Gasanov, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Mohamed Adnan Darwich, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes Kala, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Çakır, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Ognjen Ridić, Uluslararası Saraybosna Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Sami R. M. Musallam, Uluslararası Saraybosna Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Suhel Ahmad Fadel Hawamdeh, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Dr. Öğr. Üyesi Yahya Şirin, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Dr. Abdi Raşit Babataev, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
- ✂ Dr. Bakıt Murzaraimov, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
- ✂ Dr. Bilal Esen, Diyanet İşleri Başkanlığı

Sekreteryä

İsimler unvan sırasına göre alfabetik düzenlenmiştir.

- ✂ Dr. Arş. Gör. Cem Korkut, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Fatih Furkan Akosman, Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezi
- ✂ Arş. Gör. Furkan Doğan, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Arş. Gör. Mehmet Tuğrul, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- ✂ Arş. Gör. Ozan Maraşlı, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
- ✂ Arş. Gör. Safa Yıldırım, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

TEBLİĞLER

İçindekiler

Bildiri İsmi	Sayfa No
BİR YABANCI DİL OLARAK ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE BÜTÜNCÜL YÖNTEM	1
İHYÂU ULUMİ'D-DÎN'DE İLİM, KEŞF VE İLHÂM	15
AHLAKIN ÜRETİME VE TÜKETİME OLAN ETKİSİNE BAKIŞ	33
AHMET CEVDET PAŞA'NIN ESERLERİNDE BÜTÜNCÜL BAKIŞ	47
TÜRKİYE'DE GELENEKSEL MEDRESE SÜRECİ VE ŞARK MEDRESELERİ	59
علاقة الخطاب القرآني بالعلوم الكونية والإنسانية	102
BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ BAĞLAMINDA NİZAMİYE MEDRESELERİ GELENEĞİ VE MODERN AKADEMYA	124
İSLAM FELSEFESİ AÇISINDAN BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ VE GÜNCELLEME	148
SİYER ARAŞTIRMALARINDA BÜTÜNSSEL YAKLAŞIMIN ÖNEMİ	166
BATI'DA MODERN BİLİM DÜŞÜNCESİ VE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ	176
KİŞİSEL BİLGİ VE TOPLUMSAL BÜTÜNLÜK	192
DİSİPLİNLER ARASI ÇALIŞMANIN BİR ÖRNEĞİ OLARAK FETVA KURULLARININ ve KOLEKTİF İCTİHADIN İŞLEVSELLİĞİ	218
EĞİTİM GELENEĞİMİZDE EZBER METODU	242
MAKÂSİD-I ŞERİ'A BAĞLAMINDA İSLAMİ BİLGİDE BÜTÜNCÜL YAKLAŞIMLAR	253
BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ YAKLAŞIMI AÇISINDAN İLİMLER TASNİFİNİN İNCELENMESİ	287
EL-HEREVÎ ZAVİYESİNDEN TASAVVUFA BÜTÜNCÜL BİR BAKIŞ	309
BITCOIN ÖRNEĞİ ÜZERİNDE FIKHİN GÜNCEL MESELELERE BAKIŞ AÇISI	325
TASAVVUF İSTİLAHINDA “KEŞF” VE “İLHÂM” TERİMLERİNİN KRONOLOJİK ANALİZİ	344

ما اختص به بيت المقدس عن المسجدين من فضائل وما اختص به من أحكام	365
OSMANLI MEDRESE TEDRİSÂTINDA DİNİ İLİMLERE HAZIRLAYICI BİR ÂLET İLMİ OLARAK ARAP DİLİNİN ÖNEMİ	409
TEMEL İSLAMÎ İLİMLERDE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜNÜN SAĞLANMASINDA İSLAM TARİHİNİN ROLÜ	426
BİLİM, BATI VE İSLAM	459
شمولية الاسلام	472
مفهوم الشريعة	495
منهج الشمولية العلمي	522
التكامل المعرفي عند المسلمين	549
مفهوم الوسطية والاعتدال في الإسلام	559
التعامل الفقهي زمن الاغتراب الرسمي	575

BİR YABANCI DİL OLARAK ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE BÜTÜNCÜL YÖNTEM

(GRAMATİK TERCÜME YÖNTEM)

Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,

İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD

akudat@ybu.edu.tr

Özet

Kendi dilbilimini iyi temellendiren diller, ancak evrensel olma ve istikbalin dili olma iddiasında bulunabilirler. Dilleri bozulmadan geleceğe taşımanın en etkili yolu dilbilimdir.

Dilbilim, dili geleceğe taşıırken onu tahriften korur. Kadim diller için bu husus daha da önem arz eder. Meselenin dinî ve tarihi boyutu hesaba katıldığında tarihi süreç içerisinde jenerasyonlar arasında yanlışlıklar, farklı anlam ve yorumların sınırlarını tahdit etmek için tedbir kaçınılmazdır. Bu bağlamda bir dili doğru ve etkin bir şekilde öğrenmede o dilin dilbilimi merkezi konumdadır. Gramatik dil öğretim metodu, dört beceriye dönük olarak yapılan öğretiminin hepsinde etkili olduğu görülmüştür. Arapça dili, bükmeli bir dil olması hasebiyle bu metot hem lafız hem de şekil üzerinde etkilidir. Bunda fasih Arapçanın ıstikak özelliği ve edat zenginliğinin payı büyüktür. Sağlam iletişim de gramatik usule göre olur.

Dil öğretimi çok boyutlu bir fenomendir. Hiçbir eğitim metodu ideal bir dil öğretimi için tek başına yeterli olmadığı gibi dilin sadece bir cenahını öğretmek de yeterli değildir. Bütüncül ve durumsal bir yöntem gereklidir. Bu bütünlük içinde pergelin sabit ayağını iyi tespit etmek gerekir. Zengin tarih mirasımızdan sahih kanalla buluşmak için gramatik ve fasih Arapça pergelinin sabit ayağı olması gerektiği kanaatindeyiz.

Bu çalışmada, söz konusu fasih Arapça öğretimi olunca, bazı tespitlerden hareketle, öncelikle hangi Arapça, kimler için, ne için ve nasıl bir metotla meselenin problematiğini ortaya koymaya ve bazı önerileri paylaşmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: *Arapça, Dil, Dilbilim, Yöntem.*

IMPORTANCE OF GRAMATTIC METHODS IN TEACHING LANGUAGE

Assist Prof. Aydın KUDAT
Ankara Yıldırım Beyazıt University,
Faculty of Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric

Abstract

Languages that are well-founded on their own linguistics can only be found in the belief that they are universal and the language of the future. Linguistics is the most effective way to carry the language to the future without deteriorating.

Linguistics should protect it from irritation when the language is in the future. This is even more important for archaic tongues. This measure is inevitable to limit the boundaries of false and different meanings and interpretations among the generations in the historical process when the religious and historical dimension of the matter is involved. In this context, a language is central to its language linguistics when learned correctly and effectively. The method of grammatical language teaching has been found to be effective in all four skill-based language teaching. Due to the Arabic language being a twisted language, this method is influential both on the word and on the form. In this, the content of the Arabic fashions and the richness of your prepositions are great. Sound communication is also grammatical.

Language teaching is a multi-dimensional phenomenon. No any teaching method is sufficient for ideal language teaching alone, nor it is sufficient to teach just a side of language. A holistic method is required. It is necessary to determine the constant foot of the caliper in integrity. We believe that our rich historical heritage must be the fixed foot of the grammatical and standard Arabic to meet through the authentic channel.

Modern language teaching methods have been diversified. However, Standard Arabic has its own method of Arabic. A method that is efficient for other languages may not give the same result for another language.

We think that modern methods developed for Western languages should not benefit from our attempts to adapt to the Arabic language, the desired result, and therefore our historical and experiential knowledge. We shall take advantage of modern technical materials and possibilities. However, a foot of the calf must be constant. Because the methods and methods developed for developing everyday practice are not enough for the Standard Arabic word. Such methods may be valid for an average of two to three hundred thousand words. However, it may be true to say this for the Standard Arabic word of fascism with about thirteen million words. On the other hand, just reading the text, translating it, or knowing the rules of the language does not mean knowing that language. A genuine teaching method should enable students to understand what they read and listen to, and to be able to express themselves verbally and in writing.

In this study, we will try to reveal the problem of what kind of Arabic, for whom, for what, and with what kind of method, and to share some of the suggestions, in the context of the Arabic language teaching in question.

Key words: Arabic, Language, Linguistics, Method.

Giriş

İslâm âleminde ilim ve tefekkür sahipleri tarafından Arap dili üzerinde bazen birbirine yakın bazen farklı açılardan, bilim adına takdire şayan çabalar gösterilmiş, büyük hizmetler gerçekleştirilmiştir. Bu ilmî hizmetlerin saiki, şu hakikat temelinde saklı olsa gerekir. Arap dili; Allah (c.c.) tarafından inzal buyrulan Kur'ân-ı Kerîm'e mihmandarlık yapmış zarf hükmündedir. Zarf, mazrufun rengiyle boyanarak Kur'ân-ı Kerîm'in dili, ümmetin din ve dünya işlerinin düzen ve intizamında gereken kavramların oluşmasında, kural ve düsturların konulmasında kaynaklık etmiştir.

İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet, Arapça olduğu gibi bütün İslâmî ilimler de temelde Arap diline dayanır. Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi İslâmî ilimlerde temel kaynakların Arapçadır. İslam âlimlerinin dinî ilimleri, Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi Ulûm-u âliye (yüksek ilimler) ve Sarf, Nahiv, Belâgat gibi Ulûm-u eliye (vasıta ilimler) olarak ikiye ayırmış ve ulum-u âliyeye ulaşmada en önemli aracın gramatik ve fasih Arapça olduğunu vurgulamışlardır.

İslâm dininin temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in daha iyi anlaşılabilmesine yönelik çabalar, her dönemde Müslüman ilim adamlarının en önemli gündemini oluşturmuştur. Kur'ân'ı sağlıklı anlamanın temel şartlarından biri, fasih Arapçayı bilmektir. Bu hakikatin farkında olan Müslüman âlimler, kırâat, tefsir, kelâm, fıkıh gibi Arapça kelimeleri kullanmışlar ve her ilim dalında bu zengin dil külliyyatından kendine has terim (ıstılah) ve kavramlar edinmişlerdir. Kur'ân, Arapça kelimeleri kullanmakla beraber, kullandığı kelimeler, ilâhî amacına ve mesajına uygun manalar kazanmıştır.

İslâmî bütün ilim dallarında aynı durum söz konusudur. Tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimler, Arapça kelimeleri kendi maksatlarına uygun olarak anlam yönünden zenginleştirmişler, o ilmin anlatmak istediği meramı ifade eden biçimde kullanmışlardır. (Ece, 2013, 142-143.) Allah(c.c.)da Hz. Peygamber(s.a.v.) aracılığıyla insanlarla iletişimi, en zengin argümanları sağlayan dil olması hasebiyle dünya dilleri arasında kelime haznesi en zengin ve kendi içinde edebî açıdan tutarlı, elverişli olan Arapçayı, mesajının dili olarak seçmiştir. Bu dilin en belirgin özelliği '*muktezay-ı hâlâ*' göre söz îrâd etmeye imkân verme kabiliyetinde olmasıdır. (Sözün mukteza-ı hâlâ uygun olması demek, sözün söyleneceği kimsenin, söyleneceği yerin ve ortamın iyi seçilmesiyle alâkalı bir terkiptir. (Bkz. Eren, 2014; 133; Gündüzöz, 2011, 50-60.) Allah(c.c.) her Peygamberi, gönderdiği kavmin lisanıyla göndermiştir. Aynı şekilde her kitabı, Peygamberin gönderildiği toplumun diliyle indirmiştir. (İbrahim, 4.) Bundan dolayı Kur'ân, Hz. Peygamber(s.a.v.)'in diliyle inmiştir. İşte gerek muktezay-ı hâlâ' göre

söz îrâd etme özelliği, gerekse vahyin nüzulü döneminde Arap toplumunda var olan birden fazla lügat ve lehecat, çalışmamızın ikinci bölümünde izah edildiği üzere kırâattaki farklı vucûhatın dilsel arka boyutuna kaynaklık etmektedir. Bundan dolayı olacak ki, üzerinde gramer açısından en çok çalışma yapılan dil Arapçadır, diyebiliriz; zira dünya ve ahiret hayatının beyan ve nizamını içinde barındıran İlâhî kelâmın anlaşılmasında temel malzemelerin ilkidir. (Rahman, 1-3.) Nitekim gerek kırâat ve tefsirde olsun gerek kelâm, fıkıh ve hadis gibi İslâm kültürünün izahı, aynı zamanda bir dil çalışması olduğu gibi anılan ilimlerin usûl çalışmalarının temel argümanlarının başında dilsel ve dilbilimsel malzemeler gelmektedir.

Şâtıbî şöyle der: “Arapça, Kur’an ve Sünnetin anlaşılmasına vesile olunca, dinî ilim talebesine onu bilmek vacip olur. Çünkü vesileye maksadın hükümleri aynen uygulanır”

1. Arap Dilbilimi Ne’liği ve Neden’selliği

Dilbilimleri, dil hatalarına karşı toplumun kendi dil ve kültürünü korumaya alması ve lahne karşı çıkması için ortaya konan dilsel kurallardır. (İbn Cinnî, I,34.) Bu durum, Arap Dilbilimi için de söz konusudur. İslam fetihlerinin genişlemesiyle değişik toplumların İslam’ı kabul edip Müslüman toplumla karışması, akabinde insanların tedrici olarak fasih dilden ve Arapçanın konuşulduğu yerlerden uzaklaşmaları sonucu, fasih Arapçanın orijinal edâ, dizim ve kelimelerin biçim yapısında galatlar ortaya çıkmıştır. Meydana gelen ve belli bir süre sonra bu dilin ana kaynağını teşkil eden dinin kutsal kitabı Kur’ân’ın tilâvetine sirayet etmeye başlayan “*dil hatalarına*” karşı dil kuralları ortaya çıkarılmıştır. Bu durum, Arap dilbilimi ile Kur’an ilimleri arasındaki münasebeti vurgulamak adına önemlidir. Arap dilinin en belirgin özelliklerinden biri, sadece bir ırkın dili değil, İslâm gibi yüce bir dinin ve medeniyetin dili olmasıdır. Arap olmayan Müslümanların bu din diline olan katkıları Arap olanlardan daha fazla olmuştur. Arap asıllı olmayan birçok âlimin kırâat alanında meşhur olması, bu iki disiplin arasındaki kopmaz münasebetinin göstergesidir. Arap dilbilimi; dinî metinlerle çok sıkı bir bağlantısı olması hasebiyle Kur’ân-ı Kerîm, sözlü metinden yazılı metne geçişiyle birlikte bu alandaki çalışmalar içinde yerini almaya başlamıştır Arap dilinin en büyük özelliklerinden biri de kendine has mütterid ve genel olarak kıyas olan bir

dilbilimi olmasıdır. Bu nedenle kırâat vecihlerinin özellikle edâ kısmıyla alakalı olanların hüccetlendirilmesinde kullanılan temel malzemelerden olmuştur.

Dillerin kendilerine has kuralları, eğilimleri, sorunları vardır. Geçmişte ve günümüzde dil, diğer bilim dalları tarafından incelenmiş ve incelenmeye devam edilmektedir, ancak dili ve işleyişini en iyi ve kapsamlı açıklayan dilbilim olmuştur. (Amayır, 1983, 39-45.) Metinleri dilbilimsel olarak yorumlama geleneğinin temeli Antik çağın başlarına kadar uzanmaktadır. (Dionysios, 2006, 10-11.) Filolojiye hazırlık ve metinlerin yorumlama sınırlarını belirleme gibi farklı amaçlardan dolayı dille ilgilenilmiştir. Bu iddiayla öne çıkan Latince ve Arapça olmak üzere iki kadîm dil vardır. Dilbilimsel olarak Arapça kendini geliştirmeye daha elverişli olduğu için usûl ve ihticâc gibi ilmî çalışmalarda temel malzeme olabilmıştır. (Massire, ts 55-56.) Arapçanın bu noktada üç avantajı vardır. Birincisi, din(lerin) dili ve prototipi olması, ikincisi, morfolojik olarak iştikâk Mekânizması, üçüncüsü ise sentaktik olarak elinde harf ve adat gibi bir sistematığının bulunmasıdır. Arapça bu sayede dilbilimsel açıdan, tutarlı, temeli sağlam bir şekilde disiplinli hale gelebilmiştir. Başta kırâatların ihticâcı olmak üzere dinî ilimlerin ondan beslenmesi bunun bariz göstergesidir. Nitekim İbn Hazm (ö. 456/1063) dillerin üstünlüğünü o dilin kökeninden ziyade, o dili konuşanların dilbilimsel dillerini gramatik olarak zabt altına almaları ve alt kısımlarıyla geliştirmelerine bağlamaktadır. (İbn Hazm, 1985, I, 31)

2. Gramatik Arapçanın Özelliği

Arapçanın bazı özelliklerinden söz edilecek olursa; İslâm dininin temel kaynakları Arapçaya dayanmaktadır. Dil açısından İslâm dini, Arapçadır. Kur'ân'ın kendini onunla nitelediği Arapça dili, tam anlamıyla kuralları olan bir dil olup Kur'ân'ın özelliklerinden biridir. Bu dilin kuralları geneli itibariyle kıyastır. Tarihin bir döneminde meydana gelmiş bir haberin uzun zaman aralığından sonra tevsiki açısından hem naklî hüviyeti itibariyle müdahaleye fazla imkân vermez hem de tespit ve tevsiki zordur. Oysa oluşum sürecinde naklî aktarımla uyumlu, destekleyici ve koruyucu bir misyonla ortaya çıkan dilbilim önemli bir fonksiyona sahiptir. Ayrıca morfolojik ve kontekstik olarak Arapçanın genel olarak geçerli kuralları yanında, değişim ve dönüşüm (iştikak) açısından da kelime türetmeye oldukça elverişli ve zengin bir yapıya sahiptir. Bu nedenle her bir kırâatın özel olarak dilbilimsel hücceti mutlaka vardır.

Arapça, Kur'ân'ın bir sıfatı olup ondan asla ayrılmaz. “*Apaçık Arapça bir dil*” (Şu'arâ, 195.) ile nazil olan Kur'ân-ı Kerîm, okunuşunda meydana gelen farklı vecihlerin sıhhati bağlamında ve bu farklı vecihler arasından bir vechin tercih edilmesi aşamasında, o vechin hüccetlendirilmesinde en çok başvuru hücce Arap dili olmuştur.

Arap dilinin kendine has vezin ve sığaları vardır. Başka dillerde bulunmayan bu vezin ve sığaların beslendiği ilim; “üretim, değişim ve dönüşüm” manasına gelen sarf /biçimbilimdir. (Ğalâyînî, 1987,I / 64.) Bu özelliğiyle kendini geliştirmeye müsaittir. Bu konuda Halil bin Ahmed (ö. 175/791) ve İbn Cinnî (ö. 392/1001) gibi büyük filologların kaleme aldıkları eserler hâlâ dünya filologları tarafından hayranlıkla karşılanmaktadır. Ayrıca tekil, ikil, çoğul kalıpları ile eril ve dişil formları yine isticak menşelidir. Yani sadece eklemlerle değil kelimenin iskeletinde yapılan değişikliklerle meydana gelmektedir. Bu yüzden diğer dillere nazaran kendine özgü bir sistematiği vardır. Bu sistematiği her yerde uygulanabilirlik niteliktedir. İşte genel geçer kaideleri olması, isticak ve sözcük türetmeye elverişli olma gibi özellikleriyle, tarihî süreç içerisinde değişim rüzgârına karşı en az etkilenen dillerin başında Arapça gelmektedir. (Eren, 2014, 133.)

3. Arapça Dil Öğretiminde Bütüncül Yaklaşım (Gramatik Tercüme Metodu)

Dilbilim, dilin sistematize edilip fonolojik, morfolojik ve sentaktik açıdan belli kaidelere göre kodlanması ve sistematize edilmesidir. Dilbilim içinde harf, kelime ve cümle olarak birden fazla tanımlamalar yapılmış ve sınırlarının belirlenmesine çalışılmıştır. Dilsel açıdan “*İlmü'l-Luğa*”, “*Fıkhü'l-Luğa*” tabirleri kullanılırken harfin halleri, kelimenin halleri ve cümlelerin hallerini açıklayan ilim mânasında tecvîd, sarf ve nahiv adı altında ilmî disiplinler oluşmuştur. (Bkz. Amayır, 1983, 5-15.) Bu alanla ilgili çalışmalar, günümüzde *fonoloji*, *morfoloji* ve *sentaks* olarak tabir edilmektedir. Türkçede bunun yerine, dilbilgisi ve dilbilimi tabirleri kullanılmaktadır. Her bir tabirin kendine has ve diğerlerinden az veya çok farklı tarafları olmakla beraber yekdiğerinin yerine kullanıldığını görmekteyiz. Burada önemli olan belli çalışma sahasında ifade edilirken tabirin içeriğinin netliğinin anlaşılması veya hangi içerikte kullanıldığının açıklanması, ilmî disiplinde, tabirleri karıştırmamaktır. (Amayır, 1983, 20.)

Gelecek dili ve evrensel olma iddiasında bulunan diller kendi gramatiğini iyi temellendirirler.

Dilbilim dili geleceğe taşır ve onu tahriften korur. Bir dili doğru ve etkin bir şekilde öğrenmek için o dilin dilbilimi önemlidir. Gramatik dil öğretimi metodu dört beceriye dönük öğretimde etkilidir. Bükmeli dil olması hasebiyle hem lafız hem şekil üzerinde etkilidir. Sağlam iletişim de gramatik usule göre olur.

Hemen hemen bilinen bütün semavî dinlerin dillerine prototiplik yapan bir dil olarak özellikle şihan-şümül ve kıyamete kadar devam edecek olan hak son din İslam'ın temel naslarının dili olması hasebiyle geçmiş ile gelecek nesiller arasında din ile imam mevzuunda tağyir ve ihtilaf olmaması için Arap dilinin dilbilim kaideleriyle (gramer manzumesiyle) zabt ü rabt altına alınması bir zarurettir. Bu cihetten dil öğretiminde gramatik yöntemin ağırlıkta olması da tabiidir. Buradan hareketle imam hatip, ilahiyat ve din öğretimi meslekleri gibi akademik birimler ile dini eğitim faaliyetini icra eden sivil eğitim birimleri için fasih veya gramatik Arapça en etkin ve verimli öğretim yoludur denilebilir. Ancak her durumda verimlilik ve etkinlik adına öğrenci merkezde olduğunda göre bir yabancı dil olarak Arapça dil öğretiminde öğrenciler için neyin hedeflendiği, dolayısıyla hangi amaca yönelik bir öğretim yapıldığı hususu, önem taşımaktadır. Günümüzde bir yabancı dil olarak Arapça, okuma, anlama, konuşma, yazma gibi becerilerin tümünün kazandırılması hedeflenmekte ve bu amaç doğrultusunda eğitim verilmektedir. Ancak zaman ve fırsat maliyet gibi mülahazalarla hangi alana ne kadar zaman harcanması gerektiği gibi hususlar hassasiyetle değerlendirilmesi gerekir. Aksi durumda herkes için aynı sonucun elde edilmeyeceği malumdur. Durumsal bir yaklaşım önemli olmakla beraber tecrübi verilere dayanarak şunu ifade etmek mümkündür. Grameri bilen biri günümüz Arapçayı bilmesede dahi yüzde yetmiş oranında metinleri anlayabilir, cümle kurabilir. Geriye pratik ve aşinalık kalır; zira Türkçede 6500 civarı Arapça kelime kullanılmaktadır. (TDK, Güncel Türkçe sözlük) Bunları dizayn ve düzenleme kalır. Zengin tarih mirasımızdan sahih kanalla buluşmak için gramatik ve fasih Arapça şarttır. Hint dilbilimci ve din adamları bu işi başardılar. Kutsal metinleri yeni jenerasyonlar kendileri gibi anlasınlar diye gramatiği geliştirdiler. Grek ve Latin de bu iddiayla yola çıktı. Arapça lahn ve tahrife karşı özellikle dini metinlerin yanlış okuma ve yorumlamaya engel olmak maksadıyla bu hususta elini çabuk tuttu. Dini ve dili tahriften koruyabildi. Bu sayede İslam'ın kutsal metinleri bin dört yüz sene önce nasıl anlaşıldıysa bu gün de aynı şekilde anlaşılmaktadır. Bu ortak paydamızdır.

Çağımızda modern dil öğretim metotları çok çeşitlendi. Ancak fasih Arapça kendine özgü bir metodu vardır. Diğer diller için verimli olan bir metot başka bir dil

için aynı sonucu vermeyebilir. Batı dilleri için geliştirilen modern metotlar Arapçaya uyarlama girişimleri istenilen sonucu veremedi. Yeteri miktarda tecrübi bilgi birikimimiz vardır. Fazla deneme yanılma yapmak yeni jenerasyonlara maliyetli olmaktadır. Modern teknik materyal ve imkânlardan istifade edil(melid)ir. Ancak pergelin bir ayağı sabit olmalıdır. Özellikle dini eğitim veren kurumlar adına bu önemlidir. Sahih bilginin iki temel vazgeçilmez unsuru vardır. Senet ve Dilbilim. Bunlar kavramların tanımında çok önemli rol oynarlar. Özellikle morfolojik kalıplar bu noktada önemlidir. **فعل** olmadan **انفعل** olmaz. Etken bir fiil meydana gelmeden dönüşlülük (mütavaa) gerçekleşmez. Diğer bir anlatımla doğrudan mütavaadan söz edilemez. Bu morfolojik ilke felsefeyi, akaidi, tasavvufu ve fıkıh gibi birçok bilimi bağlar. **استفعل** kalıbının en az beş manası olduğunu bağlama göre bunlardan birine haml edip yorumlanabilir. Arap dilbiliminin belâgat, semantik, bağlam, anlam v.s. gibi hemen hemen bütün alanlarıyla yoğun alaka içinde olması yönüyle, kırâatları hüccetlendirmede nahiv ilmine ait kurallar, başvuru hücce malzemeleri olmuştur. Nahvî tahliller, başta “Meâni’l-Kur’ân” ve “İ’rabü’l-Kur’ân” gibi dilsel ağırlıklı olanlar olmak üzere tefsirlerde, yoğun bir şekilde yer almaktadır. Nahiv, sarf ilmi (kelime) sayesinde elde ettiğimiz ve kendi başına müstakıl bir mâna ifade eden sözcüklerin bir cümle formu içerisinde nasıl dizileceği, bu diziliş sırası değiştiğinde, cümlede anlam plânında ve şekil plânında ne gibi değişikliklerin meydana geleceği konusuyla ilgilendir. (Tefazânî, 21, 37.) Bu tarafla nahiv, doğru biçimde telaffuz edip kırâat etmenin, doğru biçimde cümleyi kurmanın hatta yazabilmenin olmazsa olmaz şartıdır.(Çörtü, 2007, 13.)

Dini alanda sahih bilginin yolu fasih Arapça, gramatik Arapça. Fasih Arapça modern dil öğretim metoduna bırakılamayacağı kadar önemlidir. Arapça dil öğretimi söz konusu olduğunda öncelikle hangi Arapça, kimler için ve ne için sorularından hareketle durumsal yöntemler geliştirilmelidir. Mesela örgün ve yaygın eğitim birimlerinde aynı müfredat ve aynı metot uygulaması aynı sonucu vermeyebilir. Ayrıca her dil için verimli bir metodu vardır. Batı dilleri öğretim metotları Arapça için aynı sonuçları veremez. Modernizenin dayattığı her şey verimli görme yanılgısına düşülmemelidir. Hiçbir eğitim metodu ideal bir dil öğretimi için tek başına yeterli değildir. Dil öğretimi çok boyutlu bir fenomendir. Dilin sadece bir cenahını öğretmek yeterli değildir. Şüphesiz gündelik pratiği geliştirmek Arapça için tek başına yeterli değildir. On iki milyondan fazla kelimeden söz ediyoruz. Diğer yandan sadece metin okuyabilmek, tercüme yapabilmek ya da dilin kurallarını bilmek de o dili bilmek anlamına gelmez. Sahih bir öğretim metodu öğrenciye okuduğunu ve dinlediğini anlama, kendini sözlü ve yazılı olarak ifade edebilme yetilerini kazandırabilmelidir.

Gerek dinî alanda olsun gerek dini alan dışında olsun, bilimsel kitapların ekseriyeti, Selçuklulardan Osmanlıya kadar Arapça olarak kaleme alınmıştır. Bu bakımdan ilmi eserleri anlamak için Arapça öğrenmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla İslam tarihi seyri boyunca bütün ilimlerin öğretimine ancak Arapçanın öğretilmesinden sonra geçilebiliyordu. Bu da İslâm medeniyetinde ilim dilinin Arapça olduğunu ortaya koymaktadır. Günümüzde dahi dini kaynakların ekseriyeti Arap dilinde olması, bu eserlerle sahih kanalla buluşmanın yolu bu dilden geçmesi, Gramatik Arapçaya verilen önemi artırmıştır. (Şeşen, 1986, s. 268).

Dilin temel gramatiği mutlaka merkeze alınmalıdır. İyi bir morfolojik alt yapı ve edatlara hâkimiyet pratiği geliştirmede manevra kabiliyeti kazandıracaktır. Türkler için bu yaklaşım daha da etkin sonuçlar doğurmaktadır, zira hâlâ binlerce cevval Arapça, Türkçenin içinde vardır. (Telaffuzlu Türkçe-Arapça Sözlük, 1987)

4. Değerlendirme ve Öneriler

İslam Medeniyetine tercüman olan Arapça, kadim bir dil olarak semavî dinlere ev sahipliği yapmış, kitabî son üç dinin prototipini teşkil etmiştir. Kur'ân bu dille nazil olmuş ve Hz. Peygamber^(s.a.v.) İlahî mesajı bu dille tebliğ edip beyan etmiştir. Kendine özgü ve geneli itibarıyla kıyasî olan Arap dilbilimi tarihe mal olmuş ve dinî nassların mevsukiyetinde temel kriterlerden biri sayılmıştır. Nasslardan İlahî muradın anlaşılması da buna bağlıdır. Onun için dinî alanla ilgili sahih bilginin elde edilmesinde en sağlam sığınaktır. Bu bağlamda Kur'an etrafında gelişen dinî ilimler, ilkelerini temellendirirken bunun kaidelerinden istifade etmişlerdir.

Kendi dilbilimini iyi temellendiren diller, ancak evrensel olma ve istikbalin dili olma iddiasında bulunabilirler. Dilleri bozulmadan geleceğe taşımanın en etkili yolu dilbilimdir.

Dilbilim, dili geleceğe taşıırken onu tahriften korur. Kadim diller için bu husus daha da önem arz eder. Meselenin dinî ve tarihi boyutu hesaba katıldığında tarihi süreç içinde jenerasyonlar arasında yanlış ve farklı anlam ve yorumların sınırlarını tahdit etmek için bu tedbir kaçınılmazdır. Bu bağlamda bir dili doğru ve etkin bir şekilde öğrenmede o dilin dilbilimi merkezi konumdadır. Gramatik dil öğretimi metodu, dört beceriye dönük

yapılan dil öğretiminin hepsinde etkili olduğu görölmüştür. Arapça dili, bükmeli bir dil olması hasebiyle bu metot hem lafız hem şekil üzerinde etkilidir. Bunda fasih Arapçanın ıstikak özelliği ve edatların zenginliğin payı büyüktür. Sağlam iletişim de gramatik usule göre olur.

Kadim bir dil ve evrensel iddiasında olan Arap dilinde gramerin ağırlığı daha fazladır. Fasih veya gramatik Arapça en etkin ve verimli öğretim yoludur. Dil öğretiminde öğrenciler için neyin hedeflendiği, dolayısıyla hangi amaca yönelik bir öğretim yapıldığı hususu, önem taşımaktadır. Günümüzde bir yabancı dil olarak Arapça, okuma, anlama, konuşma, yazma gibi becerilerin tümünün kazandırılması hedeflenmekte ve bu amaç doğrultusunda eğitim verilmektedir. Ancak zaman ve fırsat maliyet gibi mülahazalarla hangi alana ne kadar zaman harcanması gerektiği gibi hususlar hassasiyetle değerlendirilmesi gerekir. Aksi durumda herkes için aynı sonucun elde edilemeyeceği malumdur. Durumsal bir yaklaşım önemli olmakla beraber tecrübi verilere dayanarak şunu ifade etmek mümkündür. Grameri bilen biri günümüz Arapçayı bilmesede dahi yüzde yetmiş oranında metinleri anlayabilir, cümle kurabilir.

Modern dil öğretim metotları çok çeşitlendi, ancak Fasih Arapça kendine özgü bir metodu vardır. Diğer diller için verimli olan bir metot başka bir dil için aynı sonucu vermeyebilir. Batı dilleri için geliştirilen modern metotlar Arapçaya uyarlama girişimleri, istenilen sonucu veremediği, dolayısıyla tarihî ve tecrübi bilgi birikimimizden istifade etmemiz gerektiğini düşünüyoruz. Modern teknik materyal ve imkânlardan yararlanalım. Ancak pergelin bir ayağı sabit olmalıdır; zira gündelik pratiği geliştirmek için geliştirilen yöntem ve metotlar fasih Arapça için tek başına yeterli değildir. Özellikle “topluma dini alanda sahih bilgiye dayalı olarak rehberlik amacına matuf olan ilahiyat fakültelerinde temel görevi dini metinleri doğru anlayıp yorumlamak olan adayları yetiştirirken dil öğretim setleri, ne kadar verimli olduğu sorgulanmalıdır. Günümüzde her bir ilahiyatın ek takviye kurslara neden ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun adını koymaktan çekinmemelidir, zira bu gibi yöntemler ortalama iki-üç yüz bin kelimelik diller için geçerli olabilir. Ancak on üç milyon civarı kelime haznesine sahip fasih Arapça için bunu söylemek ne kadar doğru olabilir. Diğer yandan sadece metin okuyabilmek, tercüme yapabilmek ya da dilin kurallarını bilmek de o dili bilmek anlamına gelmez. Sahih bir öğretim metodu öğrenciye okuduğunu ve dinlediğini anlama, kendini sözlü ve yazılı olarak ifade edebilme yetilerini kazandırabilmelidir.

Arapça dil öğretiminde yeni yaklaşım arayışları söz konusu olduğunda bundan maksat dil öğretiminde maksimum fayda olmalıdır. Harcanan emek tüketilen zaman ve elde edilen netice, verimlilik ve kalıcılık mukayesesi yapılmalıdır. Konu Arapça olunca bir de “sahih bilgi”yi de katmak gerekir, zira bizim ile kadim kültür mirasımızla buluşma kapısı sahîh bilgiyle fasîh Arapçadır. Arapça öğretiminin bir ihtiyaç olduğu konusunda bir tereddüt yoktur, çünkü Arapçayı öğrenmek İslam dininin temel kaynaklarına birinci elden ulaşma imkânını sağlayacaktır. Asıl mesele hangisinden feragat etmek hangisine fazla yer vermek. Zaman kısıtlı, öğrencinin meşgaleleri çok, öğretici birikim, tecrübe ve rehberlik sorunu vardır.

İyi bir morfolojik alt yapı ve Arapçanın zengin edatlarını kullanmaya hâkimiyet, pratiği geliştirmede manevra kabiliyeti kazandıracaktır. Türkler için bu yaklaşım etkin sonuçlar doğurmaktadır, zira hâlâ binlerce cevval Arapça kelime Türkçenin içinde mevcuttur. Ancak sihirli değnek aranmamalıdır. Fasîh Arapça zordur, ama yuvarlama Arapçaya feda edilemeyecek kadar önemlidir. Günümüzde en güvenilir yöntem olduğunu düşündüğümüz gramatik tercüme metodu merkeze alınmalıdır. Gramatik Arapça pratiği getirir. Buna mukabil salt pratik Arapça sahîh bilgiyi kazandıracığı söylenemez. Ayrıca gramatik Arapçayı bilen pratiği daha hızlı elde eder.

KAYNAKÇA

- Ahmed Muhammed Sâlim ez-Züvey, (2013) “Sesbilimin kurucusu Halil b. Ahmed” çev. Necattin, Hanay, *Recep Tayyip Erdoğan Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2013), s. 195-227.
- Ahmet Muhammed Kassur, (2010) *Arap Dili ve Dil Fikri*, çev: Selahattin Bayram, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Der. (The Journal of International Social Research)*, Volume 3(10) Winter
- Aksan, Doğan, (1982) *Dilbilim Seçkisi*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Amayır, Halil Ahmed, (1983) *Arabic Language Structures and Syntax* (دراسات و آراء في), Cidde. (ضوء اللغة المعاصر - نحو اللغة وتراكيبها)
- Aydın, Mehmet, (2007) *Dilbilim El Kitabı*, 3F Yayınları, İstanbul.
- Çörtü, M. M, (2007) *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, Marmara Ün. İlâhiyat Fak. Vak. Yay. İst.
- Demir, Ramazan, (2011) *Arap dilinde "fıkhu'l-luga" ve " ilmu'l-luga" terimlerinin kullanımı, tanımı, konusu ve gayesi*, *Sakarya Ün. İlahiyat Fak. Der.*, C: XIII, S. 23 (2011/1), s. 183-203
- Dönmez, İbrahim Kâfi, *Sedd-i Zeri'â*, TDV, c. XVI, s. 280.
- Dionysios, Thraks, (2006) *Texnhr Ammatikh Gramer Sanatı*, çev. Çoraklı Eyyup, İstanbul.
- Ece, Hüseyin, (2013) *İslam'ın Temel Kavramları*, İstanbul
- Eren, Cüneyt, (2014) *Kur'ân Metninin Dil Özellikleri*, Ekev Akd. Der, Yıl 18, Sayı: 59, s. 133
- Gündüzöz, Soner, (2011) *Kur'ân'ın Eşsiz Dili*, Etüt Yayınları.
- Ğalâyînî, Mustafa, (1987) *Câmi'ü'd-Durûsi'l-'Arabiyye, Mektebetü'l-'Asriyye*, Beyrut.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, (1994) *el-Muhteseb fî Tebyîn-i Vucûhi Şevâzi'l-Kırâatı ve'l-izâhi minhâ*, thk. Ali Necdî Nâsif, Abdulfettah İsmail Şilbi, Ehrabu't-Ticâriyye, Kâhir.
- İbn Hazm, Ahmed bin Said, (1985) *el-İhkâm fîusûli'l-Ahkâm*, Beyrut.
- Kudat Aydın, (2016) *Kıraatları Hücetlendirmede Dilbilim Olgusu*, Doktora Tezi (basılmamış) Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Martinet Andre, (1998) *İşlevsel Genel Dilbilim*, trc. Berke Vardar, İstanbul.

Doukoure Massire, (ts) *Merahilü 'l-İleli 'n-Nahviyyeti İnde 'l-Arab (Dirasatün fîusûli 'n-Nahvi)* Department of Arabic Language, Faculty of Languages and Linguistic, Al-Madinah International University Shah Alma, Malaysia.

Sîbeveyh, el-Kitâb, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, *Dâru 'l-Kâlem*, 1966.

Timurtaş, Faruk, (1991) Osmanlı Türkçesi Grameri III (Eski Yazı ve İmlâ, Arapça, Farsça, Eski Anadolu Türkçesi), Umur Reklamcılık ve Matbaacılık, İstanbul.

TDK, (2005) Türkçe Sözlük, 10. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.

Telaffuzlu Türkçe-Arapça Sözlük, (1987) İstanbul: Dergâh Yayınları.

İHYÂU ULUMİ'D-DÎN'DE İLİM, KEŞF VE İLHÂM

Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever,
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
haksever@ankara.edu.tr

&

Abdurrahman Elik
Adam İhtisas (Alim-Adam Akademi) Programı Mezunu
ceziri25@gmail.com

Özet

Sözlükte perdenin açılmasıyla gizli olanın ortaya çıkması manasına gelen “keşf” ile bir şeyi yutturup yok etmek anlamına gelen “ilhâm”, ıstılahta akıl ve duyu yolları dışında kalan tasavvufi bilgi edinme yöntemleri için kullanılan birer terimdir.

Hicri V. asırda yaşamış olan Gazâli, Bağdat Nizamiye Medreseleri müderrisliğini yürütürken bir yandan da kelam, felsefe ve Batınîlik gibi farklı disiplinleri ulaşabildiği en son noktaya kadar inceleyerek hakikat arayışını sürdürmüştür. Gazâli bu arayışında son olarak tasavvuf ilmini araştırmış, aradığı şeyi, tasavvufu hal ve çehesiyle yaşayarak bulacağına kani olunca da medresedeki görevini bırakarak Bağdat’tan ayrılmış ve inzivaya çekilmiştir. En meşhur eseri “İhyâu ‘Ulumi’d-Dîn” yaklaşık on yıl süren bu dönemin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Gazâli, tasavvufi bilgi edinme yöntemleri olan keşf ve ilhâma İhyâu ‘Ulumi’d-Dîn kitabının üçüncü cildindeki “kitabu şerhi acaibi'l-kalb” bölümünde yer verir. Burada kalbi pek çok yönden ele alıp inceleyen Gazâli, ilme nisbet yönünden ise kalbi bir aynaya benzetir. Kalp aynasını engellerden kurtarıp kirlerden arındıranların hakikat bilgisini elde edebileceklerini ifade eder.

Gazâli, İhyâu ‘Ulumi’d-Dîn’de kalbi ilim elde etme yolları açısından bir havuza benzetir. Bu havuz dışarıdaki derelerden akıp gelen sularla olduğu gibi bir de havuzun içindeki bir kaynaktan da beslenir. Kullandığı bu havuz metaforu ile Gazâli, kalbi havuza, duyu organları ile elde edilen bilgileri havuza dışarıdan su taşıyan derelere ve keşfi bilgiyi ise havuzun altından kaynayıp çıkan suya benzetir. Bu ikinci suyun

öncekine oranla daha temiz ve berrak olduğunu ifade eden Gazâli, dolayısıyla keşfi bilginin akıl ve duyu yollarıyla elde edilen bilgiden daha sağlam olduğunu savunur. Bununla beraber onun, akıl ve duyu yollarıyla elde edilen bilgileri bütünüyle dışladığını iddia etmek de mümkün değildir.

Bu tebliğde İmam Gazâli'nin İhyâu 'Ulumi'd-Dîn adlı eserinden hareketle onun *keşf* ve *ilhâma* bakışı, bu tarz bilgiye maruz kalmanın epistemik değeri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gazâli, Keşf, İlham, İhyâu 'Ulumi'd-Dîn

Summary

Keshf, which literally means appearing of the secret one by opening of the covers; and *ilham*, which also literally means making swallow and wiping out something are two terms that are used for the methods of acquisition of Sufi knowledge which stays out of the reasonal and sensory ways.

Gazâli, who lived in hijri 5. Century, pursued his search for the truth by studying on various disciplines such as Kelam, Philosophy and Batinilik to their ultimate position while teaching in Nizamiye Madrasas at the same time. In his pursuit, he studied on Sufism and when he understood that he would find what he was searching for by experiencing sufism himself, he left Bagdad and retired himself into seclusion. His most famous book Ihyau Ulumi'd-Din came into existence as the fruit of this period which lasted for approximately 10 years.

In this paper, Imam Gazali's point of the view for keshf and ilham, and the epistemological value of being exposed to such a knowledge will be studied based on his book Ihyau Ulumi'd-Din.

Keywords: Gazâli, Keshf, İlham, İhyâu 'Ulumi'd-Dîn

Giriş

Hicri 450 yılında Tûs şehrinde doğan ve yine burada H.505 tarihinde vefat eden Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî; kelam, fıkıh, tasavvuf, mantık, felsefe gibi birçok ilim dalında döneminin en önde gelen âlimlerindendir. Bağdat Nizamiye Medresesi müderrisliği görevinde bulunurken bir yandan da hakikat arayışını kelam, felsefe, Bâtînîlik ve tasavvuf üzerine yoğun çalışmalarla sürdürmüştür.

Hakikati bulma serüvenine eşyanın gerçek mahiyeti hakkında kesin bilgiye ulaşmak isteğiyle yola çıkan İmam Gazâlî, bilgi ve bilgiye ulaştıran vasıtaları metodik bir şüphecilikle ele almış, duyuların ve aklın kesin bilgiyi elde etmede yetersiz olduğu kanaatine varmıştır. Gazâlî'nin sırasıyla kelam, felsefe ve Bâtînîlik üzerindeki tüm araştırmaları, onu itminana erdirecek bir sonuca götürmemiştir. O, aradığı şeyi nihayet tasavvufta bulmuştur. (Gazâlî, 2017, s. 70) Bunun üzerine kendine yönelik derin sorgulamalar ve muhasebelerde bulunmaya başlayan Gazâlî psikolojik depresyonlar ve hatta fizyolojik rahatsızlıklar (Gazâlî, 2017, s. 66) geçirince müderrislik görevini terk ederek inzivaya çekilmiştir. Yaklaşık on yıllık bir süreci kapsayan uzlet, halvet, riyazet ve mücâhede temelli yaşantısı onun İhyâu 'Ulumi'd-Dîn adlı eserini kaleme almasına vesile olmuştur. (Çağrı, 1996)

Gazâlî, İhyâu 'Ulumi'd-Dîn kitabını sırasıyla "Rub'u'l-ibâdât", "Rub'u'l-adat", "Rub'u'l-muhlikat" ve "Rub'u'l-münciyat" adlı dört ayrı cilt halinde kaleme almış olup her cildi "kitab" adını verdiği on bölüme ayırmıştır. Tebliğimizin konusunu teşkil eden keşf ve ilhâm hakkındaki görüşlerini ise genel olarak İhyâ'nın üçüncü cildi olan Rub'u'l-muhlikat'ta ele alır.

Biz bu tebliğimizde keşf ve ilhâmın lügat ve ıstılah manalarını, İslam âlimleri ve sûfilerce nasıl anlaşıldığının örneklerini verdikten sonra İmam Gazâlî'nin İhyâu 'Ulumi'd-Dîn adlı eserinden hareketle onun *keşf* ve *ilhâma* bakışını aktarmaya çalışacağız.

1. Keşf ve İlham

Arapçada keşf (الكشف) gizli veya bilinmeyen bir şeyi bulmak, ortaya çıkarmak, aydınlatmak, göstermek; bir şeyden müphemliği gidermek; bir örtüyü, perdeyi kapağı kaldırmak gibi manalarda kullanılır. (Mutçalı, 2014)

Keşf kelimesi Kur'an-ı Kerim'de çeşitli türevleriyle beraber yaklaşık yirmi yerde genellikle azabın kaldırılması, sıkıntının, ihtiyaçların giderilmesi manalarında kullanılmıştır. (bk. Enam 17 ve 41; Araf 134-135; Yunus 12,98 ve 107; Nahl 54; İsrâ 56; Enbiya 84; Muminun 75; Neml 62; Zümer 38; Zuhuruf 50; Duhan 12 ve 15) Kaf sûresinin 20-22. ayetlerinde ise ahiret hayatında gafletten sonra perdenin kaldırılıp böylece gözün keskin bir şekilde görmeye başladığı anlatılırken perdenin kaldırılması **كشَفَ** (keşefe) fiili kullanılarak ifade edilmiştir. Ayrıca yine Necm ve Kâlem sûrelerinde de kıyametle alakalı olarak kullanılmıştır. (bk. 53/Necm 58; 68/Kâlem 42.)

Tasavvuf ıstılahında ise keşf genel anlamı itibariyle akıl ve duyu yolları ile ulaşamayan gaybî bilgilerin elde edilmesi ve Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellilerini temaşa etmek olarak kullanılmıştır. Bununla beraber keşf tanımlamalarında birtakım nüanslar bulunur. Ebu Nasr es-Serrac, keşfi üstü kapalı olan şeyin açılması, gözle görülür hâle gelmesi olarak tarif eder. Bir bilgi edinme yöntemi olarak keşf, sûfiler dışındaki İslam âlimlerinin pek çoğu tarafından da kabul edilmiştir. İbn Fûrek keşfi anlamaya kapalı olan şeylerin açığa çıkması olarak tarif eder ve böylece anlamın göz ile görmüş gibi kula açıldığını belirtir. (İbn Fûrek, 2014, s. 344) İbn Haldun'a göre riyazet, halvet ve zikir neticesinde ruh, zahir histen bâtına yönelir ve böylece duyulardan oluşan perdenin kalkması ile keşf meydana gelir. (İbn Haldun, 2017, s. 852) İbn Teymiyye bazı gaybî şeylerin görülmesi, seslerin işitilmesi, bilgilerin elde edilmesini keşf olarak niteler ve bunların Kur'an ve Sünnete aykırı olmadığı sürece doğru olduğunu ifade eder. (Uludağ, 2002) Fahreddin Râzî'de marifetullahı elde etmede nazar ve istidlâl yolu dışında başvurulacak ikinci yolun keşf olduğunu kabul eder. Ancak o, keşfte hataya düşülebileceğinden dolayı keşfi bilginin akıl ile denetlenmesi gerektiğini savunur. (İskenderoğlu, 2014, s. 169)

Keşf ile beraber ve ona müteradif veya yakın manada mükâşefe kavramı da çokça kullanılır. Sûfilerin yapmış olduğu tanımlara bütüncül bir açıdan bakıldığında mükâşefeyi keşfin üç mertebesinde biri olarak görebilmek mümkündür. Keşfin birinci mertebesi tefekkür, istidlâl ve kesb ile gerçekleşen muhâdardır. Burada bilgi ilme'l-yakîn olarak elde edilir. İkinci mertebe olan mükâşefede ise bilgiye duyular ve akli delillere ihtiyaç olmaksızın kalp gözünün açılmasıyla ayne'l-yakîn olarak ulaşılır. Keşfin üçüncü mertebesi ise müşahededir. Burada edinilen bilgi hakka'l-yakîndir. (Öngören, 2002, s. 86)

İlhâm (الإلهام) sözlükte bir şeyi çabucak yutmak manasındaki (لِهَم) kökünden türemiştir ve yutturmak demektir. (Mutçalı, 2014, s. 839) Tasavvuf ıstılahında ise Allah tarafından aracısız bir şekilde kalbe atılan, kalpte feyiz yoluyla doğan bilgiyi ifade eder. (Yılmaz, 2017, s. 223)

Kur'an-ı Kerim'de ilhâm kelimesi sadece bir yerde 'ona(nefse) kötülük duygusunu ve takvasını ilhâm edene (andolsun)' (91/eş-Şems, 8) şeklinde geçer. Hz. Meryem ve Hz. Musa'nın annesine vahyedildiğini bildiren ayetlerdeki vahiy kelimesi de ilhâm anlamında kullanılmıştır. (Haksever, 2017, s. 133)

Hadis kaynaklarında da ilhâm ile ilgili çeşitli rivayetler bulunur. Hz. Peygamberin Hz. Ömer hakkında kullandığı 'muhaddes' kelimesi, Hz. Ömer'in Sariye ordusunu Medine'de hutbedeyken görüp seslenmesi ve Hz. Sariye'nin de bunu işitip ordusunu yönlendirmesi, ilhâma dair, Hz. Peygamber ve sahabe döneminden aktarılan en meşhur örneklerdir. (Haksever, 2017, s. 133)

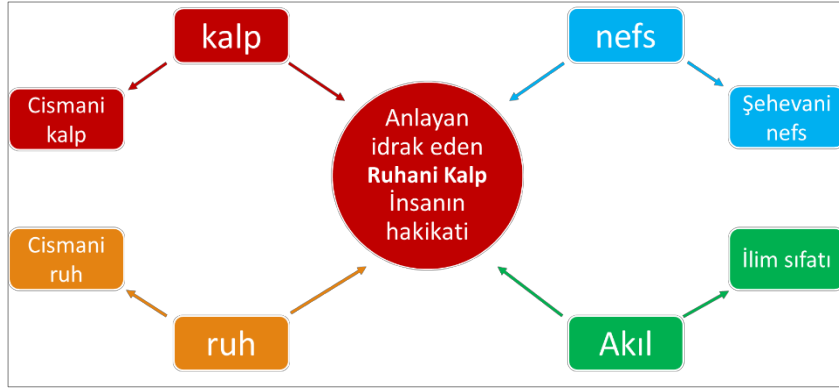
2. İhyâu 'Ulumi'd-Din'de Keşf ve İlham

İmam Gazâli İhyâ'nın üçüncü cildine 'kitabu şerhi acaibi'l-kalb' bölümüyle başlar. Bu bölüm bir mukaddime ve 'beyân' adını verdiği on beş alt başlıktan oluşur. Bu bölümün keşfi/ ilhâmî bilgi ile nazarî bilgi arasındaki farkın anlatılmaya başlandığı sekizinci beyâna kadar olan kısmı ondan sonra anlatılacakların adeta öncülü mahiyetindedir. Dolayısı ile Gazâli'nin keşf ve ilhâma bakışını daha iyi anlayabilmek için öncelikle onun bu bölümde kalbi hangi açılardan ele alıp incelediğine bakmamız gerekecektir.

1.1. Kalp-Ruh-Akıl-Nefs İlişkisi

Gazâli'ye göre kalbin biri cismanî diğeri ruhânî olmak üzere iki manası vardır. Cismanî kalp insanda göğsün sol tarafında, çam kozalağı şeklindeki et parçasıdır. Ruhânî kalp ise insanın hakikati olan, anlayan, âlim, arif bir 'latife-i rabbâni'dir ki, onun sözü konusu ettiği kalp, işte bu manadaki kalptir. (Gazâli, 2002, s. 9) Gazâli bu konu çerçevesinde ruhânî kalp ile ilişkili olarak 'ruh', 'akıl' ve 'nefs' olmak üzere üç ayrı latifeden daha bahseder ve bunların da kalp gibi ikişer manayı -biri ruhanî kalp ile aynı manada olmak üzere- mündemiç bulunduğunu ifade eder. Buna göre ruhun, biri, cismani kalpten çıkıp damarlar yoluyla vücudun her yerine hayat nurunu taşıyan cismanî/hayevanî, diğeri insanın anlayan, idrak eden ve bu yönüyle de ruhanî kalp ile

aynı manayı taşıyan iki manası vardır. Keza aklın da eşyanın hakikatini bilmek açısından kalpteki ilim sıfatını; bilen, anlayan, idrak eden, âlim manasıyla da ruhanî kalbin kendisini ifade eden iki manası vardır. Bu latifeler gibi nefsin de bir yönüyle şehvet ve gazap kuvvetlerini, diğer yönüyle insanın kendisini/hakikatini ifade eden iki manası bulunur. (Gazâli, 2002, s. 10-12)



Şekil 1. Kalp-ruh-akıl-nefs ilişkisi.

2.2. Kalbin Vasıfları ve İlimle ilişkisi

Gazâli, insanın diğer mahlûkattan üstünlüğünü Allah Teâla'yı marifete istidadına bağlar ve buna ancak kalp ile sahip olunabileceğini ifade eder; çünkü ona göre Allah'ı bilen, Allah'a yaklaşan, Allah için amel eden, Allah'a doğru sa'yeden, Allah katında olanları keşfeden hakikatte kalptir. Diğer uzuvlar kalbin hizmetçileri, alet ve vasıtalarıdır. Kalbini bilen nefsini, nefsini bilen rabbini bilir. Bu yönüyle kalbi, kalbin hakikat ve vasıflarını bilmek dinin aslı ve salıklar yolunun esasını oluşturur. (Gazâli, 2002, s. 8)

Kalbin yaratılış gayesi Allah'a ulaşmaktır. Kalp bu gayeye ulaşmak için zâhirî ve bâtinî kuvvetler ile desteklenmiştir. Gazâli, bunları "kalbin askerleri" olarak niteler. Kalp bedende hükümdar konumundadır. Kalbin zâhirî askerleri göz, kulak, el, ayak gibi azalar; bâtinî askerleri ise gazap ve şehvet gibi kuvvetlerdir. (Gazâli, 2002, s. 13-14)

Zâhiri askerler kalbe zorunlu itaat ederler. Gazâli bu durumu meleklerin Allah'a itaatine benzetir. Bâtinî askerler ise bazen isyan edebilir. Bu durumda sâlik kendisine bahşedilen ilim, hikmet ve tefekkür kuvvetleri ile şehvet ve gazabı dizginlemeye, dengelemeye çalışmalıdır. Aksi halde kalp beden ülkesindeki hükümdarlığını nefse

kaptırmış olur ki bu da onun ilimleri elde edip hakikatleri keşfetmesine engel, helak ve hüsrânına da sebep olur. (Gazâli, 2002, s. 16)

İnsan kalbinin hususiyetlerini ilim ve iradeye sahip oluşu olarak belirten Gazâli, ilme nisbet yönünden ise kalbi bir aynaya benzetir. Kalp aynasına hakikatlerin yansıyabilmesini beş engelin aşılmasına bağlar. Bir aynanın görüntüyü yansıtması ile kalbin eşyanın hakikatlerini bilmesi önündeki engelleri şu şekilde tasnif eder.

- 1- Aynanın zatında, yapıldığı maddede yansıtıcı özelliğin olmaması / kalbin zatında noksanlık olması, çocuk kalbi gibi,
- 2- Maddesi yansıtıcı özellikte olsa da aynanın kirli, paslı olması / kalbin günahlar ile kirlenmiş, kararmış olması,
- 3- Aynanın doğru açığa yerleştirilmemesi / kalbin aranan hakikate yönelmemiş olması,
- 4- Ayna ile sûret arasında perdelerin, engellerin bulunması / kalbin şehvetler, ön yargılar veya taklidî yolla elde edilen dondurulmuş inançlarla perdelenmesi, bunların hakikatlerin keşfine engel olması,
- 5- Aynaya yansıtılacak sûretin ne tarafta olduğunu bilinmemesi / aranan ilmin nereden elde edileceğinin bilinmemesi. (Gazâli, 2002, s. 31-32)

2.3. Keşf ve İlham, Nazar ve İstidlâl

Yaratılış gayesi Hakk’a vuslat olan insan kalbinin diğer hayvanlarınkinden ayrılan hususiyeti onun ‘‘ilim’’ ve ‘‘irade’’ye sahip olmasıdır. İlmin yeri kalptir. İlim, keşf ve ilhâmla kalplere aktarıldığı gibi, kesb ve tahsille de elde edilebilir. İlmin elde edilişi bazen hızlı ve kolay iken bazen zor ve ağırdır. Bu farklılıklar neticesinde, insanlar, bilgilerinin miktarı, önemi, niteliği, temin yolları açısından birbirlerinden ayrılırlar. Âlim, hakîm, veli ve nebilerin dereceleri bu açıdan farklılaşır. (Gazâli, 2002, s. 19) Çalışıp öğrenmekle, nazar ve istidlâl yolu ile elde edilen bilgiye ‘‘itibâr’’ veya ‘‘istibsar’’ denilir. Bu, âlimlerin bilgisidir. Gayret sarf edilmeden kalbe doğan bilgi, ‘‘ilhâm’’ ya da ‘‘vahiy’’ olarak adlandırılır. İlham ile ulaşılan bilgi kesbî bilgiden perdenin insan istek ve iradesi dışında ortadan kalkması yönüyle ayrılır. Vahyin ilhâmdan farkı, vahiyde bilginin melek aracılığı ile ve bilinen bir kaynaktan alınıyor olmasıdır. İlham velilere, vahiy peygamberlere mahsustur. (Gazâli, 2002, s. 41)

Gazâli, tasavvuf ehlinin tahsil ile elde edilen ilimlerden ziyade ilhâmî ilimlere yöneldiğini, bunun için zâhirî ilimlerle ilgilenmek yerine halvet, riyazet ve nefis mücâhadesiyle halktan alakayı kesip Hakk’a teveccüh etmek, kalbi masivâdan arındırıp ilahî sırların keşf olduğu ve nurların aktığı bir mekâna dönüştürmek gerektiğine inandıklarını aktarır. (Gazâli, 2002, s. 43) Buna karşılık nazariyecilerin ise bu yolla ilim elde etmenin imkânını reddetmediklerini ancak bunun çok uzun, zor ve tehlikelerle dolu bir yol olduğunu, akıl ve duyu yollarını kullanarak ilim tahsil etmenin daha sağlıklı olacağını savunduklarını ifade eder. Daha sonra ise bu iki düşünceyi ya da başka bir ifadeyle keşf ile nazar ve istidlâl karşılaştırmak için iki örnek verir. (Gazâli, 2002, s. 43-47) İlk örnek, dışarıdan akarsularla ve altından da toprağı kazılıp atılarak açılmış bir kuyudan gelen sularla beslenen bir havuzdur. Bu örnekte havuz, kalbi; dışarıdan gelen sular, duyularla elde edilen bilgiyi; havuzun içinde açılmış kaynaktan çıkacak su ise keşfi/ilhâmî bilgiyi simgeler.

Kalbin, biri, beş duyu ile algılanan şehadet ve mülk âlemine, biri ise kalp gözünün açılmasıyla müşahade edilebilen Levh-i Mahfuza, melekût âlemine açılan iki kapısı vardır. İkinci kapının açılması Allah’ın lütfu iledir ve yalnızca Allah’ı zikir ve fikirle meşgul olanlara bahşolunur. Keşf kapısının açılması ile melekût âlemini temaşa edip Levh-i Mahfuzdaki hakikatleri gören kalp bilgi edinmede duyulara ihtiyaç duymaz. Ancak ne zaman duyulardan gelenlere yönelirse bu ona yeniden perde olur. (Gazâli, 2002, s. 44-45)

Gazâli bu konudaki ikinci örneğini ise bir hükümdarın huzurunda sanat ve hünnerleri hususunda tartışan Romalı ve Çinli sanatkârlar üzerinden verir. (Gazâli, 2002, s. 46-47) Hükümdarın tahsis ettiği bir odanın ortasına bir perde çekilir ve sanatkârlardan karşılıklı iki duvar üzerinde hünnerlerini göstermeleri istenir. Romalı sanatçılar bütün gayretleri ile günlerce çalışır, en güzel nakışlarla kendi duvarlarını süslerler. Bunun karşısında Çinliler sadece duvarlarını cilalayıp parlatmakla meşgul olurlar. Nihayet yarışma biter ve aradan perde kaldırılır. Romalıların büyük emek ve ince işçilikle işledikleri nakışlar herkesi kendisine hayran bırakır. Daha sonra Çinli sanatçıların cilaladığı duvara bakılır ki aradan perdenin kalkması ile Romalıların yaptığı resim olduğu gibi bu duvara aksetmiştir, hatta bu duvarda daha parlak ve güzel görünmektedir. Neticede yarışmayı Çinli sanatkârlar kazanmış olur. Bu örnekte duvar, kalbi temsil eder. Kalpte bilgi, ya çalışıp öğrenmekle ya da kalbin arındırılıp parlatılarak Levh-i Mahfuz ile arasındaki perdelerin kalkması sonucu hâsıl olur.

Örnekteki Romalı sanatçılar nazar ve istidlâl yoluyla bilgi edinen âlim ve hakimleri simgelerken, bilgiyi keşf ve ilhâm yolu ile elde eden velileri ise Çinli sanatkârlar temsil etmektedir. Her iki yöntemle edinilen bilgi aynı olsa da keşfi/ilhâmî bilgi cilalı duvardaki sûretin daha parlak görünmesi gibi daha açık ve kesin bir özelliktedir.

Gazâli'ye göre her kalp eşyanın hakikatini bilecek ve marifete ulaşacak potansiyelde yaratılmıştır. Ancak yukarıda açıklanan sebepler kalbin bilmesi, marifeti elde etmesi ve iman nurunun kalpte parlamasının önündeki engellerdir. (Gazâli, 2002, s. 41) (Erdem, 2000, s. 294) Kalbin yaratılış gayesine ulaşması ancak bu engellerin kaldırılması ile mümkün olabilir. Gazâli bu noktada yine ayna benzetmesinden yararlanır. Ayna ile nesne arasındaki perdeler bilinçli bir müdahale ile kaldırılabilirdiği gibi insan iradesinden bağımsız bir şekilde, örneğin bir rüzgâr ile de kalkabilir. İşte bunun gibi, kendisinde kıyamete kadar meydana geleceklerin yazılı bulunduğu Levh-i Mahfuz ile kalp arasındaki perdeler de bazen ilâhi lütuf rüzgârlarıyla aradan kalkar. Böylece Levh-i Mahfuz'da yazılı olanlar kalp aynasına yansır.



Şekil 2. Perdenin kalkmasıyla bilginin Levh-i Mahfuz'dan kalbe yansması/akışı

Kalp ile Levh-i Mahfuz arasındaki perdelerin kalkması bazen rüya halinde olur. Kişi rüya sayesinde olacakları önceden görebilir. Bazen de bu hal uyanıkken gerçekleşir ki, bu da keşftir. Keşf ile gelen bilgi bazen çok süratli bazen yavaş yavaş ve sınırlı bir şekilde gerçekleşir. Kalpten perdelerin tamamen kalkması ise ancak ölüm ile mümkündür. (Gazâli, 2002, s. 41)

2.4. Keşfi Bilginin İmkânına Dair Şer'i ve Akîl Deliller

Gazâli'ye göre kişi; ilim, marifet ve iman ölçüsünde saadet sahibidir; çünkü cennet halkının dereceleri marifetleri nisbetindedir (Gazâli, 2002, s. 50) ve mümin marifeti miktarınca Allah'a yakındır. (Gazâli, 2002, s. 47) Bu görüşlerini çeşitli ayet ve hadislerden örnekler vererek destekleyen Gazâli'ye göre insanlar iman ve marifette birbirlerinden farklı derecelere sahiptirler. *Arif-i billah* zatların güneş gibi olan iman ve marifet nuruna karşılık avamın iman nuru mum veya lamba mesabesinde kalır. (Gazâli, 2002, s. 49) Kur'an-ı Kerim'de üstünlüklerinden bahsedilen ilim sahibi müminler(bk. 3/Al-i İmran, 139; 58/Mücadele, 11.) arif-i billah olan zatlardır. (Gazâli, 2002, s. 49-50)

Bu açıklamalarla keşfi bilginin imanda yakın ve marifeti elde etmedeki yerine işaret eden Gazâli, “ *Belli Yollardan Okuyup Öğrenmeden Tasavvuf Ehlinin Yoluyla Marifet Sahibi Olmanın Mümkün Olduğunu İfade Eden Şer'i Deliller*” başlığını taşıyan 10. beyâna şu sözlerle başlar:

“ *bilmiş ol ki: Bilmediği taraftan kalbine ilkâ olunmakla ve ilhâmla azıcık bir şey keşfeden kimse, tarikatın gerçekliğini anlar ve bilir. Böyle bir şey ile karşılaşmayan ve kendini bilmeyenlere yakışan da bunu inkâr etmemektir, zira burada marifet derecesi cidden nadir ve naziktir. Hikâyeler, tecrübeler ve şer'i deliller bunun varlığının şahididir.*” (Gazâli, 2002, s. 51)

Bu girişten sonra Gazâli, Kur'an ve Sünnetten bazı ayet ve hadislerden deliller getirir. Sûfilerin tecrübelerinden örnekler verir. Gazâli'nin burada delil olarak öne sürdüğü ayetler ve hadisler çerçevesindeki değerlendirmelerini kısaca şu şekilde aktarmak mümkündür.

Allah Teâlâ, kendi yolunda mücâhede edenleri yollarına hidayet buyuracağını, (bk. 29/el-Ankebut, 69) takva sahibi muttaki kullarına çıkış yolu gösterip onları ummadıkları yerden rızıklandıracağını, (bk. 65/et-Talâk, 2-3) onlara bir *furkan* yaratacağını, (bk. 8/el-Enfâl, 29) ancak o muttakiler için Kur'an'ın hidayet ve öğüt kaynağı olduğunu (bk. 3/Al-i İmrân, 138) ve ancak onların ibret nazarı ve basiretle yaratılanlara baktığını (bk. 10/Yunus, 6) bildirmiştir. Hz. Peygamber de bildiği ile amel edenlere bilmediklerinin öğretileceğini, (Gazâli, 2002, s. 51) ümmetinden Hz. Ömer gibi ilhâma mazhar olanların bulunduğunu, Allah'ın nuru ile bakan müminin kaçınılacak derecede feraset sahibi olduğunu (Gazâli, 2002, s. 53 ve 58) beyân etmiş

ve kendisi de Allah'tan çokça nur istemiştir. Allah Teâlâ takva sahibi kullarına *furkan* adında hakkı batıldan ayırmayı sağlayacak bir nur verir. Kişinin kalbi bu nur ile genişler ve şüphelerden arınır. (Gazâli, 2002, s. 52) Tahsil ve tâlim olunmaksızın ibadetlere devam ile kalpte bir hikmet zahir olur ki, bu, keşf ve ilhâm yolu iledir. (Gazâli, 2002, s. 51) Takva zikrin, zikir keşfin, keşf hidayet ve hakka vuslatın kapısı, anahtarıdır. (Gazâli, 2002, s. 29 ve 54) Bütün ilimler Allah'tan olduğu halde Allah Teâlâ, Hızır Aleyhisselam için ‘‘biz ona tarafımızdan (*min ledunna*) ilim öğrettik’’(18/Kehf, 65) buyurmuştur. *Leddüinî ilim* İnsanların öğretmesi vasıtasıyla öğrenilen değil, dış tesirlerden azade olarak kalbin derinliklerine yerleştirilen ilimdir. Gerçek âlim, kitaplardan bir şeyler ezberleyip unuttuğunda cahil kalacak kişi değil, dilediği anda rabbinden ilim alabilen kimsedir. (Gazâli, 2002, s. 55)

Bu değerlendirmelerden sonra Gazâli, sahabe, tabiin ve sûfilerin hayatlarından örneklerle de keşfi/ilhâmî bilginin imkânını ortaya koymaya çalışır. Keşfin bir türü olarak, şeyhlerin, insan kalbinden geçenleri bilmek, Hızır ile görüşüp, boşluktan bazı sesler duymak gibi kerametlerine dair pek çok rivayetin bulunduğunu hatırlatan Gazâli, yine de inkâr edenlere, gözleriyle görmedikçe, bunların fayda vermeyeceğini belirtir. Bunu üzerine kimsenin inkâr edemeyeceği iddiasında bulunduğu iki delil öne sürer. Bunlardan biri sadık rüyalar diğeri de peygamberlerin gaipten ve gelecekte haber vermeleridir. Rüyada tecelli eden gaybî şeyler uyanıkken de neden tecelli etmesin, diye soran Gazâli, uyku ile uyanıklık arasındaki farkın duyu organlarının durgunluğundan ibaret olduğunu ve dolayısı ile uyanıklık(yakaza) halinde de gaybî olanın keşfedilmesinin mümkün olduğunu belirtir. (Gazâli, 2002, s. 57) Basiret erbabından olan keşf sahipleri öyle bir mertebeye ulaşır ki başkalarının rüyada gördüklerini onlar uyanıkken görür. Melek ve şeytanları görüp onlarla konuşabilirler, hatta uykuda ancak temsili olarak görülebilen melek, gerçek keşif ehline uyanıkken aynen müşahade edilebilir. (Gazâli, 2002, s. 91-92)

Peygamberler için gayb ve gelecekte haber vermek mümkün ise, bu, peygamber olmayanlar için neden mümkün olmasın? Peygamberler de birer insandır. Onlar dışındaki insanlar da hakikatlere keşf yoluyla ulaşabilirler. Ancak bunlar *nebi* değil *velidirler*. (Gazâli, 2002, s. 57)

Gazâli'ye göre vahyin ve sadık rüyaların mümkün olduğuna inanan kimse, kalbinde biri duyulara, mülk ve şehadet âlemine, diğeri melekût âlemine açılan iki kapısı olduğuna da inanır. İkinci kapı vahyin alındığı ilhâm kapısıdır. Dolayısıyla bilgi

edinmeyi sadece tâlim ve tahsil yollarına tahsis etmek mümkün değildir. Mücâhedenin de bir bilgi yolu olması aklen caizdir. (Gazâli, 2002, s. 57) (Gazâli, 2017, s. 91-94)

2.5 Keşfi/İlhâmî Bilginin Korunmuşluğu

Kalbi pek çok yönüyle inceleyip nazarî ve keşfi ilim/bilgi ile ilişkisini ortaya koyan Gazâli, keşf ve ilhâma dair görüşlerini, bunların şer'i delillerini sunduğu bu onuncu beyân ile tamamlar. Ancak kalbin acaibine dair açıklamalara ayırdığı üçüncü cildin bu ilk kitabı, kalbin vesvese ile ilişkisi üzerinden devam edecektir. Yukarıdaki açıklamaları içinde Gazâli'nin Keşf ve ilhâmı mutlak olarak vahiyle eşdeğer tuttuğunu görmüştük. Acaba Gazâli keşf ve ilhâmın şeytanın müdahalesi yönünden korunmuş olup olmadığına dair bir kayıt koymuş mudur? Bu soruya mezkûr kitabın vesveseye dair olan son beş beyanındaki bilgiler ışığında bir yanıt bulmaya çalışacağız.

2.5.1 Vesvese ve İlhâm

İnsan kalbi sürekli olarak zâhirî ve bâtinî kuvvetlerden kaynaklanan hatıraların(havâtır) tesiri altındadır. Hatıralar arzu, istek ve iradeyi tahrik ederek fillerin ortaya çıkışına sebep olurlar. Kötülüğe davet eden ve şeytandan kaynaklanan hatıralara *vesvese*, iyiliğe davet eden ve melekten kaynaklanan hatıralara ise *ilhâm* denir. (Gazâli, 2002, s. 59) Kalp, *tevfik* lütfu ile ilhâmı, *iğva* veya *hızlân* denilen kuvvetler ile de vesveseyi almaya hazır hale gelir. Hz. Peygamber bir hadisinde, kalbin iki yönden baskı altında olduğunu, hayrı vadedip hakkı tasdik edenin melekten, şerri teşvik, hakkı tekzib ve hayırdan menedenin ise şeytandan olduğunu belirtmiş ve kişinin birincisinin Allah'tan olduğunu bilerek ona hamd etmesini, ikincisini ise şeytandan bilerek, şerrinden Allah'a sığınmasını öğütlemiştir. (Gazâli, 2002, s. 60)

Kalpte meydana gelen bir hatıranın ilhâm veya vesvese olduğuna, bunların hayra mı, şerre mi yönelik olduklarının bilinmesiyle karar verilebilir. Kalbin vesveselerin etkisinden kurtulabilmesi heva ve şehvetlerin terki ve zikrullah ile mümkündür. (Gazâli, 2002, s. 62-63) Ne var ki kalpteki hatıraların mahiyeti her zaman tam olarak anlaşılmayabilir; çünkü şeytanın en büyük hilelerinden biri de şerri hayır gibi göstermektir. (Gazâli, 2002, s. 66) Melekten gelen ilhâm kapısı yalnız bir tanedir ve birçok vesvese kapısı içine karışmıştır. Bunlar karşısında kişi, gece karanlığında pek

çok tarafa giden yolların arasında kalmış kimsenin, doğru yolu bulmak için, açık gözle görmeye ve güneş ışığına ihtiyaç duyması gibi “*takva ile cilalanmış kalp gözüne*” ve güneş misali yolların bataklıklarını gösteren “*Kur’an ve Sünnetten istifade edilen ilme*” ihtiyaç duyar. Doğru yol ancak bunlar sayesinde bulunur. (Gazâli, 2002, s. 69) Kur’an-ı Kerim’de belirtildiği üzere (bk. 7/Arâf, 201) bir hatıranın vesvese olduğu ancak takva, basiret ve ilim ile anlaşılabilir. (Gazâli, 2002, s. 67-68) Vesveseden korunmak, kalbi, şeytanın giriş yolları olan kötü huylardan arındırmak ve zikirle parlatmakla mümkündür. (Gazâli, 2002, s. 82) Bu bağlamda zikir ilaç, takva diyet gibidir. Takva diyetiyle masivâdan temizlenen kalbe inen zikir, boş mideye inen ilacın şifa vermesi gibi kalbi vesveselerden korur. (Gazâli, 2002, s. 86)

Zikir anında kalbin vesveseden tamamen korunup korunamayacağı hususunda âlimlerin ihtilaf ettiğini belirten Gazâli, (Gazâli, 2002, s. 100) muhtelif beş görüşü sırayla açıkladıktan sonra her bir görüş sahibinin birçok türü olan vesveseye sadece bir açıdan baktığını ifade eder. Dolayısıyla bu görüşler arasında tercih yapmayıp, hepsinin de isabetli olduğunu kaydeden Gazâli, vesvese türlerini ise üç sınıfa ayırır. (Gazâli, 2002, s. 101) Vesvesenin ilk türü, hak(îlhâm) ile karıştırılandır ki bu, iman ve marifet nuru ile bakan ariflerce anlaşılır ve bu tür vesvese onlardan tamamen kesilebilir. İkincisi şehvetleri tahrik edici vesveselerdir ki, kişi bunlar karşısında şu iki durumdadır, Ya kesin bir şekilde isyan olduğunu bilir, onu kabul etmez. Dolayısıyla şeytan bu vesveseden ümidini kesebilir ya da kesin bilmez, ancak şüphe içindedir. Bu durumda vesvese kalbe tesir eder, buna karşı mücâhede etmelidir; çünkü bu durumda (şüpheli olduğu için) vesvese kalpte mevcuttur fakat kalbe galip değildir. Bu yüzden ancak mücâhede ile tesirinden kurtulabilir vesvesenin üçüncü türü ise mücerred hâtıralar veya insan hâl ve düşüncelerinden kaynaklanır. Bu tür vesvesede, kalpte zikir olduğunda vesvesenin kesildiğini, zikir olmadığında yeniden vesvesenin geldiğini ifade eden Gazâli, ikisinin (zikir ve vesvesenin) kalpte aynı anda bulunmasının da mümkün olduğunu belirtir. Kalbini bütünüyle Allah sevgisiyle doldurmuş olan ender insanlar dışındakilerin bu vesveseye maruz kalmaktan kurtulamayacağını kaydeden Gazâli, sonuç olarak şeytandan bir saat gibi anlık sürelerde uzaklaşmak mümkün olsa bile insanoğlunun vesveseden tamamen kurtulmasının çok zor ve neredeyse imkânsız olduğunu Hz. Peygamberin hayatından verdiği örneklerle açıklar. (Gazâli, 2002, s. 102)

2.5.2. Gazâli’de Keşfi/İlhâmî Bilginin Vesveseden Korunmuşluğu

Gazâli’nin, kalbin vesvese ile ilişkisine dair görüşlerini bu şekilde aktardıktan sonra, ‘‘Gazâli’ye göre keşfi/ilhâmî bilgi şeytanın müdahalesinden korunmuş mudur?’’ sorumuzun cevabı konusunda şu değerlendirmelerde bulunabiliriz. Öncelikle Gazâli’nin bu bölümde bahsettiği ilhâmın, daha önce üzerinde durduğu, uzlet, halvet, riyazet temelli bir seyr-i sülûk sonrası kalp gözünün açılmasıyla elde edilenden farkı gözden kaçırılmamalıdır, zira buradaki ilhâm, evliyaya mahsus olan değil, vesvesenin karşıtı olan, âlim-cahil herkeste bulunan, iyiliğe yönelten ilhâmdır. Gazâli’nin bu bölümdeki açıklamalarında görüldüğü üzere o, şeytanın, melekten gelen ilhâma doğrudan bir müdahalesinden değil, ancak vesveseyi ilhâm gibi gösterebilmesinden bahsetmektedir. Bu tür vesvese ile pek çok âlimin dahi kandırıldığını kaydeden Gazâli, bunun ancak Kur’an ve Sünnet ilimlerine sahip olan, iman ve marifet nuruyla ve takva sayesinde parlatılmış kalp gözüyle bakan arifler tarafından fark edileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla Gazâli’ye göre, Kur’an ve Sünnet ilimleriyle mücehhez, yakînî iman ve marifete sahip, muttaki, kalp gözü açılmış keşf ehli arifler, her ne kadar şeytandan tamamen kurtulamazlarsa da, onun vesveseyi ilhâm gibi göstermesine aldanmaz vesvesenin bu türünü tamamen de kesebilirler, zira Kur’an, muttakilerin şeytandan gelen vesveseleri tezekkür ve basiretle fark ettiklerini bildirmektedir. (bk. 7/Arâf, 201)

Gazâli’nin bu düşüncesi, kendisinden sonra gelen mutasavvıflar tarafından da paylaşılmakta, seyr u sülûk sırasında salikin tehlikelerle karşı karşıya bulunduğu, ancak seyr u sülûkünü bitirenlerin keşfinde hata olmayacağı belirtilmektedir. Bu konuda İmam Rabbani, seyr u sülûkünü tamamlayıp sıddıklık makamına ulaşanlara gelen bilgi ile peygamberlere gelen arasında, birinin ilhâm diğerinin vahiy yoluyla alınması dışında bir fark bulunmadığını ifade eder. (Öngören, 2002)

2.6. Keşfi/İlhâmî Bilgide Aklın Yeri/Rolü

Kalp-vesvese ilişkisini aktardıktan sonra Gazâli, mezkûr kitabın son beyânında, hayır ve şer üzerine sebatları ve bunlar arasındaki tereddütleri açısından kalpleri üçe ayırır. (Gazâli, 2002, s. 105)

Birinci kalp: Kirlerinden arınmış, riyazetle tezkiye olmuş, takva ile tamir edilmiş kalptir. Bu kalbe melekût âleminde ve gayb hazinelerinden hayır hatıraları gelir. Akıl,

gelen hatıraların inceliklerini düşünüp anlamaya çalışır. Basiret nuru ile bunları anlar ve hayırları yapmak gerektiğine hükmeder, yapmaya teşvik eder. Takvayla temizlenmiş, akıl ışıyla aydınlanmış ve marifet nuruyla imâr edilmiş kalp, melek tarafından mesken edinilir, sürekli hayır hatıraları ve görünmez askerlerle desteklenir. Bu kalp, rububiyet penceresinden parlayan ilahi nurlar sayesinde şeytanın her türlü hilesinden emin olur. Mühlikâtta (helak edici kötü hasletler) kurtulan bu kalp münciyât (kurtarıcılar: şükür, sabır, rıza, tevekkül, tezekkür vb.) ile mamur olur. (Gazâli, 2002, s. 105)

İkinci kalp: Heves ile dolmuş, kötü huy ve pis şeylerle kirlenmiş, kendisinde meleklerin kapısı kapanmış, şeytanların kapıları ardına kadar açılmış olan kalptir. Nefsin hevâ ve hevesinden kaynaklı hatıralar bu kalpte doğduğu zaman kalp, fetva almak ve doğruyu bulmak için akla danışır. Oysa akıl nefsin esiri olmuş, onun istilasına uğramış, hevâsına göre hüküm vermektedir. Bu kalpte akıl askerlerinin müdafaası kırılmış, yakîn nuru sönmüş, akıl dumanla dolan bir göz gibi bakamaz hale gelmiş ve şeytanın sultanı kuvvetlenmiştir. Bu tesirlerin altında kişi, isyankâr bir kul haline gelir. (Gazâli, 2002, s. 106)

Üçüncü kalp: Bir yandan hevâ hatıraları ile kötülüğe, öbür yandan iman hatıraları ile iyiliğe teşvik olunan kalptir. Bu kalpte akıl ve nefsin mücadelesi vardır. Nefs, şehvet kuvvetiyle tahrik ederek mücadele ederken; akıl, hevâdan/vesveseden kaynaklanan hatıraların kötülüğünü gösterip iyilik yönünde nasihatler vererek mücadele eder. Hangi taraf baskınsa kalp onun emri altına girer ve kişi, o yönde bir amelde bulunur. (Gazâli, 2002, s. 107-110)

Gazâli'nin bu son beyandaki kalp tasnifi aynı zamanda onun akıl hakkındaki görüşlerini de bize yansıtmaktadır. Yukarıda bahsedildiği üzere Gazâli'de kalp, akıl, nefis ve ruh birbirinden bağımsız olmayıp, birbiriyle aynı manaları paylaşan, yakın ilişki içinde olan, birbirlerini etkileyen latifelerdir. Burada da Gazâli'nin bu bakış açısı bir daha ortaya çıkmaktadır. Görüldüğü üzere akıl, birinci kalp ile beraber kendisinden beklenen işlevleri (düşünmek, anlamak, hükmetmek, iyi olana teşvik etmek) ortaya koyar. Birinci kalbin zıddı olan ikinci kalp ile beraber ise akıl, görevini yerine getirememektedir. Üçüncü örnekte ise akıl yarı-işlevsel bir pozisyonda bulunmaktadır.

Gazâli'nin buradaki kalp-akıl ilişkisi üzerinden; ‘*’keşfi/İlhâmî bilgide akıl, bir denetim Mekânizması mıdır?’*’ soruna da bir yanıt bulmak mümkündür. Öncelikle eğer bu soruya olumlu bir cevap vermek istiyorsak, bunun ikinci ve üçüncü kalp ile beraber bulunan akıl için mümkün olmayacağı aşîkârdır. Bir başka ifadeyle eğer keşfi/İlhâmî bilgiyi denetleyecek bir akıl varsa, bu, ancak keşf ve ilhâma maruz kalan bir kalple beraber bulunan aklıdır; çünkü ancak kalb-i selim sahibinin akı, akl-ı selimdir. İman ve marifette, takvada eksîği olan, kötü sıfatlarından, hastalıklarından arınamamış, melekût âlemine açılan kapısı perdeli durumda olup, gaybî hakikatleri keşften mahrum olan bir kalple beraber bulunan akıl, kalbin bu eksikleri ölçüsünde eksiktir. Peki, birinci örnekteki kalple beraber bulunan akıl için sorumuzun cevabı ‘‘evet’’ olabilir mi? Gazâli'nin buraya kadar ve burada kaydettiklerine bakıldığında bu konumda bulunan akıl için dahi olumsuz cevap vermemiz gerektiği anlaşılacaktır, zira Gazâli için ilk örnekteki konumda bulunan kalbe gelen keşfi/ilhâmî bilgi bir şüphe barındırmaz; çünkü bunlar Levh-i mahfuzda yazılı bulunanların kalbe aynen yansımasıdır. Bu yansıma sırasında -bir önceki başlıkta incelediğimiz üzere- şeytanın doğrudan bir müdahalesine hiç değinmeyen Gazâli, sadece böyle bir kalbin, ilhâm gibi sunulmaya çalışılan vesveseyi, ilhâmdan ayırt edebileceğinden bahsetmektedir. Dikkat edilirse Gazâli; birinci örnekte verdiği kalp ile beraber zikrettiği akıl için, sadece ‘‘melekût âleminden ve gayb hazinelerinden gelen hayır hatıraları’’na karşı bunları ‘‘düşünme, anlama, uygulanması gerektiğine hükmetme’’den bahsederken; ‘‘olumsuzlama, ayırt etme, -ikinci kalp için kullandığı- doğruyu bulmak için danışma, -üçüncü kalp için kullandığı- doğruyu ve kötüyü gösterme’’den hiç bahsetmemektedir; çünkü bu kalbe gelen bilgiler zaten en sağlam hakikatlerdir. Aklın vazifesi burada, kendisine doğrudan gelen bu bilgilerin/hakikatlerin inceliklerini düşünüp anlamaya çalışmaktır. (Aydınlı, 2011)

SONUÇ

Sonuç olarak Gazâli'nin İhyâu ‘Ulumi’d-Din’de keşf ve İlhâma bakışını şu şekilde özetleyebilmek mümkündür: Allah’a kulluk etmek, Allah’ı tanıyıp bilmek(marifetullah), Allah’a ulaşmak insanın yaratılış gayesidir. İnsanın özü, hakikati, insanda bilen, anlayan, idrak eden, Allah’a kulluk edip O’na doğru yolculuk eden ise aslında kalptir. Diğer bütün azalar kalbin bu fonksiyonlarını yerine getirmesinde onun yardımcı ve destekçileri, Gazâli'nin deyiimiyle bineği, azığı, askerleridir. Burada söz konusu edilen kalp, vücuda kan pompalayan et parçasından ibaret olan cismanî kalp değil, hem bu cismanî kalp ile hem de *ruh*, *akıl* ve *nefs*le ortak

manası, ilişkisi bulunan ‘*ruhâni kalptir*’. İnsanın rabbânî bir latifesi olan bu kalbin ayırt edici özelliği ise ilim ve iradedir. Kalbin ilim elde etmede biri mülk ve şahadet âlemine, diğeri melekût âlemine açılan iki kapısı vardır. Birinci kapıdan duyular yoluyla bilgi alınır. İkinci kapı ise kalbin içinde bulunup çeşitli engellerle perdeli durumdadır. Kalp gözü denilen bu iç kapı, uzlet, halvet ve riyazetle kişinin duyulardan gelen hayal ve havâtırdan alakayı keserek kalbini arındırıp iman, marifet ve takvayla imar etmesi sonucunda, Allah Teâlâ’nın bir lütfu olarak açılır. Bu durumda kalp Levh-i Mahfuz karşısında duran ve orada yazılı bulunanların yansıdığı bir ayna konumundadır. Kalbe bu ikinci yol ile gelen bilgiler keşfî/İlhâmî, leddünî olup duyu yolları, kesb, tahsil, nazar ve istidlâl ile elde edilenlerden daha arı, parlak ve kesin bir mahiyettedir.

Keşf ile kişi gaybî olanı, melekût âlemini, Allah’ın sıfat ve esmasının tecellilerini temaşa eder, eşyanın hakikatini anlar, yakînî imana sahip olur. Gazâlî’nin keşfî/İlhâmî bilginin imkânı konusunda bir şüphesi bulunmadığı gibi o, doğruluk, korunmuşluk ve kesinlik açısından da keşf ve ilhâmı vahiyle eşdeğer kabul eder. Keşfî/İlhâmî bilginin vahiyden tek farkı vahyin aksine burada meleğin görülmüyor oluşudur.

Gazâlî’de keşf, Kur’an ve Sünnet ilimlerine sahip kişinin kalbini uzlet, halvet ve riyazetle arındırıp iman, marifet ve takvayla imar etmesi, sonucunda ve fakat bunun zorunlu bir sonucu olmayıp ancak Allah Teâlâ’nın bir lütfu olarak kalp gözünün açılmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla keşfî/İlhâmî bilgi vahiyle aynı kaynaktan elde edildiğinden, en sağlam, kesin ve korunmuş bilgi olup aklın kontrol ve denetimine muhtaç değildir. Ki zaten akıl da metafiziksel alana ait bu bilgi türünü denetleme kapasite ve yetisinden yoksundur.

KAYNAKÇA

- Aydınlı, Y. (2011). Gazâli'de Mistik Tecrübe ve Akıl. *Diyanet İlmî Dergi*, 47(3), 147-154.
- Çağrııcı, M. (1996). "Gazzâli" mad. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 489-505.
- Erdem, H. (2000). Gazâli'de Bilgi Meselesi. *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4), 293-297.
- Gazâli, E. H. (2002). *İhyâu 'Ulumi'd-Dîn.(III)* (A. Serdaroğlu, Çev.) İstanbul: Bedir Yayınları.
- Gazâli, E. H. (2017). *el-Munkız mine'd-Dalâl*. (O. Arpaçukuru, Çev.) İstanbul: Beyân Yay.
- Gazâli, E. H. (2017). *İlim Kapısı*. (D. Selvi, Çev.) İstanbul: Semerkand Yay.
- Haksever, A. C. (2017). *Tasavvufu Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yay.
- İbn Fûrek, E. B. (2014). *el-İbane an Turuki'l-Kâsıdın*. (A. Yıldırım, & A. Aslan, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbn Haldun. (2017). *Mukaddime*. (S. Uludağ, Çev.) İstanbul: Dergâh Yay.
- İskenderoğlu, M. (2014). İFahredden Râzi' ve İbn Arabî'de Tanrıyı Bilmenin İmkan ve Yöntemi: -Keşf mi? Nazar ve İstidlâl mi?-. *Usûl İslam Araştırmaları*, 22(22), 169-188.
- Mutçalı, S. (2014). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yay.
- Öngören, R. (2002). Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(5), 86-96.
- Uludağ, S. (2002). "Keşf"mad. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 315-317.
- Yılmaz, H. K. (2017). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yay.

AHLAKIN ÜRETİME VE TÜKETİME OLAN ETKİSİNE BAKIŞ

Adem Kayadelen

Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezi

Özet

Ahlak, Arapçada hulk/huluk kelimesinin çoğuludur. Kelime manası olarak huy, karakter, mizaç gibi manalara gelmektedir. Hz. Peygamber^(sav) “Ben, ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.” demektedir. Diğer yandan Hz. Aişe validemiz, Hz. Peygamber’in^(sav) ahlakının Kur’an ahlakı olduğunu belirtmiştir. Buradan çıkışla ahlak kavramı İslam Dini için önemli kavramlardan birisidir. Özellikle, yaşamın kendisine yansıyan yönü itibarıyla Hz. Aişe Validemizin Hz. Peygamber^(sav) hakkında sarf ettiği Kur’an Ahlakı önemli bir kavramdır. Önemli bir kavramdır çünkü Hz. Peygamber (sav) öncelikle bir peygamber olmasının yanında devlet reisi, eş, arkadaşır da. Bu vasıfları münasebetiyle özelde kişilerle genelde dış-dünya ile iletişim halindedir. O’nun^(sav) bu iletişiminde nelere dikkat ettiği O’nun^(sav) ahlakının yansımaları olsa gerektir.

Ahlak birçok disiplinin ilgi alanına giren bir kavramdır. Ahlak ile ilgili olarak Kelam ve Tasavvuf Âlimleri çok miktarda fikir beyan etmişlerdir. Bu fikirler var olan davranışları/durumları açıklaması açısından önemli olduğu kadar kişinin daha ahlaklı olması açısından da önemlidir. Çağımızda “hep daha fazlası” üzerine kurulu olan global sistemi de kanunlardan, yönetmeliklerden daha fazla “Kur’an ahlakı ile ahlaklanmış insan”ın düzgün yola sokacağı izahtan varestedir. Üretebiliyorsam üretmeliyim ile para benim tüketirim arasına sıkışmış bir Dünya’nın kanunlar tarafından kurtarılamayacağını hep beraber izlemekteyiz.

Bu anlatılan durumlardan ötürü üretime katkı sağlayan insanın ahlaktan soyutlanamayacağı aşîkârdır. İnsanın ahlakı kenara koyduğu anda Dünya’da sürdürülebilir bir şeyin kalmayacağı, Dünyamızın kaynaklarının çok hızlı bir şekilde tükeneyeceği de aşîkârdır. Hz. Peygamber^(sav) bu kapsamdaki ahlaki sorumluluğumuzu hatırlatarak Ebu Berze’den nakille şöyle demektedir: Hiçbir kul kıyamet gününde ömrünü nerede tükettiğinden, ilmiyle ne gibi işler yaptığından, malını nerede kazanıp nerede harcadığından, vücudunu nerede yıprattığından hesaba çekilmedikçe yerinden kıpırdamaz.

Anahtar Kelimeler: *ahlak, üretim, tüketim*

Summary

Morality is the plural form of the word “hulk” in Arabic. In the word sense it means to temperament, character. Prophet Muhammed (sav) said that “I was sent, only to complete the fine morality”. On the other hands our mother Aisha defined that: Hz. Muhammed’s (sav) morality is the Quran’s morality. Consequently, morality is one of the “most important” notions in Islam. Especially, as mirrored in the direction of life itself, Hz. Aisha’s words: “ Hz. Muhammed’s (sav) morality is the Quran morality” are very important. First, Hz. Muhammed (sav) is “The Prophet” , Then He was (sav) president, father, husband. So He is (sav) in communication with the others. In this communications, what He صلى الله عليه و سلم pays attention is the mirrored of his morality.

Morality is a concept that is of interest to many other disciplines. Sufies and Kalam Scholars are declared many opinion about morality. As far as these opinion important for describing the behaviours, they are important in terms of human to make them more ethical. It is clear that in our ages, “The man who is referred with “Quran morality” reveal and rebuilt the global system which was built on “more”, better than laws and regulations.

Keywords: *morality, manufacture, consumption*

Giriş

Ahlak, Arapçada seciye, tabiat, huy gibi manalara gelen hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur. Başta hadisler olmak üzere İslami kaynaklarda hulk ve ahlak terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve rezaletleri ifade için kullanılmıştır. İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya konan iradeli davranışlar konularıyla ilgilenen ilim dalı olarak da tanımlayabiliriz. Özellikle iyi huylar ve faziletli davranışlar hüsnü'l huluk, mehasinül ahlak, mekarimül ahlak, el'ahlak'ul hasene olarak; kötü huylar ve fena davranışlar ise suul huluk, el'ahlaku'sseyyie gibi terimlerle karşılanmıştır. (Çağrı M,1989)

Müslümanın ahlaklı olması gerektiği vakadır. Bilinen odur ki, Müslüman olsun veya olmasın her insanın ahlaklı olması beklenir. Her insanın Müslüman olmadığı bilindiğine göre o zaman ahlak sadece İslam'a mündemiç bir kavram değildir. Ahlak'ı insanda iyiyi ve doğruyu birbirinden ayırt etmeye yarayan meleke olarak tanımladığımızda İslam Dini ile beslenmeyen ahlak kavramının kaynağını akılla açıklayabiliriz. Nitekim bu bağlamda ahlak kavramı yerine Latince kökene sahip moral ve etik kavramları da kullanılmaktadır. İster İslami olsun ister olmasın ahlakın tanımında dikkat çeken detay davranışın herhangi bir zorlama olmaksızın kolayca ortaya çıkması özelliği bakımından ahlaki fiilin ayırt edici özelliğidir. Ahlaki davranış özünde iradi bir davranıştır. Bu sebeple insan iradesi haricindeki davranışlar ahlakın konusu değildir. Davranışın bencilce kar-zarar hesabı gözetilerek yapılması ahlaki değerlerin göz ardı edilmesini içerebileceğinden o davranış ahlaklı olmayabilir. (Kılıç R. 2014) Bu bağlamda ahlak yapılacak amelde çıkardan ziyade değer yargılarının gözetilmesi ile ilgilidir. İslami düşüncede ahlak kelimesi edeb kelimesi yerine sık sık kullanılır. İbn Manzur terim olarak edeb'in "insanlar içinde eğitilmiş kişinin eğitimle kazandığı durum", "meleke", "takdire değer kabul edilen davranış tarzlarını uygulamak" gibi anlamlara geleceğini belirtmiştir. (Kılıç R. 2014) Nitekim Allah (cc) Al'i İmran sûresinin 134. Ayetinde şöyle buyurmaktadır: "*Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah iyilik edenleri sever.* (DİB Meali) Hz. Peygamber (sav) gerçek mümini tanımlarken şöyle buyurmaktadır:

"*Bir insan iyilik yaptığında sevinç, kötülük yaptığında üzüntü duyabiliyorsa artık o gerçek mümindir.*" (Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 398) (Çağrı M,1989)

Ahlak kavramını/ilmini çok çeşitli cihetlerden incelemek mümkündür. Bu cihetler fert, toplum, çevre olabilir. Bunun yanında tasavvuf ekolleri ahlakı yaşamsal düzeyde ele almışlar kelamcılar ise ahlak kavramına felsefi açıdan yaklaşmışlardır.

Konumuz itibariyle ahlak biliminin üretim ve tüketim alanlarına etkisini veya günümüzde olduğu gibi ahlak-dışı üretim ve tüketim Mekânizmaları açısından ahlak bilimine bakmaya çalışacağız. Bu bağlam itibariyle israf ahlakından söz etmemiz gerekmektedir.

İsraf gerçek, meşru ve makul olanın dışına çıkma, itidalden sapma anlamında bir kavram olup sözlük manası olarak haddi aşma, hata, cehalet, gaflet gibi anlamlardadır. Hususen mal ve imkânları meşru ölçüler dışında saçıp savurmayı ifade için kullanılır. Gazali'ye göre dinin, adetlerin ve insanlığın gerekli kıldığı yerlere gerekli gördüğü ölçüde harcamak cömertlik, bu ölçülerin altına düşmek cimrilik, bunun üstüne çıkmak ise israftır. Kur'an'ı Kerim'de israfın dört farklı grupta kullanıldığı görülmektedir. Birinci tür tevhid inancından sapmak, Allah hakkında gerçek-dışı iddialar öne sürmek ve Müslümanlara karşı kibirli ve saldırgan davranışlar sergilemek kapsamındadır. Bu kapsamda Araf Sûresi 81. Ayet'i Kerime'de Allah^(cc): *"Hakikaten siz kadınları bırakıp, şehvetle erkeklere yaklaşıyorsunuz. Hayır, siz haddi aşan bir toplumsunuz."* (DİB Meali) buyurmaktadır. İkinci tür ise kişinin günahlara boğularak kendine kötülük etmesini kapsamaktadır. Bu kapsama örnek olarak Zümer Sûresi 53. Ayet'de: *"Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder; çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."* (DİB Meali) buyurmaktadır. Üçüncü tür ise helal kılınmış bazı nimetlerin haram kılınması anlamında kullanılmıştır. Bu kapsama örnek olarak En'am Sûresi 141. Ayet'de: *"O, çardaklı-çardaksız olarak bahçeleri, ürünleri, çeşit çeşit hurmalıkları ve ekinleri, zeytini ve narı (her biri) birbirine benzer ve (her biri) birbirinden farklı biçimde yaratandır. Bunlar meyve verince meyvelerinden yiysin. Hasat günü de hakkını (öşürünü) verin, fakat israf etmeyin; çünkü O, israf edenleri sevmez."* (DİB Meali) buyurmaktadır. Dördüncü tür olarak ise kişinin kendine ait mal ve imkânları gereksiz yere harcaması anlamında kullanılmıştır. Bu duruma örnek olarak ise Nisa Sûresi 6. Ayet'i Kerime'de: *"Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (buluğa) erdiklerinde, eğer reşit olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (ve mallarını geri alacaklar) diye israf ederek ve aceleyle getirerek mallarını yemeyin. (Velilerden) kim zengin ise (yetim malından yemeğe) tenezzül etmesin. Kim de fakir ise, aklın ve dinin gereklerine uygun bir biçimde (hizmetinin karşılığı kadar) yesin. Mallarını kendilerine geri verdiğiniz zaman da yanlarında şahit bulundurun. Hesap görücü olarak Allah yeter."* (DİB Meali) buyurmaktadır.

Zamanla anlam daralmasına uğradığı anlaşılan israf kelimesi fıkıh, ahlak ve kelam literatüründe genellikle ferdi harcamalardaki aşırılığı anlatmak için kullanılmaya başlanmıştır. (Kallek C. 2001)

Gerek israf gerekse de ahlak konularında İslam Dini'nin beslendiği kaynaklar öncelikle Kur'an'ı Kerim ve Peygamber (sav) hadisi ve siyeridir. Bu sebeple üretirken, tüketirken ve en genel manasıyla yaşarken bu iki ana kaynaktan kopmamak şarttır.

1.İsraf Ve Ahlak

Sınırlı olan kaynakların sınırsız olan taleplerine cevap verebilmek adına iktisat bilimi doğmuştur. Bu doğuş arzın talep karşısında detaylarına cevaplar aramaktadır. Talep eden insandır. Arz eden, Allah'ın yarattığı işlenmemiş doğal kaynakları bir gelişmişlik içerisinde işleme yollarını icat ederek işleyen “yine” insandır. İnsan faktörünün olduğu her yerde israfın var olabileceğini söylemek insanlık tarihine göz atıldığında tartışmasız bir gerçektir. İsraf etmenin ahlaklı olmayan bir eylem olduğunu bilsek de kâh dikkatsizlik sonucu kâh bile isteye israfa girmektediriz. İsraf daha önce belirtildiği üzere birçok manaya gelse de hususen israf denilince ilk akla gelen “mal”ın israfıdır. Örneğin ülkemizde israf denilince akla ilk gelecek şey su ve ekmek tüketiminde olan israftır. Hakikaten de bu iki yaşamsal maddenin israfı had safhadadır.

Yılda 805 milyon insanın (tüm dünya nüfusun yaklaşık %11'i) sağlıklı beslenmeye muhtaç olduğu takribi 10 milyon insanın ise açlık pençesinde kıvrandığı Dünyamızda Dünya sathında yaklaşık 1,3 milyar ton gıda bir yılda doğrudan veya dolaylı olarak israf edilmektedir. Bu israf bizzat insan eliyle gerçekleşmektedir. Bu miktar dünya gıda üretiminin yaklaşık üçte birine tekabül etmektedir ve israf yaklaşık 1 trilyon Amerikan Doları kadardır. Bu meblağ gelişmekte olan ülkelerden birkaçının gayrisafi milli hasılasının üstündedir.

Gıda israfında az miktarda azalma dahi milyonlarca insan için hayati duruma gelmektedir. Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerinde kişi başı gıda israfı yıllık 95-115 kg, Sahra Altı Afrika'sı ve Güney-Güney Doğu Asya'da ise 6-11 kg arasındadır. Gelişmişlik azaldıkça israfın azaldığı bir vakiydir. Gıda kayıp ve israfının ekonomik karşılığı, gelişmiş ülkelerde 680 milyar ABD \$, gelişmekte olan ülkelerde ise 310 milyar ABD \$'dır. ABD'de gıda üretimi için su kaynaklarının % 80'i, toplam arazilerin % 50'si ve enerji bütçesinin % 10'u kullanılmasına rağmen üretilen gıdanın % 40'ı israf edilmekte veya kayba uğramaktadır. Aşırı miktarda emek sarfedilerek yapılan imalat israf neticesinde çöpe gitmektedir. Son 40 yılda gıda israfı % 50 oranında artış göstermiştir. İsrafın % 15 oranında azaltılması halinde, ABD'de açlıkla karşı karşıya olan 25 milyon insanın gıda ihtiyacı karşılanabilecektir. Avrupa Birliğinde her yıl 89 milyon ton gıda (kişi başı 176 kg) israfı yapılmakta olup bunun ekonomik karşılığı 11,4 milyar €'dur. Bu miktarın 2025 yılına kadar % 50 oranında azaltılması hedeflenmektedir. Tüm gıda israfının % 42'si evlerde, % 39'u üretim safhasında, % 14'ü yiyecek/içecek hizmeti sektöründe (catering),

% 5'i toptancı veya perakendeciler tarafından yapılmaktadır. Nihai tüketicideki israfın diğer kalemlerden fazla olması anlatmaya çalıştığımız durumun özeti mahiyetindedir. AB Komisyonunun 2010 yılı bulgularına göre; AB'nin yıllık ekmek üretimi 32 milyon ton civarında olup toplam tüketim 22,5 milyon tondur (kişi başı ortalama tüketim 50 kg). Bu veriler ışığında AB'de üretilen ekmeğin yaklaşık % 30'u israf edilmektedir. İsrafın % 60'ı hane halkı, % 20'si satış yerleri, % 17'si ise restoran ve kafelerde gerçekleşmektedir. Her yıl kişi başına yaklaşık 81,6 kg gıda israf edilmekte olup bunun 53 kg önlenebilir israftır.

Gelişmiş ülkelerde çöpe atılan gıdaların % 40'ı, aslında yenebilecek durumdadır. Gelişmiş ülkeler yılda yaklaşık 222 milyon ton yenabilir ürünü heba etmektedir. Bu miktar, neredeyse Sahra Altı Afrika ülkelerinin yıllık toplam gıda üretimine karşılık gelmektedir veriler gıda israfındaki çarpıklığı göz önüne sermektedir. Fakir ülkelerde, taşımacılık ve depolama alanındaki yetersizlikler nedeniyle hasatın % 40'ı daha tarladan tüketiciye ulaştırılırken ziyan olmaktadır. Görünen odur ki gıda israfının sebepleri gelişmiş, gelişmekte olan ve fakir ülkelerdekilerle farklı sebeplere sahiptir. Ayrıca ürünlerin işlenmesi ve paketlenmesi aşamasında da kayıplar meydana gelmektedir. Gelişmekte olan ülkelerde yılda 150 milyon ton buğday heba olmaktadır. Bu kayıp, tüm fakir ülkelerdeki açlığı ortadan kaldıracabilecek buğday miktarının altı katını oluşturmaktadır. (TMO, 2013)

Türkiye'deki tablo ABD, Kanada kadar korkunç olmasa da 12 milyon insanın yoksulluk sınırının altında yaşadığı ve her yıl 6 milyon ekmeğin çöpe gitmek suretiyle israf edildiği, üretilen yaş sebze ve meyvedeki israfın ise 16 milyar liraya ulaştığı gerçeği çözülmesi gereken bir sorun olarak öylece durmaktadır. (Sancaklı, 2018) Bu duruma bugünden çözüm bulunulmazsa verilerin daha da kötüleşeceğini yukarıda gelişmiş ülkelerin örneklerinden görmek mümkündür. Bu sorun hakkında son senelerde adımlar atılmıştır.

Ekmeğini israf etme kampanyası neticesinde (kampanyanın başladığı 2013 yılından sonra 2 yıl) 300 milyon TL değerindeki ekmek çöpe atmaktan kurtulmuş, oluşturulan israf etmeme bilinci ile tüketimde sağlanan azalış ile 2,5 milyar TL cepte kalmıştır. Böylelikle 2,8 milyar TL israftan kurtulmuştur. Diğer taraftan günde 5,95 milyon adet olan ekmek israfı ancak günde 4,90 milyona indirilebilmiştir. (TMO, 2013)

Türkiye'de toplam 25 su havzası bulunmaktadır. (SYGM, 2013) 1950 yılından bu yana yapılan çalışmalarla birlikte bugün ülkemizde 112 milyar m³ kullanılabilir su bulunmaktadır. 2017 yılı sonu itibariyle Türkiye nüfusu TÜİK verilerine göre 80.810.525 kişidir. Anılan su değeri bu nüfusa bölündüğünde kişi başına 1386 m³ kullanılabilir su düşmektedir. Bu değer "su azlığı" kategorisinde değerlendirilir. Bu değer 2030 yılında artan nüfusla birlikte 1120 m³ olarak

düşünülmektedir. (DSİ, 2018) Türkiye’de durum bu iken Dünya sathında durum Türkiye’den daha sıkıntılı görülmektedir. Bu sıkıntı sadece kullanılabilecek su açısından değil okyanus ve deniz suları açısından da oldukça vahimdir. Dünya sathında bu güne kadar 8,3 milyar ton plastik üretildiği tahmin edilmektedir. Bu atıkların çok azı geri dönüştürülmüştür ve yaklaşık 6,3 milyar tonu atık halindedir. Önlem alınmaması halinde 2050 yılında mezkûr plastik üretiminin iki katına çıkacağı tahmin edilmektedir. (BBC,2018) Bu plastik üretim ve tüketiminin başlı başına israf olduğu aşikâr iken bunların atıklarının doğal kaynakları kirletmesi ayrı bir israftır. Bu plastik kirliliği ilanihaye sularımızı kirleterek etkilemektedir. 2018 yılında DW’de çıkan bir habere göre yılda 8 milyon plastik atık (diğer atıklar hariç) okyanus sularına karışmaktadır. Bir okyanus adası olan Bali açıklarında oluşan plastik adaları yakın zamanda haber kanalları tarafından sıkça verilmiştir.

İstatistiki verilerden görülmektedir ki insanın varlığına devam noktasında elzem olan su ve kadim değerlerimizden olan ekmeğin israfı ve kullanımı büyük oranlardadır. Ekmeğin israf edilmemesi için etkin bir program takip edilmelidir.

Öncelikle planlayarak üretilmeli, ihtiyaç kadar almalı, dilimleyerek servis yapılmalı, muhafaza ederken uzun tüketim veya kısa tüketime göre poşet veya buzdolabı seçilmeli, bayatlamışsa da kültürümüzde var olan bayat ekmek değerlendirme yöntemleri kullanılmalıdır. (TMO, 2013) Görüldüğü üzere ekmeğin israf edilmemesi için bilinç ve bilgiye, iyiye ve kötüyü birbirinden ayırt etmeye yarayan melekeye yani ahlaka ihtiyaç vardır. Piyasa evinde ekmek varken sana ekmek satmam dememektedir. “Parasını veren malı alır” mantığı ahlakın iyi öğretilmediği/ etkin kullanılmadığı yerde israfın ana etkenidir. Keza su konusunda hiçbir belediye belirli bir ayda fazla su tüketen bir kullanıcının suyunu kesmemektedir. Belediyelerin su konusundaki müeyyideleri, belirli tonajlardan sonra fiyatı katlamak ve atık su parasını fazla almaktır. Bunlar yukarıda verdiğimiz ekmek israfı örneğinde olduğu gibi “Parasını veren malı alır” mantığı ahlakın iyi öğretilmediği/ etkin kullanılmadığı yerde israfın ana etkenidir.

Ekmek ve su iki önemli/kadim tüketim ve ihtiyaç maddesi olduğundan bunların israfı noktasında detaylı örneklendirmeye gidilmiştir. Nitekim Hz Peygamber’in (sav) temizlenip yenme ihtimali olduğu sürece bir ekmek parçasının bile atılmamasını istemesi de israf bağlamında ele alınabilir. (Hadislerle İslam C7, S 420) (İbn Mace Et’ime 52) Bir diğer örnekte Hz. Peygamber (sav) suyun büyük öneme sahip olduğunu, bir başkasının veya bizzat suyu kirletenin o suya ihtiyacı olacağını Ebu Hureyre’den rivayetle (Buhari, Müslim, Temizlik Kitabı) “Sizden biriniz akmayan durgun suya asla küçük abdestini bozmasın sonra onda (suda) yıkanabilir” diyerek anlatmıştır. (Tertîbi, 2005) Bir defasında ise Hz. Peygamber (sav) Sa’d’e uğradı. Sa’d abdest alıyordu. Resûlullah (sav) , (onun suyu aşırı kullandığını görünce); “*Bu israf*

nedir?” diye sordu. Sa’d de, “Abdestte de israf olur mu?” dediğinde Hz. Peygamber (sav) de “Evet, hatta akmakta olan bir nehirde abdest alsan bile...” (Ebu Davud, Cihad, 21, c. III, s. 27) şeklinde cevap verdi. Şişeden veya nehirden alınan abdest suyu miktar olarak aynı olmalıdır. Avustralya’da bir su şirketi ‘Akarsuyun kenarında bile olsan suyu israf etme!’ sözünü şişelerin üzerine yazdırmıştır.

Bunun haricinde alınıp satılabilen mal olarak birçok malın tüketiminde israf örnekleri verilebilir. Akıllı telefon israfı, şifa için tüketilen ilaçların israfı, kâğıt israfı gibi birçok israf türü malın israf edilmesi olarak örnek verilebilir. Bunun yanında zamanın, enerjinin israfı gibi soyut sayılabilecek israf türleri de mevcuttur.

2. Tüketim İsrarı Ve Üretim Ahlakı

Tüketilen şeyin israf edilme ihtimali aşikâr olduğundan israf denilince akla ilk gelen tüketim israfıdır. Üretimin israfı teşviki ikinci planda kalmaktadır. Bir şirket ürettiği malı iş etüdü, gelmez bir şey olsa bile. Hayati olmayan malların satışı noktasında o toplumun ekonomik yapısı muhakkak önemlidir. İhtiyaçlar hiyerarşisi piramidinde üst tarafa doğru gidildikçe artan ekonomik imkânlar neticesinde daha az zaruri olan şeyler de alınabilir olacaktır. Bununla ilgisi olması açısından ülkede ekonomik büyümenin o ülkede yaşayan insanların harcadığı parayla da alakası olduğu unutulmamalıdır. Daha az zaruri olan şeylerin satışı ve pazarlamasının en kolay yolu reklamlardır. Günümüz dünyasında reklam, yaygınlığı ve toplumsal etkisi itibarıyla en etkin ticari unsurlardan birisidir. A’dan Z’ye satılmak için üretilmiş neredeyse her şeyin reklamı yapılmaktadır. Reklam özellikle aynı işlevi gören malların rekabeti için çokça kullanılmaktadır. Gazete okurken, televizyon izlerken, internet sitelerinde gezinirken, sokakta yürürken ve hatta toplu taşıma araçlarında seyahat ederken ihtiyaç duyduğumuz veya duymadığımız birçok ürününü reklamı ile karşılaşırız. Dolayısıyla, reklam verenlerin kendi ticari kurumlarını ve ürünlerini tanıtmak, satışlarını artırmak ve ticari rakipleriyle rekabet etmek için sıklıkla başvurdukları reklam, ticari alanla sınırlı kalmamakta, hayatımızın her alanına nüfuz etmektedir. Bu anlamda toplumsal bir kurum olarak adlandırabileceğimiz reklamcılık ve reklam kişilerin tercihlerini, beklentilerini, hayallerini hatta yaşam biçimlerini etkilemenin yanında fikri ve kavramsal dünyalarını da şekillendiren bir etkidir. Bu sebeple üniversitelerde reklamcılık eğitimleri verilmekte, sadece reklam üzerine çalışan şirketler kurulmaktadır. Bir başka deyişle reklam, çoğu zaman bir kişi veya bir tüzel kişiliğin talebiyle ortaya çıksa da sonuçları bakımından toplumsal mahiyeti olan bir araçtır. (Özdemir Ş. Yaman F, 2015)

Günümüzde gereğinden çok üretme, tüketme ve kar etme üzerine kurulu iktisadi sistemin etkileri açık bir şekilde reklamcılık sektöründe de görülebilmektedir. Reklamlar ürünlerin

tanıtımından öte çoğunlukla tüketicilerin beğenilerini, hayat tarzlarını ve tercihlerini yönlendirmeye yönelik araçlar olarak kullanılmaktadır. Böylelikle çoğu ürün kendi hedef kitlesini oluşturmakta hatta ürün sahipleri müşteri kitlesini çeşitlendirmeye çalışmaktadır. Bunun yanında, amansız bir rekabete dayanan kapitalist iktisadi sistem reklamları rekabet edebilmenin vazgeçilmez bir unsuru kılmıştır. Reklam verenler reklamlar aracılığıyla kendi ürünlerini tanıtmakla beraber zaman zaman rakip firmaların ürünlerine gönderme yaparak veya o ürünleri üstü kapalı bir şekilde kötüleyerek kendilerine alan açmaya çalışmaktadırlar. (Özdemir Ş. Yaman F.2015) Buradan şu sonuca varılabilir: Reklam vasıtasıyla aslında ihtiyaç duymadığımız şeyleri pek ala alabiliyoruz. Şirketler de aslında talebi olmayan şeyleri (gerçekleştiği kadar) üretip etkin bir reklam ağıyla mallarını satabilmektedir.

Tüm bu üretim yöntemlerinin, satış ve pazarlama tekniklerinin, reklam dinamiklerinin, toplum psikolojisi üzerinde yapılan deneylerin “akıl” kullanılarak yapıldığı düşünüldüğünde salt “akıl”ın israfı engellemediği hatta içinde yaşadığımız dünyada israfı tetiklediği görülmektedir. İsfraf, kaynakların gereksiz harcanması ise ve bu kaynaklar kıt ise o zaman akıl yerine israfı engellemek için başka bir şey lazımdır. İsfrafı engellemede otorite olarak devletlerin var olduğunu düşünürsek iklim değişikliği ve karbondioksit emisyonu noktasında tek çerçeve olan Kyoto Protokolü (Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Düzenlemesi) göz önüne alındığında durum ortadadır. Akıl veya resmi otoritelerin yetersiz kaldığı malın israfı noktasında insanı hangi saik durduracaktır sorusuna geri de sadece ahlak kalmaktadır. Ahlak ise nicel değil nitel bir kavramdır. Kişinin ne kadar ahlaklı olduğu ölçülebilir değildir. Nitekim ülkemizde artan ekonomik imkânlarla paralel olarak üretim ve tüketim artmıştır. Bu tüketim neticesinde ise israf artmıştır. Görünen odur ki üretimde veya tüketimde olsun israfı engellemenin en etkin yolu ahlaklı bireyler yetiştirmek sonuç olarak ahlaklı toplum inşa etmekle mümkündür.

İslam toplumu yirmi üç yıllık risalet döneminde çok büyük değişimler geçirmiştir. Şartlar ve imkânlar yıldan yıla farklılaşmış ancak toplumun maddi imkânları daima güvenliğinin temini ve genel hayat şartlarının iyileştirilmesine seferber edilmiştir. Rasulullah (sav) vefatından önceki birkaç yılda sağlanan nispi refah hayat standartlarında iyileşmeyi getirse de toplumun yapısı değişmemiştir. Bu dönemlerde ne sınıf atlayan zümreler ne de toplum içerisinde zengin-fakir ayrımını derinleştirecek uçurumlar ortaya çıkmamıştır, zira Sevgili Peygamberimiz (sav) rehberliğinde insanlara sunulan İslam’ın değerler sistemi sayesinde hayat şartları iyileşti. Hak ve adalet zeminine oturan, infak ve yardımlaşma felsefesine dayanan din kardeşliği ile sağlıklı bir İslam toplumu meydana getirildi. Bu yardımlaşma ihtiyaç fazlasının elde tutulmaması üzerine kurulu sadaka/infak kurumuyla çokça kez açığa çıkmıştır. Bu toplumda o dönemin

şartlarından kaynaklanan teknik imkânların kısıtlılığı ve az gelişmişliği dikkat çekmekle birlikte maddi ve manevi anlamda baskı altında bulunan insanların hayatlarındaki değişim ve gelişim göz ardı edilmemelidir, zira maddi yönden geçim düzeyleri çok iyi olmayan bu insanların Hz. Peygamber'in (sav) getirdiği davet ile birlikte imkânları artmıştır. İmkân artışının, iktisadi büyümenin ahlaklı olmayla birlikte sağlandığını söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak Allah Resulü (sav) döneminde şartlar değişip bir şehir devleti kurulsa da ölçülü, dengeli ve sade hayat tarzı hiçbir zaman terk edilmemiş, elde edilen zenginlik, aşırılık, kibir ve israf gibi ölçüsüzlükleri doğurmamıştır. “Gerçek zenginliğin gönül zenginliği olduğunu bildiren” (Müslim, Zekât, 120) Allah Resulü'nün maddeye verdiği değer, hiçbir zaman hayatın manasına dair insanlığa getirdiği değerlerin önüne geçmemiştir. (Hadislerle İslam)

Geleneksel İslam Ahlakı eser sayısı açısından en verimli alanlardan bir tanesidir. İslam Ahlakı'nın başta gelen klasiklerinden bir tanesi Maverdi'ye ait olan “Ebedü'd-dünya ve'd-din” isimli eserdir. Bu eserde Maverdi altı şeyin dünya düzenini sağlamada gerekli olduğu görüşündedir. Bu gereklilikler şöyledir. (Çağrı 1994)

1. Saygı ile duyulan din,
2. Güçlü siyasi otorite,
3. Kapsamlı adalet,
4. Genel Güvenlik,
5. Yaygın refah,
6. Büyük bir ümit ve emel.

Ahret inancına sahip bir Müslüman bu dünyada yaptıklarından hesaba çekileceğini bilir. İsrâf ahlak ile çözülebilir bir sorun olduğundan Müslüman israf konusunda muhakkak dikkatli olmalıdır.

İsrâfa dikkat etmeyen bir Müslümanın ahret inancı ile bir sorunu olmalıdır. Bu kişi tâbi olduğu dine saygısını yitirmiştir ve samimiyetten uzaktır. Güçlü siyasi otorite ise kapsamlı adaleti sunma noktasında, genel güvenliği sağlama noktasında ve refahın adaletle genele yayılması noktasında gereklidir. Müslüman bu dünya ve öteki dünyaya dair bir emeli olmalıdır. Müslümanın ümidi cennete gitmektir ve cennete gitmek için yapılması gerekenler bellidir. Böylelikle Müslüman bir emel sahibidir. Tüm bunlardan çıkışla bu dünyayı sömüren, kaynaklarını israf eden ve peşi sıra dünyayı kendinden sonrakileri düşünmeden harcayan Müslüman, bu dinin Peygamberi Muhammed Mustafa (sav) siyerinden ve hadisinden nasipsizdir.

3.Ahlak Eğitimi

Hız. Peygamber (sav) hayatın her alanında ashabını bilgilendirmiş, onları özel bir eğitime tabi tutmuştur. Tevhidi öğretmiştir, ibadetleri öğretmiştir, ahlakı öğretmiştir ve daha birçok konuyu öğretmiştir. Öyle ki Hız. Peygamber'in (sav) ashabına hemen hemen her konuyu öğrettiğini gören bir müşrik; *"Peygamberinizin (sav) size her şeyi hatta abdest bozmayı bile öğrettiğini görüyorum"* (Müslim, Taharet, 57) demiştir. Evet, gerçekten de Peygamber (sav) ashabına abdest bozma adabı da dâhil her konuyu öğretmiştir. Böylelikle Hız. Peygamber (sav) bizzat yaşayarak ve anlatarak öğrettiği sünneti ile İslam Dininin hayatın her alanına nüfuz etmesini sağlamıştır. (Hadislerle İslam) Din hayatın bir kısmına ait veya ondan ayrı olmadığına göre, eğitim faaliyetleri açısından bakıldığında eğitimi "dini" veya "din-dışı" bir faaliyet alanı olarak tanımlamak imkânsızlaşır. Yukarıda "akıl" ile "ahlak"ın bu dünyayı kasıp kavuran israfa yaklaşımını anlatmaya çalışmıştık. Pozitivizme kurban edilmiş eğitim her şeyi doğası gereği bilimle açıklamaya çalışacaktır. Hele hele din'i laisizm uğruna eğitim faaliyetlerinin içinden çıkarmaya çalışmak çocuklarımızı/insanlarımızı salt aklın kucağına atmak olacaktır. Salt "akıl"ın derdimize çare olmadığını yukarıda zikretmiştik. Bu da dini eğitim faaliyetini zorunlu bir alanı olarak görmeyi gerekli kılar. O halde dinin de eğitime konu olması, bir gerçeklik alanı olarak anlaşılması, kontrol edilmesi ve daha yüksek seviyede davranışlar geliştirmeye yardımcı olması gerekir. Böylece din, insanın mutluluğuna yol gösterici bir fonksiyon içerir.

İnsanlık, teknolojik gelişmelerde gösterdiği başarıyı yaşanan dünyanın değerini ve anlamını kavrayacak düzeyde ahlaki olgunlukta insan yetiştirmede ve eğitmede gösterememiştir. İyinin ne olduğunun bilgisine sahip olmak onu eyleme dökmek için yeterli değildir. (Acuner, 2004) Yeterli olsaydı zulüm, adaletsizlik ve peşi sıra israf bu denli yaygın olamazdı. Yukarıda bahsettiğimiz Hız. Peygamber'in ashabını hemen hemen her konuda bir eğitimden geçirmesi çağına damga vuran ahlaki yapıyı değiştirmesi ile de alakalıdır. Doğruluk, dürüstlük ve erdem gibi kavramların geçerli olduğu yapıda bu özellikleri taşıyan insanlar ön plana çıkarken aksi durumda geçerli olan kavramları eyleme dönüştüren insanlar öne çıkacaktır. Nitekim cahiliye Araplarında Velid b. Muğire ön plandayken İslam Devletinde Hız. Ebubekir gibi şahsiyetler ön plana çıkmıştır. Bu sebeple olsa gerektir ki tarihte ahlaklı/erdemli topluluklar üreten İslam Medeniyeti günümüzde bu konuda eksiktir. Şüphesiz ki burada sorun dinle ilgili değil onun mensubu olduğunu iddia edenlerdedir.

Ahlak eğitimi açısından bilgiyi kazanmanın yaşı yoktur. Maverdi, kişinin küçüklüğündeki ihmalinden utanarak ilim öğrenmekten imtina etmemesi gerektiği bunun cehaletin hilelerinden ve tembelliğin desiselerinden olduğunu söylemiştir. Neticede öğrenmenin yaşı yoktur. Bir filozofun pir-i faniye: *"Ey kişi, ömrünün sonunda ömrünün evvelinden daha faziletli olmaktan*

utanyor musun?” dediği nakledilmektedir. Ahlak ömrün başında, ortasında ve sonunda ekmek su gibi insan lazımdır. Yetişkinlerin cehaletlerini izale edebilecek ve onlara ilim ve fazilet kazandırarak meziyet sahibi yapacak bu gayretten utanma, tembellik gibi saiklerle uzak durmamaları gerekir; çünkü yetişkinlerin fazilet ve kemalata gençlerden daha az muhtaç oldukları söylenemez. (Aksakal, 2013)

SONUÇ

Müslüman olarak nice bereketli düşük meblağların nice bereketsiz yüksek meblağlardan daha fazla iş yaptığına şahidiz. Allah bir malı bereketlendirdiğinde o mal çok kimselere yeter. İsrafın olduğu yerde Allah'ın o maldan bereketini çekeceği, bereketin olmadığı yerde huzurun olmayacağı hayati bilgi ile sabittir. Allah insanları kendine kulluk için yaratmıştır. Allah insana insanın kendi yaşam döngüsü içinde dünya nimetlerini kullanıp hayatını idame ettirmesini istemiştir. Yemek, içmek, evlenmek, çocuk sahibi olmak, çalışmak, ilim öğrenmek, ticaret yapmak vs. birçok işimizde Allah'ın rızasını gözetmemiz halinde bu işlerden sevap kazanabiliriz. Aksi takdirde bunlar bize günah kapısı olacaktır. Yaşadığımız dünyayı sanki bir cennete çevirmek de sanki bir cehennem yapmakta Allah'ın dilemesi ile bizim elimizdedir. Bu sebeptendir ki “mal benimdir” dilediğim gibi harcarım demek en hafif tabiri ile cahilliktir. Böyle yapan bir insana “O malı sana kim verdi?” diye sormak icap eder. Müslüman kendisine verilen her nimeti Allah'tan bir emanet olarak görmelidir. Emanete hıyanet etmek ise münafıklık alametlerinden birisidir. Gel gelelim Müslümanların bugün Dünya'yı ilgilendiren konularda söz sahibi olmadığını görüyoruz. Mesela finans bu konulardan en dikkat çekenlerindendir. Tüm bir finans sisteminin neredeyse hepsi “Allah ile harp sahası” olan faizle yürümektedir. Keza dünya kaynaklarının kullanılması konusunda Müslümanlar yine söz sahibi değildir, hatta durum odur ki çoğunluğu Müslüman olan toprakları batılılar hunharca sömürmektedir. Sömüremezsın diyenler öldürülmekte, öldüremediklerine de terörist yaftası yapıştırılmaktadır. Kültürel olarak da neredeyse tam bir hegemonya altında olduğumuzdan dolayı onların koyduğu isimlemeler cari, bizim itirazlarımız cılız kalmaktadır. Cılız kalmadığımız itirazlarımızda da savunma pozisyonundayız. Hâl böyle olunca tüketim üzerine bir sistem kurulmuştur. Tüketimi artırmak adına reklamlar yayınlanmaktadır. Yayınlanan reklamlar ise oluşturulan sanal tüketimi dengelemek adına üretilen malların ihtiyaç olmadan satılması için kullanılmaktadır. Bu sarmalın içinde israf almış başını gitmiştir. Buna dur demek Müslümanlar üzerine vazifedir; çünkü israf varsa orada sosyal adaletten bahsedilemez. İsraf varsa birileri açtır birileri obezdir. İsrافی ve israfın getirdiği diğer şeyleri engelleyebilmek adına yasal düzenlemeler şarttır. Bu yasal düzenlemelerden önce de yasaların oluşturulduğu kültürel düzlemin düzeltilmesi şarttır. En basitinden kültürel kodlarımızı hatırlayıp acil bir eylem planı hazırlamalıyız. Bu durum ise

birden çok dinamiğin harekete geçmesi ile olabilecektir. “Aile” öncelenmeden ahlakı ayağa kaldırmak güçtür. Bozulmaya yüz tutan “Aile” kavramının kültürel kodlarımız marifetiyle yeniden elden geçirilmesi gerekmektedir. Böyledir çünkü “ahlak” kanunlarla, yönetmeliklerle yasaklanmaktan ziyade öncelikle ailede öğretilen bir şeydir. Paylaşmayı ailede öğrenmeyen bir çocuk ortaöğrenim seviyesinde ahlakı ne kadar öğrenebilir? Hatta en basitinden evimiz içinde ekmeğin israfı hane halkının ahlakı ile ilgilidir. Kanunların ve yönetmeliklerin evde neyi ne kadar düzenlemesi beklenebilir? Bir meslek öğrenmek adına öğrenim gören gençlere İslam Ahlak’ını bir sistem dâhilinde en verimli şekilde öğretmiyorsak bu gencin bir iş sahasında israfa sadece iş etüdü, üretim planlaması olarak bakmasının önüne geçemeyiz. Hâlbuki israfa İslam Ahlak’ı temelinde bakan bir insan muhakkak malın, zamanın israf edilmesinden rahatsızlık duyacaktır. İşyerinde kendisine emanet edilenleri koruyacak ve emanete hıyanetin büyük ahlaksızlık olduğunu bilecektir. Bir girişimci ahlakın piyasada yeri yok ön kabulü ile işine başlamasında bu girişimcinin ahlakı ailede veya öğreniminde görmemiş olmasının payı reddedilemez. İslam’ın ve dolayısı ile İslam Ahlakı’nın bu dünyaya söyleyecek çok sözünün olduğu doğrudan Kur’an’dan beslenen Hz. Peygamber’in (sav) siyeri ile sabittir. Tüketimi devamlı özendirip hunharca üreten ve israfa özendiren dev şirketler ve bu şirketlerin ticari faaliyetleri neticesinde büyüyen devletler bu durumdan haberdar olsa gerektir. Belki de bu yüzdendir ki tüm bir Müslüman coğrafya savaşlar içinde yanıp kül olmaktadır. Etkin bir ahlak israfı engellemede en büyük silahtır. Sosyal hayatında insanın nasıl davrandığı mühimdir ama daha da mühimi Allah hariç kimseler onu görmezken de insanın sosyal hayattaki hal ve tavırlarını devam ettirmesi kişinin ahlakındandır. Ahlaklı insan bu dünyanın sanki bir cennet olmasındaki başat faktördür. Bu sebeple israfı ahlak ile engelleyebilir ve sosyal adalet için gerekli kaynakları bu şekilde sağlayabiliriz. Hâlihazırda yemeğe muhtaç insanları buradan elde edeceğimiz kaynaklarla bitirebiliriz. En mühimi de Allah’ın rızasını bu şekilde kazanabiliriz.

KAYNAKÇA

- Acuner H.Y., 2004, 14-18 Yaş Arası Gençlerde Ahlaki Yargı Gelişimi Ve Ahlak Eğitimi, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, 164 s.,Samsun
- Aksakal S., 2013, Maverdi’nin Ebedü’-d-Dünya Ve’-d-Din Adlı Eserinde Ahlak Eğitimi,Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 104 s. , İstanbul
- BBC, Plastik kirliliği: Bilim insanları okyanus devlerine etkisinin araştırılmasını istedi, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-42943013>, 01.07.2018
- Çağrı M, Diyanet İslam Ansiklopedisi, “Ahlak” Mad., C 2, S 1, 1989
- Çağrı M, Diyanet İslam Ansiklopedisi, “Ebedü’-d-Dünya ve’-d-Din” Mad., C 10, S 408,1994
- Dışişleri Bak. Kyoto Protokolü, <http://www.mfa.gov.tr/kyoto-protokolu.tr.mfa>, 01.07.2018

DSİ, Toprak ve Su Kaynakları, 2018, <http://www.dsi.gov.tr/toprak-ve-su-kaynaklari>,
Hadislerle İslam, Hz. Peygamber Döneminde Geçim Düzeyi /Ölçülü, Dengeli ve Sade Hayat,
C 7, S 319, <http://hadislerleislam.diyanet.gov.tr/?p=kitap&i=7.0.319>, 01.07.2018
Hadislerle İslam, Beslenme, C 7, S 420,
<http://hadislerleislam.diyanet.gov.tr/?p=kitap&h=ekmek&i=7.1.420&t=0>, 01.07.2018
Hadislerle İslam, Nebevi Kılavuz, C 1, S 422,
<http://hadislerleislam.diyanet.gov.tr/?p=kitap&i=7.0.319>, 01.07.2018
Kallek C., Diyanet İslam Ansiklopedisi, “İsraf” Mad., C 23, S 178-180, 2001
Kılıç R., İslam Ahlakının Tanımı ve Kapsamı, İslam Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar,
DİB Yayınevi, 266 syf., İstanbul, 2014
Özdemir Ş.Yaman F. Türkiye’de Reklam Ahlakı Sorunlar ve Çözüm Önerileri, 416 s. İlke
Yay.İst.2015
Sancaklı S., Asrın Afeti İsraf, Diyanet Vakfı Yayınları, 102 syf., Ankara, 2018
Tertîbi M.F.A, Müttetekün Aleyh Hadisler, Hüner Yayınevi, 862 Syf., Konya, 2005
TMO, İsraf Konusundaki Dünya Verileri, 2013,
<http://www.ekmekisrafetme.com/Pages/GenelBilgiler/DunyadaIsraf.aspx>, 01.07.2018
TÜİK, Nüfus Verileri, 2017, <http://www.tuik.gov.tr/HbGetirHTML.do?id=27587>, 01.07.2018
Su Yönetimi Genel Müdürlüğü (SYGM) , Sâlim Fakioğlu Röportajı, 2013,
http://suyonetimi.ormansu.gov.tr/Libraries/su/SYGM_2014_30_Nisan_B%C3%BClten_2.sflb.ashx, 01.07.2018

AHMET CEVDET PAŞA’NIN ESERLERİNDE BÜTÜNCÜL BAKIŞ

Arş. Gör. Said Emre Kumral

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Hukuk Fakültesi

Hukuk Tarihi Anabilim Dalı

Adam İhtisas (Alim-Adam Akademi) 3. Sınıf Öğr.

skumral191@gmail.com

Özet

İslam medeniyetinde ilim, esasının vahiy ve Kur'an olduğu münasebetiyle bir bütün olarak telakki edilmiştir. Ancak Batı'da özellikle Aydınlanma ile birlikte ilmin vahiyden soyutlanması (desakralizasyon) ve ilimlerdeki ihtisaslaşmaya bağılı olarak bu bütünlük zedelenmiştir. Modernleşme ile hız kazanan ilmin muhtelif dallara ayrışması ve bu dalların inhisarlaşma sahaları olarak görülmesiyle mevcut sorunların çözümünde gereken küllî nazar kaybedilmiş bulunmaktadır. Bizim tarihimizde ise ilmin muhtelif sahalarında kendini yetiştirerek bu bütüncül bakışı kazanmış ilim ve fikir adamları mevcuttur. Osmanlı Devleti'nde de Tanzimat dönemi için Ahmet Cevdet Paşa bu şahsiyetlerden birisidir. Biz bu çalışmamızda Paşa'nın ilmî hayatından ve ilim anlayışından yola çıkarak, muhtelif sahalardaki entelektüel birikimini, eserlerinde ve faaliyetlerinde bütüncül bir nazarla nasıl ele aldığı üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Cevdet Paşa, Bütüncül Bakış, Tanzimat

HOLISTIC APPROACH IN AHMET CEVDET PASHA'S SCIENTIFIC STUDIES

Abstract

In Islamic civilization, the knowledge (*ilim*) has been considered as a whole in the sense that it is based on revelation and the Qur'an. In the West, however, this integrity has been damaged, especially with the advance of the Enlightenment, due to the isolation of the divine revelation (desacralization) from scientific studies and specialization solely on the development of pure sciences. With the distinction of the various branches they are regarded as sciences developed and monopolised within their own scope and become common fast with the advance of modernization. For this reason, the holistic view necessary to solve the existing problems has been lost. In our history, there are people who have gained this holistic view by educating themselves in various fields of studies. Ahmet Cevdet Pasha is one of these figures during the Tanzimat period in the Ottoman State. In this study, we start with Pasha's life of scientific studies and his understandings to comprehend his intellectual capacity in various fields of study and how he handled the whole issue with a holistic approach

Key Words: Ahmet Cevdet Pasha, Holistic Approach, Tanzimat Period

Giriş

Bu bölümde öncelikle bilgi bütünlüğü ve bütüncül bakış kavramına değinmek yerinde olacaktır. Bilgi bütünlüğü denildiğinde bir kişinin bütün ulûm ve fûnûnu tafsilatıyla bilmesi gerektiği anlaşılmamalıdır; çünkü Cevdet Paşa'nın da belirttiği üzere insan ömrü buna kifayet edemeyecektir: “*Şimdi cemî' fûnûn-u hikemiyede kesb-i meleke ve maharet etmeye ömr-ü insan gayr-ı mütehammildir.*” (Ahmet Cevdet Paşa, H. 1276, s. 115) Kanaatimizce anlaşılması gereken; “İlim bir nokta idi” sırrınca bütün ulûmun hakikatinin ve esasının vahy-i semavî olduğu münasebetiyle kişinin, ilim ve fenlerin birbirleriyle olan cihet-i vahdet ve irtibatları ile bütüncül bir perspektif ve küllî bir nazara sahip olabilmesidir. Bu noktada bilgi bütünlüğünden maksat kemiyet ve nicelik olarak değil keyfiyet ve nitelik olarak bir bütünlüktür. (Gencer, 2012, s. 166, 167) Hususan Aydınlanma sonrası dönemde ihtisaslaşmanın artmasıyla ilimler, birçok alt dallara ayrılmıştır. Bu, şüphesiz ki fikirlerin birbiriyle kaynaşmasının tabii bir sonucudur. (Ahmet Cevdet Paşa, H. 1289, s. 39) Ancak bu ihtisaslaşma alanları inhisarlaşma sahaları olarak görülmemelidir.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat dönemi bu “bütüncül” arayışlar konusunda öne çıkmaktadır: “*Tanzimat toplumunun aydını ansiklopedisyen olma isteğindedir. Devlet adamından, yazarına bu toplumun seçkinleri; tiyatrodan gazeteye, mimariden filolojiye ve doğa bilimine kadar her konuya el atma ve düzenleme çabasıdadır.*” (Ortaylı, 2017, s. 449) Bu hususlar nazara alındığında Tanzimat Dönemi'nde bu noktada öne çıkan isimlerden birisi şüphesiz ki Ahmet Cevdet Paşa'dır. Bunun sebeplerini zikredecek olursak; Paşa, çok genç yaşta fitratındaki yüksek kabiliyetleri; ilme duyduğu aynı nispette yüksek bir azim ve şevk ile nemalandırabilmiştir. Dedesinin teşvikiyle İstanbul'da başlayan medrese hayatında tatil günlerini dahi ders tahsili için fırsat bilmiş ve henüz talebe iken bazı eserler kaleme almıştır.

İlmin farklı dallarındaki tetebbu' ve tebahhuru neticesinde sahip olduğu nazariyeleri, bir metot dâhilinde bütüncül bir anlayışla uygulamaya çalışmıştır. Özellikle tarih yazımında; tarihçiliği alelade bir belge koleksiyonculuğu olarak görmemiştir. Vakıaları mantık mihengine vurmuş ve vardığı hakikatleri, vâkıf olduğu belagat ilmi sayesinde sarıh bir surette aksettirmiştir.

Devletin muhtelif mevkilerinde 50 seneyi aşan bir hizmette bulunmakla birlikte ahir ömrüne kadar ilim tahsili ve tedrisine devam etmiş; tarihten fıkha, mantıktan belagata, dil bilgisinden astronomiye kadar ilmin farklı alanlarında toplamı otuz cildi bulan eserlerle bir dönemi doldurmuştur. Bunun yanında -Hanefî fikhının kodifikasyonu kabul edilen- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin hazırlanması gibi bazı resmî kanunlaştırma faaliyetlerinde ön sırada vazife almıştır.

Cevdet Paşa, bütün bu çalışmalarında mutaassıp bir tutum izlememiştir. Medresede İslamî ilimleri tahsil etmiş olmakla beraber, Reşid Paşa'nın konağında siyaset ilmini ve Batı fikirlerini öğrenmiştir. Bu suretle Osmanlı Batılılaşması'nın bu ilk devrinde, kendisi bir denge unsuru olabilmıştır.

1.Ahmet Cevdet Paşa'nın İlmî Hayatı

1822 (H. 1238) yılında Osmanlı Devleti'nin Tuna Eyaleti'nin -günümüzde Bulgaristan sınırlarında bulunan- Lofça kasabasında dünyaya gelen Cevdet Paşa ilk tahsilini burda almıştır. Lofça müftüsü Hafız Ömer Efendi'den Arapça diline ait sarf, nahiv gibi ilimleri öğrenmiş, bu ilimlerde ilerleme kaydettikten sonra şer'î ilimlere de çalışmıştır. Daha ergenlik çağına gelmeden Halebî ve Mülteka gibi fikhî eserler ile meşgul olmuştur. (Cevdet Paşa, 1967, s. 4) Bu nokta dikkat çekicidir; çünkü Mecelle'nin hazırlanmasından önce Paşa'nın, fıkıhta belli bir ihtisasının olmadığı ifade edilir. (Mardin, 1996, s. 7) (Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, 1969, s. 212) Ancak Paşa'nın bu meşguliyeti, fıkıh alanında attığı temeli göstermesi bakımından kayda değerdir. Daha sonra mantık ve beyân ilimleri ile iştigal eden Paşa, yüksek ilimleri (ulûm-u âliye) tahsil için Tanzimat'ın ilanı senesi olan 1839 (H. 1255) senesinde İstanbul'a gelmiştir. Çarşambapazarı'nda bulunan Papas-oğlu Medresesi'ne yerleşerek Fatih Camii'nde ilim tahsiline başlamıştır. Çok geçmeden Hamidiye Medresesi için açılan imtihanı da “hariç” unvanıyla kazanmıştır. Ancak ders aldığı Fatih'e uzak olduğu için bu medresede yerleşmemiş, kendi ifadesiyle “yalnız şerefi itibariyle iktifa etmiştir.” (Cevdet Paşa, 1967, s. 6) Cevdet Paşa varlıklı bir aileden geldiği münasebetiyle geçim darlığı çekmemiş, bu suretle mesaisini ilme teksif edebilmiştir. Gerek medreselerin tatil günlerinde gerek diğer talebelerin geçimleri için taşraya gittikleri üç aylarda kendisi İstanbul'da ilim tahsiline gayret etmiştir. (Fatma Aliye, 1332 (1916), s. 12) “*Medreselerin eyyâm-ı tahsilinde müretteb olan derslerden başka eyyâm-ı ta'tiliyyesinde cüz'iyata dair pek çok risaleler ve tarz-ı kadîm üzere hisab ve cebir ve hendese ve hey'ete ve sâir fünûn-u hikmete dair pek çok kitaplar okudum.(...) Bu cihetle sâir talebenin on senede tahsil edemediği ulûm u fünûnu beş-altı sene zarfında ikmâl eyledim...*” (Cevdet Paşa, 1967, s. 7) Bu devirde Hendesehane-i Berriye hocalarından Miralay Nuri Bey'e “Muhtasar Meanî” ve “Kadı Mîr” gibi kitapları okutmaya mukabil kendisi de ondan hesap, cebir, hendese, logaritma ve usûl-u hendese ile beraber yeni usul üzere bazı riyâzî ilimleri öğrenmiştir. Paşa'nın velûd kalemi bu devirde işlemeye başlar. Papas-oğlu Medresesi'nde okuttuğu “Şâfiye-i İbn-i Hacib” eseri üzerine “Gâyetü'l Beyân” isminde bir ta'likat, kitapların hutbe dibacelerine dair “Beyân-ul Unvan” ve Ramazan'da iftar saatlerinin tespitinde kolaylık sağlamak sadedinde “Ta'rifü'l İrtifa” namında eserler kaleme almıştır. Bu eserleri ile talebeler arasında öne çıkmış sonrasında Sahn-ı Seman medreselerinden

Başkurşunlu Medresesi'ne geçerek ders müzakerelerine burada devam etmiştir. O zaman, dört tabakaya ayırdığı ulemadan muhtelif dersler alan Paşa, kendisi de “Burhan-ı Gelenbevi” ve “Kadı Mîr'den” dersler okutmuştur. (Cevdet Paşa, 1967, s. 8-12) (Mardin, 1996, s. 16-19) Tanpınar'a göre bu tedris-tederrüs keyfiyeti, Paşa'nın vuzuhîyetini gösteren esas noktadır: “*Mevzuunu iyi bildiği için vazıhtır.(...)Vâzih oluşunun sırrı da buradan, daha öğrenirken öğretmeye başlamasından gelir.*” (Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, 1969, s. 208) (Tanpınar, 1949, s. 120)

Paşa yalnızca ulûm-u akliye ve nakliye ile iştigal etmemiş, Murad Molla Dergâhı'nda Farisî öğrenmiş, tasavvufî neşveyi tatmış, dergâhın şeyhi Mehmed Murad Efendi'den Mesnevî-i Şerîf icazeti almıştır. Devrim mühim tasavvufî şahsiyetlerinden olan Kuşadalı İbrahim Efendi'nin konağındaki musahabelere de iştirak eden Paşa, büyük hocaların gideremediği şüpheleri Kuşadalı İbrahim Efendi'ye danışarak hallettiğini ifade etmiştir. (Cevdet Paşa, 1967, s. 15) Hafız Seyyid Efendi ve Kuşadalı İbrahim Efendi'lerin şahsında medrese-tekye çatışmasının bir misalini gören Paşa; ikisinden de istifadeye gayret etmiş, bu çekişmelerin esasını anlamak için Muhyiddin bin Arabî'nin eserlerini mütalaa etmiştir. Bununla beraber ifade etmek gerekir ki Cevdet Paşa, bir tarikata intisap ederek herhangi bir şeyhin müridi olmamıştır ancak Mesnevî icazeti münasebetiyle hususan Mevlevî dergâhlarında ihtiram görmüştür. (Fatma Aliye, 1332 (1916), s. 21) (Cevdet Paşa, 1967, s. 16-17)

Paşa'nın medrese haricinde istifade ettiği mekânlardan birisi de dönemin edebî mahfillerinden şair Fehim Efendi'nin Karagümrük'teki konağıdır. Bu konakta devrin şiir ve edebiyat ricâliyle dostluk Kur'an Paşa, şiir ve inşa'ya dair malumatını artırmış, İran'ın meşhur şairlerinden Şevket ve Örfî'nin divanlarını okumuştur. Asıl adı Ahmet olan Paşa'ya “Cevdet” mahlasını veren de Fehim Efendi'dir. (Cevdet Paşa, 1967, s. 14) Diğer ilmî eserlerinin yanında Paşa'nın şiirlerini topladığı küçük hacimli bir divanı da vardır. “*Kuvvet-i ilm ile söylenen*” şiirleri sanat itibarıyla çok parlak addedilmese de beğenilen parçaları olmuştur. (İnal, 1930, s. 238) (Mardin, 1996, s. 25)

Paşa'nın muhtelif sahalarda yirmiye yakın eseri mevcuttur. Bu eserlerin listesi ve mevzuları için İbnülemin'in ve Ebulula Mardin'in eserlerine müracaat edilebilir. (İnal, 1930, s. 238) (Mardin, 1996, s. 11)

2.Ahmet Cevdet Paşa'da İlim Anlayışı

Paşa'ya göre ilim ve fenler birçok meseleyi 51ârî51la. Bu meselelerin ayrı birer ilim olarak ayrılmalrı ise “cihet-i vahdetleri” itibarıyledir. Bu cihet vahdet, cihet-i vahdet-i zatiye ve cihet-

i vahdet-i araziye olarak ikiye ayrılır. Cihet-i vahdet-i zatiye o ilim veya fennin mevzusudur. Cihet-i vahdet-i araziye ise o ilmin gayesini teşkil eder. Paşa, buna misal olarak sarf ilmini verir. Sarf ilminin mevzusu kelimeler, gayesi ise kelimelerin binâsında kişiyi yanlışlardan korumaktır. Sarf ilmi bu iki cihetle diğer ilimlerden ayrılmış ve müstakil birer ilim olmuştur. Bu izahtan sonra Paşa, ilimleri tasnife tabi tutmuştur. İlk ayrımı “ulûm-u nakliye” ve “ulûm-u akliye” şeklinde olmuştur. Ulûm-u nakliyeyi ulûm-u şer’iyye ve ulûm-u Arabiye şeklinde ayıran Paşa, ulûm-u akliyeyi ise hikmet-i ilmiye ve hikmet-i nazariye şeklinde ayırmıştır. (Ahmet Cevdet Paşa, H. 1289, s. 34-35) Bu ayrımın esas itibariyle klasik ilimler tasnifinden farkı bulunmamaktadır. Paşa, bu noktada geleneği devam ettirmiştir. Harun Anay’a göre onun başarısı “*derin bir bilgi, sağlam bir muhakeme, mevcudu yeni tarzda ele alma, bu bilgileri yaygınlaştırma, bu ilimlerle pratik konular arasında bağlantılar kurma*” gibi noktalardadır. (Anay, 1997, s. 69) Beyan-ul Unvan eserinin sonunda aklî ilimlerin gün geçtikçe arttığını ifade eden Paşa, “...*fakat cümlesi zikrolunan usûl tahtında münderiçtir.*” Diyerek bu tasniflerin mevzu itibariyle ayrıştırıcı, esas itibariyle bütünleştirici yönüne vurgu yapmıştır. (Ahmet Cevdet Paşa, H. 1289, s. 39)

Paşa, Mukaddime-i İbn Haldun çevirisinde de ilim tahsiline ilişkin kesbî ve vehbî ayrımını vurgulamıştır: “(*...*).*bu marifeti tahsile iki tarîk vardır. Biri ehl-i nazar ve istidlâl tarikidir ki fîkr ü istidlâl ile matlûblarına nâil olurlar diğeri ashâb-ı riyâzet ve mücahede tarikidir ki riyâzet-i beden ve mücahede-i nefis ile maksudlarına vâsıl olurlar.*” (Ahmet Cevdet Paşa, H. 1276, s. 68) Bu iki kısmın dahi farklı gruplara ayrıldığını ifade eden Paşa, bu tasnifte de yeni bir şey ortaya koymamıştır. (Gündüz, 2015, s. 144)

Bu ilimler içerisinde Paşa’nın; mantık, lisan ve belagat alanlarında temeyyüz ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Mantığa verdiği önemi yine Beyan-ul Unvan eserinde “(*...*)*ilm-i mantık, malumattan 52ârî52lat iktisabında zihni hatadan hıfzeden bir fen olup mutlaka fikrin mizanı olmakla yalnız ulûm-u hikemiyeye mahsus olmayıp belki cemî’ ulûm ve bilcümle mütâlaât bu fen ile veznolunur.*” Şeklinde ifade etmiştir. Kanaatimizce Paşa’nın ilmî faaliyetlerindeki derin ve küllî nazarı kazanmasındaki en mühim vesile mantık ilmine vukufiyetidir. Paşa’nın mantık ilmini iki kere öğrenmesi, Fatih Cami’nde –bir mantık eseri olan- Burhan-ı Gelenbevî’den ders vermesi, bu ilme dair “Mi’yar-ı Sedat” isimli eseri, oğlu Ali Sedat Bey’in mantık ilmine dair bir eser vermesi üzerine ona yazdığı mektup bu ilme verdiği önemi ve bu ilimdeki nüfuzunu gösteren delillerdir. (Cevdet Paşa, 1967, s. 10) (Mardin, 1996, s. 22) Bahsi geçen mektupta mantığın “*mi’yar-ı ulûm olduğundan tâlimini ehemm ve elzem*” addeden Paşa, Avrupa mantıkçılarının esas başarısını, usûl bahsini mantık ilmine ilave etmelerinde ve “*her ilmin*

usulünü fenn-i mantıka tatbik ile zabt ve tedvin eylemelerinde” görür. Bu tatbikat ile birçok faydalı malumat elde edilebilecektir. (R. 1333, s. 464-465) (Mardin, 1996, s. 294)

Bugün kendisini daha ziyade Târih-i Cevdet’iyle ve müverrih vasfıyla tanıdığımız Paşa’nın, tarih anlayışını hayalîlikten ilmîliğe yaklaştıran husus mantıkla kazandığı “*mevcudu bilmek ve ayıklamak*” kabiliyetidir. (Tanpınar, 1969, s. 208) Bu noktaya Muallim Cevdet Bey şöyle temas etmektedir: “*Mantık yani kavanîn-i efkâr fenninde yazılan muteber eserlerin hepsine müracaat eder ve dersi tahlil ve terkip ederdi.(...) Efendiler! Her meseleyi tâ esasından başlayarak tekmil-i teferruatıyla lehte aleyhte tenkit etmek itiyadı Paşa’da işte bu usûl-u tahlil neticesi olarak kalmıştır. Tarih’i de bu sayede hayalîlikten kurtulmuş ve ilmî bir şekle girmiştir. Târih-i Cevdet bir âbide-i tahkiktir.*” (Muallim Cevdet, R. 1333, s. 432)

Paşa’nın öne çıktığı diğer alan ise lisan ve belagattır. Osmanlı Devleti’nde 53ârî olan üç dilin de inceliklerini bilirdi. “*Arab, Türk, Fars lisanlarının gavâmızına vâkıf, her şeyden bahse kâdir bir merd-i fâzıl idi.*” (İnal, 1930, s. 238) Daha talebe iken sarf ilmi ile ilgili bir ta’likatı olduğunu ifade etmiştik. Paşa’nın Arapça ve Farsça üzerindeki hâkimiyeti, bu dillerde eser verecek ve bu dillerde yazılan tercüme edecek keyfiyettedir. Paşa, aynı nispette Türk lisanına da eğilmeye gayret etmiştir. Keçecizade Fuat Paşa ile kaleme aldığı ve hicrî 1267 (1851) yılında kurularak aynı yıl azalığına getirildiği Encümen-i Dâniş’in açılış gününde Padişah’a takdim ettiği “Kavaid-i Osmaniye” adlı eser Türkçe dilbilim alanında önemli bir merhaledir. Bu eserinde Paşa, Türk lisanını sarf ilmine intibak ettirmek gayretindedir. Encümen’in açılışı için hazırladığı hitabede de ilim ve lisan arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir:

“Her lisana şeref veren şamil olduğu fûnûn ve maârifdir, fûnûn u maârifî olmayan lisan her ne kadar zaten mükemmel ve muntazam olsa bile âsâr-ı i’lardan mahrum olan arazi-i hâliye gibi addolunup nitekim arazinin hududu bi’ttayin kedd-i yemin ile enva-i tarhlar açılmadıkça dil-nişîn ü ma’mur olmaz ise lisan dahi tahdit olunup da ânın üzerine i’mal-i fikr-i medîd divanlar ve fûnûn-u mütenevviadan kitaplar yazılmadıkça muteber ve meşhur olamaz.”
(Cevdet Paşa, 1967, s. 55)(Mardin, 1996, s. 284)

Türkçe’nin de ilim dili olabileceğini savunan Paşa, kamerî olarak kullanılan hicrî takvimin şemsî olarak da kullanılabileceğini iddia ettiği “Takvim-ül Edvâr” eserini Türkçe kaleme almıştır. “*Binaenaleyh bir sene-i şemsiyye-i hicriyye ittihazının münâsib olacağına dair lisanımızda zebân-zed olan ta’birât ile herkesin anlayacağı surette bir risâle yazıp Takvîm-ül Edvâr tesmiye ettim ve lisân-ı Türkî ilim lisanı olamaz diyenlere lisanımızın her şeye kâbil*

olduğunu ve bu lisan ile her fenden güzel eserler yazılabileceğini tasdik ettirdim.” (Cevdet Paşa, 1967, s. 110)

R. 1296/1880 tarihinde açılan Hukuk Mektebi’nde de belagat dersleri vermiş olan Paşa, daha sonra verdiği bu derslerin bir özetini “Belagat-ı Osmaniye” adlı eserinde toplamıştır. (Mardin, 1996, s. 240)

Resmî yazışmalarda seci’siz, sade üslubu tercih ederek “*kelamda belagati iltizam eden*” Reşid Paşa’yı takip eden Cevdet Paşa, bu üslubu kendi eserlerinde göstermeye çalışmıştır. Tarih-i Cevdet’in yazılmasıyla alakalı olarak kendisine “*elfâz-ı garibe isti’malinden ve tekellüfât-ı münşîyâneden*” sarf-ı nazarla herkesin anlayacağı ta’birat ile yazılması tenbih olunan Paşa’nın bu eseri Türkçe’nin en güzel ilmî eserlerinden kabul edilmiştir. (Cevdet Paşa, 1967, s. 58) Paşa, herkes için faydalı olan tarih ilmini, herkesin anlayacağı surette yazmaya çalışmıştır. (Ahmet Cevdet Paşa, H. 1309, s. 15) (Meriç, 1979, s. 20) Netice olarak denilebilir ki Cevdet Paşa, eserlerindeki küllî nazarı derin mantık bilgisine, ifadesindeki vuzuhiyeti ise lisan ve belagattaki maharetine borçludur.

3.Ahmet Cevdet Paşa’nın Eserlerinde Bütüncül Bakış

Önceki bahislerde Cevdet Paşa’nın tedris ve tederrüs ettiği ilimlerden yola çıkarak eserlerindeki bütüncül bakışı nasıl yakaladığına, bunun için mantık ve belagatin bir anahtar vazifesi gördüğüne temas etmeye çalıştık. Burda Paşa’nın küllî nazarını ilmî faaliyetlerinden misaller vererek göstermeye çalışacağız.

Bu noktada ilk ele alacağımız eser meşhur Tarih’i olacaktır. Cevdet Paşa, birçok alanda eser vermiş bir âlim ve devlet adamı olsa da onun nâmını hâlâ yâd ettiren en mühim eseri Tarih-i Cevdet kabul edilir. Bu vesileyle onun da en mühim vasfı tarihçiliği addedilir. “*Cevdet Paşa, bugün ve gelecek zaman için her şeyden evvel müverrihtir. Bunun bir sebebi eserin (Tarih-i Cevdet’in) ehemmiyeti ise, öbürü de kendisi için bir disiplin olması, bütün diğer çalışmalarının ana yatağı besleyen küçük sular gibi hep oraya akmasıdır.*” (Tanpınar, 1969, s. 212) Cevdet Paşa’yı, kendinden önceki tarihçilerden Peçevî, Kâtip Çelebi ve Nâima ile mukayese eden Tanpınar’a göre Paşa, en büyük müverrihimizdir. Bu hususta Paşa’nın bütünlüğüne vurgu yapar. Ona göre eski tarihçilerin birçoğu vak’aları zabta memur vak’a-nüvislerdir. Üslupları objektiflikten uzaktır ve hadiselerin iç yüzü ve arka planını tahlil edecek nazardan mahrumdurlar. Geçmişten bahsederken de çoğu zaman bir evvelki vak’a-nüvisin eserine müracaatla iktifa ederek “*tam bir vesika fikriyle hareket etmezlerdi*”. Şahsî hususiyetler ön plandaydı. “*Fakat Cevdet Paşa’nın da onlara karşı bir üstünlüğü vardır. Onlar gibi tek taraflı*

değildir; daha bütündür.(...) Bu şahsî taraflar, müverrihten ziyade hatıracıyı zenginleştirebilecek şeylerdi. Buna mukabil, asıl müverrihi yapacak olan bütünleme görüşe ve hadiselerin üzerinden bakışa çok defa sahip değildirler.” (Tanpınar, 1969, s. 212-213)

Cevdet Paşa'nın tarih telakkisi, meşhur Mukaddime'sinin bir kısmını da tercümeyle muvaffak olduğu İbn Haldun'a dayanır. Tarih anlayışında “İbn Haldun'un son şakirdi” kabul edilir. (Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, 1969) (Meriç, 1979, s. 6) Paşa, Mukaddime tercümesinin başında ifade ettiği üzere tarihteki “*rivayâtın sahihini fasidinden ve râyicini kâsidinden temyiz*” etmek gerekir. Bunun için lazım olan “*asıl mizan-ı sahih, naklolunan bir maddenin imkân ve istihâlesini temyiz ve tashih*”tir. Bu hususa “*Abdurrahman bin Haldun nâm allâme-i zü-fünûn kesb-i ıtılâ' ve bu ahvâli elli asla irca' ile bir fenn-i müstakil ihtira' eylemiştir.*” Mukaddime, Paşa'ya göre İbn Haldun'un “*kendi muhteriatından bir fenn-i cedid-i celîlül'âsâr ve ilm-i tarihe bir mihekk-i sahihül'âyâr*”dır. (Ahmet Cevdet Paşa, H. 1276, s. 3) “*Vekayi'-i tarihiyyeyi muhakeme etmek yolunu*” açan İbn Haldun'u takip eden Paşa da eski vak'a-nüvislerin o devirde kullanılan lisan ne ise hâdiseleri ona göre muhakeme ettiklerinden dolayı birçok yerde kendileriyle çeliştiklerinden bahisle vak'aların muhakemesinde onların görüşlerine itimat edilmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre hadiselerin akışındaki muvazeneye, sebep ve sonuç ilişkisine dikkat edilmelidir. (1303, s. 227) (Cevdet Paşa, 1967, s. 239) Bir asrın hadiseleri, önceki asırlarda meydana gelen sebepler zincirinin bir neticesi olduğu için, yazılacak vak'alarının sebeplerinin ne olduğunun bilinmesi gerekmektedir. (H. 1309, s. 15) (Meriç, 1979, s. 20)

Hadiselere bütüncül bakma gayreti Paşa'nın idari teşkilata bakışını da etkiler: “*Umûr-u devlet saat çarhları gibi yek-diğere muttasıl ve merbut ve bu dolabın hüsn-ü intizam üzere dönmesi cümlesinin taht-ı nizam ve rabıtada bulunmasına menut olduğundan...*” (1309 , s. 6) Ümit Meriç'e göre “*Paşanın hakim vasfı bütüncüllüğüdür. Bu anlayış, bilhassa onun içtimai müesseselerle ilgili görüşlerinde ortaya çıkar.*” (Meriç, 1979, s. 92)

Paşa'nın bütüncül bakışını aksettirdiği diğer bir eseri ise Mecelle ve hususan Kavaid-i Külliye kısmıdır. 1869-1876 yılları arasında 16 kitap olarak hazırlanan Mecelle'nin bu ilk kısmında 99 madde bulunmaktadır. Bu maddeler, bugünkü kanun yazımına göre genel hükümler mahiyeti taşımamaktadır. (Velidedeoğlu, 1940, s. 193) Bu hususa esasen Mecelle'nin mazbata suretinde de değinilmiştir:

“Mukaddemenin ikinci makalesi İbn-i Nüceym ile ânın mesleğine sâlik olan fukahânın cem' eyledikleri kavaid-i fıkhiye olup hükkâm-ı şer' bir nakl-i sarîh bulmadıkça bunlarla hükmedemezler lakin mesâil-i fıkhiyenin

inzibatına küllî faideleri olarak erbâb-ı mütalaa; mesâili, edillesiyle zabtetmiş olurlar ve me'murîn-i saireye her hususta merci' olabilir ve bunlarla bir adam muâmelatını mehmâ-imbân şer'a tevfiğ ve takrîb edebilir." (1297, s. 8-9)

Burada ifade etmek gerekir ki gerek Mecelle ve gerek Kavaid-i Külliye Paşa'nın kendi fikrî mahsulü değildir. Bir cemiyetin ortaklaşa faaliyeti olarak birçok fikhî eserin tetkik ve taharrisi ile hazırlanmışlardır. Cevdet Paşa ise bu cemiyete -araya fasılalar girmiş olsa da- başkanlık ederek vaktin icaplarına göre en isabetli hükümlerin alınması ve bunların veciz suretle ifade edilmesinde birinci derecede pay sahibi olmuştur. Paşa'nın bu veciz ifadeleri, Mecelle'nin hazırlanmasından önceki Metn-i Metin teşebbüsünde de kendini gösterir. (Tanpınar, 1969, s. 216) Kavaid-i Külliye kısmı ile ilgili olarak Muallim Cevdet'in şu ifadeleri kayda değerdir:

"Paşa, Mecelle meselelerinin evveline 99 tane ana fikir (Kavaid-i Külliye) ilave eylemiş ve evvela bunların tedrisiyle diğer meselelerin bunlar sayesinde istihracını kolaylaştırmıştır. Yani Paşa, 20 senelik medrese tahsili sonunda güç hal ile erişilen bir gayeye, her mektepliye, her mütetebbi'i çabucak eriştirecek, hem Türkçe eriştirecek prensipleri fıkıh tedrisinde zammetmekle düsturların hendesede gördüğü vazifeyi hukuk derslerine daha felsefî, daha cazip tatbik eylemiştir." (Muallim Cevdet, R. 1333, s. 438)

Mustafa Baktır'a göre bu kaidelerin Mecelle'nin başında yer alması; Paşa'nın, "*devlet adamlığı yanında belagattan tarihe ve sosyolojiden hukuka kadar değişik sahalarda otorite olan çok yönlü şahsiyetinin bir tezahürü*"dür. (Baktır, 1997, s. 318)

Paşa'nın Mecelle üzerindeki esaslı mevkisini gösteren diğer bir delil de cemiyetten azlinden sonra Mecelle'nin altıncı kitabı olarak hazırlanan "Kitab-ul Vedia"dır. Beşinci kitap olan Kitab-ı Rehn'in yürürlüğe girmesinden sonra türlü arızalarla Cevdet Paşa görevden uzaklaştırılmış ve altıncı kitap onun yokluğunda hazırlanmıştır. Onun yokluğunda hazırlanan bu kitap ise ifadelerindeki garip tabirler, muğlak ifadeler gibi nedenlerle kabule mazhar olamamış bilahare Cevdet Paşa'nın kıymeti anlaşılmıştır. Paşa; görevine tekrar iade edilerek bu kitap, Kitab-ul Emanat olarak tekrar hazırlanmış ve önceki kitap toplattırılmıştır. (Mardin, 1996, s. 88 ve devamı) Biz burada Paşa'nın ehemmiyetini göstermesi açısından bir tek maddeyi ele alacağız. İlk kitabın 767. maddesinde emanet sözleşmesinin kurulmasıyla ilgili olarak "*Vediada icab u kabul örf ve adet-i belde üzere akd-i ida'ı inşa ve icad için sarihan ya delaleten âkideynden sadır ve zahir olan şeydir.*" şeklinde kaleme alınan hüküm, Cevdet Paşa'nın kaleme aldığı Kitab-ul Emanat'ın 773. Maddesinde "*Sarahaten yahut delaleten icab ve kabul ile ida' mün'akit olur.*" şeklinde gayet vazih ifade edilmiştir. (Mardin, 1996, s. 94-95)

Görülüyor ki Paşa'nın mantık bilgisine dayanan kuvvetli muhakemesi ve belagat ilmi sayesindeki veciz ifade kabiliyeti hukuk sahasında da kendini göstermiştir. *“Adliyemize bir hukuk lisanı ve bir müstakil kitap veren Cevdet Paşadır diyebiliriz. Cevdet Paşa, fıkıh-ı İslamı resmen Türkçeleştirmiş olmak şerefini haiz olduğu gibi adliyede vahdet-i tefekkür ihdas eylemiş ve örfe muhalif olan halkın nafi' an'aneleriyle tesâdüim eden fetvaları kabul etmeyip ihtiyaç ve maslahat-ı halka en münasip kavilleri derceylemiştir.”* (Muallim Cevdet, R. 1333, s. 437-438)

SONUÇ

Tanzimat döneminin mühim ilim ve fikir şahsiyetlerin olan Ahmet Cevdet Paşa'yı ele aldığımız bu çalışmada Paşa'nın ilim anlayışı ve ilmî hayatından yola çıkarak eserlerindeki bütüncül bakışı nasıl kazandığını irdeledik. Belirtmek gerekir ki bu çalışma Paşa'nın ilmî hüviyetini şümulü ile göstermekte eksik kalacaktır. Bu hüviyeti esasıyla göstermek Paşa'nın ilmî eserlerinde tafsilatlı ve çok yönlü bir çalışmaya muhtaçtır. Ancak bir Mecelle maddesinde de ifade edildiği üzere “mütecezzi olmayan bir şeyin ba'zını zikretmek küllünü zikir gibidir.” Cevdet Paşa'nın eserlerindeki bütüncül bakışının cüz'ünü ancak zikredebildiğimiz bu çalışmanın küllünü zikir sadedinde istifadeye medar olacağı ümidindeyiz.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa. (1303). *Tarih-i Cevdet* c.4. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye.
- Ahmet Cevdet Paşa. (1309). *Tarih-i Cevdet* c.6. Dersaadet (İstanbul): Matbaa-i Osmaniye.
- Ahmet Cevdet Paşa. (H. 1276). Mukaddime-i İbn Haldun (Fasl-ı Sadisinin Tercümesi). İstanbul: Takvimhane-i Amire Matbaası.
- Ahmet Cevdet Paşa. (H. 1289). Beyan-ul Unvan. Matbaa-i Osmaniye.
- Ahmet Cevdet Paşa. (H. 1309). Tarih-i Cevdet c.1. Dersaadet (İstanbul): Matbaa-i Osmaniye.
- Anay, H. (1997). Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı. *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu Vefatının 100. Yılına Armağan* 9-11 Haziran 1995 (s. 67-77). Ank. TDV Yay.
- Baktır, M. (1997). Mecelle'nin Külli Kaideleri ve Ahmet Cevdet Paşa. *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu Vefatının 100. Yılına Armağan* 9-11 Haziran 1995 (s. 315-321). İçinde Ankara: TDV Yayınları.
- Cevdet Paşa. (1967). Tezâkir. Ankara: TTK Yayınları.
- Cevdet Paşa'nın Usul Üzerine Oğlu Sedat Bey'e Mektubu. (R. 1333, Haziran 31). *Tedrisat Mecmuası*, s. 464-466.
- Fatma Aliye. (1332 (1916)). Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı. Dersaadet (İst.): Kanaat Ktp.
- Gencer, B. (2012). İslam'da Modernleşme. Doğu Batı Yayınları.
- Gündüz, M. (2015). Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- İnal, İ. (1930). Son Asır Türk Şairleri. İstanbul: Orhaniye Matbaası.
- Mardin, E. (1996). Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa. Ankara: TDV Yayınları.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye. (1297). İstanbul: Mahmut Bey Matbaası.
- Meriç, Ü. (1979). Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Muallim Cevdet. (R. 1333, Haziran 31). *Dâr-ül Muallimînin Yetmiş Birinci Sene-i Devriyesi Vesilesiyle Müessesenin İlk Müdürü Cevdet Paşa'nın Hayat-ı İlmiyesi Üzerine Konferans*. *Tedrisat Mecmuası*, s. 429-440.
- Ortaylı, İ. (2017). Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu. H. İncelik, & M. Seyitdanlıoğlu içinde, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* (s. 423-461). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (1949). XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi. İst.: İstanbul Üniversitesi Yay.
- Tanpınar, A. H. (1969). Edebiyat Üzerine Makaleler. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Velidedeoğlu, H. (1940). Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat. *Tanzimat I.* içinde İstanbul: Maarif Matbaası.

TÜRKİYE’DE GELENEKSEL MEDRESE SÜRECİ VE ŞARK MEDRESELERİ

Ahmed Yıldız

Diyanet İşleri Başkanlığı
Din İşl. Yüksek Kurul Uzm
ahmedyildiz@msn.com

Özet:

Makalemiz, bir giriş, iki bölüm ve sonuç halinde ele alınmıştır. Girişte konunun yöntem, kapsam ve kaynaklarına değinilmiştir. Birinci bölümde genel olarak medreselerin tarihsel kökenine ve ilk kurulan bazı medreselere işaret edilmiştir. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerindeki medrese kurumu, bazı makalelere atıfla, DİA’nın ilgili maddelerinden, konunun özünü vurguladığını düşündüğümüz bazı alıntılarla örülü biçimde verilmeye çalışılmıştır. Genelde medreselerin özelde Şark medreselerinin ele alınmaya çalışıldığı bölümlerde kurumun Cumhuriyet dönemindeki tarih ve konumuna dair bilgiler verilmiş ve yorumlamalarda bulunulmuştur. İkinci bölümde ise, şark medreselerinin özellik ve işleyişlerine, geçim kaynaklarına, eğitim yöntemlerine, müfredatlarına ve müntesiplerine dair başlık mahiyetinde kısa cümleler kurulmuş ve izahları yapılmıştır. Osmanlı merkez medreseleriyle ortak ve farklı yönlerine değinilmiştir. Yeri geldikçe ilgili okumalara dayalı bazı kanaatler serdedilmiş ve çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Güncel duruma ve taleplere değinilmiştir. Sonuç bölümünde ise, günümüz şark medreselerine dair bazı tespit ve önerilere yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Medrese, Tarihsel Süreç, Şark Medreseleri, Özellikleri.

Abstract:

This article deals with an introduction, two chapters and results. The method, scope and resources of the subject are mentioned in the introduction. In the first chapter, the historical origin of the madrasas and some of the first established madrasas were pointed out. The madrasas in the Seljuk and Ottoman periods was described with the relevant articles in the Islamic Encyclopedia of Religious Affairs (Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi) and some quotations that we believe emphasize the essence of the subject. In the sections where generally the madrasas and particularly the Eastern Madrasas (Şark Medreseleri) were tried to be discussed, the information about the history and the position of the madrasas in the Republican period was given and interpretations were made. In the second chapter, some informations were given about the characteristics and functions of the Eastern Madrasas, their livelihoods, education methods, curricula and students. The common and different aspects of the Ottoman central madrasas are mentioned. As a result, some opinions were made based on the relevant readings and various evaluations. In the conclusion section, some findings and suggestions about today's Eastern Madrasas are given.

Key Word: Madrasa, Eastern Madrasas, Seljuk and Ottoman periods, Features.

GİRİŞ

Medrese, kullanıldığı tarih, mekân ve bağlam itibarıyla birçok anlam yüklemelerine konu olan, günümüzde de çeşitli bakış açılarıyla tartışılmaya devam edile gelen kurumlardan biridir.¹ TDK sözlüğü, medreseyi, İslam ülkelerinde genellikle İslam dini kurallarına uygun bilimlerin okutulduğu yer ve fakülte olarak açıklamaktadır.² DİA 'ya göreyse medrese, İslâm tarihinde eğitim ve öğretim kurumlarının genel adıdır. (Bozkurt, 2003, s. 324) Günümüzde halk nezdinde ve mütedeyyin çevrelerde medrese ifadesiyle, ezbere dayalı Arapça eğitimin yoğun biçimde yapıldığı, müfredatı, süresi ve yetiştirme tarzı, yöreden yöreye; ekolden ekole az çok değişebilen ancak amaçlanan kazanımlar açısından büyük oranda örtüşen, dini eğitim ve öğretim sunan, sivil ve geleneksel teşebbüsler anlaşılmaktadır.

Şark medreseleri, Cezerî nisbeliler gibi klasik ilimlerin yanı sıra teknik ilimlerde mahir, icat ve keşif sahibi ilim/bilim adamlarına da ev sahipliği yapmıştır. Bilim tarihçisi Fuat Sezgin'in 6./12. yüzyılda İslam kültür dünyasının Fizik ve teknolojinin bazı alanlarında ulaştığı yüksek seviyeyi gösterirken örnek verdiği iki eserden birisi, Âmid (Diyarbakır) prensi Nasiruddin'in isteği üzerine İbn er-Rezzâz el-Cezerî tarafından yazılmıştır. Merhum Sezgin'e göre, "Birçok nüshayla ve renkli resimlerle donatılmış olarak günümüze ulaşan bu eser, Mekânîk alanında yazmalarına kavuştuğumuz kitapların kuşkusuz en güzelidir." (Sezgin, 2010, s. 55-56) Bizim bu makalede Şark medreseleri ifadesiyle kastettiğimiz, daha çok Dinin ana kaynaklarından beslenen fıkhi ve kelâmî birikimi anlamaya matuf metodolojinin ve aracı/alet ilimlerin öğretildiği eğitim geleneği ve bu geleneğe ev sahipliği yapan bölgedir. İslam dünyasında klasik Arapçanın en iyi öğretildiği kurumlar arasında olan Şark medreseleri, Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğusunda, Müderris/Seyda merkezli, finansmanı halk tarafından sağlanmış, çoğunlukla mescit ve camilerde ya da onlara eklenmiş mütevazı mekânlarda eğitim sunmuş ilim kurumlarıdır.

İslam dünyasında müderrislere, medreselere ve metotlarına ilişkin bilgilere, birçok ilmi kaynakta, özellikle de şehir tarihlerinde ve tabakat kitaplarında sıkça rastlanabilir. Bu bilgileri

¹ Eğitim Uzmanı Abbas Güçlü'nün programında yer alan tartışmalar için bkz., <https://www.youtube.com/watch?v=UFfECUUZYXE> Erişim tarihi: 10 Nisan 2017, saat 13:56. Yakın zamanlarda bir rektörün 'Üniversiteler Medrese olsun!' önerisinde bulunması, eğitim camiasında tartışmalara neden olmuştur. Dönemin Milli Eğitim Bakanı Nabi Avcı'nın medresenin eğitim görülen yer olması hasebiyle yükseköğretimin medrese veya üniversite ismini almasının pek fark etmeyeceği yönünde değerlendirmede bulunmuştur. Bu tür tartışmalara, sosyal iletişim ortamlarında, yazılı ve görsel medyada, zamanla yenileri eklenmektedir. Bizim incelememize konu olan Şark Medreseleri ise, ülkemizin özellikle de doğu ve güneydoğu bölgelerinde dini ilimler eğitiminin klasik usulle verildiği, üniversitelere alternatif olma iddiasında bulunmayan, kendine özgü yöntemlere sahip geleneksel dini eğitim kurumları olup yukarıdaki tartışmaların doğrudan odağı olmaktan uzaktır.

² http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.58eb4797d2e255.73990745 Erişim tarihi: 10 Nisan 2017, saat 11:56.

bir arada cem eden eser sayısı nispeten az olduğu gibi müfredat ve ders yöntemi açısından eğitim muhasebesini yapan eserler de azdır. Medrese ve eğitim sistemlerinin mahiyetine ve müfredat iyileştirmelerine yönelik takdir ve araştırmalar Osmanlı'nın son dönemlerinde artış göstermiştir. Geçtiğimiz yüz yılda oryantalistler de bu konuya eğilmiş, 1960'lı yıllardan itibaren George Makdisi gibi akademisyenler detaylı çalışmalar kaleme almıştır. Makdisi'nin bu alandaki önemli bir eseri *The Rise of Colleges 'in* çevirmenlerinden Tuncay Başoğlu'na göre Makdisi'nin bu çalışması, sadece İslam eğitim tarihi açısından değil, Batı eğitim tarihi açısından da çok önemlidir. Eser, ele aldığı konuların kapsamlılığı ve birinci el kaynakları kullanmasının yansira özellikle erken dönem İslam eğitim sistemine dair zengin bilgiler ve yorumlar sunmaktadır.³ İslam medeniyetinin uzun süreli kurumlarından biri olan şark medreseleri ise, yeterince araştırılmamış ve tarihçilerin kitaplarında büyük mimariye sahip parlak medreselerin gölgesi altında kalmıştır. Bununla birlikte yakın zamanlarda şark medreseleri, usulleri, tarihi süreçleri ve mümessilleri çeşitli açılardan inceleme konusu olmaktadır. Bu incelemeler, Türkiye eğitim tarihinde nispeten periferide kalmış bir geleneği çeşitli boyutlarıyla ortaya koyması ve yöre halkının kültürel hayatında etkili olmuş dinamikleri anlama açısından sevindiricidir.

Şark medreseleri özelinde kaynak olarak, klasik tarih kitapları, bazı müderris şahsiyetlerin mektubat ağırlıklı eserleri, medrese ve müderrislere dair şifahi bilgiler, devlet arşivleri, yakın tarihte çeşitli üniversiteler bünyesinde yapılan sempozyumlara sunulan ilmi tebliğler ve hatıratlar önem kazanmaktadır. Yöredeki tasavvuf geleneğine dair menkıbe ağırlıklı eserler de medrese hakkında çeşitli bilgiler barındırmaktadır. Örneğin bölge meşayih ve müderrisleri hakkında önemli kaynaklardan biri olma hüviyetini haiz ancak basılmamış bir eser, Ohin müderrislerinden biri olan, 2011 yılında 92 yaşında vefat eden Şeyh Asım'ın, *Birketü'l-Kelimat fi Menakibi's-Sadat* adlı Arapça eseridir. Son dönemdeki detaylı araştırmalar arasında genelde medrese kurumunu, özelde bölgedeki medrese geleneğini inceleyen Bingöl ve Muş Alparslan Üniversitelerinin düzenledikleri 2012 tarihli iki ayrı uluslararası sempozyum öne çıkmaktadır. Çalışmamızda bu sempozyumlara MSB (Medrese Sempozyumu Bingöl) ve MSM (Medrese Sempozyumu Muş) olarak işaret edilecektir. Şark müderrisleri ve meşayih hakkındaki ilk eserlerden olan Mehmet Çağlayan'ın *Şark Uleması*, Abdulkadir Bingöl'ün bazı müderrislere dair detaylı bilgi verdiği *Kulîlkên Baxê Botan*, M. Halil Çiçek'in medreselerin tarih, işleyiş ve özelliklerine dair birinci elden bilgileri içeren *Şark Medreselerinin Serencamı* gibi kitaplar da önemlidir. Şarkiyat Araştırmaları Derneği'nin e-dergisinde yayımlanan müderrislere dair akademik makaleler müderrislere dair detaylı veri sunmaktadır. Güneydoğu'da eğitim

³ Bkz. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 4, 2004, s.90.

faaliyetlerini sürdüren medreselerin eğitim amaçları, eğitimin devam ettirilmesinde rol alan temel unsurlar, eğitim özellikleri ve yöntemlerinin ele alındığı ve Mardin’de aktif olarak devam eden 10 medresenin örneklem olarak seçildiği bir saha çalışması, Davut Işıkdogan tarafından “*Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim: Mardin Örneği*” başlığı altında yapılmış, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanmıştır.

Bilindiği üzere, bilim çevrelerinde Osmanlı dönemi medrese kurumuna yönelik çeşitli bakış açıları gözlenmektedir. Konuyla ilgilenen bazı araştırmacılar, Cumhuriyet döneminde karşılaşılan medreseye ilişkin yorum ve bilgilerin ciddi bir kısmının ideolojik ve teleolojik tarihçiliğin yaklaşımıyla ele alınmış, önyargılı iddialara dayandığını ifade etmektedir. (Gündüz, 2015, s. 48) Söz konusu iddiaların bazıları, aynı medeniyet kodlarına sahip şark medreseleri için de söz konusudur. Genel medrese kurumunu şartları ve tarihi rolleri bağlamında okuyan, araştıran ve anlayışla ele alan tarihçilerin sayısı artmaktadır. Şark medreselerini, kendi şartlarını ve ilmi geleneğini göz önünde bulundurarak nesnel biçimde değerlendirenlerin sayısı azdır. Bunda konuyla ilgili çalışma sayısının sınırlı olmasının payı olduğu gibi tarihi merkez eksenli okumanın da etkisi vardır. Konuya bilimsel nesnellikle yaklaşılması, şöyle ya da böyle, günümüze değin uzanan ve yüzyıllarca bölgenin ilmi ve dini dayanağı olmuş bu kadim geleneği tahfif etmekten kişiyi alıkoyacak ve önyargısız biçimde anlamayı getirecektir.

I) Tarihsel Süreçte Medrese Ve Şark Medreseleri

İslam tarihinin uzunca bir döneminde, örgün eğitim ve öğretimin yoğunlaştığı kurumlara genel olarak medrese denildiği görülmektedir. Bağdat’taki Nizâmiye’den önce Nîşâbur başta olmak üzere Doğu İslâm dünyasında otuzdan fazla medresenin kurulduğu belirtilmektedir. “Medrese” olarak anılan ilk eser, bazı kaynaklarda es-Sıbgî (ö. 342/954) tarafından Nîşâbur’da kurulan dârüssünne olarak gösterilmektedir. Bu medresenin bir de vakfının bulunduğu, İmam Sıbgî’nin talebesi Hakîm en-Nîsâbü’rî’ye medrese ile vakfın işlerini kendisinden sonra yürütmesini vasiyet ettiği belirtilmektedir.⁴ İlk medreselerin tarihi kanaatimizce daha gerilere gitmektedir. Horasan, Irak, Hicaz, Şam, Mısır ve Cezire gibi yerleri dolaşan ve çok sayıda âlimden ilim öğrenen İbn Hibbân’ın (ö. 354/965),⁵ daha erken tarihli medrese tecrübesi buna örnek gösterilebilir. Onun, muhtemelen seyahatlerinde gördüğü örneklerden de ilham alarak, Samanoğulları emirleri nezdindeki girişimiyle, hadis talebeleri için Semerkant’ta yaptırdığı medresede hadis ve fıkıh dersleri verdiği bilinmektedir. İbn Hibban’ın burada 330 (941) yılına

⁴ Bozkurt, Nebi “*medrese*”, DİA, XXVIII, s. 324.

⁵ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348), *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut, 1987. VI, s. 99.

kadar süren tedrisatına; henüz 13 yaşındaki Hakîm en-Nîsâbûrî'yi müstemli olarak görevlendirmiş⁶ (Sönmez, s. 63) olmasına bakılırsa, bu medresenin es-Sıbgî'ninkinden önce kurulduğu ifade edilebilir. İbn Hibban'ın, bilahare memleketi Büst'teki evini dışarıdan gelen talebelerin iâşe ve ibateleri için hadis medresesine dönüştürdüğü, özel kütüphanesini dârülilim de denilen bu medreseye bağışladığı, masraflarını karşılaması için de bazı gelirleri vakfettiği nakledilmektedir.⁷ (Yakut, trsz., s. 417-418) Bu müderris odaklı, mütevazı yapılı medrese örneğinin benzerlerine, birçok Müslüman ülkenin yanı sıra Türkiye'de, özellikle de Doğu ve Güneydoğu Anadolu'yu kapsayan şark bölgesinde öteden beri rastlanmaktadır.

Gerek İmam Azam Ebu Hanife ve Ahmed bin Hanbel gibi birçok âlimin ilmi yaydığı merkez olması; gerekse de Nizamiye medreselerinin en etkilisinin yer aldığı çok kültürlü bir şehir olması hasebiyle Bağdat ilim geleneği birçok bölgeyi yakından etkilemiştir. İbn Aşur'a göre, "Bağdat'taki ilmi ortam, (ders halkalarına dayalı) geleneksel ilim merkezlerinden doğmuştur. Son dönem tarihçileriyle aydınlar Frenk dillerinde kendisiyle ilmi yöntemler toplamının kastedildiği mefhumları, kuru bir çeviriyle, Külliye veya Camia (Üniversite) şeklinde Arapçaya aktarmış ve Bağdat'taki ilmi ortamı bu yeni kelimelerle ifade etmeye başlamışlardır. Oysa o dönemde Bağdat'ta genel bir üniversite öğretimi mevcut değildi. Okunagelen ilimlerin farklı aşamalardan müteşekkil şekilde genel bir öğretimi söz konusuydu. Bu tespit Batılıların "Kurtuba Üniversitesi" biçimindeki ifadeleri için de söz konusudur." (İbn Âşûr, 2006, s. 46) Bağdat'a bağlı Müslüman toprakların çoğunluğu, Mısır ve Fars diyarı da (Bağdat) usulü devam etmiştir. Mısır'da Fatımiler döneminde Daru'l-Hikme de denilen Daru'l-İlm medresesi, Şia mezheplerini okutmak için Ezher Camisi'nin yanında inşa edilmiştir. Onların ıstılahında hikmet Ehlibeyt'in ilmi ve Ehlibeyt'e çağrı demektir.⁸ Mısır'daki ehlisünnet, o zamanlar Füstât'ta Amr bin As camisinde tedrisat yapmaktaydılar.⁹

Türkiye'nin Doğu bölgesi, Hz. Ömer döneminde yaklaşık hicrî 14-30 yılları arasında Malatya'ya vararak Bizans'a geçiş yolunu açan sahabî İyaz b. Ğenm (ö. 20/641) aracılığıyla Müslüman olmuş (Çubukçu, 2001, s. 499) ve İslam tüm kültürel kurumlarıyla bu bölgeye girmiştir. Bölgedeki ilk dini ve ilmi eğitim, İslam'a yeni giren diğer coğrafyalar gibi önceleri camilerde sonraları da medreselerde gerçekleşmiştir. Nizamiye Medreseleri gibi kurumsallaşmış medrese örneklerinin sayısı, Anadolu'nun şark bölgesinde diğer bölgelere kıyasla azdır. Şark medreselerinin tarihçesini, her halükarda, içinde bulunduğu kültür

⁶ Sönmez, Mehmet Ali, "İbn Hibban", *DİA*, XX, s. 63.

⁷ Yakut, *Mu'cem*, c. I, s 417-418.

⁸ İbn Âşûr, *age*, s. 51.

⁹ İbn Âşûr, *age*, s. 51.

havzasıyla birlikte ele almak, merkez ve diğer çevre eğitim kurumlarıyla benzerlik veya farklılık arz eden hususiyetlerine işaret etmek isabetli olacaktır.

1.2. Selçuklu Dönemi

Selçuklu coğrafyasında hem büyük medreseler hem de şark medreseleri gibi çok sayıda ve farklı noktalara dağınık ders halkaları aynı dini duyarlılıktan beslenmiştir. Söz konusu hassasiyetin kaynağı imanı, rızayı-bariyi, akıl ve bilgiyi önemseyen yönüyle İslam'dır. İlmi hassasiyetin tarihi, onun doğuşuyla özdeş olup ibadetin yanı sıra eğitim ve öğretim kurumu olarak da görev yapan Mescid-i Nebvî ve Suffe'ye kadar uzar. İlk dönemlerde mescitlerde icra edilen ilmi faaliyetler, ihtiyaç gereği zamanla camilerin yanı sıra bu iş için tahsis edilen mekânlarda yapılır olmuştur. Mescidler (camiler) müstakil medrese binalarının inşasından sonra da dersane işlevini sürdürmüştür. Diğer taraftan muhtelif belde ve dönemlerde medrese gibi görev yapan zâviye, hankah, ribât vb. müesseseler de vardır. (Bozkurt, 2003)

İmamü'l-Haramayn Cüveynî'nin Mekke dönüşü ders vermesi için inşa edilen (Bağdat'daki) Nizamiye medresesinden önce Nişabur'da hicri 434'de Cüveynî'nin İskafî'den fıkıh okuduğu Beyhakî medresesi vardı. Gazneli Mahmud (999-1030)'un Gazne'de ve kardeşi Nasır bin Sebüktekin'in, 1033 yılında Nişabur'da inşa ettiği Saidiye medresesi vardı.¹⁰ Selçuklular döneminde Nizâmülmülk, ülkenin çeşitli şehirlerinde medreseler yaptırmış ve bunların devamını sağlamak için vakıflar kurdurmuş, böylece âlimlerin ve öğrencilerin geçim endişesi taşımaksızın ilimle uğraşmasını sağlamıştır.¹¹ (Özaydın, s. 33) Büyük Selçuklu Devleti'nin dağılmasının ardından oluşan devletler Selçukluların izini takip etmiştir. Nizâmülmülk'ün İran ve Aşağı Mezopotamya'da yaptığını Nüreddin Mahmud Zengî ve Selâhaddîn-i Eyyûbî Yukarı Mezopotamya, Suriye, Yemen ve Mısır'da gerçekleştirmiş, böylece medrese sistemi batıya doğru yayılmıştır.¹² Eyyubiler döneminde sadece Dımaşk'ta doksandan fazla medresenin bulunduğu bildirilmektedir.¹³ (Şümeysânî, 1403/1983, s. 49) Artuklular da Diyarbekir, Mardin, Urfa, Harput ve Gaziantep'te medreseler inşa etmiştir.¹⁴ (Alptekin, s. 418-419) Örneğin Anadolu'da başlıca iki tipte gelişen medreselerin açık avlulu olanları ilk defa Artuklular tarafından yapılmıştır.¹⁵ (Altun, s. 419)

¹⁰ İbn Âşûr, *age*, s. 50.

¹¹ Özaydın, Abdülkerim "Nizâmiye Medresesi", DİA, XXXIII, s. 191.

¹² Bozkurt, Nebi, "medrese", DİA, XXVIII, s. 324.

¹³ Hasan Şümeysânî, *Medârisü'd-Dımaşk fi'l-Asri'l-Eyyûbî*, Beyrut 1403/1983, s. 49.

¹⁴ Alptekin, Coşkun, "Artuklular", DİA, III, 418-419.

¹⁵ Altun, Ara, "age", DİA, III, 419.

İslam coğrafyasında etkili olan Nizâmiye medreseleri dinî ilimlerin gelişmesine önderlik etmiş, hilâf, cedel, usul ve kelâm ilimlerinde büyük gelişmeler sağlanmış, bu konularla ilgili çok sayıda kitap telif edilmiştir. Yaygın dini anlayışın yanı sıra Şâfiî mezhebi yaygınlık kazanmış, böylelikle Şiî-İsmâîlî düşünceye set çekilmiştir. “Bu medreseler plan, teşkilât ve müfredatlarıyla tarihte bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Daha önceki medreseler özel kuruluşlar olduğu halde Nizâmiye medreseleri devlet himayesinde ortaya çıkmıştır. Diğer medreselerin dinî eğitimin dışında özel bir hedefi bulunmazken Nizâmiye medreseleri aynı zamanda siyasî amaçlarla kurulmuş, bilhassa Şiî-Bâtınî düşüncenin sağlam delillerle bertaraf edilmesi ve topluma Eş‘arî-Şâfiî düşüncenin benimsetilmesi amaçlanmıştır.”¹⁶ (Özaydın, s. 33)

Nizâmiye medreseleri, eğitim ve öğretimin Şâfiî mezhebiyle sınırlı kalmasının diğer Sünnî mezheplere yönelik ilginin azalmasına ve onların dışlanmasına sebep olması, diğer mezheplerin mensubu olan ulema ve fukahadan yeterince istifade edilememesi gibi gerekçelerle eleştirilmiştir. Felsefe derslerinin okutulmadığı, bunun da hür düşüncenin gelişmesini engellediği söylenmiştir. Nizâmiye medreseleriyle birlikte siyaset adamlarının ilmî hayata müdahale yolu açıldığı, âlimlerin ve şairlerin siyaset ve devlet adamlarını övmelerinin ilmin ve şiirin aleyhine olduğu da savunulmuştur.¹⁷

Tabakat kitaplarına bakıldığında ilim halkalarının ve medrese geleneğinin ders seçiminde müderris, öğrenci ve yöre halkı mezhebinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Hocalar çoğunlukla uzmanı oldukları konuyu bir başka ifadeyle iyice öğrenmiş oldukları mezhebi öğretmekteydiler. Bununla birlikte farklı mezheptekilere kitaplarını okutan çok sayıda âlimin varlığı, onlarca hocadan ders alan öğrencilerin hocalarına dair yazdıkları, tedrisatta mezhebi taassubun bulunmadığını göstermektedir. İlmi münazaralar ise bir mezhebin kendi müntesipleri arasında da gerçekleşmekte ve ilmin olgunlaşması adına hoşça karşılanmaktaydı. Bununla birlikte hakkı bulup ona tabi olmadan önce sözü dinlemeyi önemseyen ulema, bazı görüşlerine katılmasalar da birbirlerine karşı saygılı olmuşlardır. İlk dönem fıkhi ihtilafları içeren eserlerde; örneğin Debusi’nin *Te’sisü’n-Nazar*’ında veya Zencani’nin *Tahricu’l-Furu*’unda bu husus açıkça gözlenebilir. Bu durumda medreselerin bir tek mezheple sınırlı kaldığı, dahası Nizamiye’nin diğer mezhepleri dışladığı iddiası, genellemeye gidilebilecek yeterli verilere sahip değildir. Ayrıca bu tür “yeni” söylemler daha çok oryantalizmin ilk temsilcilerinin görüşüdür. Bununla birlikte bu söylem, ülkemiz akademik camiasında kabul görmüştür. Hâlbuki geç dönem şarkiyat araştırmaları bu konuda farklı kanaatlere ulaşmıştır.

¹⁶ Özaydın, Abdülkerim, “age”, DİA, XXXIII, s. 33.

¹⁷ Özaydın, Abdülkerim, “age”, DİA, XXXIII, s. 33.

Şarkiyatçıların medreseye bakış açısını detaylıca inceleyen Harun Yılmaz'ın tespitleri bu bağlamda önem arz etmektedir. Yılmaz, “Nizamiye medreselerinin Gelenekçi Eş'ariliğin Akılcı mutezileyi yenmek ve Eş'ariliği geniş kitlelere yaymak için kurulduğu” iddiasını öncelikle Goldziher'in dillendirdiğini ifade etmektedir. Makdisi ise, medreselerin sadece fıkıh öğretme amacıyla kurulduğunu, eğer ortada Nizamiyeyle gelen bir zafer varsa, bu zaferin gelenekçiliğin akılcılığa karşı kazandığı zafer değil, fıkıhın diğer disiplinlere karşı kazandığı bir zafer olduğunu savunmaktadır. Abdüllatif Tibawi'ye göre, Nizamiye müderrislerinin Şafii oluşu, o dönemde Bağdat'ta Şafililiğin hâkim olmasıyla ilgilidir. Yoksa Nizamiye'de müderrisin Şafii olması gibi bir şart söz konusu değildir. Nizamiyeler aslında Nizamülmülk'ün birçok alanda gerçekleştirdiği idarî reformları yürütecek bürokrat yetiştirmek için kurulmuş müesseselerdir. Sonraları eserlerini tabakatlara dayalı geniş ulema biyografileri üzerine inşa eden Gilbert'e göre, Medreselerle birlikte meslekten âlim grupları yetişmeye başlamıştır. Nureddin Zengi ve Eyyubilerin medreseler yoluyla bir doktrin ortaya koymak, hukuk (mezhep) değiştirmek veya yeni bir dinî sistem inşa etmek gibi bir niyetleri yoktu. Aksine onlar, ulemanın hâkim sosyal-dini gücünün farkındaydılar ve onların profesyonelleştirilmesine çalıştılar. Ephrat'a göre ulema Bağdat'ta siyasi iradede bağımsız bir yapıya sahipti ve bu durum medreselerin kurulmasından sonra da herhangi bir değişikliğe uğramış değildi.¹⁸

12. asırda tüm İslam dünyası aynı yaklaşım içinde değildi. Endülüs ve Kuzey Afrika genelinde Malikilik ağırlıktayken Mısır'da Şiilik hâkimdi. Irak ve Türkiye'nin Güneydoğu bölgesinde Hanbelilik etkisi vardı. Bağdat'ta kısmen mevcut olan Hanefilik, Maveraünnehir'de yaygındı. Ehli rey ve ehli hadisin bir arada olduğu Buhari ve Müslim'in yetiştiği Orta Asya'da o zamanlar İbn Huzeyme, İbn Hibban ve Hâkim gibi büyük muhaddisler de mevcuttu. Ancak Şia etkisi neredeyse yoktu. Günümüz Hindistan ve Pakistan Medreselerinin klasik tedrisat ağırlıklı medrese durumu, nispeten o dönemi yansıtmaktadır. Birbirini tekfir ve dalaletle suçlayan güncel radikal örneklerse; Sömürge Yönetimi, Vahhabi ve Şia etkisiyle oluşmuş görünmektedir. Nakledilen bazı bilgilere binaen Selçuklu döneminin zirve âlimi İmam Gazali'nin tüm bu bölgelerde etkide bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak en etkili olduğu coğrafya Osmanlı coğrafyası olmuştur. Eş'ari ve Maturidi yazarların şerh ve haşiyelerle aynı ehli-sünnet geleneğini besledikleri klasikler şark medreseleri dâhil yakın Asya'da medreselerin müfradında yer almıştır. Hanbeliliğin etkisindeki Şark bölgesinde sonraları Şafilik ve Eş'ariliğin yerleşik hale gelmesi, Nizamiye etkisiyledir. Nizamiye geleneği, geniş ufuklu bir medeniyet tecrübesi için gerekli olan ilmi ve fikri formasyonu sunabilmekteydi. Bu bakımdan

¹⁸ Yılmaz, Harun, İslam Eğitim Tarihine Farklı Yaklaşımlar, “G. Makdisi'nin Medresesi”nin Tenkidi, 2012 tarihli Medeniyetleri Karşılaştırmak: George Makdisi Örneği Paneli'nin PDF'si, BSV, s. 36-39.

Şark medreselerinin Nizamiye ruhunu tevarüs ettiğini, ancak mimari yapılar ve bürokratik atamalar açısından o kadar şanslı olmadığını belirtmek gerekir.

Maveraünnehir bölgesinin siyaset-medrese-toplum ilişkisi, tarihsel süreç içerisinde farklı boyutlarda tezahür etmiştir. 9 ve 12. yüzyıl aralığındaki Moğol istilasından önceki dönem; Timurlular dönemi, Özbek Hanlar ve Türkistan dönemi ve son olarak da Sovyetlerden bağımsızlık sonrası dönem, medresenin imkânları ve maddi konumu açısından farklılıklar arz etmektedir. Bununla birlikte tüm bu dönemlerde Mâtürîdilik ve Hanefilik ekolleri sivil bir ilmi gelenek olarak devam etmiş, siyasal bir baskıyla karşılaşmamıştır. Gazali'nin ortaya çıkmasıyla beraber sûfî ve felsefî yönü ağır basan yaklaşımlar da Orta Asya medreselerinde kendine yer bulabilmiştir. 19 ve 20. yüzyıl Orta Asya'sındaki felsefî fikirleri, İslamcılık, Türkçülük ve Sosyalizm olarak sınıflandırmak mümkündür. Sovyetlerin dağılmasını takiben bölgede İslamcılık düşüncesi daha etkin olmaya başlamıştır. Ancak İslamcılık düşüncesinin radikal düşüncelere kaymaya başlaması ve Orta Asya halklarının kendilerini korumak için ulusçuluğa yönelmeleri, bölgede birlik, beraberlik ve ortaklık planlarını bozan ciddi bir sorun olarak varlığını halen korumaktadır.¹⁹

Nizamiye medreseleri ve İmam Gazaliyle ilgili bir tebliği bulunan Çağfer Karadaş'a göre "Nizamiye Medreseleri, sadece Selçuklu eğitim sisteminin yetkinliğini gösteren bir eğitim ağı değil, aynı zamanda Selçukluları dünyaya tanıtan bir eğitim ırmağıdır. Bu medreseler sayesinde Müslüman eğitim sistemi bir disipline kavuşmuş ve uzunca bir zaman İslâm medeniyetine kılavuzluk etmiştir."²⁰ (Karadaş, 2013, s. 554) Nizamiye medreselerinin açtığı bu kurumsal eğitim çıkışı, sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Ayrıca Osmanlılarda yönetim merkezleri başta olmak üzere Anadolu'da birçok medrese inşa edilmiştir. "Osmanlılar döneminde medrese, fizikî şartları, mimari özellikleri, programı ve temsil ettiği zihniyetle önemli gelişmeler göstermiştir. O dönemde en uçra köylerde bile medreselerin bulunduğu dair kayıtlara rastlanır. Anadolu vilâyeti medreseleriyle müderrislerini gösteren 934 (1528) tarihli bir listede 150 medresenin adı sayılmıştır."²¹ (İpşirli, Medrese, s. 328) Ancak şark bölgesinde medrese sayısının artmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin Harput'ta bulunan cami ve medreselerin çoğu, Selçuklu ve Artuklu dönemlerinden kalmadır. Şark medreseleriyle ilgili ilk çalışmalardan birini yapan M. Halil Çiçek, bölgedeki resmî eğitim-öğretim kurumlarının Osmanlı devrinde

¹⁹ Mominov, Kasım, "Orta Asya Medreselerinin Tarihsel Gelişimi ve Felsefî Temelleri" MSM, 2013, I, s. 421-423.

²⁰ Karadaş, Çağfer, "Nizâmiye Medreseleri ve Gazzâlî" MSM, Muş Alparslan Üniversitesi Medrese Sempozyum Kitabı, 2013, I, s. 554.

²¹ İpşirli, Mehmet, "medrese", DİA, XXVIII, s. 328.

hükümet merkezlerine daha yakın olan Batı ve İç Anadolu bölgelerine kaydırıldığını belirtmektedir.²² (Çiçek, 2009, s. 34)

1.3. Osmanlı Dönemi

Taşra ağırlıklı yapılanmalar olan şark medreseleri, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde geleneksel eğitime devam etmiş, bölgede mimari açıdan görünür olmamakla birlikte toplumun dini, siyasi ve hukuki istikrarını sağlayıcı ilmi gelenek olarak arka planda etkili olmuştur. Sivil yönünün baskın olması hasebiyle merkezi yönetimden direkt biçimde etkilenmeyen şark medreseleri, hoca-talebe eksenli faaliyet göstermekteydi. Geçim kaynağını dindar ahalinin mütevazı destekleri oluşturmaktaydı. Bu sadelik birkaç on yıl öncesine kadar hemen hemen aynı usulle devam etmiştir. Osmanlı dönemindeki merkezi medreselerle benzeş yönlerinin çokluğuyla beraber şark medreseleri, dil ve yöntem açısından da kendine özgü bir karakter arz etmekteydi. Âlim olmak için elde edilmesi hedeflenen ilmi/ameli birikimi, büyük oranda aynı yaygın dini anlayış belirlemekle Şark medreselerinin müfredatında İslâmî ilimlerin tahsiline imkân tanıyan Sarf ve Nahiv gibi alet ilimlerine daha çok önem verilmekte ve ağırlıklı olarak Kürtçe tedrisatta bulunulmaktaydı. Şark medreseleri, ehli-sünnetin Şafii mezhebi ağırlıklı, yöresel özellikli ve mütevazı yapılar olarak kalmıştır.

DİA da medreselerin Osmanlı dönemini yazan Mehmet İpşirli'nin tespitlerine göre, Osmanlı Devleti'nde medrese, kuruluşun XIX. yüzyıla kadar ilmî ve fikrî hayatta etkili, devlet ve toplumu belirli seviyelerde yönlendiren bir kurumdur. Ne var ki başlangıçta dinamizm kaynağı olan medreseler, zamanla kendini yenileyecek zihniyet, gelişim ve dönüşümünü sağlayamamıştır. Mühendisliklerin, mülkiye ve tıp fakültelerinin kurulmasıyla teknik eğitimden mahrum kalmış, tıp, mühendislik, yargı ve yönetim alanlarını bu fakülte mezunlarına devretmiştir. Vakıf gelirleri devlet hazinesine alınınca da medrese ve ulemanın malî imkânları daralmış, sadece din hizmetleri ifa etmek durumunda kalmıştır. II. Abdülhamid'den sonra İttihatçılar devrinde Islah-ı Medâris Komisyonu oluşturulup çeşitli nizamnâmeler hazırlanmış, geleneksel yapısından farklı, mektep tarzında yeni programlar geliştirilerek dârü'l-hilâfe medreselerinde uygulanmaya başlanmıştır.²³

Tanzimat döneminde açılan mekteplerde din eğitime de yer verilmiştir. Medreselerin idaresinde, aynı zamanda dini temsil makamı olan Şeyhülislamlık söz sahibi iken, yeni mektepler maarif nezaretine bağlanmıştır. Böylece medreselerde *dinî eğitim* devam ederken mekteplerde *din eğitimi* verilmeye başlanmıştır. Batılı örneklerle uygun olarak yapılan

²² Çiçek, Halil, *age*, s. 34.

²³ İpşirli, Mehmet, “medrese”, DİA, XXVIII, s. 334-335.

düzenlemeler karşısında medresenin hukuki ağırlığının azalması, bu kurumun faaliyet alanını dini eğitim ve din görevlisi yetiştirmek olarak sınırlandırmıştır. Eğitim alanında yeni bir sisteme geçildiği için, medrese teşkilatı ve programlarında herhangi bir yenilik de yapılmamıştır. Bununla beraber başta medrese mensupları olmak üzere, çeşitli kesimler tarafından dile getirilen medreselerdeki eğitimin yetersiz yönlerinin giderilmesi konusu, II. Meşrutiyet döneminde medreselerin ıslahı konusunda yapılan dört çalışmayla sonuçlanmıştır.²⁴ (Doğan & Ege, 2012, s. 29) Bazı araştırmacılara göre, meşrutiyet döneminden günümüze eğitimle ilgili yaklaşımların ardında bir zihniyet olarak “eğitimin devletin önemli bir kontrol ve ideoloji aktarım Mekânizması ve aynı zamanda monolitik boyutlu toplum inşa aracı olarak” görülmesi vardır.²⁵ (Gündüz, 2015, s. 97) Eğitim tarihçisi ve uzmanı Zeki Salih Engin’e göreyse, özellikle Tanzimat dönemi ve sonrasında “Medreselerde yapılan (ıslah) yeniliklerin temel amacı, genel eğitim konusunda diğer mekteplere alternatif oluşturmak değil, toplumda ihtiyaç duyulan hem meslekî alan hem de genel kültür açısından donanımlı ve nitelikli din görevlilerinin yetiştirilmesi olmuştur.”²⁶ (Zengin, 2012, s. 30)

Osmanlı dönemi medreseleri bağlamında olumsuzlaşan özellikler hakkında henüz derinlemesine ve temsil kabiliyeti yüksek araştırmalar yapılmamıştır.²⁷ Bu meyanda sağlıklı teşhislerde bulunmak için uzun boylu çalışmalara ihtiyaç olduğu açıktır. Şu var ki, o dönemdeki medresenin seküler/pozitivist akımlara karşı yeterince varlık sergileyemediği, ilmi üretim noktasında önceki devirleri yakalayamadığı, halkı; dini, insani ve ahlaki açıdan daha iyiye sevk etme noktasında zayıf kaldığı, belki de etkisiz bırakıldığı tarihin çeşitli tezahürlerinden hareketle ileri sürülebilir. Ancak durum bu olsa bile, Konya'daki Islâh-ı Medâris-i İslâmiye Medresesi örneğindeki gibi başarılı yenileme teşebbüslerine girişmeden ve de vatandaş çoğunluğunun onayını almadan kat’i tasarruflara gidilmesi, geçmiş dönemin birikimini göz ardı eden ve yöntemsiz kesintiyle gelen yaygın bilgisizlik gibi kültürel aksamaları, halkın yeni uygulamalara mesafeli yaklaşması gibi çeşitli toplumsal hoşnutsuzlukları doğurmuş görünmektedir.

Konuyla ilgili kitapları bulunan Mustafa Öcal, Osmanlı-medrese ilişkisini şöyle tasvir etmektedir. “Osmanlı devletini yükselten temel dinamiklerden biri ve belki de en önemlisi medreselerdir. Son iki asırda devlet, ihtiyacı olan elemanları medreseden değil, açtığı muhtelif

²⁴ Doğan, Recai; Ege, Remziye (Editörlüğünde), *Din Eğitimi El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 29.

²⁵ Gündüz, Mustafa, *I. Meşrutiyet ve II. Abdülhamid döneminde Eğitim*, Osmanlı Eğitim Mirası (Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler), Doğubayır yay. Ankara, 2015, s. 97.

²⁶ Salih Zengin, Zeki, *İslam Din eğitiminin Tarihsel Gelişimi*, Din Eğitimi El Kitabı İçerisinde, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 30.

²⁷ Gündüz, Mustafa, *Osmanlı Eğitim Mirası (Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler)*, Doğubayır yay. Ankara, 2015, s. 49.

mektepe mezunlarından temin etmiştir. Nitekim XX. yüzyılın başında devlet parçalanma sürecine girdiği için eğitim-öğretim oldukça karışık bir hal almıştır; çünkü medresenin karşısına; dâru'l-funûn, rüşdiye, idâdiye, sultâniye, azınlık ve devlet okulları gibi birçok eğitim ve öğretim kurumu çıkmıştır. Eğitimde mektep-medrese ikiliği ortaya çıktığı için devlet, bir yandan medreseyi koruyarak temellerini kaybetmemeye, diğer yandan çağının gerisin de kalmamak için modern eğitim kurumlarını geliştirmeye çalışmıştır.”²⁸ (Öcal, Medrese Islahatları Üzerine Bir Değerlendirme, 2013, s. 87)

1.4.Cumhuriyet Dönemi

Dünyadan sorumlu olma bilinciyle insanlığın yaşama imkânlarını iyileştirmek için bilim, teknik ve sosyal alanlarda okullar ve üniversiteler açmak, pozitif bilimlerde çağı yakalayabilmek günümüzde de önem arz etmektedir. Ancak toplumun dini temellerini korumak için ilim/medrese geleneğini günümüzde de yaşatmak isabetli olacaktır. Geleneksel eğitim, bir dönem ülkenin diğer bölgelerinde medreseler yerine evlerde ve de istisnai çabalarla ancak varlık gösterebilmiştir. Ülke genelinde yarım asra yakın devam eden bu inkıta, bilahare imam hatip ve ilahiyat okulları üzerinden yeni bir formatla, tabiri caizse, modern medrese eğitimiyle devam edecektir. Şark medreseleri ise, yasal bir zeminleri olmamasına rağmen, varlık alanlarını teşkil eden taşra ağırlıklı yerleşim bölgelerinde yaşayan insanların talep ve destekleriyle, sosyal ve kültürel dayanaklara sahip ve gözden uzak, geleneksel eğitim sunan kurumlar olarak günümüze kadar yaşamlarını sürdürmüşlerdir. İletişim ve ulaşım çağı olan günümüzde ise, görünürlükleri artmıştır.

Cumhuriyet döneminde genel olarak medrese kurumu çeşitli tartışmalara ve siyasi tasarruflara konu olmuştur. Bazıları medresenin yozlaştığını, zamanının geçtiğini ve çağın yeniliklerine aykırı olduğu kabulüyle tasfiye edilmesi taraftarı olurken bazıları medresenin yerinden olmasını, “yerinden edilmesi” olarak görmüştür. İsmail Kara’ya göre olumsuz medrese edebiyatı, Osmanlı’nın gerilemesini haksız biçimde bu kuruma bağlamaktadır. Sonraları bu söylem baskın hale gelmiştir. “...giderek yeni bir medrese ve ilmiye tasavvuru ve bunun ardından ideolojik diyebileceğimiz bir medrese tarihçiliği ortaya çıkacaktır.”²⁹ (Kara, 2013, s. 89) Bu doğrultuda medresenin, kendisinin aslî görevi olan İslam ilimlerin eğitim ve öğretim görevini, pek çok etmenler tarafından engellenmeye çalışılmış olmasına rağmen tarih boyunca kesintisiz bir şekilde sürdürdüğü, orada aklî ilimlerin inkıta uğradığı iddialarının tümüyle

²⁸ MSM, Muş Alparslan Üniv. Medrese Sempozyumu Kitabı, 2013, I, s. 87.

²⁹ Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergah Yay., İstanbul, 2013, s. 89.

doğruyu yansıtmadığı, medreselerin çöküşünün yazılanların aksine, kendi sisteminden kaynaklanan bozuklukların değil ideolojik, siyasal, zihinsel ve sosyal değişmelerin sonucu olduğu, gerilemenin bu çok yönlü değişimlerin getirdiği zihniyetin medreseleri ihmal etmesi nedeniyle gerçekleştiği kanaatine ulaşan araştırmacılar da bulunmaktadır.³⁰ (Sarıkaya, 1997, s. 196-200) (Çakır, Bozan, & Talu, 2004)

1913 yılında tesis edilen Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ, bilahare 1919 yılında Medresetü'l-vâizîn ile birleştirilerek Medresetü'l-irşâd adıyla kurulmuştur. Ne var ki önce I. Dünya Savaşı ve arkasından gelen imparatorluğun tasfiyesi, bu okulların uzun süreli olmamasına neden olmuş, bilahare 3 Mart 1924 tarihli Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile Maarif Vekâleti'ne devredilen medreseler tamamen kapatılmıştır.³¹ Yaygın olarak bilinenin aksine Tevhîd-i Tedrîsat Kanununda hiçbir eğitim kurumunun kapatılmasından söz edilmemiş, sadece yönetim ve denetimin Milli Eğitim Bakanlığı'na devri bahis konusu olmuştur. Ne var ki ilgili kanun teklifinde bulunan 57 isimden biri olan vekil Vasıf'ın bakanlığa getirilmesi neticesinde mekteplere dokunulmazken medreseler kapatılma yoluna gidilmiştir.³² (Öcal, 2011, s. 84-87) Gerekçesi ise, küçük bir düzenlemeyle giderilebilecek bir konu olan asker kaçaklığıdır. Kaldı ki, Mustafa Öcal'ın tespitine göre 1921'de çıkarılan Medaris'i İlmiye Nizamnamesinin gerekçe kısmında bütün medrese talebesi ve müderrislerin silahaltına alındığından bahsedilmektedir. Geriye kalan az bir kısım ise, ya muafiyete ya da tecile konudur. Dolayısıyla söz konusu gerekçe temelsizdir.³³ (Öcal, 2011, s. 90-94)

Bununla beraber yöneticiler, toplumdaki din görevlisi ihtiyacını göz ardı edememişler, çeşitli okullar kurarak ve bazı formüller bularak bu ihtiyacı giderme yoluna gitmişlerdir. Kanunun din görevlisi eğitimini düzenleyen 4. maddesi medreselerin kapatılmasına karşılık, imamlık ve hatiplik gibi dini hizmetlerin görülebilmesi için ayrı okullar açılmasını öngördüğünden bu okullar, 1924 yılında İmam Hatip Mektepleri adı altında 29 merkezde açılmıştır. Ne var ki sorumlu makamların ilgisizliği ve mezunlarının, gerek öğrenimlerini sürdürme gerekse meslek elemanı olma açısından istikbale dair bir beklentilerinin kalmaması nedeniyle 1929-1930 öğretim yılında tamamen kapanmıştır. 1950'de din eğitimine duyulan ihtiyaç geniş bir toplumsal talep olarak daha yoğun bir şekilde dile getirilmeye başlanınca halkın geniş ölçüde sahiplenip inşa edeceği imam hatipler açılmıştır. 1954-1955 öğretim yılında bu okulların üç yıllık lise kısmı, mezunlarının yükseköğrenim görmesine imkân vermek amacıyla da ilki

³⁰ Sarıkaya, Yaşar, *Medreseler ve Modernleşme*, İz Yay., İstanbul 1997, s. 196-200; Çakır, Ruşen; Talu, Balkan *"İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler"*. Tesev Yay., İstanbul, 2004.

³¹ İpşirli, Mehmet, "medrese", DİA, XXVIII, s. 334-335.

³² Öcal, Mustafa, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, Dergah yy., İstanbul, 2011, s. 84-87.

³³ Öcal, Mustafa, *age.*, s. 90-94.

1959'da İstanbul'da olmak üzere Yüksek İslâm enstitüleri açılmıştır. 20 Temmuz 1982 tarih ve 41 sayılı Kanun Hükmünde Kararnâme ile İlâhiyat fakültelerine dönüştürülene kadar bu okullara sadece İmam-Hatip Lisesi mezunları kabul edilmiştir.³⁴ (Ayhan, s. 191-192)

İmam hatiplere sahip çıkan toplumun bu kurumlardan temel beklentisinin, din hizmetlerini ifa edecek âlimlerin yetişmesi ve yükseköğrenime hazırlayıcı genel kültür öğretiminden öte, çocuklarının din eğitimi ihtiyaç ve beklentilerini yeterli düzeyde karşılamak olduğu bazı araştırmacılarca ifade edilmektedir.³⁵ (Korukçu, 2015, s. 195) Nitekim kurulduklarından bu yana, müfredatlarının %40'ı meslek; %60'da kültür ve fen derslerinden oluşmaktadır.³⁶ Mezunlarının çoğu da ilahiyat dışındaki alanları tercih etmektedir.³⁷ Bu şekliyle çocuklarının kültürel ve fenni öğrenimini, milli değerlerin eğitimiyle beraber almasını isteyen vatandaşların yaygın tercihi olmaktadır. Ancak gerek klasik Arapça gerekse de hafızlık alanında ezbere en çok müsait olan yaşlarda gereği gibi eğitim verildiği söylenemez. Bunda çeşitli etkenler rol almaktadır. Örneğin sınavla girdiğimiz Ankara Merkez İmam Hatipte sınıf mevcudu, çoğunlukla altmış civarı olmuştu. Gerek trafikte gerekse de ders ve dönem aralarında ciddi bir zaman kaybı yaşanmaktaydı. Son zamanlarda MEB ve DİB işbirliğiyle hafız imam-hatiplilerin yetiştirilmesi ve gerek yatılı proje okulları gerekse de mahallinde eğitim imkânı sevindirici bir gelişmedir. Derslerini seven ve sevdiren bazı hocaların hakkı ise, her halükarda teslim edilmelidir.

Son dönemlerde başta İstanbul olmak üzere, ülkenin Batı bölgelerinde bazı geleneksel medreselerin etkin bir varlık sergilediği gözlenmektedir. Bazı şehirlerde “Efendi” lakabıyla anılan ilim adamları, Klasik Osmanlı müderrislerden aldıkları tedrisatı, 10-20 yıl öncesine kadar bire bir ders vererek sürdürmüşlerdir.³⁸ Bu tür tedrisattan geçen birçok isim, İHL ve İlâhiyat Fakültelerinin ilk hocaları ve yöneticileri olmuş, bazıları da Diyanet İşleri Başkanlığı yapmıştır. Türkiye’de medrese adı altında faaliyet gösteren geleneksel medreselerin, dini meşrep ve anlayışlarını barışçıl biçimde sürdürdükleri ifade edilebilir. Bununla birlikte medreseli olduklarını vurgulayan ancak medrese geleneğindeki edeb mefhumuna aykırı davranan sayıca az bazı popüler şahıslar da bulunmaktadır. Bu şahıslar, dinin fûrua dair mesaili üzerinden ötekileştirici bir söylem benimsiyor görünmektedir.

³⁴ Ayhan, Halis, “İmam Hatip Lisesi”, DİA, XXII, s. 191-192.

³⁵ Korukçu, Adem, *İmam Hatip Liseleri, Osmanlı Eğitim Mirası (Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler)*, Doğubati yy. Ankara, 2015, s. 195.

³⁶ Korukçu, Adem, *age*, s. 196.

³⁷ Korukçu, Adem, *age*, s. 202.

³⁸ Bu konudaki tecrübeler için bkz., Mustafa Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din eğitimi ve Dini Hayat*, c. I-III, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.

Taşra ağırlıklı şark medrese geleneği, bürokratik Mekânizmaya yetişmiş insan temin etmeye matuf olmaktan çok Arapça ve İslami ilimler ağırlıklı olduğu için de devlet eksenli düzenlemelerden genelde uzak kalmıştır. Ne var ki XX. asırdaki siyasi, sosyal ve ilmi düzenlemelerin güçlü etkisi, dolaylı yoldan bu geleneği de etkilemiştir. Söz konusu etkiler, şark medreselerini ülkedeki diğer ilmi kurumlarla karşılaştırarak etkide bulunması cihetiyle olduğu gibi onlardan etkilenmesi cihetiyle de olmuştur. İHL ve İslam Enstitüleriyle ilahiyat fakültelerinin resmi öğreticilerini tayin etmesi, medresenin yanı sıra bu kurumlarda da ders okuyan öğrenciler yoluyla medreseleri ilmi bakımdan etkilemiştir. Diğer taraftan İslami ilim geleneğinin büyük şehirlerde inkıtaa uğradığı zaman dilimlerinde Şark'ta yetişmiş birçok müderris, ülke genelinde medrese usulü ders okutmuş ya da dini rehberlik sunmuştur. Bu karşılıklı etkileşim, geçişkenlik, ulaşım, iletişim ve etkileşimin güçlendiği günümüzde daha barizdir. Medreselerde okumuş bazı gençler dışarıdan sınavlara girerek bilahare akademik kariyere adım atarak İlahiyatlardan etkilenmektedir. Dolayısıyla şark medreseleri, ülke merkezindeki dini eğitim tarihinden tamamen bağımsız değildir. Osmanlı havzasındaki eğitim kurumlarıyla cumhuriyet dönemi orta ve yüksek dini eğitim bu bakımdan da önem taşır. Ülke genelindeki tedrisat yöntemlerinin mukayeseli ele alınması faydalı olacaktır. Örneğin şerh ve haşiye kültürünün dini sabitelerle ilişkisine, medrese müfredatı ve eğitim geleneğine, hoca talebe ilişkisine değinilen bir eser, Trabzon yöresinden yetkin bir müderris olan Kutuz Hoca'nın oğlu olan İsmail Kara tarafından kaleme alınmıştır. Kara'nın Osmanlı tedrisat yöntemlerinin yanı sıra müfredatı şark medreseleriyle büyük ölçüde uyuşan ve yöre halkının dindarlığı, kültürel ve ilmi seviyesi üzerinde tarihi işlevler üstlendiği anlaşılan Karadeniz geleneğine, bir bakıma kuzey Şark medreselerine vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Biz çalışmamızda Doğu ve Güneydoğu'ya odaklandığımızdan Of medrese geleneğini incelemedik. Ancak bazı tarihi bilgilerden Harput ve Trabzon arasında güçlü bir ilmi alışveriş bulunduğunu bilmekteyiz.

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde tekke, zaviye ve medreselerin dönemin hükümeti tarafından kapatılmasının, Doğu ve Güneydoğu'da birtakım sıkıntılara yol açtığı, bununla beraber medreselerin devamını kesintiye uğratmadığı bilinmektedir. Şu var ki şark medreselerinin zayıflama nedenleri ülke geneline kıyasla nispeten farklılık arz eder. Dünya ve ülke genelindeki sekülerleşme ve maddiyatın öncelenmesi ortak etkenlerdendir. Bunların yanı sıra bölgede yaşanan şiddet ortamı hep ilmin yayılmasının aleyhine olmuştur. Şark medreseleri özelinde belirginleşen gelecek kaygısının yanı sıra medrese kurumunun tahfif edilmesi, nitelikli insan kaynağının medrese eğitiminden uzaklaşmasıyla sonuçlanmıştır. Yakın tarihimizde gerilimli bir ortamla yüz yüze bırakılmıştır. Yöre halkı arasında halen saygıya mazhar olsalar da İslami ilimlere ve toplumun dini hayatına hizmet eden bu kurumlar esasında kendilerine düzenli imkân sağlayacak, projelerine destek verecek kurumlara sahip olamamıştır. “Seksenli

yıllarda (medresenin) karşısına ansızın sanki medreseye son vermek için birileri tarafından dizayn edilmiş PKK ve Hizbullah ikilisinin çatışması çıkarılmış, böylece takriben bölgede 800 yıllık bir mazisi olan Doğu medresesi hayata veda ederek tarihteki yerini almaya geçmiştir.”³⁹ Yukarıdaki etkenler ve modernleşme süreci şark medreselerine yönelik talebi düşürmüş, uzun süreli bir eğitim için medreselere gelen öğrenci sayısı azalmıştır. Günümüzde artış ve canlanma görülmektedir. Dicle İlahiyattan Ahmet İnan’ın tespitine göre, modernleşme süreci, geleneksel medrese epistemolojisinde farklılıklara yol açmıştır. Kürt medreseleri, Cumhuriyet döneminde sıkıntılar yaşadığı gibi Kürt aydınlanma sürecinde de dinî yaklaşımların Kürtleri mağdur ettiği konusundaki söylemlerden ötürü sıkıntı yaşamaktadır.⁴⁰ (İnan, 2013, s. 38)

Günümüzde bazı şark medreseleri, Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı Yatılı Kur’an Kursu olarak eğitim faaliyetlerine devam etmekte; bazı medrese mezunları da dışarıdan ilahiyat okuyarak yeni açılan ilahiyat fakültelerinde araştırma görevlisi olmaktadır. Ancak bazı medreseliler söz konusu sınavları vermede ciddi biçimde zorlanmakta ve kabiliyetli olduğu alanlara denk düşecek başarıyı sınavlarda sergileyememektedir. Ülke genelinde olduğu gibi bölgede de hayır sahiplerinin son on beş yılda medreselere yönelik imar faaliyeti ve kamusal yönetimin teşviki medreselilerce takdir edilmektedir. Günümüzde bazı medreseler, geleneklerinin devamlılığını sağlayacak maddi imkânları kendi medreselerine özgü vakıflar kurarak ve farklı adlarla Kur’an Kursu yaşatma dernekleri oluşturarak şeffaf biçimde sağlamaktadır.

Geleneksel bir medreseli olan muhterem pederimin ilim öyküsü ve medrese geleneğini yaşatma arzusu, Anadolu’daki birçok müderrisle belki benzerlik arz etmektedir. Bazı safhalarına şahit olduğum söz konusu tecrübeyi burada aktarmak isterim. 1940 başlarında Elazığ’da doğan ve şark medreselerinde ilim tahsil ettikten sonra Suriye’de okuduklarını pekiştiren babam ve hocam İzzeddin Yıldız, ilmin hoca üzerinden alınması gerektiğine kanidir. Klasik metinlerden öğrenileni usulünce öğretmeyi ve güncel meseleleri mezhep sistematigiyle çözmeyi önemser. Söylenenler büyük âlimlerce hem de en güzel biçimde söylenmiş ve yazılacak olanlar, klasik kitaplarımızda en detaylı biçimde yer almıştır. Bize düşen bu kıymetli eserleri iyice okuyup öğrenmek ve anlaşılır biçimde öğretmektir. Bu düşünceyle merhum müderris Halil Aydın’la birlikte 1970’li yıllarda Gaziantep Nizip Kefercebeler (Altındağ) köyündeki medresede fahri olarak birçok talebe okutmuştur. Bu derslerde Hanefî mezhebi metinlerini okuttuğu gibi Şafî mezhebi metinlerini de okutmuştur. Derslerini isteyene Türkçe isteyene de Kürtçeyle vermiştir.

³⁹ Çiçek, M. Halil, *Şark Medreselerinin Serencamı*, Beyan Yayınları, İstanbul 2009, s. 17.

⁴⁰ İnan, Ahmet, “Modernleşme Sürecinde Medrese Epistemolojisindeki Dönüşümün İcazetlere Yansıması: İki Ana Örnek”, MSM, 2013, II, 38.

Suriye’de Arapça okuttuğu kitaplar da olmuştur. İlmî para karşılığı verilmesi ilmî izzetine sığmaz kabulüyle hiçbir ders için para almamıştır. 1982’de Ankara Ayaş İlhan köyüne imam-hatip olarak tayin olunmuş ve bu köyde de onu aşkın yatılı talebeye ilim okutmaya devam etmiştir. 1986’da tayin olduğu Ankara Keçiören’de namaz aralarında ilim okumak isteyen bazı öğrencilere klasik usulle ders vermiştir. Yapımına ön ayak olduğu cami lojmanının alt katındaki mekânı vaktini yeterince tedrisatla değerlendiremediğinden hareketle Kur’an Kursuna çevirerek tedrisatta bulunma isteğine cami cemaati destek olmamıştır. Çok sevdiği ders verme eylemi, bu gibi nedenlerle kesintiye uğradığında kaynak kitapları okumaya dalmış, uzun yıllar günlük 12 saatten fazla mütalaada bulunmuştur. İlçe müftüsü Hasip Asutay’ın birkaç hocayla birlikte fıkıh sorularına klasik kaynaklardan cevap bulma toplantılarından aldığı sürur halen aklımızdadır. Namazların ve günlük ihtiyaçların dışında ya sûfî meşrebince sessiz zikir ve sohbetle ya da ailevi bir faaliyetle meşgul olmuştur. Disiplinli bir aile reisi olmuş, evine hiç televizyon koymamış ve çocuklarını imam hatibe, kızını ilahiyata göndermiştir. Satırların yazarını ve kardeşini bilahare Suriye’de Arapça öğrenmeye göndermiş ve yaz aylarında da şark usulü okutmuştur. Asıl arzusu öteden beri klasik bir medrese açmak ve vade doluncaya kadar ilmî neşretmek yönünde olmuş, ne fıkhi meclisler ne de bireysel dersler medreseye olan özlemini dindirmiştir. 90’ların sonunda emekli olabilme imkânı doğunca hemen memleketi Elazığ’a dönmüştür. Babasından kalan yol kenarındaki tarlayı medrese için vakfetmiştir. Bilahare abisinin hibe ettiği tarlaya da medrese binasının yapılmasını kararlaştırmıştır. Söz konusu gayrı menkullerin kendi üzerine tapu edilmesine razı olmamış ve bunların şark medrese geleneğinin mezkûr binada yaşatılması için vakfa tapulanmasını istemiştir. İnşaat aşamasındaki maddi yardımın şeffaf biçimde kayıt altına alınması, hem hayırseverlerce hem de gerektiğinde kamusal otoritece denetlenebilmesi için öncelikle dernek kurulmasını sağlamıştır. Büyük çoğunluğunu akrabasının ve köylülerin yaptığı maddi yardımlarla ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın cüz’i desteğiyle söz konusu beş katlık inşaat nihayet bitmiştir. İntifa hakkı ilçe müftülüğüne verilmiş ve hayalindeki medrese, yatılı Kur’an Kursu formatında ilmî faaliyete başlamıştır. An itibariyle Bahçecik Kur’an Kursunda hafızlık eğitiminin yanı sıra şark usulü Arapça öğretimi, müftülüğün nezaretinde verilmektedir. Kendisi, yaşına ve hastalıklarına rağmen vaktinin çoğunu Kur’an Kursunda/medresede öğrencilerle meşgul olarak geçirmektedir. Eğitim ve öğretim öğrencilerden para alınmaksızın sürdürülmektedir.

2. Şark Medreselerinin Özellikleri

Makdisi, Nizamiye gibi büyük medreselerin kurulmaya başlamasıyla birlikte buraların ilmî hayatın merkezine yerleştiği iddiasındadır. Hâlbuki sonraki çalışmalar, mescitlerde, camilerde, evlerde, zaviyelerde vb. devam eden ve temel karakteri medresedekilerden farklı olmayan canlı

bir ilmi hayatın varlığını göstermektedir. İlmi hayatın merkezinde ne medrese ne başka müessese yer alır. Hoca-talebe arasındaki bireysel iletişim esastır. Medreselerin en önemli avantajı, vakıf gelirleriyle desteklenmiş maaş ve kalacak yer tahsisine imkân veren yerler olmalarıdır.⁴¹ Şark medreseleri öteden beri Hoca-talebe eksenli olmuş ve halkın gıda desteğiyle ayakta durmuştur. Vakıf geliriyle ya da resmi iaaşeyle desteklenme talebi son dönemlerde söz konusu olmuştur.

2.1.Şark Medreselerinin Bazı Özellikleri

Dini sahih biçimde öğrenen dindar insan yetiştirme gayesi hedeflenmektedir. Bilindiği gibi insanın bilgi edinme arzusu, genel olarak karşılanması gereken manevi ihtiyaçlarından biridir. Gerek naslarda yer alan “ilm” kelimesinin ilgili bağlamlarda mutlak olarak zikredilmesi; gerekse de yaşamın gerektirdiği şartlar, Müslümanların dini veya dünyevi olduğuna bakılmaksızın çeşitli branşlardan ilmi tahsilde bulunmalarını gerekli kılmıştır. Bununla beraber dini eğitime yönelik bilgi, dünya ve ahiret mutluluğunun olmazsa olmazı olarak ayrı bir önemi haiz görülmüştür. Hz. Peygamber (s.a.s) döneminden günümüze uzanan tarihi uygulamalar da bu hususu ortaya koymaktadır. Eğitim ve öğretimle ilgili naslar; sahih dini bilginin öğretilmesini, nesillerin bu öğreti üzere yaşamaları için eğitilmesini bir vazife olarak Müslüman topluma yüklemektedir.

Yaygın dini yaklaşım öğretilmektedir. Şark medreselerinin en başta gelen özelliklerinden biri, Ehli Sünnet anlayışını benimsemeleridir. Bu gelenek, bazı icazet metinlerde Seydalarının (kendilerine icazet veren geleneksel hocalarının) kesin vasiyeti olarak yer almaktadır. Mutedil bir İslam anlayışıyla farklı dinlerden olan insanlarla barış içerisinde yaşama imkânı sunan bir zihniyete sahip olmuşlardır. Medreseler, bir bütün olarak İslamî geleneğin korunması ve yaşatılması amacıyla ilimleri aslî kaynaklarından okuyup öğrenebilen, makasıdı İslam’ı benimseyerek topluma rehberlik edebilen kişileri yetiştirmeyi hedeflemişlerdir.⁴² (İsmetullah, 2013, s. 153) Köklü şark medreselerinde sahabelerin bazısına yöneltlen olumsuz ithamlara rastlanmamaktadır. Müslüman nefreti içeren siyasi mezheplere ve bu tür dini söylemlere mesafeli bir yaklaşım sergilenmektedir. Köklü ifadesiyle kastımız, tarihi binalara sahip olmaktan çok yaşanılarak devralınan kültürdür.

Şark medreseleri yöre halkı nezdinde ciddi bir etki ve itibara sahip olmuştur. Bölge insanının din eğitim-öğretimine, ahlaki hayatına, edebiyatına, kültürel unsurlarına ve sosyal

⁴¹ Yılmaz, Harun, age., s. 39.

⁴² Sami, İsmetullah, *Doğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim (Çokreşi Örneği)*, MSM, 2013, II, s. 153.

yapılanmasına belirgin bir şekilde etkide bulunmuş, toplumu yönetme ve yönlendirmede önemli bir yer almış ve ilmi mirasın korunmasında ve gelişmesinde ciddi katkıları olmuş bir kurum olarak günümüzde halen faaliyetlerine devam etmektedirler.⁴³ (Işıkdogan, 2012, s. 45) Eski bir medreseli olan Mehmet Yalar'a göre, "Şark kültürü içerisinde Seyda, Mele ve Feqilerin bölge halkı üzerinde psikolojik, sosyolojik ve politik olarak oldukça önemli bir etkisi vardır. Medrese eğitimi çileli olduğu için ekonomik durumu iyi olanlar çocuklarına kıyamaz ve buralara göndermezlerdi. Seyda, Mele ve Feqilerin bundan dolayı çoğunlukla ekonomik durumları iyi değildir. Ancak bu durum, onlar için halk gözünde bir eksiklik değil, bir ayrıcalıktır. Halk, dinî konularda, ilim tahsilinde, toplumsal sorunlarda ve kişisel problemlerinde her zaman bu insanların kapısını aşındırmışlar ve hakemliklerine müracaat etmişlerdir."⁴⁴ Bu tür bilgilere merhum Abdülcelil Candan'ın *Ulemanın Gücü* adlı kitabında da rastlanmaktadır.

Medrese ve müderrisler, fetva mercileri olmaları hasebiyle yörede hukuki bir rol ifa etmiştir. Makdisi'nin ifadesiyle klasik "medresenin (College) nihai ürünü, bilgisini iki şekilde ortaya koyan hocaydı. Onun asli vazifesi, müminler tarafından kendisine sorulduğunda, fetva denilen hukuki görüşlerini açıklamaktır. İkinci şekil ise, lisans talebelerine temel fıkıh dersini; lisansüstü talebelerine de fıkhi bir görüşe ulaşma ve onları muhaliflerin itirazlarına karşı savunma metodunu öğretmektir. Bu vazifeyi icra etmesi bakımından ona *müderris* ve vazifesine ya da kadrosuna da *tedris* denilirdi."⁴⁵ (Başoğlu, 2004, s. 90)

Medrese eğitiminde, mütevazı imkânlarla dayalı eğitim esas olmuştur. Medreselerin çoğunluğu, icazet alan müderrisin çevresinde, 15-20 kişilik öğrenci yekûnundan oluşan ve mütevazı imkânlarla konaklama ve iâşe imkânı sunulan köy ağırlıklı, hasbi yapılanmalar olmuştur. Mâverâünnehir uleması örneğinde olduğu gibi ders veren müderrislerin ciddi bir kısmı, bu hizmetleri karşılığında maddi destek almayı sakıncalı görmüştür. Diğer taraftan bazı Kürt beylerinin talebelerin masraflarını (iâşe ve ibatelerini) karşıladıkları birer medresesi olmuştur. Bazı müderrisler de çalışarak ya da ticaret yaparak geçinmiş ve talebe okutmuştur. Örneğin köylerde, pirinç tarlalarında kişisel emekle geçinerek 60 yılı aşkın ders vermiş usta bir müderris olan Molla Muhammed Zivingî'nin (1876-1971) sülalesi, 24 babaya kadar İslam âlimidir. (Timurtaş, 2008, s. 11) Yakın zamanlara kadar müderrisler geçimlerini, köy imamlığı yapmalarına mukabil köylüler tarafından zekât olarak belirlenen tahıl gibi ürünler aracılığıyla

⁴³ Işıkdogan, Davut, *age*, s. 45.

⁴⁴ Yalar, Mehmet "Seyda, Mele ve Feqilerin Bölgenin Dinî ve Kültürel Hayatındaki Yeri", MSM, 2013, I, 460-465.

⁴⁵ Başoğlu, Tuncay, *George Makdisî*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 4, 2004, s.90.

sağlamışlardır. Son zamanlarda geçimini diyanet görevlisi olarak köy imamlığından yani devlet maaşından sağlayanlar da bulunmaktadır. Bununla beraber teamül gereği gün boyu devam eden eğitim faaliyeti için ayrı bir ücret alınmamaktadır. Seydalar, öncelikli hedeflerinin müderris yetiştirmek olduğunu ifade etmektedirler. Sahada yapılan bir çalışmada Müderris ve öğrenciler amaçlarını, genel olarak ahlaki terbiye ve dinî bilgi vermek/almak, dinî alanda topluma hizmet vermek ve medrese kurumunun devamına katkıda bulunmak biçiminde ifade etmişlerdir.⁴⁶

Tasavvuf ve medrese geleneği birlikte yürütülmüştür. Şark medreselerinde herhangi bir tarikat mensubiyeti olmayan müderrisler de bulunmaktadır. Ancak temelde tasavvufi kültürün etkisi birçok müderrisin şeyh veya halife olması hasebiyle çok barizdir. Örneğin Halil Günenç Hoca, ilmi tahsilinin çoğunu, Aslen Batman'ın Gercüş ilçesine bağlı Kayapınar (Aynkef) beldesinde 1899 yılında doğan Mela Abdüllatif'in yanında yapmış, ilmi icazetini ise Norşin'deki Şeyh Muhammed Maşuk'tan (ö. 1976) almıştır. Halil Günenç'in verdiği bilgilere göre, “Üstad Abdüllatif, şark medreselerinde okumuş, 1924 yılında medreselerin kapatılması ve Arapça kitapların yasaklanmasıyla, tedris faaliyetini Suriyeli Çeçenlerin daveti üzerine Ra'sulayn'daki ilme saygılı ve cömert Çeçen köyü Safih'da medrese açarak” sürdürmüştür. Bilahare hocası Ubeydullah El-Hizani'nin 1929 yılındaki vefatıyla Amuda'daki medresesinin tedrisini üstlenmiş, aynı zamanda Amuda büyük camisinin imamlığını da icra etmiştir. “Devlete bağlı dini okulların çoğalmasi ve maaş ihtirasıyla insanların buralara yönelmesiyle medreseye temayülün zayıfladığı 1968 yılına kadar”, aralarında Şam ve Halep'teki büyük camilerde imamlık yapanlarla müftü olan birçok âlim yetiştirmeye devam etmiştir. Son zamanlarda Müslim gibi hadis kitaplarını camide okutmakla yetinmiş olan Muhammed Abdüllatif Hoca 1976 'da vefat etmiştir.”⁴⁷ Mela Abdüllatif, tasavvuf terbiyesini, Suriye'nin kuzeyinde Şeyhü'l-Arab, ve Şah-ı Hazne lakaplarıyla tanınan Şeyh Ahmed Haznevi'nin yanında almış ve onun halifesi olmuştur. Aslen Türkiyeli olan Ahmed Haznevi, ilmî icazetini, Diyarbakır/Silvan'da Molla Hüseyin Küçük Efendi'den; tasavvuf icazetini ise, Bitlis Norşin'de Şeyh Muhammed Diyaüddin'den almıştır. Siyasete girmeme ve para toplamama şartlarını koyduğu, ilim eksenli sûfi geleneği Türkiye'nin doğu ve güneydoğu bölgesinin yanı sıra Suriye'de yaymıştır.

Medreselerin resmi bir geçerliliği yoktur. Bu geleneği yöre halkı yaşatmıştır. İaşe ve ibateler çoğu zaman köylü tarafından karşılanmaktadır. Müderris imamlar halk nezdinde fetva mercisi olarak görülmeleri, yöre halkının ağırlıklı dili olan Kürtçeyi en iyi konuşanlardan olmaları hasebiyle de farklı bir itibara sahiptirler. Öğrencilerin giderleri ise, çoğunlukla hayırsever halk tarafından karşılanmaktadır. Öğrenci/Fakhi/Fakî yetiştirmeyen, medrese faaliyetini

⁴⁶ Işıkdoğan, Davut, age., s. 68.

⁴⁷ Bkz., Demircan Nezir, *Halil Günenç Hoca (Hayat ve Hatıratı)*, Beyan yay., İstanbul, 2004, s. 35-47.

yürütmeyen imam adayları, öteden beri halk tarafından ciddi bir beğeniyle karşılaşmamıştır.⁴⁸ Şark medreselerinin en önemli özelliklerinden biri olan hasbiliğin, bu kurumların eğitim faaliyetlerini sürdürmesinde itici güç olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu hasbiliğin bir sınırı olduğu gibi bir hukuk devletinde halkın öteden beridir benimsediği bir ilmi geleneğin yasal zemine oturtulmamış olması nakısadır. Mevcut Kur'an Kursları yönetmeliği kısa vadeli eğitim için oluşturulmuştur. Şark medrese geleneğinde ise, orta öğrenimden başlayıp yüksek dini öğrenime kadar uzanan on yıl civarı süren bir ilmi program hedeflenmektedir.

Şark medreseleri, siyasi bir plan ve program içerisinde hareket etmemektedir. Parti kurma ve güç elde etme gibi bir niyetleri olduğu gözlenmemektedir. Şark medreselerinde devleti ele geçirme gibi politik düşünceler makes bulmamıştır. Zaten gerek hizmet ettikleri kitle gerekse de eğitim alanları böylesi politik bir hedefi neredeyse imkânsız kılmaktadır. Muteber müderrisler gizli ajandalı siyasi söylemleri benimsememiş ve böyle yapılara hiç eklemlenmemiştir. PKK, Hizbullah ve FETÖ gibi terör faaliyetlerinde bulunmuş örgütlere karşı hep mesafeli olmuşlardır. DAESH'in İslam'ı temsil etmediği, dahası İslamiyet'e ve Müslümanlara zarar verdiği, dini söylemleri tedhiş hareketiyle insanları dinden soğuttuğu neredeyse ortak kabulleridir. Vasiyet, icazet, adap gibi duygusal açıdan çok etkili olan ilmi/tasavvufi Mekânizmalara sahip olmaları, medrese müntesiplerinin yaygın dini anlayış kültüründe olmayan etnik milliyetçilik gibi bazı ideolojik yaklaşımlara meyletmemelerini sağlamıştır. Ne Vahhabi ne de Şia eksenli akımlar bölgede taraftar bulmuştur. Ancak medrese geleneğine yaslanmayan ve medrese adı altında faaliyette bulunan bazı kişi ve oluşumlar bu açıdan istikrarlı olmayabilirler. Her halükarda medreselerin ülke ve medeniyet aidiyetinden kopmamaları ve hukuku'libad'a/ temel insan haklarına riayet etmeleri önem arz etmektedir.

Öğrenci merkezli ve anlama eksenli bir okuma programı uygulanmaktadır. Her öğrenciye belli bir müfredat sunulmakla beraber öğrenci buna zorlanmamaktadır. Öğrencilerin tercihleri doğrultusunda ve kapasiteleri ölçüsünde, farklı dersler istemeleri durumunda hocaların buna yardımcı olmaları beklenir. Diğer bir ifadeyle, medresede öğrencilerin kapasiteleri, zekâ durumları ve ilgileri dikkate alınarak müfredat uygulanmaktadır. Medreselerde süre değil ilgili sıra kitaplarını anlayarak bitirme önceliklidir. Öğrencilerin bu kurumlarda okumaları mecburi olmadığı gibi, belli bir sürede belli dersleri bitirme zorunlulukları da yoktur. Öğrenciler medresede gün boyu devam eden yoğun öğrenimlerini yatılı olarak gerçekleştirirler.

⁴⁸ Konu hakkında bilgi sahibi olanlardan Abdulhadi Timurtas'ın, Doğu medrese geleneğine dair Mehmet Erken'in sorularını cevapladığı röportajdan, Bkz., <http://www.dunyabizim.com/dogu-medreseleri/25885/abdulhadi-timurtas-ile-dogu-medreseleri-uzerine> Erişim Tarihi, 24.04.2017.

Şark medreselerinde hafızlık ve kıraat geleneği zayıftır. Bölgedeki eski medrese müntesiplerinin ciddi bir kısmı, Kur'an'ı usulüne uygun olarak okuyamamaktadır. Bunda Kur'an'ın manasını anlayabilecekleri Arapça bilgisini esas almalarının payı olmakla beraber bölgede kıraat ilmini öğretecek yeterli sayıda hoca bulunmamasının da etkisi vardır. Son dönemde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın etkisiyle bu alanda olumlu gelişmeler görülmektedir.

Şark medreseleri ilmi eser yazmak yerine geleneğe nüfuz edebilecek âlim yetiştirmeye odaklanmıştır. Okuduğunu yazmanın ilmi önemi ihmal edilmiş görünmektedir. Doğrusu, şerh ve haşiye geleneği bir ölçüde devam etmiştir. Ancak böyle bir konuma erişmek için ilimde on yıllar alan bir derinleşme arandığından yazı yazmak bir alışkanlık olarak yaygın biçimde kabul görmemiştir. Şerh ve haşiye kültürünü merkeze alarak daha çok Medrese müfredatıyla ilgili detaylı teşhisleri barındıran bir eser kaleme alan İsmail Kara, medreselerde hâkim olan şerh ve haşiye geleneğinin ilim tarihi açısından önemini bazı örneklerle destekleyerek ortaya koymaktadır. Diğer taraftan İmam Nevevi gibi âlimler şerh ve benzeri de olsa eser yazmanın zihinde dağınık halde bulunan bilgileri derleyip toparlayacağını ifade etmişlerdir.

Eğitim-öğretim faaliyetleri, Seyda ve müderrislerin eliyle yürütülmektedir. Baş müderris olan Seydalar, medresede hem idari işlerin hem de eğitim-öğretim işlerinin düzenli olarak yürütülmesinden sorumlu kişilerdir. Seydalar, vakitlerinin büyük kısmını medresede ders vermekle geçirirler. Müderrisler, medreselerdeki fonksiyonları itibariyle, Osmanlı medreselerinde *muîd* olarak isimlendirilen yardımcılara benzemektedirler. Medreselerde okuyan öğrencilerden üst seviyede olanları seyda okuturken, geriye kalan öğrencileri müderrisler okutmaktadırlar. Bu görev için aldıkları ücret bugünlerde genellikle Bin TL civarındadır. Müderrislerin aldığı aylık maaşlar halk tarafından karşılanmaktadır. Medreselerde okuyan öğrencilere genellikle *fakka/faki* adı verilmektedir.

Şark medreseleri tarihin bazı dönemlerinde zayıflamış ama hiç kesintiye uğramamıştır. Eski dönemlere kıyasla zayıflamalarına rağmen eğitim faaliyetlerini ısrarla devam ettirmektedirler.⁴⁹ Gerek medrese hocaları gerekse de halk söz konusu ilmî geleneği sürdürmede ısrarcı davranmıştır. Bunda medreselerin merkezî bütçeden desteklenmemesinin yanı sıra periferide olmalarının da etkisi vardır. Bununla beraber son dönemde bölge halkı arasında yaygınlaşmaya yüz tutan narsisizm, sekülerleşme ve kadim değerlerden beslenmeyen popülerleşme, medrese kurumuna yönelik en ciddi tehdit olma niteliğini halen sürdürmektedir.

Günümüzdeki medreselerin toplum nezdindeki etkinliği, eskiye kıyasla zayıflamıştır. Günümüzde, son zamanlarda yaşanan küresel ölçekli hızlı sosyal değişimin de etkisiyle,

⁴⁹ Çiçek, M. Halil, *age*, s. 38-41.

bölgedeki şartların değiştiği, bölgenin ve Müslüman kültürünün yabancı olduğu bazı ideolojik yaklaşımların menfi etkisinin yanı sıra öğrenci adaylarındaki gelecek endişesi bu azalmada etkilidir. Son 20-30 yılda, medreselere olan talebin azaldığı gözlenmektedir. Bununla beraber son on yıllık dönemde ülke yönetiminin de etkisiyle yoğun bir medrese yapımına gidildiği gözlenmektedir. Bu nisbi canlılık, Rıza'yı Bari esas alındıkça iyiliğin yaygınlaşmasına hizmet edecektir. Şark medreselerinin çoğalması, makası İslam'ı gözetten zihniyetten, ülkelerine olan aidiyetten, toplumun ve yöre halkının kültürel değerlerinden kopuk bir yaşam tarzına yönelmedikleri sürece, olumlu biçimde tezahür edecek bir gelişmedir.

Bu bağlamda bir din eğitimcisinin saha çalışmasındaki şu veri önem arz etmektedir: “Yapılan anketlerde öğrencilerin %52,5'i dinî bilgi almak için, %37,7'si ise imam olmak için medresede eğitim aldıklarını ifade etmişlerdir. %50'si medrese eğitiminden sonra 'imamlık' yapmayı, %31,5'i ise 'medrese kurmayı' düşünmektedir. Seydaların medreseye öğrenci âlimında ilköğretimi bitirmiş olma şartını aradıkları ve öğrencileri medrese eğitimiyle birlikte dışarıdan bitirilebilecek devlet okullarında okumaya yönlendirdikleri görülmektedir. Seydalarla yapılan görüşmelere göre, daha önceki dönemlerde daha çok öğrenci olduğu gibi bir öğrencinin medresede kaldığı süre, günümüze oranla daha çoktu. Buna göre bir önceki medrese neslinin medreselerdeki eğitim süresi ortalama 10-15 yıldır. İki nesil geride ise bu sürenin 15 ile 20 yıl arası sürdüğü, hatta bazı öğrencilerin bu süreyi daha da uzattığı anlaşılmaktadır. Yukarıda yapılan değerlendirmelere göre medrese eğitim süresinin günümüzde biraz daha kısalmış olduğu gözlenmektedir. Yapılan görüşmelerde bu sürenin 6 ile 9 yıl arasında değiştiği anlaşılmıştır.⁵⁰

Medrese eğitimi, birebir eğitim, metin ezberi, müzakere ve mütalaa yoluyla olmaktadır. *Mütalaa*, kişinin vereceği/alacağı derse önceden hazırlanması anlamına gelmektedir. Buna göre seyda veya öğrenci, vereceği/alacağı dersin konusunu önce ders kitabına, daha sonra da erişebildiği diğer kitaplardan veya şerhlere bakarak konunun çerçevesini anlamaya ve anlaşılması zor yerlerini tespit etmeye çalışır. Medrese eğitiminin temelini oluşturan dil bilimleri –özellikle sarf/nahiv konuları ile fıkıh ve mantık dersleri birebir eğitimle gerçekleştirilmekte; idâfi/ek ders diye tanımlanan tefsir, hadis, siyer, vb. din bilimleri dersleri ise Arapça gramerine ve kelime haznesine sahip öğrencilere toplu şekilde verilmektedir. Son tahlilde bu ayırmda, sıra (*réz*) kitapları ve diğer kitaplar açısından bir ayrışmanın da fark edildiği zikredilmelidir.⁵¹ Bire bir dersler seydanın önünde diz çökerek işlenmektedir. Medreselerde okunan kitapların esasını teşkil eden bu metinler, medrese eğitim anlayışı gereği

⁵⁰ Işıkdoğan, Davut, *age* s. 81.

⁵¹ Işıkdoğan, Davut, *age.*, s. 71.

ezberlenmekte, metinler hakkında yazılmış olan şerh ve diğer eserler ise, ezberlenen metnin anlaşılması için okunmaktadır. Bununla birlikte ezberi yapılan metinlerin eser itibariyle belli bir yere kadar olduğu anlaşılmaktadır.⁵² Medrese eğitim sistemi içerisinde uygulanan yöntemlerden birisi de seydasından dersini alan her bir öğrencinin gün içerisinde en az üç beş arkadaşıyla dersini müzakere/tekrar etmesidir.⁵³ Şahsen, ilahiyatı içeriden medrese klasiklerini de geleneksel usulle okumuş biri olarak, en çok istifade ettiğim yöntem birebir ders yöntemi olmuştur. Medreselerde yoğun okumanın, ezber ve metin tahliliyle fıkhi melekenin; İlahiyatlarda ise, ihtisaslaşma, muhakeme ve fikri ifade kabiliyetinin öne çıktığını müşahade etmişimdir.

Diyanetin ilk akademisi olan Haseki İhtisas Merkezi'nin emektar hocalarından Halil Güneç'in siyer vakfındaki konuşmasında tarihçi Adnan Demirci'nin "Hocam bir eğitim kurumundayız, mektep ve medrese arasında çocuklarımızı eğitmeye çalışıyoruz. Sizin döneminde eğitim şartları, eğitim yöntemleri nasıldı?" biçimindeki sorusuna verdiği cevap bu medreselerin işleyişi ve günümüz resmî eğitim kurumlarından farklı olan yönlerini ortaya koymaktadır. Halil Güneç Hoca: "Değişikti. Bizimki özel olduğu için bizim durumumuz ayrı. Bizimkinde haftada altı gün, sabahdan akşama kadar tedrisat devam ediyordu. Sabah namazından öğlene kadar dersler devam ediyor, sonra müzakere faslı başlıyordu. Gecede mütalaa yapılıyordu. Bilhassa benim zamanımda fıkıh, hadis ve tefsir dersleri öğle ile ikindi arasında veriliyordu, ama bu zamanda durum değişiktir. Okullarda esasen bir anahtar veriliyor. Hakiki, istediğim gibi ilim şey (tahsil) edilmiyor. Okunan tefsir dersi azdır. Okunan hadis dersi azdır. Okunan fıkıh dersi azdır. Özel olarak çalışanlar vardır. Yetişeni çok iyidir, ama o özel olarak yetişiyor. Cumartesi ve Pazar günleri tatil olduğu için mutlaka talebelerin bu günleri (özel olarak) değerlendirmeleri gerekiyor. Mutlaka buna büyük ihtiyaç vardır. Yoksa ilahiyat fakültesinde istediğimiz gibi ne tam bir fıkıh dersi tahsil ediliyor ne hadis veriliyor ama tam değildir. Bunun için tatil günlerinde mutlaka bu tatilden istifade etmeleri gerekiyor. (34:00) (Öğrenci) Sadece ilahiyat fakültesini bitirmekle yetinirse yarın pek bir şey elde edemez. Haseki eğitim merkezinde birçok zayıflıkları olduğunu görüyorduk. 2.5 senede yetişemiyor. Mümkün de değil. Özel olarak eğitim verilmesi faydası olmayacak."⁵⁴

Beş vakit namaz kılma ve büyük günahlardan kaçınma anlamında asgari dindarlık şarttır. Bu husus, hem hocada hem de talebede aranmaktadır. Bir parçası oldukları eğitim-öğretim faaliyetlerinden herhangi bir ekonomik getiri beklentisi içerisinde olmadıkları ve yaşamlarının

⁵² Işıkdoğan, Davut, age., s. 74.

⁵³ Işıkdoğan, Davut, age., s. 79.

⁵⁴ <http://www.siyertv.com/vakit-vefa-vakti/> Erişim Tarihi, 10.03.2017.

büyük bir kısmını söz konusu eğitim faaliyetlerine ayırdıkları göz önünde bulundurulursa, seydalar ve öğrenciler tarafından medreseye atfedilen amaçların daha çok dinî hassasiyetler üzerinden şekillendiği anlaşılmaktadır. Güneydoğu medreseleri, teşkilat yapısı itibarıyla gayet iyi işletilen bir organizasyona sahiptirler. Buna göre seyda, medresenin baş sorumlusudur ve kendisinin görevlendirdiği kişilerin de yardımıyla medresedeki eğitim-öğretim işlerinin ve günlük hayatın akışına yön vermektedir. Yazılı kanun ve kurallar olmadığı halde, genel işleyiş, kurum içi saygı ve sevgi ekseninde yürütülebilmekte ve bu sayede sonraki kuşaklara taşınabilmektedir. Medreselerin bu yönüyle modern eğitim kurumlarından ayrıştığı ifade edilebilir.⁵⁵ Medreseye özgü adap kültüründe bazı sıkıntılar olsa da, genel özellikleri itibarıyla bireysel ve toplumsal açıdan olumlu yönleri ağır basan tezahürlere sahip görünmektedir.

Medreselerin birçoğunda üç dil konuşulmaktadır. Ancak medrese öğrencileri, akıcı Türkçe ve pratik Arapça noktasında yeterli değildir. Bununla birlikte Kürt olanlar Türkçe'nin yanı sıra Kürtçeyi konuşabildiği gibi Arap olanlar da Kürtçeyi konuşabilmektedir. Bazı Türk öğrenciler de Kürtçeyi anlar hale gelmektedir. Hemen hepsi fasih Arapçayı anlayabilmektedir. Ne var ki ana dilleri dışındakileri akıcı ve edebi biçimde konuşamamaktadırlar. Medresede eğitim gören bir öğrencinin gramere hâkimiyeti varken ve herhangi bir Arapça dinî kitabı okumada sıkıntısı söz konusu değil iken, günlük konuşmalarda Arapçayı kullanamadığı gözlenmektedir. Bu durum konuşma pratiğinin olmamasıyla ilgili olabilir. Nitekim medreselerde hem ders esnasında, hem de günlük ilişkilerde ağırlıklı olarak ana dillerin kullanılması, böyle bir pratik yapmaya imkân bırakmamaktadır.⁵⁶ Dilsel yeterlilik, belli bir program çerçevesinde kazanılabilecek hususlardandır. Nitekim konuyla ilgili tecrübeleri olan Ahmet Ağırakça şu hususlara değinmektedir: “Medreselerin son durumu, onların Arapça gramerin esasını teşkil eden Sarf ve Nahiv öğretim merkezleri olduklarıdır. Bu konuda doğulu ve Karadenizli hocalarımızın üzerine başka bir merkez yoktur. Ancak alet ilimlerinin modern yöntemlere göre daha kolay ve sürdürülebilir bir şekilde yeniden ele alınması ve yeni bir yöntem geliştirilmesi gerekiyor.”⁵⁷

Medreseler her zaman belli bir ders müfredatını takip etmemektedir. Bu durum, müfredat ve okutulan eserlerin belirlenmesinde Seydaların bireysel tercihlerinden kaynaklanan küçük çaplı farklılıkların yaşanmasına sebep olmaktadır. Medresede sunulan eğitimin, hem dil bilimleri alanında hem de din bilimlerine ait, fıkıh (Şafii fıkhı), akaid, tefsir, hadis, siyer, mantık ve artık tecvid gibi alanlarda öğrencilere yeterlilik kazandırdığı ifade edilebilir. Bununla beraber farklı

⁵⁵ Işıkdoğan, Davut, *age.*, s. 81.

⁵⁶ Işıkdoğan, Davut, *age.*, s. 77.

⁵⁷ Ağırakça, Ahmet, “Medreselerin Islahı Çerçevesinde Tekliflerimiz”, MSM, I, s. 299.

İslam'ın beş temel makasid esasını ihmal etmeksizin farklı fikir ve görüşlere ulaşmayı dışlayıcı bir zihniyette fikir özgürlüğü prensibine aykırıdır. Şafilik ile sınırlı kalan fıkıh bilgisi, başta DİA olmak üzere, günümüzün bazı değerli akademik çalışmalarına kapalı bir eğitim müfredatı, içine kapanabilir. Ancak bu tür eğitimler icazet sonrasına bırakılabilir. İbn Aşur, ders verirken öğrencinin durumunun mutlaka göz önünde tutulması gerekliliğine değinir. Derslere yeni başlayan bazı müderrislerin ders işlerken her bir alana girmesinin kişisel meziyeti gösterme arzusundan neşet ettiğini, kendisinin de önceleri “Ecrumiyye” dersini verirken Şatibi'nin Elfiyye şerhlerine; İsağoci dersini verirken de İbn Sina'nın Necat adlı eserinden meselelere dalma yanlışına düştüğünü ama sonucunda bunları terk ettiğini bildirir.⁵⁸

Medreselerde eğitim-öğretim bağlamında uygulanan yöntemler, geleneksel yöntemlerdir. Konular takrir, soru-cevap, tartışma ve münazara gibi geleneksel yöntemlerle öğrencilere kazandırılmaktadır. Yanı sıra bire bir eğitim, bireysel tekrar, ikili tekrar/müzakere, mütalaa, ayakta gidiş-gelişlerle metin ezberi yapmak gibi yöntemler genel eğitimin bir parçası olarak günümüzde sürdürülmektedir. Modern eğitim yöntemleriyle benzerlik göstermemesine karşın, bu yöntemlerin medreselerde verilen eğitim-öğretim faaliyetlerinin başarısına katkıda bulunduğu söylenebilir.⁵⁹ İlahiyat fakülteleri güncel dini ihtiyaç ve tezahürler hakkında daha başarılı görünmektedir. Öğrencinin yazı kabiliyeti ve ifade alışkanlığı kazanması daha bir önemseniyor görünmektedir. Nitekim müderris Fethullah Ayte bu bağlamda şu kanaatini serdetmiştir. “İlahiyat fakültelerinin çevrelerindeki medreselerle devamlı irtibat halinde olmaları gerekir. Bu husus, medreselerin çağın gerçeklerini yakalamaları açısından oldukça önemlidir.”⁶⁰ Günümüz itibarıyla müfredatın ağırlıklı olarak dil ilimlerine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Dil İlimleri: Sarf, Nahiv, *Vağ*, *İştikāk*, *Meānī*, *Beyān*, *Bedī*, Şiir ve Lugat'ın yanı sıra Şer'î İlimler: Fıkıh, Usul-i Fıkıh, Tefsir, Hadis, İslam Tarihi, Ahlak ve Kelam ile Mantık ve Felsefeden oluşan Felsefe İlimleri ve Münazara ile Hat uzun vadede okutulmaktadır.⁶¹ Özdoğan'a bu konudaki görüşlerini aktaran bir medrese hocası şu ifadeleri kullanmıştır: “Şimdiki muasır usuller kolay. Bu eski usul kitapları ise dil ve gramer açısından o kadar muğlâklar ki okunmaları zor idi. Belki de müelliflerinin çoğu Arap olmadıkları içindir (Farisi, Osmanlı, Özbek, İranlı, Iraklı vb.). İşte mana o kadar muğlak idi ki mana anlaşılana dek, *fakkanın* başı çatlardı. Bu yüzden bugün biz bu eserlere fazla önem vermiyoruz. Haberdar olacakları kadar bir miktar okutuyoruz. Daha çok, Mısır'da ve Ezher'de ve diğer muasır Arap ülkelerinde mesela *el-Cāmiatu'l-İslāmiyye fī'l-Medīneti'l-Munevvere* gibi yerlerde usul ve

⁵⁸ İbn Aşur, *age.*, s. 11.

⁵⁹ Işıkdoğan, Davut, *age.*, s. 82.

⁶⁰ “Medrese geleneği ve modernleşme sürecinde medreseler” Uluslararası Sempozyum, 2013, I, s. 64.

⁶¹ M. Halil Çiçek, *age.*, s.46.

belâğata dair eserlerden, kolay oldukları için okutuyoruz. İşin aslı, öğrenciler o eski eserlerin hakkından gelebilseydi, çok daha zeki olurlardı; çünkü bu eserler zihni açıyorlardı.”⁶²

3.Osmanlı Medreseleriyle Şark Medreseleri arasındaki Farklılıklar

Osmanlı medreseleriyle şark medreseleri arasındaki bazı farklılıklara dair ilk dikkat çekici tespitlerin Davut Işıkdöğün tarafından Ankara İlahiyat Dergisi’nde yayınlanan bir araştırmada bulunduğunu görmekteyiz. Orada yer alan tespitleri koyu puntıyla vurgulu biçimde değerlendirerek aktarmanın daha faydalı olacağına kaniyiz. Ancak belirttiğimiz hususların birçok başlığı müstakil biçimde ele alınacak derecede kapsamlıdır. Din eğitimcilerinin bu alanlarda araştırma yapmaları daha doğru bilgiler ortaya koyacaktır.

Davut Işıkdöğün: Kurumsal yapı açısından Osmanlı Medreselerini “Devlet desteklemiştir ve kurumun hukuki zemini vardır.” “Doğu/Güneydoğu (Şark) Medreseleri “Devlet desteği alamamıştır ve kurumun hukuki zemini yoktur.”⁶³

Değerlendirme: Osmanlı Medreselerine devletin yanında ahali de destek olmuştur. Özellikle ilk kademelerdeki eğitim çoğunlukla sivil finansmanlıdır. Doğu/Güneydoğu (Şark) Medreselerinin devlet desteği alamadığı vakıdır. Osmanlı medreselerinin hukuki zemini yüzyılın başındaki düzenlemelerle illegal hale gelmiştir. Osmanlı döneminde hukukî bir hüviyeti haiz olmasa da şark medreseleri legal addedilmiştir. Ancak an itibariyle kurumun hukuki zemini yoktur. Son yıllarda Kur’an kursu formatında medrese eğitimi verenler DİB aracılığıyla, özellikle de müderrislerin köy imam-hatipliği ve K.K Öğretmenliği gibi maaş alabildikleri kadrolarda istihdam edilmeleri yoluyla finansal açıdan desteklenmektedir. Osmanlı medrese geleneğinin günümüz şartlarına göre de bir hayli pratik olan yönleri bulunduğu söylenebilir. Bu geleneğin bazı olumlu özellikleri günümüzde şark medreselerinde yaşamaktadır. Osmanlı’da “büyük medreseler, esasen bir vakıf kurumu olduğundan işleyişi, malî kaynakları, bunların kullanılması ve denetlenmesi tamamıyla vakıf kuralları içinde yapıldı. Kadılar derslerin şartlara uygun yapılıp yapılmadığını, yolsuzluk vb. konuları bazen şikâyet üzerine, bazen re’sen teftiş ederdi. Osmanlı sisteminde talebelerin hangi medresede okuduğu değil hangi hocalardan ders aldığı önemliydi. Özellikle icazetnamelerde hoca silsilesine vurgu yapılırdı. Medreseler genellikle tek katlı, bir avlu etrafında bir dershane ile talebe odalarından oluşan kâgir binalardı. Hocaya,

⁶² Işıkdöğün, Davut, *age.*, s. 83.

⁶³ Işıkdöğün, Davut, “*age*” s.43-83.

talebeye ve diğer personele yemek ve yiyecek medresenin bağlı olduğu imaretten dağıtılıyordu. Talebeler, üç aylarda ve özellikle ramazanlarda cerre çıkarlardı.”⁶⁴

3.1 Osmanlı Medreselerinde Resmi Vakıf Sistemi İşlemektedir. Doğu/Güneydoğu Medreselerinde İse Resmi Vakıf Sistemi Yoktur.

Değerlendirme: Osmanlı Medreselerinde Ahaliden zengin olanların ve bazı hayırseverlerin de gayrı resmi vakfiyeleri bulunmaktadır. Bununla birlikte resmi vakıflar ağırlıklıdır. “Selçuklu ve Osmanlı medreselerinde sadece eğitim yapılmıyor, aynı zamanda talebe ve hocaların yeme-içme, iâşe ve barınma ihtiyaçları da karşılanıyordu. Medreselerin temel finans kaynakları vakıflardır. Vakıfların süresiz olarak medrese eğitime tahsis edilmesi, eğitimde özgürlüğü ve fırsat eşitliğini sağlamıştır. Bu şekilde hem ekonomik kaygılarla ilmin birtakım sınıfların emri altına girmesinin önüne geçilmiş, hem de eğitim imkânı olmayan kişi ve ailelerin önleri açılmıştır. Vakıflar dışında da medreselerin birtakım mâlî kaynakları olmuştur. Bunların başında idareci ve zengin kesimlerin bağışları ve halkın gönlünden koparak verdiği cerr başı çekmektedir”⁶⁵

Ekonomik güvencenin, ilim ve bilimin yayılmasını önemli ölçüde etkilediği görülmektedir. Konu İslami ilimler ve maddiyat olunca, ihlasın zedelenmemesinin ayrı bir önem taşıdığı büyük âlimlerce ifade edilmiştir. Maverâünnehir uleması, Nizamiyeyle birlikte kurumsal yapıya kavuşan medreselerin maddi güvenceye kavuşmasını, müderris ve öğrencilere maaş ve burs verilmesini ilmin itibarını düşüren bir davranış olarak değerlendirmiş, ilmin para karşılığında öğretilmesini doğru bulmadıklarını belirtmişlerdir.⁶⁶ Bu tepki ulemanın ilmin izzetini gözetmede ne kadar hassas olduklarına delalet etmektedir. Diğer taraftan farzı kifaye mesabesinde olan bir toplumsal görevin hakkıyla ifa edilmesi sorumluluğu da vardır. Geçim endişesinden sıyrılan müderrislerin kendilerini ilme adama oranları kadar, ilmi çitanın grafiği de tespit edilmelidir. Bu açıdan şark medreselerinin öteden beri halk dışında ciddi bir güvencesi olmamıştır. Bu destek de medrese inşası, zekât, günlük yemek gibi pratiklerle tezahür etmiştir.

3.2. Eğitimin Tatil Günleri Salı Ve Cuma Günleridir. Doğu/Güneydoğu Medreselerinde İse, Perşembe Öğleden Sonra İle Cuma İkinci Arasıdır.

Değerlendirme: Son zamanlarda Anadolu’nun hem doğusunda hem de batısındaki medreselerden Yatılı Kur’an Kursuna dönüşenler hafta sonu tatili yapmakta, dışardan İHL

⁶⁴ İpşirli, Mehmet, “medrese”, DİA, XXVIII, s. 330.

⁶⁵ Sırım, Veli, “Selçuklular ve Osmanlı Döneminde Medreselerin Mali Kaynakları”, MSM, 2013, I, 569-571.

⁶⁶ Özaydın, Abdülkerim, “Nizamiye Medreseleri”, DİA, XXXIII, s. 33.

okuyanlar meslek dersleri almak için imam hatiplere gitmektedir. Kanaatimizce Arapça ve fıkıh gibi zaten aldıkları meslek dersleri için değil de Coğrafya ve Matematik gibi dersler için bu uygulama devam etmelidir. Özellikle de taşrada Ortaöğretim sistemi taşımaya döndükten sonra, hafta içi gidip gelmelerde ve ilmi bir imkân sunmaktan uzak ev ortamında kaybolacak zamanların telafî edilme imkânı doğacaktır.

3.3.Osmanlı Medreselerinde Eğitim Dili, Arapça Ve Osmanlıcadır. Öğretim Süresi, 12 yıldır. Doğu/Güneydoğu Medreselerinde İse, Eğitim Dili, Kürtçe Ve Arapçadır. Öğretim Süresi, 6-10 Yıl Arasıdır.

Değerlendirme: Kürtçenin yaygın olarak Kurmanci lehçesi kullanılmakla birlikte, Zaza'ca lehçesi de kullanılmaktadır. Son dönemlerde öğrencinin talebine binaen bazı derslerde bu dillere Türkçe de eklenmiştir. Osmanlı döneminde Şark medreselerinin eğitim süresi, asgari on yıldan başlamaktaydı. Cumhuriyetin ilk döneminde ise, gerek askerlik gibi zorunlu görevler gerekse de müfredatın hafifletilmesi bu süreyi yedi-sekiz yıl civarına düşürmüştür. Bedelli askerliğin yaygınlaşması ve zorunlu eğitim süresinin uzatılması bu hususu etkileyecektir.

3.4.Osmanlı Medreselerinde Müderris, Ruus İle Resmi Görev Alır. İcazetin (Diploma) Resmi Geçerliliği Vardır. Eğitimde Genellikle Toplu Şekilde Ders Verilir. Doğu/Güneydoğu Medreselerinde İse, Müderris, Fahri Görev Alır. İcazetin Resmi Geçerliliği Yoktur. Genellikle Birebir Ders Verilir.

Değerlendirme: Osmanlı döneminde de kendi el emeği veya ahalinin desteğiyle geçinen merkezi medrese müderrisleri vardır. Şark medreselerinde öteden beri fahri olarak devam eden tedrisat, cumhuriyetin ilk dönemlerinden beri gözden ırak bazı kalabalık medreselerin yanı sıra küçük öbekler halinde ev ortamlarında yahut cami köşelerinde devam etmiştir. Müderrisin ve medresenin masrafları çoğu zaman köylü tarafından karşılanmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan mele âliminde icazet etkili olmuştur. Görevlendirilen Mele sayıları sosyal medyada abartıldığı gibi on binler oranında değildir. Fahri görevlendirme sayısı bini geçmez. Altı yüz civarı şark medreselerinden mezun melle âlimi yoluyla gerçekleşmiştir. Alımların yaklaşık dört yüz kadarı da ülkenin Karadeniz bölgesiyle batısındaki mollalardan oluşmaktadır. Birebir dersler, Fıkıh, Nahiv ve Mantıkta; toplu dersler diğer ilimlerde söz konusu olmaktadır.

3.5.Osmanlı Medreselerinde Dinî ilimler ağırlıklıdır, bununla birlikte modern eğitim kurumlarının etkisi de vardır. Dinî ilimlerdeki eserlerde Hanefî mezhebi hâkimdir. Öğrenime başlama yaşı, Sıbyân Mektebinden sonra 15 civarıdır. Doğu/Güneydoğu

medreselerinde ise, dil ilimleri ağırlıklıdır, dinî ilimler de okutulmaktadır. Dinî ilimlerdeki eserlerde Şafii mezhebi hâkimdir. Öğrenime başlama yaşı, 10-12 civarındır.

Değerlendirme: Bununla beraber, bazı medreselerde bölgede bulunan mensuplarından ötürü Hanefî fıkıh mezhebi kitapları da okutulmaktadır. Mezhebi taassuba kapılmamaları adına mukayeseli fıkıh derslerinin okutulması faydalı olacaktır. Nitekim bazı müderrisler de bu yönde seçim yapmaktadır.

ü

3.6.Osmanlı Medreselerinde normal derslerin yanı sıra Musiki Hat (Güzel Yazı) dersleri söz konusudur. Doğu/Güneydoğu medreselerinde ise, normal eserlerin yanı sıra Mevlida Batê, Akide-i İman, Nubihâr, Nehcu'l-Enâm, ezZuruf, et-Terkib gibi Kürtçe eserler de okutulmaktadır.

“Osmanlılar döneminde medresede okutulan dersler esas itibariyle cüz’iyyat denilen hesap, hendese, hey’et ve hikmet dersleri; alet ilimleri (ulûm-ı âliye) kabul edilen belâgat (meânî, bedî‘, beyân), mantık, kelâm, Arap sarf ve nahvi, dil ve edebiyatı dersleri; ulûm-ı âliye denilen tefsir, hadis ve fıkıh derslerinden oluşmaktaydı. Derslerde klasik haline gelmiş belirli kitaplar takip edilirdi. Bu kitapların hemen tamamı Arapça idi, ancak eğitim dili Türkçe, eğitim metodu ise genelde takrir tarzındaydı.”⁶⁷ Edebi/Beşeri ilimler ise kurumlardan ziyade kişisel okumalar üzerinden gelişim göstermiştir. Müfredatta tarih, coğrafya, Türk edebiyatı ve Fars edebiyatı yer almadığı halde Osmanlı medreselerinden yetişen, daha sonra yıllarca müderrislik yapan birçok âlimin tarih kitapları yazdığı, bunların içinde divan sahibi şairlerin olduğu bilinmektedir.⁶⁸ Kanaatimizce yukarıdaki alıntıda Osmanlı medreseleri hakkında verilen tespitlerin birçoğu şark medreseleri için de geçerlidir. Yaşayan şark müderrislerinden Hüsnü Geçer Hoca’nın Arapça, Türkçe, Kürtçe ve Farsça şiirleri bulunmakta ve hacimli bir kitap boyutuna ulaşmaktadır. Bilinene göre, medresede şiir dersi almamış ve kişisel ilgisiyle bu edebi yönünü geliştirmiştir.

4.Şark Medreselerine Yönelik Hukuki Zemin/Yasal Statü ve Islahat Talepleri

Vefat etmiş müderrislerden Muhammed Nurullah Seyda, Cizre’deki medresede eğitim gören talebelerin aldıkları icazetin devlet kurumlarında ve uluslararası üniversitelerde değerlendirilmesini sağlamak amacıyla çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Bu çerçevede 1985 yılında Suûd-i Arabistan Mekke Ümmü’l-Kura Üniversitesi Rektörüyle görüşerek Cizre’deki

⁶⁷ İpşirli, Mehmet, “medrese”, DİA, XXVIII, s. 328.

⁶⁸ İpşirli, Mehmet, “medrese”, DİA, XXVIII, s. 329.

medrese talebelerinin üniversiteye intibaklarının sağlanması konusunu gündeme getirmiştir.⁶⁹ Türkiye’de bu tür bireysel talepler, ilahiyat fakülteleri bağlamında söz konusu edilmektedir. Bölgede, üyelerinin çoğunu bazı genç medrese mensuplarının oluşturduğu, “...hem eğitim müfredatında hem toplumla kurulacak iletişimde hem de diğer birçok alanda bu emektar kuruma rehberlik etme”⁷⁰ hedefiyle yola çıkan İLEKDAV (İlim, Eğitim, Kültür ve Dayanışma Vakfı) gibi bazı oluşumlar teşekkül etmiştir. Çatı bir kuruluş olma amacıyla yola koyulan bu vakıf, medreselerin iyileştirilmesi ve geliştirilmesi adına toplantılar tertip etmektedir. Yasal zeminin ve diploma/icazet geçerliliğinin sağlanması amacıyla bazı resmi kurumlara ziyaretler gerçekleştirmektedir. 2016’da medreselerin legalleşmesi için bir araya gelen vakıf üyeleri, medreselere statü verilmesi talebinde bulunmuşlardır.⁷¹ Düzenlenen bir çalıştayda yeni bir müfredat hazırlamış olan vakıf üyeleri, Pakistan’da olduğu gibi Medreseler Üst Kurulu oluşturulmasını istemektedir.

İLEKDAV Vakfının başkanı Tayyip Elçi ulema ve ümeraya şu çağrıda bulunmaktadır: “Ülkemizin normalleşmeye başladığı, baskıcı ve yasakçı zihniyetten kurtulmaya ve kendi mirası ve öz değerleriyle buluşmaya çalıştığı bu dönemde, hem ümmet olarak halkın hem de yetki sahipleri, özellikle ulema ve ümeranın, ilim ve irfan membaı bu emektar kurumu yeniden değerlendirmesi ve sahip çıkması, yeniden inşa ve ihya etmesi dini bir mesuliyet ve vefakârlık gereğidir.” Ona göre, İlahiyat ve medreselerin birbirlerine rakip ya da alternatif kurumlar olarak mülahaza edilmesi doğru değildir. Bunlar birbirlerini tamamlayan kurumlardır. Her birinin diğerine kıyasla eksikleri ve artıları vardır. Resmi kurumlarda daha fazla olmakla beraber her iki kurumda da bir ideal ve şuur problemi ve eksikliği mevcuttur. İkisinde de öğretim ön plana çıkmış; eğitim, ilimle amel, takva vb. hususlarda ihmaller olmuştur. Medresede bazı ıslahatlar yapılmalı, olumlu yönleri devam etmeli, eksik kısımları telafi edilmelidir. Örneğin medreselerde ihtisaslaşma mevcut değildir. Gelenekteki sağlam alt yapısına herhangi bir ilim dalında ihtisaslaşma da bina edilirse medreselerin yetiştirdiği şahsiyetler arasından tam bir İslam âlimi portresi ortaya çıkacaktır. Medreselerde görev alacak hoca ve diğer personelin atama ve nakil işlemleri bürokratik engellerden kurtarılmalıdır. Tarihte medrese olarak inşa edilmiş tarihi mekânlar bu kurumlara devredilmeli ve vakfiyelerinin geliri bu kurumların bütçesine kanalize edilmelidir.

Bu tür geniş çatılı yapılanmalara gitmemekle birlikte medrese geleneklerini ısrarla devam ettirme eğiliminde olan Müderris ve medreseler de bulunmaktadır. Medreselere maddi ve

⁶⁹ Aktaş, Mehmet Nurullah, *Şark Medreselerinin İhya Teşebbüslerinde Muhammed Nurullah Seyda El-Cezerî ve “Usûlu’t-Tefsîr” Adlı Risalesi*, s. 173.

⁷⁰ <http://medresealimleri.com/hakkimizda/> Erişim Tarihi, 09.03. 2017.

⁷¹ <http://medresealimleri.com/medrese-alimleri-diyarbakirda-toplandi/>

manevi yönlerden destek olunması, istişareye dayalı iyileştirmeler dışında geleneksel eğitim yöntemlerine müdahale edilmemesi, mezunlara veya iyi bir eğitim alanlara istihdam imkânı sağlanması ve yasal belirsizliğin giderilmesi ortak beklentilerdir. Dolayısıyla bu alanda gecikmiş bir yasal düzenleme eksikliği mevcuttur. Bu tür geleneksel eğitim kurumları dünyanın çeşitli yerlerinde yer almakta ve çoğu zaman devletçe desteklenmektedir.

Örneğin Malezya’da çalışan medreseli bir akademisyen, medreselerin devlet tarafından tanındığını ve medrese hocalarının kendilerine ait geçim kaynakları olduğu için siyasal beklenti ve çalkantılardan etkilenmeden eğitime devam edebildiklerini ifade etmektedir.⁷² Diploma/icazet geçersizliği bir başka sıkıntıdır. Şark medreselerinden mezun olanlara sınavla “Arap Dili ve Edebiyatı” lisans diploması verilmesi önerileri de bulunmaktadır.⁷³ Bu tür tespit ve önerilerden emeğin ve birikimin karşılıksız kalmaması adına istifade edilebilir. Neticede Şark medreseleri, toplumsal birlik ve beraberliğe katkı sunmaları ve toplumda saygın yer edinmiş itibar sahibi kurumlar olmaları hasebiyle bölge ve ülke için halen önemli bir ihtiyacı karşılamaktadırlar. Uzun süreli tedrisat tecrübeleri ve kontrol Mekânizmaları da bulunmaktadır. Ancak hukuki standartlarının yanı sıra kamusal yaptırım gücü olan üst bir kuruluşa ihtiyaç duyulmaktadır.

Şark medreseleri, çağımız sekülerliğine karşı donanımlı bir formasyona sahip gözükmemektedirler. Muş Alparslan Üniversitesiyle Bingöl Üniversitesindeki sempozyumlarda hem ilahiyattan hem de medreselerden gelmiş birçok hocanın medreselerde güncel duruma ilişkin detaylı tespitleri vardır. Bu tespitlerin bir komisyon halinde çalışılması ve maddelendirilmesi önem taşımaktadır. İlgili sempozyumda ilahiyatçı İhsan Süreyya Sırma, Dinî veya din dışı, dünyanın neresinde olursa olsun eğitimin hür olmadıkça insanlığa bir yararının dokunmayacağını ifade etmiştir.⁷⁴ Konuyla ilgili tebliği bulunan Yakup Civelek, bizim de katıldığımız şu tespitleri yapmaktadır. “Geçmiş günümüze taşımanın anlamsızlığı kadar, geçmiş nostalji olarak da görmek yanlıştır. Mevcut medrese ve modern sistemlerin yanlış ve doğrularını şartlanmadan ortaya koymak, ortak bir eğitim anlayışının belirlenmesi açısından önemlidir.”⁷⁵ Pakistan ve Hindistan medreseleri hakkında da araştırmaları bulunan Abdülhamit Birışık’a göre medreselerin mevcut halleriyle ihtiyaçlarımızı karşılamakta yetersiz kaldıklarının, günümüzdeki eğitim sisteminin uymaya mecbur olduğu bazı temel hususların

⁷² Kurt, Nurullah, (Malezya Teknoloji Üniversitesi), “*el-Medârisu’l-Ehliyye fî Mâlizyâ ve Devruha’l-Hadârî fî Binâi’l-Huviyyeti’l-İslâmiyye li Şa’bi’l-Malây*”, MSM, 2013, I, s. 705-740.

⁷³ Memduhoğlu, Adnan, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler (Uluslararası Sempozyum)*, MSB, Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013, I, s. 491.

⁷⁴ MSM, Bkz., Muş Medrese Sempozyumu Kitabı, 2013, I, s. 59.

⁷⁵ Civelek, Yakup, “*Klasik Bir Kurumun Modern Bir Dünyada var Olabilirliği (Günümüz Dünyasında Medreselerin Yaşayabilmesinin Yolu/Yöntemi)*” MSM, 2013, I, s. 181-182.

olduğu kabul edilmesi gerekir.⁷⁶ Hem medresede hem de ilahiyatta eğitim almış olan Adnan Memduhoğlu, ilahiyatla medrese eğitimini mukayese ederken şu ifadeleri kullanmaktadır. “...her birisinin diğerine nazaran ileri veya geri olduğu hususlar bulunmaktadır. Örneğin medreselerde yaygın olarak okutulan ilimlerden Arap dili gramerine yönelik sarf, nahvin yanı sıra meânî, bedî’ ve beyân gibi belagata dair kitaplar ile mantık, vad’, kelâm, fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, hadis, ferâiz ve siyer ilimleriyle ilgili tercih edilen eserler de Arapça olarak okutulduğu için buralardan icazet alanlar Arapça yönünden daha ilerdeyken, imam hatip ve ilahiyat mezunları güncel konularda ve kültürel açıdan daha ileri seviyede mezun olmaktadır.”⁷⁷

Medrese sempozyumunu takip eden ev sahibi Üniversite’nin rektörü Fethi Ahmet Polat, “Medreselerin geçmişteki parlak günlerine dönmesi için yapılacak ıslahat çabalarının yine medrese mensuplarınca yapılmasının önemli neticeleri olacağını” savunmaktadır.⁷⁸ Bir müderrise göre, medreseler dinî, sivil ve siyasal her türlü yapılanmanın etkisinden uzak tutulmalı; İslâmî ilimler mutlaka usulleriyle birlikte tahsil edilmelidir.⁷⁹ Bir başkasına göre, “Medreselerin toplumun tüm kesimlerince hak ettikleri saygın konuma ulaşabilmeleri için modern toplumla kaynaşmaları ve kendi sorunlarını çözecek projeler üretmeleri gerekmektedir.”⁸⁰ Konya’da Şark usulü ders okutan Mehmet Salih Ekinci, Osmanlı’nın son dönemindeki ıslah hareketlerine değindikten sonra son dönem Konya ve Şark medreselerindeki sorunlardan hareketle Said Nursî’nin *Medresetu’z-Zehrâ* projesine atıflarda bulunmaktadır.⁸¹ Bir başka müderrise göre medreseler, dinî, ilmî, irfânî, ahlâkî ve sûfî alanlarda Müslümanlara ve insanlığa çok önemli katkıları olmuş kurumlardır. Medreselerin günümüzde de aynı işlevsellliğe kavuşmaları için avantaj ve dezavantajlarının sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi ve çözüm önerileri getirilmesi gerekir. Fennî ilimlerin de tahsil edilmesi gereken medreselerde ders verecek personelin, halk ile kaynaşması ve ansiklopedik bir alt yapıya sahip olması gerekir. Ayrıca medrese eğitiminde sevgi, saygı ve edep ilkeleri ön planda olmalıdır. Son olarak da ilahiyat ve medrese eğitimi bir çatı altında toplanmalıdır.”⁸² Bir başka müderrise göre de, modern hayat içerisinde medreselerin varlığını sürdürebilmesi için dünya ilimlerinin de öğretilmesi gerekir.⁸³

⁷⁶ MSM, 2013, I, s. 478.

⁷⁷ Memduhoğlu, Adnan, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler (Uluslararası Sempozyum)*, MSB, Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013, I, s. 491.

⁷⁸ MSM, 2013, II, s. 821.

⁷⁹ Doğan, Muhammed, MSM, 2013, I, s. 497-499.

⁸⁰ MSM, 2013, I, s. 502.

⁸¹ MSM, I, s. 371-391.

⁸² Yakışık, Nizamettin, MSM, 2013, I, s. 520-521.

⁸³ Dündar, Raşid, MSM, 2013, I, s. 523-544.

Tarih ilminin öncelikle geçmişten ibret almak için var olduğu ifade edilir. Bazı araştırmacılar, Osmanlı'nın son dönemlerinde medrese kurumunun görece gerilemesini, ulemanın ehliyesiz çocuklarına tanınan ve kötüye kullanılan imtiyazlara, ulemanın lüks ve israfa müptela olmasının onları normal olmayan yollardan rahat ve çok para kazanmaya sevk etmesine, ilimden uzaklaştıran siyasi meşgalelere dalmalarına, neticede bir takım teşrifat ve protokol kaideleri içinde boğulmalarına, medrese programlarında çeşitli mülahazalarla yapılan değişikliklerin derslerin zayıflaması, akli ilimlerin giderek kalkması ve talebe seviyesinin düşüklüğüne yol açmasına ve sık sık vuku bulan azillerin ulemayı sindirmiş olmasına bağlamaktadır.⁸⁴ (İpşirli, 1988) Bu gibi tespitler, günümüz eğitim kurumları için olduğu kadar medreselerde içinde söz konusu olabilir. Bazı vakıf veya medrese yöneticilerinin medrese üzerinden kişisel kazanç sağladıkları veya gündelik politikaya kapılarak ilmi verimliliği düşürdükleri kötü örneklerle de rastlanabilir. İlkeleri belirlemek ve kurallı davranmak, hatalara karşı yaygın duyarlılığın oluşması, eğitim kalitesinin artması için önem taşır.

Çoğu zaman öğrencinin ilmi ve ameli kalitesi hocanın seviyesiyle orantılıdır. Az da olsa bazı ehliyesiz kişilerin şöhret gibi yüzeysel duygularını/kalp hastalıklarını tatmin adına medrese açtıkları ve halkın maddi imkânlarını heba ettikleri görülmektedir. Bu türlerin medrese üzerinden rant devşirmelerine engel olunmalıdır. Bununla birlikte ilmi yeterliliği üst düzey olmayan ancak samimiyetle ilim neşrinde bulunmak isteyen bazı hocalar yalnızca iptidai ve orta seviyede öğrenci okutmakta ve belli bir merhaleden sonra öğrencilerini daha ehil hocalara yönlendirmektedirler. Bu açıdan küçük medreseleri birleştirmek ve ilimde derin olmayan hocaların yeni başlayan öğrencilerle; ileri merhalede olan hocaların da zor kitapları okuyanlarla meşgul olmalarını sağlamak daha isabetli olacaktır. Zor kitapları/Üst düzey öğrencileri okutmak isteyen müderrislere ehil bir komisyonun şهادetiyle onay vermek faydalı olabilir. Nitekim günümüzde bu tür komisyonlaşmalara gidilmektedir. Örneğin belli bir sûfi meşrebi olan bazı müderrislerin kendi aralarında müderrislerden müteşekkil üst bir icazet komisyonu kurdukları nakledilmektedir. Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı, medrese usulünü ve klasik metinleri iyi bilenlerden oluşturacağı ehil ve tarafsız bir komisyon üzerinden icazet sahiplerinden ehil olanlara, yapacağı yazılı ve sözlü imtihanlar neticesinde, orta ve üst düzey biçiminde iki ayrı derecede müderrislik belgesi verebilir. Böylece yatılı Kur'an Kurslarının medrese formatında olanlarında bu tür ek belgeler istenebilir.

İlmi yöntem ve kariyer bu tür adımlarla ıslah edilip geliştirilebilir. Ancak bu hususlardan daha önemlisi talebeye İslam'ı ve ona götüren sahih ilmi sevdirmeye idealidir. Bu ideal bazen yaz

⁸⁴ İpşirli, Mehmet, *Osmanlı İlimiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI - XVII. Asırlar)*, Osmanlı Araştırmaları VII-VIII, İstanbul, 1988.

kursunda bazen de bir mescitteki ders halkasında gerçekleşebilir. Şu var ki gayenin tahakkuku, hocanın ihlas, meşrep, mizaç ve eğitim yöntemiyle irtibatlıdır. Muhammed Ebu Zehra'nın İmam Ebu Hanife'nin tavsiyelerini formüle ettiği paragraf bu açıdan dikkat çekicidir. “Muallim talebesine derecelerine, meyillerine ve fitrî istidatlarına göre bilgi verecektir. Onları ilme ısındıracaktır. Onların heveslerini kırarak şekilde hazmedemeyecekleri bilgiler sorup onları ürkütmeyecektir. Açık ve kolay meselelerle başlayıp tedricen güç ve kapalı olanlara gidecektir. Bıkıp usanmadan, bezmeden çalışmalıdır. Talebede alâka- uyandırmak için kendini talebeden biri gibi tutmalıdır. Talebeye ilmi sevdirmek, kolaylaştırmak, derste alâka uyandırmak en mühim şeydir.”⁸⁵

İlimlerin öğretimi ve medreselerin ıslahı bağlamında, tecrübeden hareketle detaylı biçimde ele alınan bir eserin müellifi olan, Allame İbn Aşur'un görüşleri, günümüzde de geçerlilik taşıyan mükemmel öneriler ihtiva etmektedir. O, ilmin ve öğretimin öncelikle tehzibü'l-ahlak ve kişisel irade için öneminden bahseder. Sonra ilmin hakikatlerin öğreticisi olmasının yanı sıra bağımsız bir ümmet oluşturma yolundaki konumundan bahseder.⁸⁶ Medeniyetin ilerlemesiyle birlikte toplumsal hayatın ihtiyaç duyacağı hususlar bağlamında daha çok (farklı) ilmin gerekeceğini ekler. Öğretime teşvik eden kişinin ilmin hem dünya hem de ahiret hayatındaki faydalarından bahsetmesinin isabetli olacağına değinir; çünkü her bir alanın da taliplisi olabilir. Sonuçta ister dünyevi isterse de uhrevi planda olsun Müslüman toplumuna rehberlik edecek nesilleri yetiştirmenin aynı zamanda peygamberlerin gönderilme hikmetlerinden biri olduğunu belirtir.⁸⁷ Edebiyatın ve ilgili ilimlerin fayda açısından ikinci planda kalsa da kişisel mutluluk açısından diğerlerinden aşağı kalmayacağını söyler. İbn Aşur'a göre, ilimdeki gerilemenin bölge, dil ve aidiyet fark etmeksizin Müslümanların genelindeki geri kalmışlık ve de tüm dünyada fikir ve ideallerin, akli meziyetlerin değişimiyle sonuçlanmış sosyal değişim olmak üzere iki ana faktörü vardır. Bu ikinci faktör olan değişim çok hızlı yaşanmış, beraberinde öğretim yöntemleriyle öğrenilmesi istenen ilimlerin niceliksel ve niteliksel değişikliğini getirmiş ve öğrencilerin içinde yaşadıkları zamanın ihtiyacını karşılayabilme yeterliliklerinin değerini ortaya koymuştur. Ne yazık ki Müslümanların, özellikle de İslami ilimlerle meşgul olanların daldıkları derin uyku, onları öğretim yöntemlerini düzeltecek programları uygulamaktan alıkoymaktadır. Bu kesimler, kendilerini iyi niyetle uyarınları kötü niyetli olmakla suçlamışlar ve kendi yöntemlerinin seleflerini zirveye çıkaran yöntem olduğunu savunmuşlardır. Böylelikle üslup ve yöntemlerin farklılığını gerektiren asırların ve nesillerin değişmekte olduğu gerçeğini yok saymaya devam etmişlerdir. Hâlbuki eski dönemde ilmi yükseklik, sadece hoca ve

⁸⁵ Ebu Zehra, Ebû Hanîfe,

⁸⁶ İbn Aşur, *age.*, s. 9.

⁸⁷ İbn Aşur, *age.*, s. 9.

öğrencilerin ihlaslarından ya da ömürlerini ilme adamalarından neşet etmemekteydi. O dönemki toplumsal hayatın getirdiği sadelik ilim taliplerinin himmet yüksekliğinde tutturdukları hedefe ulaşmada en büyük destekçileriydi.⁸⁸ Bugünse albenili bir yaşam, geçmişten çok farklı yeni bir ortam vardır.

Öğretimdeki bozukluk ya öğreticinin ya ders materyallerinin ya genel sistemin bozukluğundan doğar.⁸⁹ Nedenlerinden biri, ilim ve öğretimde yararlı olanla olmayanı birbirinden ayıracak üst bir gözetim Mekânizmasının bulunmayışıdır. İkincisi, (ilmi) bağımsızlığın yitirilmesidir.⁹⁰ Üçüncüsü ölçü ve disiplinin ihmal edilmesidir.⁹¹ İlim ehlinin ilmi, kendi değerinin yanı sıra toplumun kendisinden yararlanmasıyla doğru orantılıdır. Programı geliştirecek olanın ilgili eğitim ve öğretim çarklarından geçmiş biri olması önem arz etmektedir. Ayrıca zamanın ihtiyaçlarını, ilimlerin gayelerini bilmeli, işin şekline değil anlamına odaklanmalı, eğitim ve öğretimi sekteye uğratan hastalıkları ve tedavi yöntemlerini bilmelidir. Kaliteli eğitim ve öğretim için bir üst otoritenin gözetimi şarttır.⁹² Yeni zamana uygun öğretim programını geliştirecek ve toplumun beklentilerini karşılayacak kısaca ıslah işini üstlenecek olan kişiler çok derin düşünülmelidir. Bu da eski yöntemleri değiştirmeyi gerektirecektir. Nitekim çocuklarınızı sizin ahlak ve alışkanlıklarınıza göre yetiştirmeyin; çünkü onlar kendi zamanları için yaratılmışlardır mealindeki hikmetli söz de bu gerçeği vurgulamaktadır.⁹³

SONUÇ

Şark Medreselerine Dair Bazı Tespit Ve Öneriler

Dünya’da ve Batı’da birçok güçlü üniversite, yüzyıllara uzanan kuruluş tarihçesinden ve tarihi eğitim tecrübesinden istifade ettiği kadar iftihar da etmektedir. Türkiye örneğindeyse bir kısmı tarihe mal olmuş bir kısmı da yaşayan bu kurumların olumlu ve olumsuz yönleriyle yeterince çalışılmadığı ve muhasebe edilmediği gözlemlenmektedir. Son yıllarda bu alanda akademik araştırmaların yapıyor olması sevindirici olmakla birlikte henüz yeterli değildir. Makdisi’nin yöntemiyle yakın coğrafyamızda yer almış medreselerin mukayeseli biçimde ele alınması faydalı olacaktır. Şark medreseleri, gün boyu icazetli müderris eşliğinde verilen yoğun eğitim ve öğretim mekânlarıdır. Din eğitimcisi ya da eğitim tarihçisi olmayan bu satırların yazarı, şark medreselerini ilgili kaynak ve araştırmalardan hareketle bulunduğu koşullar bağlamında

⁸⁸ İbn Aşur, *age.*, s. 100.

⁸⁹ İbn Aşur, *age.*, s. 101.

⁹⁰ İbn Aşur, *age.*, s. 104.

⁹¹ İbn Aşur, *age.*, s. 105.

⁹² İbn Aşur, *age.*, s. 101.

⁹³ İbn Aşur, *age.*, s. 101.

anlamak, konuyla alakalı çalışmalara dikkat çekmek ve kurumun bugün ve yarınına dair bazı kanaatlerini serdetmek üzere bu mütevazı makaleyi kaleme almış bulunmaktadır. Konunun detaylıca ele alınması gereken birçok yönü bulunmaktadır.

Mardin, Erzurum, Harput, Malatya, Cizre, Diyarbakır, Van, Bitlis, Siirt ve Urfa'da tarih boyunca büyük ilim adamları yetişmiştir. Bölgedeki medrese hocaları yakın coğrafyalarındaki İslam kültür merkezleriyle iletişim ve etkileşim içinde olmuşlardır. Ancak Şark medreseleri ifadesinden öncelikle Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgesinin köy ve yaylalarına kadar uzanan taşra ağırlıklı eğitim kurumlarını anlamak daha doğru olur. Meşhur müderrisler, çoğu zaman bu bölgelerin kaza, nahiye ve köylerinde tedrisatta bulunmuşlardır. Bazıları köyde zekât karşılığı imamlık yaparken namaz aralarında ders okutmuş; bazıları da geçimlerini kişisel imkânlarıyla temin etmiştir. Şark medreseleri, yöre halkının kültürüyle uyumlu olarak Kürtçe ağırlıklı bir eğitim vermişlerdir. Üst düzey klasik Arapçanın yanı sıra geleneğin aktarımı hedeflenmiştir. Ahlaklı bir nesil isteyen insanlar, medrese ve tasavvuf aracılığıyla içselleştirdikleri manevi değerlerini yeni kuşaklara aktarmış ve bu kurumların yaşatılmasına önem vermiştir. Halkın kendi maddi imkânlarından feragatte bulunarak yaşattığı ve önemseydiği tarihi medrese geleneğini yaşatmak ve sürdürmek, günümüzde kamusal otoritenin sosyal görevi olarak algılanmaktadır.

Selçuklu-Osmanlı dönemindeki Nizamiye geleneğinin medeniyet ufuklu âlimleri şark medreselerinde halen kabul görmektedir. Medrese, Nasturilerin, Süryanilerin ve Yezidilerin bir arada yer aldığı coğrafyada ötekiyle bir arada kardeşçe yaşama açısından bazı fıkhi pratikler sergilemiştir. Bu yaklaşım, fıkıh kültüründeki zimmilik bahislerinin esnek yorumu ve gönül zenginliği çerçevesinde her din, dil ve ırktan insanların kültür, hak ve hukukunu korumuş, bir arada yaşama tecrübesine güzel bir örnek olmuştur. Tasavvufi bir arka plana da dayanan, dönemin başka medeniyet merkezlerine kıyasla, bir hayli ileri olan bu İslami ve insani değer eksenli yaklaşım, sosyolojik açıdan karşılıksız kalmamıştır. Zimmi vatandaşlar, başka dinden de olsa ümeranın ve ulemanın adil yaklaşımını olumlu karşılamış, toplumun beraber yaşama bilincini uzun yıllar boyunca ahenkle devam ettirmiştir. Bu yönleriyle Şark medreseleri, Anadolu'nun ve bölgenin barışçıl din anlayışına katkı sunmuş kurumlardır.

Osmanlılar'da özellikle de din eğitime yönelik toplum ihtiyaçlarını büyük ölçüde karşılayan medrese geleneğinin, cumhuriyet döneminde ıslah edilmeksizin inkıtaa uğraması bazı araştırmacılara göre ilgili kanunun amir hükmü değil; dönemin Maarif Vekili'nin şahsi tasarrufudur. Bu kesinti, ilmi ve dini eğitim alanında önceleri etkisini en çok büyük şehirlerde gösteren ciddi bir boşluğa neden olmuştur. Yönetim merkezlerine yakın din adamlarının hatıratlarında bu konuya dair birçok bilgi bulunmaktadır. Bununla birlikte Doğu ve Güneydoğu

medreselerindeki klasik tedrisat, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra da kesintiye uğramamıştır. On yıllar boyunca genel bütçeye yük olmayan, sahih dini bilgiyi sunan ve toplumun güven ve istikrarına halkın fedakârlığıyla hizmet eden Şark medreselerinin yasal bir zemine oturtulması önem arz etmektedir.

Günümüzde geleneksel medrese olma iddiasındaki şark medreseleri, İHL ve İlahiyat Fakülteleri gibi resmi eğitim kurumlarının alternatifi olmaktan çok, bu tür örgün eğitim kurumlarından format farklılığı taşıyan, Arapça kitapların okutulduğu yatılı kurumlardır. Eğitimde Kürtçe ve Türkçenin yanı sıra Arapçayı da kullanan şark medreseleri, toplumu dini konularda aydınlatma görevinin yasayla tevdi edildiği Diyanet İşleri Başkanlığı'na çatı kuruluş olarak bakmaktadırlar. Son yıllarda ciddi sayıda müderris, hem başkanlığın taşra teşkilatında din görevlisi olarak görev yapmakta hem de namaz aralarında, tabiri caizse, boş vakitlerinde medrese geleneğini sürdürme adına talebe okutmaktadır. Müderrislik geçmişine sahip bazı hocalarla az sayıda medrese mezunu genç akademisyen, üniversitelerin ilgili bölümlerinde görev yapmaktadır. Akademik unvana sahip olamamaları, çoğunlukla eğitim format farklılığından neşet etmektedir. Medrese mezunlarında yazı, ifade ve özgüven eksikliği, coğrafya ve edebiyat gibi gerekli alanlarda klasik bilgilerle yetinme zaafı gözlemlenmektedir. Oysa aralarında Arapça eser kaleme alabilen kabiliyetli müderrisler bulunmaktadır. Hukuki dayanağın yanı sıra bulundukları toplumda daha etkili olmaları, pedagojik açıdan daha sağlıklı bir eğitim ve öğretim yöntemi geliştirmeleri, iktisadî açıdan da daha güvenceli bir konuma erişmeleri noktasında bu medreseler desteklenebilir. Türkiye genelinde ilmi ve dini kurumlarda üst düzey görev alan medreseli sayısı çok azdır. Beş yılda bir düzenlenen ve yüzlerce ilahiyatçının katıldığı Din Şura'larına şark medreselerinden temsilci davet edildiğine pek şahit olunmamaktadır. Diyanet'in bazı sınavlarında hafızlık ve akademik çalışmaya verilen ek puan medrese icazeti için söz konusu olmamaktadır. Oysa sahte icazetler bir yana bırakılırsa, geleneksel medrese eğitimi, diğer örneklerine kıyasla büyük çaba ve uzun olduğu kadar yoğun zaman istemektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın güncel dini meselelerde farkındalık sağlamak adına bu geleneksel kurumlarla ortak çalışmalar yapması ve bilgilendirici seminerler vermesi faydalı olacaktır. Medreselerin İHL ve İlahiyat fakülteleri başta olmak üzere örgün eğitim kurumlarıyla ilmi alışverişte bulunması mümkündür. Günümüz gençlerinin fikri, dini ve psikolojik sorgulamalarına dini rehberlik sunabilecek bir noktaya erişmeleri bağlamında eğitim ve öğretim programları göz ardı edilmeden ilave konferans ve seminerlerle ilmi hayatları zenginleştirilebilir. Ülkenin geleceği olan çocukların kıymetli zamanlarının ehliyetli öğreticiler veya disiplinsiz kurumlar tarafından heba edilmemesi, örgün eğitim kadar medreseler bazında da, büyük önem arz etmektedir.

İslam tarihinde, temelinde vakıf kültürünün yattığı sivil teşebbüslere günümüz demokratik ülkelerinden çok önce imkân tanınmıştır. Geneli itibariyle tekfir veya ötekileştirmeye yol açmayan dini anlayışlarının devamı için öncelikle geleneksel medreselerin içsel dinamiklerinin bağımsızlığı da ehemmiyet arz etmektedir. Bu doğrultuda medrese Mekânizmasını gözeten nesnel yönetmeliklerin oluşturulması isabetli olacaktır. Şark medrese geleneğinde ötekileştirici dini söylemlerin olmaması, ciddi bir edep mefhumunun varlığı, oralarda yetişen bireylerin toplumsal muâşeret adabına sevgi ve saygı içinde katılmalarını sağlayacak potansiyeli haiz olması açısından sevindiricidir. Bununla birlikte ülke genelinde popüler olan bazı medreseli hocaların itham edici söylemleriyle kırıcı üsluplarını medreseyle özdeşleştirmek doğru değildir. Bu gibi hamasi yaklaşımların sözde dini savunma adına ilim talipleri tarafından kabul görmesi, hem toplumun hem de medreselerin aleyhine olacaktır. Şark medrese geleneği, etnik ve dini söylemli terör örgütlerine ve tedhiş yöntemlerine hep karşı olmuştur. Ancak şark medreselerinin çoğunluğu, ülkedeki güncel politikanın leh veya aleyhine yönelik bariz bir siyasal tavır geliştirmek yerine, etkisi uzun vadede hissedilebilecek boyutta, toplumun birlik ve beraberliğine sessizce katkı sunmayı tercih eden sivil kurumlardır. Şark medreselerinde son zamanlarda öğrencilerin iâşe ve ibate masraflarını şeffaf biçimde sağlayabilmek için dernekleşmeye ve vakıf yapılanmalarına gidilebilmektedir. Böylelikle yoğun eğitim hayatıyla meşgul olan müderrislerin zihni maddi kaynak temini için de meşgul olmamakta, ilmî kalite artmaktadır. Vakıflaşan medreseler, devletin ilgili ödeneklerinden de destek alabilir.

Günümüzde kimi yetersizlikler veya istisnai kötü örnekler üzerinden medreseler hakkında bazı olumsuz genellemelere gidildiği gözlenmektedir. Oysa her bir eğitim kurumunda aksayan yönler ve kötü örnekler çıkabileceği gibi medreselerde de çıkabilir. Yıllarını örgün eğitimde geçiren yüzbinlerce gencin üniversite sınavlarındaki başarı istatistikleri ya da okullarda edindikleri bağımlılıklar düşündürücüdür. Her bir kurumda bazı kötü niyetli kişiler kendilerine emanet edilen maddi imkânlar üzerinden zenginleşmek isteyebilir. Medreselerde de bazı güncel dini-politik söylemler üzerinden ayrıştırıcı bir dil kullanan veya bazı ideolojik çevrelerden etkilenen kişiler çıkabilir. Önemli olan bu olumsuzlukların yaşanmamaları için tedbir alınmasıdır. Nihai noktada medreseler de halkın olumlu veya olumsuz yaklaşımlarından bağımsız değildir. Müslüman coğrafyasında yaratılanı tazim ve yaratılana şefkat eksenli sosyal bilimlerin hâkim olmaması, ulusalcı tasavvur ve söylemlerin yaygınlığı, tüm medeniyet coğrafyamızın yanı sıra şark bölgesini de olumsuz açıdan etkilemiştir. Bu bakımdan iyi niyete dayalı sahih ilmin intaç edeceği Müslümanlık bilincini, istisnasız her bir medreseliden beklemek gerçekçi değildir. Bununla beraber şark medreselerinin insan yetiştirme idealinde İslami bir bakış açısının hâkim kılınmaya çalışıldığı, tasavvufi neşesi ağır basanların insanlara daha bir şefkatle yaklaştıkları gözlenmektedir. Her halükarda medrese kurumunun uzun vadede

ifa edeceği rol, bireysel açıdan sahih dindarlığı artırmak, toplumsal açıdan, ülke ve bölge genelinde, Müslümanca kardeşlik, birlik ve beraberliği sağlamak yönünde tezahür edecektir. Geleneklerinin devam ettirilmesi noktasında büyük bir hassasiyet içerisinde olan medrese mensuplarının, şiddetten uzak din anlayışlarına toplumun bakış açısı olumlu olmuştur. Şu anki medrese geleneği çağın sorunlarını anlayacak liderler yetiştirememektedir. Ancak geleneklerine özgü yöntem ve üsluba yapılacak bazı katkılarla, popüler kültüre ram olan günümüz gençlerine fitratın çağrısıyla seslenebilirler.

İslam dünyasında kuytuda kalmış medrese gelenekleri, mukayeseli biçimde ele alınmayı hak etmektedir. Orta Asya’da ve Türkiye’de bilimler tarihindeki parlak dönemlerini uzun bir zamandır hasretle anan ve halk nezdinde halen saygın olarak algılanan külli eğitim yuvası anlamında medrese, günümüzde hiç değilse Dinin ana kaynaklarını, metodolojisini ve tarihsel tecrübesini anlayarak günümüze aktarabilecek mümessiller yetiştirebilmelidir. Oysa Türkmenistan örneğinde medrese modern zamanlarda bazı selefi akımlara mekân olmasından ötürü halkın haklı tepkisini çekmiştir. Bu sürecin bazen İslam’dan uzaklaşmayı bazen de Müslüman medeniyeti fikrinden uzak, bencil bir milliyetçiliği doğurduğu unutulmamalıdır. Gelenekten kopuk siyasi ağırlıklı dini söylemlerin Şark bölgesinde de böyle bir tepkiyle karşılaşması ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla şark medreselerinde ilmi donanımın yanı sıra halkın dil ve edebiyatını, kültürel, toplumsal ve psikolojik ihtiyaçlarını bilen ve İslam’ın ahlak eksenli dindarlığını esas alarak günümüz şartlarına uygun kaliteli bir din hizmeti sunma bilinci ve becerisi verilmesi isabetli olacaktır. Dünya genelinde öne çıkartılan Şii/Selefi akımın güncel söylemleriyle Müslüman medeniyetini temsil etmeleri mümkün değildir. İHL ve İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinin yanı sıra Anadolu’daki geleneksel medreselerin Kur’an ve sünneti bilen, tarihsel tecrübenin getirdiği yaygın dini anlayış ve sahih dini kültürle donanan büyük âlimler yetiştirmesi mümkündür. Şiddet ve anlamsızlık girdabındaki insanlık, iyiyi ve güzeli yaşayarak öğreten, dünya ve ahiret saadatinin yolunu hikmetle gösteren örnekleri görmek istemektedir. Özellikle de gerilimli bölgeler, Allah Resul’ünün ahlaki yönünü yaşayıp, yaşatacak din gönüllülerine ihtiyaç duymaktadır.

Sonuç olarak, yaygın dini anlayışı ve barışçıl dindarlığı kendi iç dinamikleriyle besleyen şark medreselerinin, İslamiyet’e ve milletimize şiddetten uzak biçimde hizmet ettiği ifade edilebilir. Bu medreselerin günümüzde ve gelecekte, bölgede ve ülkede sahih dini bilginin yayılmasına aracı olmaya devam edeceği söylenebilir. İHL ve İlahiyatların yanı sıra medreseler, gönül coğrafyamızın İslami ilimler alanında beyan, irfan ve burhan yöntemleriyle yetişmiş eleman ihtiyacını destekleyebilir. Toplumsal yönleri olan bu tarihi kurumlara yasal açıdan imkân tanınması, denetimli biçimde destek olunması, özellikle de bölge bazında ciddi bir ihtiyaçtır.

KAYNAKÇA

- Alptekin, C. (tarih yok). Artuklular. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, III. içinde
- Altun, A. (tarih yok). Artuklular. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, III. içinde
- Ayhan, H. (tarih yok). İmam Hatip Lisesi. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXII. içinde
- Başıoğlu, T. (2004). George Makdisî. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* sayı:4.
- Bozkurt, N. (2003). Medrese. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXVIII. içinde
- Çakır, R., Bozan, İ., & Talu, B. (2004). *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*. İstanbul: Tesev Yayınları.
- Çiçek, M. (2009). *Şark Medreselerinin Serencamı*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Çubukçu, A. (2001). İyaz b. Ğenm. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXIII. içinde
- Doğan, R., & Ege, R. (2012). *Din Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Gündüz, M. (2015). *Osmanlı Eğitim Mirası (Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler)*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- İbn Âşûr. (2006). *Eleyse 's-Subhu bi-Karib*. İskenderiye: Daru's-Selam.
- İnan, A. (2013). Modernleşme Sürecinde Medrese Epistemolojisindeki Dönüşümün İcazetlere Yansıması: İki Ana Örnek. *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi.
- İpşirli, M. (1988). Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI - XVII. Asırlar). *Osmanlı Araştırmaları VII-VIII*.
- İpşirli, M. (tarih yok). Medrese. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXVIII. içinde
- İsmetullah, S. (2013). Doğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim (Çokreşi Örneği). *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi.
- İsmetullah, S. (2013). Sami, İsmetullah, Doğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim (Çokreşi Örneği), , Muş Alparslan Üniversitesi, Muş 2013, II, s. 153. *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi.
- Işıkdogan, D. (2012). Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim: Mardin Örneği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi cilt:53 sayı:2*, 43-83.
- Kara, İ. (2013). *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karadaş, C. (2013). Nizâmiye Medreseleri ve Gazzâlî. *Muş Alparslan Üniversitesi Medrese Sempozyum Kitabı*.
- Korukçu, A. (2015). İmam Hatip Liseleri, , Doğubatı yy. Ankara, 2015, s. 195. M. Gündüz içinde, *Osmanlı Eğitim Mirası (Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler)*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Öcal, M. (2011). *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Öcal, M. (2013). Osmanlı Devletinin Son Döneminde Gerçekleştirilen Medrese Islahatları Üzerine Bir Değerlendirme. *Muş Alparslan Üniv. Medrese Sempozyumu Kitabı*.
- Özaydın, A. (tarih yok). Nizâmiye Medresesi. *Diyanet İslam Ansiklopedisi, XXXIII*. içinde
- Sarıkaya, Y. (1997). *Medreseler ve Modernleşme*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sezgin, F. (2010). *Tanınmayan Büyük Çağ*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Sönmez, M. (tarih yok). İbn Hibban. *Diyanet İslam Ansiklopedisi, XX*. içinde
- Şümeysânî, H. (1403/1983). *Medârisü'd-Dımaşk fi'l-Asri'l-Eyyûbî*. Beyrut .
- Timurtaş, A. (2008). *Botan Müderrislerinin Pîri Molla Muhammed Zivingî*. İstanbul: Kent Işıkları Yayınları.
- Yakut, e.-H. (trsş.). *Mu'cemu'l-Buldan c.1*. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Zengin, Z. (2012). İslam Din eğitiminin Tarihsel Gelişimi. R. Doğan, & R. Ege içinde, *Din Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

علاقة الخطاب القرآني بالعلوم الكونية والإنسانية

عامر محمد برادعي

جامعة أنقرة يلدرم بيزت

كلية العلوم الإسلامية

الملخص

القرآن الكريم كلام الله سبحانه وتعالى، نزل بلغة قوم عُرفوا بأنهم أهل الفصاحة والبيان، فأثر فيهم فتغيروا وانتقلوا من الجاهلية للإسلام، إلا أن توسع رقعة المسلمين واحتكاكهم بحضارات متنوعة، أسهم في اطلاعهم على علوم جديدة وفكر مختلف عما عهدوه، ومن جهة ثانية دخول أفواج من البشر في الإسلام لا يملكون تلك السليقة العربية في فهم القرآن، الأمر الذي أثر على فهم القرآن الكريم، مما دفع بالعلماء إلى وضع مناهج علمية ودراسات لغوية وغيرها تساعد هؤلاء في فهم الخطاب القرآني، فنشأت ميادين علمية لخدمة المعنى في القرآن وحسن فهمه وقراءته، وسلسلة إيصاله لأفهام الناس عامة، فكان لتلك العلوم القديمة والناشئة دور فعال في فهم الخطاب القرآني، لا سيما أن الخطاب القرآني يحمل في طياته إشارات وتلميحات إلى تلك العلوم والمناهج الموجودة، على سبيل الاستدلال على قدرة الله سبحانه وتعالى، فكانت هذه العلوم الناشئة سنداً حقيقياً ومعيناً على فهم الخطاب القرآني، حيث تناولت الخطاب القرآني بالتفسير والشرح ووضع ضوابط لدراسته وتناول نصوصه، وقدمت بذلك فهماً وتفسيراً له بما يتناسب مع علوم العصر ومستوى أفهامهم.

أما في عصرنا الحالي، فإنه يشهد ثورة علمية حقيقية في شتى المجالات، التي أسهمت بدورها في رفد فهم الخطاب القرآني وتعميقه، إضافة إلى أنها أسهمت في تفرع العلوم الناتجة عن دراسته، وظهور ميادين جديدة كالإعجاز العلمي مثلاً، غير أن هذا التنوع في مجالات العلوم الكونية والإنسانية وكثرة ميادينها لم يكن في مجمله ليساعد على فهم القرآن، لأسباب منها التناقض في بعض تلك العلوم، لأنها لم تصل بعد إلى قرار نهائي في توجهاتها، وعدم استقرار أسسها لأن بعضها قام على أسس نظرية وآراء تتبع لأصحابها، أي لم تكن تقف على أرضية ثابتة وحقيقية كشأن العلوم الثابتة، لذلك كان للخطاب القرآني تأثير في بعضها، من حيث إقراره بسلامتها، أو دحض حجة بعضها.

فمن خلال هذه العلاقة بين الخطاب القرآني والعلوم الكونية والإنسانية سيسلط البحث الضوء على هذه القضية مبرزاً دور العلوم في فهم الخطاب القرآني، وكيف أسهمت في تعميق فهمه وتعميق ميادينه، وكيف أثر الخطاب القرآني في تناولنا لهذه العلوم.

الكلمات المفتاحية: علاقة، خطاب قرآني، علوم، كونية، إنسانية

Abstract

The Quran, the word of Allah, came down in the language of people who knew that they were the people of eloquence and the statement. He influenced them, so they changed and moved from ignorance to Islam. However, the expansion of Muslims and their friction with different civilizations contributed to informing them about new sciences and different ideas. The human beings in Islam do not have that Arab ingenuity in understanding the Qur'an, which influenced the understanding of the Holy Quran, which led scientists to develop scientific curricula, linguistic studies and others to help them understand the Qur'anic discourse. For Avham Allen In general, these ancient and emerging sciences played an effective role in understanding the Qur'anic discourse, especially as the Qur'anic discourse carries references to and hints at those existing sciences and methods, as a way to infer the ability of God Almighty. In which the Qur'anic discourse dealt with interpretation and explanation and set controls for its study and its texts, and provided an understanding and interpretation of it in proportion to the science of the age and level of their understanding.

In this era, it is witnessing a real scientific revolution in various fields, which in turn contributed to the understanding and deepening of the Qur'anic discourse. In addition, it contributed to the division of the sciences resulting from its study and the emergence of new fields such as scientific miracles. Because of the fact that it has not yet reached a final decision in its orientations, and the instability of its foundations, because some of them were based on theoretical bases and opinions that follow their owners, that is, they did not stand on a fixed ground. As a real science, so it was for Merry Quranic effect on some of them, in terms of approval integrity, or refute the argument of some of them.

Through this relationship between Quranic discourse and cosmic and human sciences, the research will shed light on this issue, highlighting the role of science in understanding the Qur'anic discourse, how it contributed to deepening its understanding and deepening its fields, and how the Qur'anic discourse affected our approach to these sciences.

Keywords: Relationship, Quranic discourse, Cosmic and human sciences

مقدمة

الخطاب في القرآن الكريم خطاب موجه للإنسان في هذه الحياة، من أجل أن تنضبط شؤونه ويرتقي بحاله إلى السعادة في الدنيا وفي الآخرة، وكما ذكرنا سابقاً أن القرآن نزل على العرب بلغتهم وهم أهل الفصاحة والبيان، فكان معجزاً لهم في عدم قدرتهم على الإتيان بمثله، لكنه كان في مستوى أفهامهم، فلم يكن فهمه عصياً عليهم، لكن بعدما فسدت السليقة العربية بالاحتكاك بالأعاجم من الأمم الأخرى، وكذلك انفتاح العرب على علوم الحضارات الأخرى، أسهم ذلك في دفع العلماء وحثهم على التأصيل والضبط الذي يشمل كل ما يتعلق بالقرآن الكريم، من خلال رسم ضوابط لتفسيره و لكيفية التعامل مع القرآن، هذا من أجل الحفاظ على الفهم الصحيح للخطاب القرآني، وكل هذا من توفيق الله سبحانه وتعالى.

وجراء انفتاح المسلمين على علوم الآخرين بدأوا بالأخذ منها والاستفادة منها، لكن أحياناً كان هناك تعارض بين تلك العلوم وبين الخطاب القرآني، لذلك عكف العلماء على فهم الخطاب القرآني ووضع مناهج فائقة الضبط، كما هو في علم الأصول، ثم انتقلوا إلى الأخذ من تلك العلوم بعدما أن جعلوا القرآن الكريم أساساً ومنطلقاً لهم في نظرهم لكل ما يعرض لهم. ومن هنا نشأت تلك العلاقة بين العلوم والخطاب القرآني. وكانت هذه العلوم من أساليب وأدوات فهم الخطاب القرآني وتوضيح مقاصده، باستثناء ما خلف الخطاب القرآني فكراً وعقدياً.

التعريف بمصطلحات البحث

الخطاب لغة :

"خطب: خاطبه أحسن الخطاب، وهو المواجهة بالكلام. وخطب الخطيب خطبة حسنة. وخطب الخاطب خطبة جميلة. وكثر خطابها. وهذا خطبها، وهذه خطبه وخطبته. وكان يقوم الرجل في النادي في الجاهلية فيقول: خطب، فمن أراد إنكاحه قال: نكح. واختطب القوم فلاناً: دعوه إلى أن يخطب

إليهم، يقال: اختطبه فما خطب إليهم. وحمار أخطب: بين الخطبة، وهي غيرة ترهقها خضرة. وتقول له: أنت الأخطب بين الخطبة" (أساس البلاغة، ص255).

وفي اللغة: "هو مصدر (خاطَبَه بالكلام يخاطبه مخاطبة وخطاباً). وهو من أبنية المفاعلة. وهو لا يعني في اللغة (الكلام، والمكاملة) في الأصل. والمكاملة إنما تعني توجه الكلام من كل واحد منهما إلى صاحبه، وهو في الخطاب غير مراد. بل المعنى هو (إفادة المعنى) والكلام ليس بهذا" (معجم مصطلح الأصول، ص139).

الخطاب اصطلاحاً

فالخطاب "يراد به أحياناً (الكلام)، ويطلق على (توجيه الخطاب)، ويعني أن تتوجه إفادة المعنى إلى السامع، أي: الموجود القابل للفهم. وإذا أضيف إلى كلمة (الشارع) فإنما يعني عين ما أفاد، وليس توجيه ما أفاد. ونعني بـ (عين ما أفاد) أنه نفس المعاني التي تضمنتها الألفاظ والتراكيب" (معجم مصطلح الأصول، ص139).

والخطاب "بحسب أصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ثم نقل إلى الكلام الموجه نحو الغير للإفهام. وقد يعبر عنه بما يقع به التخاطب. قال في الأحكام: الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه. فاحترز باللفظ عن الحركات والإشارات المفهمة بالمواضعة وبالمتواضع عليه عن الأقوال المهملة. وبالمقصود به الإفهام عن كلام لم يقصد به إفهام المستمع فإنه لا يسمى خطاباً" (موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص749).

وأما قصدنا من العلوم الكونية فهو كل ما يتعلق بالعلوم التي تتناول محيط الإنسان من علوم الفضاء والسماء والأرض والحيوان وعلوم الطب والفيزياء وغير ذلك، وأما العلوم الإنسانية فنقصد بها كل العلوم التي تتعلق بالإنسان نفسه، من جوانبه النفسية والفكرية والاعتقادية والاجتماعية واللغوية وغيرها.

علاقة الخطاب القرآني بالعلوم الكونية وأثره فيها

مما لا شك فيه أن الخطاب القرآني جاء مخاطباً للإنسان بكل مستوياته العلمية التي ينتمي إليها ذلك الإنسان، ومن بين تلك الجوانب مجالات متعلقة بمحيطه، فقد تضمن الخطاب ذكراً لمشاهد كونية ، جاءت في معرض الاستدلال على طلاقة القدرة الإلهية في هذا الوجود، فكانت تلك الصور نماذج حقيقية من محيطه ومن معارفه، حيث جاءت في ثنايا الخطاب لترتقي بالإنسان، وليقف أمام عظيم صنع الله مستسلماً مقرراً بالربوبية والألوهية للخلق سبحانه، ونحن في هذا البحث سنتعرض لذكر نموذج يوضح ما جاء في الخطاب القرآني، وكيف أسهم العلم العصري في توضيح المقصد من الخطاب بما لم تستطع توضيحه العلوم السابقة ، وهذا يندرج تحت التفسير العلمي للقرآن الكريم.

وهنا يجدر بنا التفريق بين التفسير العلمي والإعجاز العملي في القرآن الكريم. فالقرآن الكريم يحتوي على أكثر من ألف أية صريحة تتحدث عن ظواهر كونية مختلفة، وهناك آيات أخرى تقترب دلالتها من الصراحة، وهذه الآيات لم ترد من قبيل الإخبار العلمي المباشر للإنسان، بل جاءت في مقام الاستدلال على طلاقة القدرة الإلهية في إبداع الخلق، وعلى وحدانية الخالق العظيم، وقدرته على خلق هذه الموجودات وإفنائها، وهذه الآيات بحكم طبيعتها لا يمكن فهمها في إطار اللغة وحدها - على أهمية ذلك- بل كان من اللازم الاعتماد على المعارف الكونية النافعة المتاحة في تفسير الآيات التي تحوي إشارات كونية في القرآن (انظر: من آيات الإعجاز العلمي السماء في القرآن الكريم، ص30. وانظر: الظاهرة القرآنية، ص30-31).

ويؤكد زغلول نجار أنه " في التفسير العلمي للآيات الكونية نوظف المعارف المتاحة من الحقائق والثوابت العلمية، ولكن بما أن العلم لم يصل بعد إلى الحقيقة في كل أمر من الأمور... فلا أرى حرجاً في مجال التفسير العلمي للقرآن الكريم من توظيف: النظريات، والفروض المنطقية السائدة، والمشاهدات المتكررة، وذلك لأن التفسير يبقى جهداً بشرياً لحسن فهم دلالة الآية القرآنية... أما الإعجاز العلمي للقرآن الكريم فلا يجوز أن يوظف فيه إلا القطعي من الثوابت العلمية، وذلك لأن المقصود بالإعجاز العلمي هو: إثبات أن القرآن الكريم، الذي أوحى به إلى نبيٍّ أميٍّ ﷺ في أمة كانت غالبيتها الساحقة من

الأميين، من قبل أربعة عشر قرناً، يحوي من حقائق هذا الكون ما لم يتمكن الإنسان من الوصول إليه إلا منذ عقود قليلة، وبعد مجاهدات طويلة، وهذا لا يمكن لعقل أن يتصور له مصدراً إلا بوحى من الله الخالق البارئ المصور. " (من آيات الإعجاز العلمي السماء في القرآن الكريم، ص31).

كما أن "الإشارات الكونية في القرآن الكريم صاغها الخالق سبحانه صياغة معجزة، يفهم منها أهل كل عصر معنى من المعاني يتناسب مع ما توافر من علم بالكون ومكوناته وظواهره" (من آيات الإعجاز العلمي الحيوان في القرآن الكريم، ص19) لديهم.

وقبل المضي في سرد نموذج للخطاب العلمي في القرآن، لا بد لنا من الإشارة إلى أنه ساد في المجتمعات اعتقادات خاطئة تتعلق بأزلية الكون واستمراريته وسكونه وعدم حركته، ومصدر هذه الترهات كان الملحدون الذين ينفون وجود خالق لهذا الكون، والتنكر له سبحانه وتعالى، لذلك جاء الخطاب العلمي في القرآن الكريم كاشفاً لتلك الأكاذيب التي ادعاها أمثال هؤلاء) انظر: من آيات الإعجاز العلمي السماء في القرآن الكريم، ص95).

ففي قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: 125)، يتمحور مضمون هذه الآية الكريمة حول العقيدة، ومعلوم أن للعقيدة دوراً حساس في حياة الإنسان، فمن خلال العقيدة تنتظم علاقته مع نفسه ومع خالقه ومع من حوله من البشر والكائنات (انظر: من آيات الإعجاز العلمي السماء في القرآن الكريم، ص389) ، فالعقيدة هي المحرك الأساسي للسلوك الإنساني، وبصلاحها تستقيم حياة الفرد، وبفسادها يختل توازن الإنسان وتضطرب حياته، فيغدوا كالتائه في الصحراء، يسير على غير هدى. ومن المؤكد أنه " من يقدر الله له الهداية - وفق سنته الجارية من هداية من يرغب في الهدى ويتجه إليه بالقدر المعطى له من الاختيار بقصد الابتلاء - (يشرح صدره للإسلام) ، فيتسع له، ويستقبله في يسر ورغبة، ويتفاعل معه، ويطمئن إليه، ويستروح به ويستريح له. ومن يقدر له الضلال - وفق سنته الجارية من إضلال من يرغب عن الهدى ويغلق فطرته عنه - (يجعل

صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء) .. فهو مغلق مطموس يجد العسر والمشقة في قبوله، (كأنما يصعد في السماء) .. وهي حالة نفسية تجسم في حالة حسية، من ضيق النفس، وكربة الصدر، والرهق المضني في التصعد إلى السماء، وبناء اللفظ ذاته (يصعد) ... فيه هذا العسر والقبض والجهد. وجرسه يخيل هذا كله، فيتناسق المشهد الشاخص، مع الحالة الواقعة، مع التعبير اللفظي في إيقاع واحد. وينتهي المشهد بهذا التعقيب المناسب. "(في ظلال القرآن ، ص 1203).

أما قوله: "كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي مَوْضِعِ الْحَالِ مِنْ ضَمِيرٍ: صَدْرُهُ أَوْ مِنْ صَدْرِهِ، مُثَلِّ حَالِ الْمُشْرِكِ حِينَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ أَوْ حِينَ يَخْلُو بِنَفْسِهِ، فَيَتَأَمَّلُ فِي دَعْوَةِ الْإِسْلَامِ، بِحَالِ الصَّاعِدِ، فَإِنَّ الصَّاعِدَ يَضِيقُ تَنَفُّسُهُ فِي الصُّعُودِ، وَهَذَا تَمَثُّلٌ هَيْئَةً مَعْقُولَةً بِهَيْئَةٍ مُتَخَيَّلَةٍ، لِأَنَّ الصُّعُودَ فِي السَّمَاءِ غَيْرُ وَاقِعٍ." (التحرير والتنوير، ج 8، ص 60).

وحتى يتضح المعنى بشكل جلي لنا لا بد من الوقوف على ما قاله العلم العصري عن تصعد الإنسان في السماء وآثاره، وحتى نصل إلى الحقيقة القطعية أن ما جاء به النبي ﷺ عن ربه عز وجل، هو الحق الذي لا يمكن لعقل أن ينكره والعلم الحالي، ولو أن النبي ﷺ فسر تلك الآيات الكونية وقتها لأنكر عليه المنكرون ذلك، بسبب أن علوم عصره لم يكن معروفاً لها هذه الاكتشافات العلمية. وفي تصعد الإنسان في السماء يقول العلم الحالي: "إذا تجاوز الإنسان ارتفاع الثمانية كيلو مترات فوق سطح البحر، فإنه يتعرض لمشكلات عديدة منها صعوبة التنفس لنقص الأوكسيجين وتناقص ضغط الهواء، وهو مرض يسميه المتخصصون في طب الطيران باسم (مرض عوز الأوكسيجين Hypoxia)، ومنها مشكلات انخفاض الضغط الجوي والذي يسمى باسم (خلل الضغط الجوي Dysbarism)، وتحت هذين العارضين لا يستطيع جسم الإنسان القيام بوظائفه الحيوية، فتبدأ في التوقف الوظيفة تلو الأخرى. وهنا يمكن تفسير ضيق الصدر الذي يمر به الإنسان عند الصعود إلى تلك المرتفعات بغير استعدادات وقائية كافية، فيبدأ بالشعور بالإجهاد الشديد، والصداع المستمر، وبالرغبة في النوم. ونتيجة للنقص في الضغط الجوي تبدأ الغازات المحبوسة في داخل أنسجة الجسم وتجاويفه المختلفة بالتمدد من مثل الجهاز التنفسي المكون من الحنجرة والقصبه الهوائية والرئتين وتشعباتها، والأنف، والجيوب الأنفية، والجهاز

الدوري المكون من القلب والأوردة والأمعاء الدقيقة والغليظة، (وخاصة القولون) والفم والأسنان والأضراس واللثة مما يؤدي إلى آلام شديدة في كل أجزاء الجسم، وإلى ضغوط شديدة على الرئتين والقلب وإلى تمزق خلاياهما وأنسجتهما، وبسبب ذلك كله يكون الشعور بضيق الصدر وحسرت الموت. كذلك تبدأ الغازات الدائبة في جميع سوائل الجسم وأنسجته في الانفصال والتصاعد إلى خارج حيز الجسد... على هيئة فقاعات تندفع إلى الخارج بسرعة فائقة، مما يزيد من تمزق الخلايا والأنسجة، ويؤدي إلى حدوث آلام مبرحة في الصدر والمفاصل، وإلى ضيق شديد في التنفس نتيجة لتصاعد فقاعات النيتروجين من أنسجة الرئتين، ومن داخل الشعيرات الدموية... فتتأثر رؤية الشخص، ويختل توازنه، ويصاب بصداع شديد، ثم إغماء كامل أو بصدمة عصبية أو بشلل جزئي أو كلي، وبزرقة بالجسم كله تنتهي بالوفاة بسبب توقف كل من القلب والرئتين، وانحيار الجهاز العصبي وفشل كامل في وظائف بقية أعضاء الجسم" (من آيات الإعجاز العلمي السماء في القرآن الكريم، ص403)، وهذه الصورة الحسية من العلوم الكونية متمثلة بالناحية الطبية توازي صورة من ابتعد عن الإسلام في قول الحق تبارك وتعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَعُدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

وهذا المثال الذي ذكرناه ، يمثل صورة العلاقة ما بين الخطاب القرآني والعلوم الكونية، وكيف أسهمت هذه العلوم متجسدة بالناحية الطبية، في تصوير الحالة المرادة من الخطاب، وبالتأكيد كان سيبقى تفسير صورة التصعد في السماء والضيق غير واضح أو كافي في توصيف حالة من ابتعد عن الإسلام، لولا ملاحظة العلم لحالة من يبتعد عن بيئته الطبيعية المناسبة لطبيعته البشرية، فالتشبيه هذا يماثل صورة من ابتعد عن فطرته التي فطره الله عليها وهي فطرة الإسلام. وفي هذا تحذير لك من فهم هذا الخطاب ، وأصرّ على الابتعاد عن نهج الله أو تحكيمه في حياته.

وبذلك تتضح لنا علاقة الخطاب القرآني بجانب من جوانب العلوم الكونية، وكيف أسهمت في توضيح تفسيره.

وبالمقابل كان للخطاب القرآني موقف حاسم تجاه النظريات الفاسدة التي ظهرت، وكانت تتكلم عن عدم وجود خالق لهذا الكون، أو تلك النظريات التي تتبنى نظرية الارتقاء والتطور التي جاء بها داروين، وإلى غيرها من النظريات التي دحضها الخطاب القرآني بأسلوبه المنطقي العلمي المميز، ومن جهة ثانية جاءت العلوم العصرية الحالية وأثبتت صدق ما أقره الخطاب القرآني، وأثبتت هوان وضعف تلك النظريات، التي قامت على أساس التخمين أحياناً، أو قامت على الأساس الفكري الإلحادي لديهم، ومنه انبثقت بعض تلك النظريات لتثبت معتقداتهم الفاسدة. وبذلك يتضح لدينا أثر الخطاب القرآني في العلوم الكونية.

وهناك جوانب كثيرة في العلوم الكونية لم يشر إليها الخطاب القرآني منها ما هو مرتبط بعلوم الفضاء والأرض والسماء والحيوان والإنسان، يضيق المقام عن عرض نماذج لها.

علاقة الخطاب القرآني بالعلوم الإنسانية وأثره فيها

وأما عن علاقة الخطاب القرآني بالعلوم الإنسانية، فسنجد أن الخطاب القرآني كان له الأثر الواضح في تلك العلوم، لاسيما أن العلماء الذين تصدروا لتلك العلوم، هم بالأصل مسلمين، وقد جعلوا من الخطاب القرآني مرتكزاً ومنطلقاً لآرائهم وحاكم ومرشداً لأفكارهم، ويستثنى منهم من شذَّ عن المنهج الإسلامي، ومن بين هذه العلوم والميادين الإنسانية ما يتعلق بالجانب الفكري عند البشر، فقد جاء الخطاب القرآني موجهاً ومرشداً لذلك الفكر، فالفكر "الإسلامي معروض في الصورة القرآنية بشكل منظم ومتكامل، ضمن أنساق تعبيرية مصورة، تبرز ملامحه وصفاته، فالله هو الخالق لكل شيء، والمخلوق بصفاته البشرية محتاج إلى خالقه" (وظيفة الصورة الفنية في القرآن، ص43). ومن هنا جاء الخطاب القرآني ليصحح التصور الفكري للإنسان لنفسه ولحيطة، وليمنحه منهجاً متكاملًا شاملاً يحيا به سعيداً في هذه الحياة. لذلك يقول سيد قطب حول التصور الفكري الإسلامي وأثره في فكر وحياة الجماعة الإنسانية الأولى (عصر النبوة والخلفاء الراشدين): "وبهذا التصور المستمد مباشرة من القرآن، تكيفت

الجماعة المسلمة الأولى. تكيفت ذلك التكيف الفريد. وتسلمت قيادة البشرية، وقادتها تلك القيادة الفريدة، التي لم تعرف لها البشرية - من قبل ولا من بعد- نظيراً. وحققت في حياة البشرية- سواء في عالم الضمير والشعور، أو في عالم الحركة والواقع- ذلك النموذج الفذ الذي لم يعهده التاريخ. وكان القرآن هو المرجع الأول لتلك الجماعة. فمنه انبثقت هي ذاتها.. وكانت أعجب ظاهرة في تاريخ الحياة البشرية: ظاهرة انبثاق أمة من خلال نصوص كتاب، وبه عاشت. وعليه اعتمدت في الدرجة الأولى. باعتبار أن (السنة) ليست شيئاً آخر سوى الثمرة الكاملة النموذجية للتوجيه القرآني. كما لخصتها عائشة -رضي الله عنها- وهي تُسأل عن خلق رسول الله- صلى الله عليه وسلم- فتجيب تلك الإجابة الجامعة الصادقة العميقة: (كان خلقه القرآن).. (أخرجه النسائي) (خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 6-7). وهذا مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَالًّا مُبِينًا﴾ (الأحزاب: 36).

ولو انتقلنا على جانب آخر من جوانب العلوم الإنسانية وهي الفلسفة، لوجدنا أن للخطاب القرآني أثر بالغ في هذا المضمار، حيث نجد أن أغلب المشتغلين بهذا الميدان قد حاولوا تصوير قضايا العقيدة بالصورة الفلسفية، ولكنهم ابتعدوا عن المراد والمقصد، لذلك نجد تحذيرات من جريرة عرضنا للفكر الإسلامي بالقوالب الفلسفية المعروفة، وقد فَرَّقَ سيد قطب بين الأسلوب القرآن وأسلوب الفلسفة في تصوير الجوانب الفكرية الإسلامية وخصوصاً العقيدة، وذلك بقوله: "ثم إننا لا نحاول استعارة (القلب الفلسفي) في عرض حقائق (التصور الإسلامي) اقتناعاً منا بأن هناك ارتباطاً وثيقاً بين طبيعة (الموضوع) وطبيعة (القلب). وأن الموضوع يتأثر بالقلب. وقد تتغير طبيعته ويلحقها التشويه، إذا عرض في قالب، في طبيعته وفي تاريخه عداً وجفوة وغربة عن طبيعته! الأمر المتحقق في موضوع التصور الإسلامي والقلب الفلسفي. إن العقيدة -إطلاقاً- والعقيدة الإسلامية-بوجه خاص- تخاطب الكينونة الإنسانية بأسلوبها الخاص، وهو أسلوب يمتاز بالحيوية والإيقاع واللمسة المباشرة والإيجاء. الإيجاء بالحقائق الكبيرة، التي لا تتمثل كلها في العبارة. ولكن توحى بها العبارة. كما يمتاز بمخاطبة الكينونة الإنسانية بكل جوانبها وطاقاتها ومنافذ المعرفة فيها. ولا يخاطب (الفكر) وحده في الكائن البشري.. أما الفلسفة فلها

أسلوب آخر. إذ هي تحاول أن تحصر الحقيقة في العبارة. ولما كان نوع الحقائق التي تتصدى لها يستحيل أن ينحصر في منطوق العبارة، فإن الفلسفة تنتهي حتماً إلى التعقيد والتخليط والجفاف، كلما حاولت أن تتناول مسائل العقيدة" (خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص16). كما أكد على ضرورة أن تعرض "العقيدة بأسلوب العقيدة، إذ أن محاولة عرضها بأسلوب الفلسفة يقتلها، ويطفىئ إشعاعها وإيجاءها، ويقصرها على جانب واحد من جوانب الكينونة الإنسانية الكثيرة" (خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص17). فالفلسفة في أساسها الفكري قامت على أساس الشك في كل شيء، فكيف يمكننا أن نتخذ من الفلسفة طريقة للتدليل على العقيدة الإسلامية وما تتضمنه من قضايا التوحيد، ومن جهة ثانية لو كانت الفلسفة منهجاً متكاملًا يحاكي حياة الإنسان ويرتقي به إلى الأفضل، لكننا قد وجدنا أن القرآن الكريم أو الحديث الشريف يستخدمان الفلسفة كمنهج في الاستدلال على قضايا الفكر الإسلامي وخاصة العقيدة، لكن في الخطاب القرآني والنبوي هناك منهج متناغم مع الطبيعة الفكرية البشرية بشكل مطلق، ومع الطبيعة الفكرية الإسلامية بشكل خاص. ومن المحال أن يترك الله منهجاً وطريقة للخطاب يكون فيها صلاح العباد ولم يدونها كتابه الكريم أو يعلمها لنبيه، ولكننا بنفس الوقت نؤكد على وجود نمط استدلال واستقراء ومنطق خاص بالخطاب القرآني، ينسجم مع طبيعة الإنسان وفطرة الله التي فطره الله عليها، ولو كان بالإمكان الاعتماد على منهج الفلسفة في التدليل على قضايا الإسلامية وخاصة العقيدة لكان من المفروض أن يأتي القرآن الكريم أو الحديث الشريف وفقاً لقواعد الفلسفة، والله أعلم.

لذلك نؤكد على أن خاصية الربانية للتصور الفكري الإسلامي تثبت ضرورة اعتماد المنهج نفس في التدليل على التوحيد وعدم الخروج عنه، لأن خاصية الربانية: هي "أولى خصائص التصور الإسلامي، ومصدر هذه الخصائص كذلك.. فهو تصور اعتقادي موحى به من الله - سبحانه - ومحصور في هذا المصدر لا يستمد من غيره.. وذلك تمييزاً من التصورات الفلسفية التي ينشئها الفكر البشري حول الحقيقة الإلهية، أو الحقيقة الكونية، أو الحقيقة الإنسانية، والارتباطات القائمة بين هذه الحقائق، وتميزاً له كذلك من المعتقدات الوثنية، التي تنشئها المشاعر والأوهام والتصورات البشرية. ويستطيع

الإنسان أن يقول -وهو مطمئن-: إن التصور الإسلامي هو التصور الاعتقادي الوحيد الباقي بأصله (الرباني) وحقيقته (الربانية). وقد أضيفت إلى أصول الكتب المنزلة، شروح وتصورات وتأويلات وزيادات، ومعلومات بشرية، أدمجت في صلبها، فبدلت طبيعتها (الربانية). وبقي الإسلام -وحده- محفوظ الأصول، لم يشب نبعه الأصيل كدر، ولم يلبس فيه الحق بالباطل. وصدق وعد الله في شأنه" (خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص45)، بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ، وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر:15)، فصفة الربانية لا تنفك عن القرآن الكريم، لذلك كان مصدراً حقيقياً وأساساً لنهوض دولة الإسلام في زمن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده، رضوان الله عليهم، وكان المرجع الأول لهم.

وعن علاقة الخطاب القرآني بعلم التربية والأخلاق أحد فروع العلوم الإنسانية، فسيجد الدارس والقارئ علاقة وثيقة بينهما، إذ أن الخطاب الق رآني كان المرجع الأول لكل البحوث الإسلامية التي تناولت موضوع التربية والأخلاق بالبحث والتأصيل. لأن مفهوم الخطاب التربوي عموماً: هو "الكلام الذي يدور حول التربية، وأوضاعها وقضاياها، ومشكلاتها، وهمومها، سواء أكان كلاماً شفويّاً أم كلاماً مكتوباً وسواء أكان هذا الكلام تعبيراً عن فكر علمي منظم، أم كلاماً مرسلأ عاماً... هدفه بناء شخصية متكاملة، وغايتها المصلحة العامة." (لغة الخطاب التربوي، ص22)، كما أن "التربية الإسلامية تهدف إلى بناء الشخصية بالقرآن والتاريخ والقدوة الطيبة وبناء الشخصية بناء أخلاقياً دينياً عقلياً، هو أساس بناء المجتمع ومصدر القوة في مواجهة كل تحديات الغزو الخارجي." (التربية الإسلامية في الإطار الحقيقي للتعليم، ص16)، فلم يترك الخطاب الإسلامي المتجسد بالقرآن والسنة أي مجال وميدان وفرصة تربوية إلا وأشار إليها مريباً وموجهاً ومنبهاً .

ومن المعلوم أن ميدان التربية والأخلاق مجال واسع لا يمكن حصره في بحث صغير لكننا سنكتفي بالإشارة إلى جانب واحد منه، وسنختار مفهوم الحرية، ففي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (27) قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (28) ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿ (الزمر:29)، نلاحظ أن الله سبحانه وتعالى في هذا السياق، يخبرنا بأنه ضرب لنا أمثلة كثيرة عما كان

وسيكون، كل هذا من أجل هدايتنا إليه سبحانه، ومن أجل أن ننعم بحياة وفق المعايير الإسلامية المنضبطة. فالمثل بقوله: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)، وهذا المثل يوحي بمواضيع كثيرة، أبرزها هو معنى العبودية الخالصة لله وحده فقط (انظر: معالم في الطريق، ص 48-83)، فالمثل يصور لنا نموذجين بشريين، الأول هو مملوك لعدة أشخاص وهيئته المستوحاة هي عدم القدرة على إرضاء كل هؤلاء الشركاء، فهو متبدد الطاقة في إرضائهم، بسبب أن كل واحد من الشركاء مختلف عن الآخر في احتياجاته وطلباته ورغباته، وقد تتعارض تلك الرغبات وتتصادم، لذلك تراه دائما في حيرة وتعب وهمّ وهمّ، تلك هي صورة الشقاء بعينه، وتلك صورة العذاب والموت وهو على قيد الحياة، وهذه الصورة تمثل أصحاب الشرك والكفر ومن شابههم، فإنهم عبيد لكثير من الأشياء، فرما كانوا عبيداً للمال أو النساء أو الخمر أو المخدرات، وربما عبيداً لأفكار خادعة أو منظمات وجماعات ومذاهب فكرية ليست من الإسلام في شيء، فالرق والعبودية في عصرنا أقسى بكثير مما كان عليه في الماضي، حيث أخذت العبودية أشكالاً وألواناً ووسائل متعددة، وتجارها هم المستفيدون منها، ولا يستطيع الشيطان مجاراتهم، من حيث خبثهم وأفعالهم (انظر: نظام الرق في الإسلام، ص 84)، فالإسلام حرر الإنسان وأطلقه حراً، ليكون عبداً لله فقط، عبداً لخالقه المنعم والمتفضل عليه، لذلك لم يترك الله الإنسان من دون منهج يسير عليه في زحمة هذه الحياة التي تضح بالجاهلية الماحنة الحاكمة.

أما صورة الرجل الثاني الذي هو عبد لجهة واحدة، فهو مرتاح البال والوجدان، مرتاح في عمله وفي فكره، بسبب أنه يعرف طباع وحاجات ورغبات سيده، فهو يعلم ما يرضي وما يغضب سيده. وهذا حال الموحّد المؤمن - لله المثل الأعلى - الذي تنبع حريته من عبوديته الخالصة لله وحده لا شريك له، فتراه عزيزاً كريماً حراً بين البشر، لا يخشى إلا الله، لأنه يعلم ويؤمن بأن الله إذا كان معه فمن عليه، وإذا كان عليه فمن معه، ذلك هو التوازن الحقيقي النفسي والفكري الذي يكون نتيجة لسلامة الإيمان والعقيدة. وهنا يتجلى لنا مفهوم الحرية الحقيقي الناصع، وبأن لنا بهذا المثل القرآني وضاعة وتفاهة

وانحراف المفاهيم الأخرى عن الحرية. وبهذا يكون الخطاب القرآني قد ربى الحس والشعور والسلوك معاً، من خلال توضيحه لمعنى العبودية والحرية معاً.

وهذا ما يوحي به قوله تعالى : (الله لا إله إلا هو) من آية الكرسي، حيث نجد "هذه الوجدانية الحاسمة التي لا مجال فيها لأي انحراف أو لبس مما طرأ على الديانات السابقة - بعد الرسل - كعقيدة التثليث المبتدعة من المجامع الكنسية بعد عيسى - عليه السلام - ولا لأي غبش مما كان يرين على العقائد الوثنية التي تميل إلى التوحيد، ولكنها تلبسه بالأساطير، كعقيدة قدماء المصريين - في وقت من الأوقات - بوجدانية الله، ثم تلبس هذه الوجدانية بتمثل الإله في قرص الشمس! ووجود آلهة صغيرة خاضعة له." (في ظلال القرآن، مج1، ص286) كل هذا من أصناف الانحراف التي طرأت على الديانات الأخرى. في حين بقي الخطاب القرآن بحفظ الله ورعايته.

وكما تكمن علاقة الخطاب القرآني بتلك الديانات بكونه عكف على كشف مدى التلاعب والتغيير الذي جرى فيها من قبل أصحابها، وكل هذا من أجل أن ينتشل الإنسان من براثن تلك الأباطيل والخرافات، ويربطه بخالق الواحد الأحد، ينعم بحريته الناصعة من خلال عبوديته لله رب العالمين.

وأما عن علاقة الخطاب القرآني بعلم التشريع أو القانون، فسنجد أنه قد وقف منها موقفاً مختلفاً، فتارة يقر بعضها وتارة ينكر بعضها، وذلك لأنه رسم خطأ واضحاً وتشريعاً مبيناً كي نسير عليه، فكانت تشريعاته مثل المحور الذي تدور بفلكه القوانين العادلة والمنصفة، وما عداها يُرفض ويكشف ظلمه وجوره.

والشاطبي يقول في وصف التشريع الإسلامي: "هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعة حيثما اتفق لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين، بل وُضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معاً، وروعي في كل حكم منها:

إما حفظ شيء من الضروريات الخمس (الدِّينُ، والنفس، والعقل، والنسل، والمال)، التي هي أسس العمران المرعية في كل ملة، والتي لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، ولفاتت النجاة في الآخرة.

وإما حفظ شيء من الحاجيات، كأنواع المعاملات، التي لولا ورودها على الضروريات لوقع الناس في الضيق والحرَج. وإما حفظ شيء من التحسينات، التي ترجع إلى مكارم الخلاق ومحاسن العادات. وإما تكميل نوع من الأنواع الثلاثة بما يُعين على تحقيقه. ولا يخلو بابٌ من أبواب الفقه -عبادات ومعاملات وجنایات وغيرها- من رعاية هذه المصالح، وتحقيق هذه المقاصد، التي لم توضع الأحكام إلا لتحقيقها. ومعلوم أن هذه المراتب الثلاث تتفاوت في درجات تأكد الطلب لإقامتها، والنهي عن تعدي حدودها." (الموافقات، المقدمة ص 5)

كما أن الآيات " القرآنية المتعلقة بركائز الدين من العقيدة إلى العبادة والأخلاق والمعاملات فقد صيغت صياغة محكمة، يفهمها البدوي في قلب الصحراء كما يفهمها أكثر الناس علما. " (من آيات الإعجاز العلمي الحيوان في القرآن الكريم، ص 21) وهذا من جوانب التيسير في الخطاب القرآني.

ومن الجوانب التشريعية في الخطاب القرآني، نجد الناحية الاقتصادية المالية لها موقعها المهم من التشريع، فإذا "كان الاقتصاد الرأسمالي يركز على تحقيق مصلحة الجماعة، والاقتصاد الاشتراكي يعني بالجماعة ويهمل الفرد، فإن الإسلام يعني بالفرد والجماعة معاً" (التربية الاقتصادية في القرآن الكريم، ص 54) ، كما أن الجانب الاقتصادي في الإسلام، "يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمبادئ العقيدة الإسلامية، من منطلق أن الله تعالى هو الذي استخلف الإنسان في الأرض ليقوم بإعمارها وفق ما شرع من قواعد، وأحكام" (التربية الاقتصادية في القرآن الكريم، ص 62)، ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 30)، "وَالْخَلِيفَةُ فِي الْأَصْلِ الَّذِي يَخْلُفُ غَيْرَهُ أَوْ يَكُونُ بَدَلًا عَنْهُ فِي عَمَلٍ يَعْمَلُهُ... وَالْمُرَادُ مِنَ الْخَلِيفَةِ هُنَا إِمَّا الْمَعْنَى الْمَجَازِيُّ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَلَّى عَمَلًا يُرِيدُهُ الْمُسْتَخْلَفُ مِثْلَ الْوَكِيلِ وَالْوَصِيِّ، أَيْ جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ مُدَبِّرًا يَعْمَلُ مَا يُرِيدُهُ فِي الْأَرْضِ فَهُوَ اسْتِعَارَةٌ أَوْ مَجَازٌ مُرْسَلٌ وَلَيْسَ بِحَقِيقَةٍ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَكُنْ حَالًا فِي الْأَرْضِ وَلَا عَامِلًا فِيهَا الْعَمَلُ الَّذِي أُوْدَعَهُ فِي الْإِنْسَانِ وَهُوَ السَّلْطَنَةُ عَلَى مَوْجُودَاتِ الْأَرْضِ..." (التحرير والتنوير، ج 1، ص 398) فالإنسان مستخلف في هذه

الأرض ومطلوب منه إعمارها بالتشريع الرباني المطلوب. لذلك جاء أمر الله سبحانه للإنسان بقوله: (ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا).

كما تضع الآية الكريمة "قاعدة كبرى من قواعد التنظيم الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع الإسلامي : (كي لا تكون دولة بين الأغنياء منكم) .. كما تضع قاعدة كبرى في التشريع الدستوري للمجتمع الإسلامي: (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) .. ولو أن هاتين القاعدتين جاءتا بمناسبة هذا الفيء وتوزيعه، إلا أنهما تتجاوزان هذا الحادث الواقع إلى آفاق كثيرة في أسس النظام الاجتماعي الإسلامي" (في ظلال القرآن، مج5، ص3524).

ويمكن أن يستخلص منها قاعدتان مهمتان في التشريع الإسلامي، وهما:

القاعدة الأولى: "قاعدة التنظيم الاقتصادي، تمثل جانباً كبيراً من أسس النظرية الاقتصادية في الإسلام. فالملكية الفردية معترف بها في هذه النظرية. ولكنها محددة بهذه القاعدة. قاعدة ألا يكون المال دولة بين الأغنياء، ممنوعاً من التداول بين الفقراء. فكل وضع ينتهي إلى أن يكون المال دولة بين الأغنياء وحدهم هو وضع يخالف النظرية الاقتصادية الإسلامية كما يخالف هدفاً من أهداف التنظيم الاجتماعي كله. وجميع الارتباطات والمعاملات في المجتمع الإسلامي يجب أن تنظم بحيث لا تخلق مثل هذا الوضع أو تبقي عليه إن وجد" (في ظلال القرآن، مج5، ص3524).

وقد اتخذ الإسلام جملة من التدابير في سبيل تطبيق منهجه الاقتصادي من خلال "فرض الزكاة. وجعل حصيلتها في العام اثنين ونصف في المئة من أصل رؤوس الأموال النقدية، وعشرة أو خمسة في المئة من جميع الحاصلات. وما يعادل ذلك في الأنعام. وجعل الحصيلة في الركاظ وهو كنوز الأرض مثلها في المال النقدي. وهي نسب كبيرة. ثم جعل أربعة أخماس الغنيمة للمجاهدين فقراء وأغنياء بينما جعل الفيء كله للفقراء. وجعل نظامه المختار في إيجار الأرض هو المزارعة أي المشاركة في المحصول الناتج بين صاحب الأرض وزارعها." (في ظلال القرآن ، مج5، ص3524) كما جعل للإمام "الحق في أن يأخذ فضول أموال الأغنياء فيردها على الفقراء. وأن يوظف في أموال الأغنياء عند خلو بيت المال. وحرم

الاحتكار. وحظر الربا. وهما الوسيلتان الرئيسيتان لجعل المال دولة بين الأغنياء. وعلى الجملة أقام نظامه الاقتصادي كله بحيث يحقق تلك القاعدة الكبرى التي تعد قيدا أصيلاً على حق الملكية الفردية بجانب القيود الأخرى. " (في ظلال القرآن ، مج5، ص3525) .

أما القاعدة الثانية فهي "قاعدة تلقي الشريعة من مصدر واحد : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) فهي كذلك تمثل النظرية الدستورية الإسلامية. فسلطان القانون في الإسلام مستمد من أن هذا التشريع جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم قرآناً أو سنة، والأمة كلها والإمام معها لا تملك أن تخالف عما جاء به الرسول. فإذا شرعت ما يخالفه لم يكن لتشريعها هذا سلطان، لأنه فقدَ السند الأول الذي يستمد منه السلطان.. وهذه النظرية تخالف جميع النظريات البشرية الوضعية، بما فيها تلك التي تجعل الأمة مصدر السلطات، بمعنى أن للأمة أن تشرع لنفسها ما تشاء، وكل ما تشاء، وكل ما تشرعه فهو ذو سلطان. فمصدر السلطات في الإسلام هو شرع الله الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم والأمة تقوم على هذه الشريعة وتحرسها وتنفذها والإمام نائب عن الأمة في هذا وفي هذا تنحصر حقوق الأمة. فليس لها أن تخالف عما آتاه الرسول في أي تشريع. " (في ظلال القرآن ، مج5، ص3525).

لذلك نجد في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿طه (1) مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (2) إِلَّا تَذَكُّرًا لِّمَن يَخْشَى (3) تَنزِيلًا مِّنْ خَلْقِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى﴾ (طه:4)، تأكيد مريح ومطمئن للنفس ويقوم السلوك والفكر، وينهض بالمجتمع وينتشله من الجاهلية إلى الإسلام.

والخطاب التشريعي الإسلامي، خطاب يسير الفطرة، وكل أحكامه الشرعية لا تتناقض معها، ولا تحاربها أو تكبتها، بل توجهها وترعاها بما فيه الصلاح والفلاح للإنسان في دنياه وأخراه (انظر: الإعجاز التشريعي في الموارث، ص 503).

كما أن التشريع الإسلامي تناول قضايا كثيرة تشريعية، وأوضحها جلية للأفهام، كي لا تلتبس على أحد، ومنها الحاكمة لله سبحانه وتعالى، ومبدأ الشورى، وعلاقة الحاكم مع المحكوم، وإلى غير ذلك مما

يرتبط بقضايا التشريع على مستوى الدولة والفرد، وهي جوانب ذات أهمية كبيرة يضيق المقام عن تناولها في هذا البحث.

وأما عن علاقة الخطاب القرآني بالعلوم اللغوية وآدابها، بوصفها أحد فروع العلوم الإنسانية، فسنجد له دوراً بالغ الأهمية والأثر، ففي العلوم اللغوية نلاحظ أن الخطاب القرآني قد استخدم اللغة استخداماً فائقاً، حيث وظّف كل الطاقات المعنوية الممكنة للكلمة في سياقات مختلفة، وكذلك استعماله لإمكانات اللغة التركيبية وكذلك البلاغية، ففي قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ (الزمر: 73)، نجد في صورة المؤمنين أنه قد "أُطلقَ عَلَى تَقْدِيمَةِ الْمُتَّقِينَ إِلَى الْجَنَّةِ فِعْلُ السُّوقِ عَلَى طَرِيقَةِ الْمُشَاكَلَةِ لِسِيقِ (الزمر: 71) الْأَوَّلِ، وَالْمُشَاكَلَةُ مِنَ الْمُحَسِّنَاتِ، وَهِيَ عِنْدَ التَّحْقِيقِ مِنْ قِبَلِ الْإِسْتِعَارَةِ الَّتِي لَا عِلَاقَةَ لَهَا إِلَّا الْمُشَابَهَةُ الْجُمْلِيَّةُ الَّتِي تَحْمِلُ عَلَيْهَا مُجَانَسَةُ اللَّفْظِ. وَجَعَلَهُمْ زُمَرًا بِحَسَبِ مَرَاتِبِ التَّقْوَى. وَالْوَاوُ فِي جُمْلَةٍ وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَآوُ الْحَالِ، أَيْ حِينَ جَاءُوهَا وَقَدْ فُتِحَتْ" (التحرير والتنوير، ج 24، ص 71)، وهذه الواو ليست واو الثمانية كما ذهب بعض النحاة إلى هذا القول فقد توهموا هذا، ولأن أبواب الجنة ثمانية. (انظر: التحرير والتنوير، ج 24، ص 72) فهذا توجه غير سليم.

وعندما وصل المؤمنون إلى الجنة "وَجَدُوا الْأَبْوَابَ مَفْتُوحَةً عَلَى مَا هُوَ الشَّأْنُ فِي افْتِبَالِ أَهْلِ الْكَرَامَةِ... وَإِذَا هُنَا لِمُجَرَّدِ الزَّمَانِ غَيْرُ مُضَمَّنَةٍ مَعْنَى الشَّرْطِ، فَالتَّقْدِيرُ: حَتَّى زَمَنٍ مَحِيْثُهُمْ إِلَى أَبْوَابِ الْجَنَّةِ، أَيْ خَلَّتْهُمْ الْمَلَائِكَةُ الْمُؤَكِّلُونَ بِإِخْفَافِهِمْ عِنْدَ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ، كَحَالَةِ مَنْ يَهْدِي الْعُرُوسَ إِلَى بَيْتِهَا فَإِذَا أَبْلَغَهَا بَابَهُ خَلَّى بَيْنَهَا وَبَيْنَ بَيْتِهَا." (التحرير والتنوير، ج 24، ص 72)

وقال الصاوي في (الواو): "والحكمة في زيادة الواو هنا (فُتِحَتْ) دون التي قبلها، أن أبواب السجون تكون مغلقة إلى أن يجيئها أصحاب الجرائم، فتفتح لهم ثم تُغلق عليهم، بخلاف أبواب السرور والفرح فإنها تفتح انتظاراً لمن يدخلها فناسب دخول الواو هنا دون التي قبلها." (التحرير والتنوير، ج 24، ص 81).

ولعل حذف الواو في الآية الأولى في قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا...﴾ (الزمر: 71) كان لإكساب السياق عامل الفجأة، وهو مفاجأة الكافرين بعد اقتيادهم، وفتح أبواب جهنم الفجائي وما يحمله من دعر وخوف، نطقه السياق تصويرياً لهذا المشهد، وللقارئ أن يتخيل صورة خوفهم ودعرهم من فتح أبواب العذاب في وجوههم. في حين أن وجود الواو في الآية الثانية (وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) ، يفسح المجال للنفس في تقبل الأحداث المتوالية، فالفرح له قوة في النفس قد توازي الخوف لكن باختلاف الجهة، والأثر قد يكون واحداً إلى حد ما، فالخطاب القرآني يراعي بأن يكون الفرح في درجات متوازنة متتالية، تتناسب مع حجم الفرح، ليدخل السرور مسترسلاً هنيئاً لا ضرر فيه، لذلك كانت الزيادة في المبنى تدل على الزيادة في المعنى، وتوضح قدر الترفق والتكريم بالمؤمنين. وكذلك يوحي لنا السياق الأول بحذف الواو، بخطورة الفجأة على النفس، وما يحمله من زيادة في العذاب، دون تناسب ودون وجود تدرج في تقديمه، ليأخذ النفس في مراحل، فعامل الفجأة في الحزن والسرور له آثار سلبية إذا لم يكن فيه تدرج في القول والفعل، ولعل الواو في الآية الثانية قد أكسبت السياق تدرجاً واضحاً في نقل السعادة للمؤمنين، فسبحان الله العظيم الذي جعل القرآن عربياً لعلنا نعقله.

أما عن الميدان البلاغي، فقد كان للخطاب القرآني ارتباط وثيق به، حيث أسهمت البلاغة العربية في توضيح المعنى المراد من الخطاب القرآني، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسْحَرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف: 54)، "فَالِاسْتِوَاءُ يُعَبِّرُ عَنْ شَأْنٍ عَظِيمٍ مِنْ شُؤْنِ عَظَمَةِ الْخَالِقِ تَعَالَى، اخْتِيارَ التَّعْبِيرِ بِهِ عَلَى طَرِيقِ الْإِسْتِعَارَةِ وَالتَّمْثِيلِ: لِأَنَّ مَعْنَاهُ أَقْرَبُ مَعَانِي الْمَوَادِّ الْعَرَبِيَّةِ إِلَى الْمَعْنَى الْمُعَبَّرِ عَنْهُ مِنْ شُؤْنِهِ تَعَالَى، فَإِنَّ اللَّهَ لَمَّا أَرَادَ تَعْلِيمَ مَعَانٍ مِنْ عَالَمِ الْعَيْبِ لَمْ يَكُنْ يَتَأَتَّى ذَلِكَ فِي اللَّغَةِ إِلَّا بِأَمْثَلَةٍ مَعْلُومَةٍ مِنْ عَالَمِ الشَّهَادَةِ، فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنَ التَّعْبِيرِ عَنِ الْمَعَانِي الْمُعَبَّرَةِ بِعِبَارَاتٍ تُقَرِّبُهَا مِمَّا يُعَبَّرُ بِهِ عَنْ عَالَمِ الشَّهَادَةِ." (التحرير والتنوير، ج8، ص163).

ومعلوم أن السلف كانوا "يَتَلَقَّوْنَ أَمْثَالَهَا بِلاَ بَحْثٍ وَلَا سُؤَالَ لِأَنَّهُمْ عَلِمُوا الْمَقْصُودَ الْإِجْمَالِيَّ مِنْهَا فَاقْتَنَعُوا بِالْمَعْنَى مُجْمَلًا، وَيُسَمُّونَ أَمْثَالَهَا بِالْمُتَشَابِهَاتِ، ثُمَّ لَمَّا ظَهَرَ عَصْرُ ابْتِدَاءِ الْبَحْثِ كَانُوا إِذَا سُئِلُوا عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ يَقُولُونَ: اسْتَوَى اللَّهُ عَلَى الْعَرْشِ وَلَا نَعْرِفُ لِذَلِكَ كَيْفًا... فَكَانُوا يَأْبَوْنَ تَأْوِيلَهَا. وَقَدْ حَكَى عِيَاضُ فِي (الْمَدَارِكِ) عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ أَنَّهُ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ مَالِكًا فَقَالَ: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى. كَيْفَ اسْتَوَى يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ فَسَكَتَ مَالِكٌ مَلِيًّا حَتَّى عَلَاهُ الرُّحْضَاءُ ثُمَّ سَرِي عَنْهُ، فَقَالَ: (الِاسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ وَالْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَالسُّؤَالُ عَنْ هَذَا بِدْعَةٌ وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ وَإِنِّي لَأُظَنُّكَ ضَالًّا) وَاشْتَهَرَ هَذَا عَنْ مَالِكٍ فِي رَوَايَاتٍ كَثِيرَةٍ، وَفِي بَعْضِهَا أَنَّهُ قَالَ لِمَنْ سَأَلَهُ: (وَأُظَنُّكَ رَجُلٌ سُوءٍ أَخْرِجُوهُ عَنِّي)" (التحرير والتنوير، ج8، ص163)، لذلك نجد الخطاب القرآني يصور الحقائق بلغة يفهمها العربي بسجيته مجملة، دون الخوض في تفاصيلها.

كما أن العلوم الإنسانية متنوعة الميادين، ويصعب على الاتيان بها في هذا المقام، لكن اكتفى البحث بذكر نماذج منها، تكون بمثابة دليل على وجود علاقة بينها وبين الخطاب القرآني.

الخاتمة

يجدر بنا أن نؤكد على أن الخطاب القرآني هو خطاب للبشرية عامة، وللمسلمين خاصة، فقد أنزله الله سبحانه وتعالى على نبيه رحمة للعالمين، وهو خطاب عاجل كل القضايا التي تتعلق بالإنسان نفسه وكذلك بمحيطه، ووضع له قوانين وإرشادات للمضي قدماً في هذه الدنيا بخير وسلام، وقد لاحظنا علاقته بتلك العلوم الكونية والإنسانية، فكانت هذه العلاقة قوية ومتينة فتارة يوافق بعضها ويخالف الآخر تارة أخرى، وعلاقة تأثير حقيقي من جهة أخرى، لأن الخطاب القرآني خطاب رباني شامل كامل متوازن واقعي. كما ألمح البحث إلى التناقض أو الخطأ أو القصور في القوانين الوضعية وبعض العلوم التي نسجتها يد البشر القاصرة، وما هذه التلميحات إلى غيض من فيض، لذلك يتوجب على البشرية جميعاً أن توقن أن مصلحتها بقربها من ربها، وأن نجاحها بتطبيق شرع ربها في معاشها ليس لكونه أمراً من ربها أو فرضاً فحسب، بل لأنها بحاجة إليه من أجل تضميد جراحها النازف المميت حالياً. وهي حتى تنتقل من

حالتها المريضة هذه عليها أن تعمل عملاً حثيثاً وجاداً في سبيل هذا التغير الحقيقي، فالزمن قصير والامتحان عسير.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

الإعجاز التشريعي في الموارث، مازن إسماعيل هنية، مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، مج13، العدد الثاني، يونيو 2005.

التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.

التربية الإسلامية في الإطار الحقيقي للتعليم، أنور الجندي، دار الأنصار، القاهرة.

التربية الاقتصادية في القرآن الكريم وتطبيقها في الأسرة والمدرسة، سعد بن هاشم بن محمد العليان، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، السعودية، 1427.

خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، دار الشروق.

في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط32، 2003.

لغة الخطاب التربوي في صحيح البخاري بين التبليغ والتداول، حورية رزقي، رسالة دكتوراه، جامعة محمد خضير بسكرة، 2015.

معالم في الطريق سيد قطب، دار الشروق، ط6، 1979.

معجم مصطلح الأصول، هيثم هلال، دار الجيل، بيروت، ط1، 2003.

من آيات الإعجاز العلمي الحيوان في القرآن الكريم، زغلول راغب محمد النجار، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2006.

من آيات الإعجاز العلمي السماء في القرآن الكريم، ص30. وانظر: الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، 2000.

الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997.

الموجز في تاريخ البلاغة، مازن المبارك، دار الفكر.

موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996.

نظام الرق في الإسلام، عبد الله ناصح علوان، دار السلام.

وظيفة الصورة الفنية في القرآن، عبد السلام أحمد الراغب، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، حلب، ط1، 2001.

BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ BAĞLAMINDA NİZAMİYE MEDRESELERİ GELENEĞİ VE MODERN AKADEMYA

Prof. Dr. Mehmet BULUT
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
mehmet.bulut@izu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
akudat@ybu.edu.tr

Özet

Sözlükte; “*okumak, anlamak, bilgiyi üretmek paylaşmak ve kalıcı hale getirmek için çalışmak*” anlamına gelen “*de-re-se*” (dirâse) kökünden bir mekân ismi olan “*Medrese*”, İslam kültür mirasının merkezinde yer almaktadır. Bu mekânlara değer kazandıran “*tedârüs*” ruhudur. Hz. Muhammed (s.a.v)’in diliyle melekler tarafından dahi gıpta edilen ve toplumsal huzur ve refahın anahtarı mesabesinde değer atfedilen “*tedârüs*” kavramı; kolektif, katılımcı, karşılıklı ders yapmak ve müzakere yapmak suretiyle bütünsel bir yaklaşımı ortaya koymayı isabetli sonuçlar ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Morfolojik olarak işteş ve dönüşlük içeren “*tefâül*” kalıbında tedârüs, etkileşimsel bilgi aktarımı, paylaşımı yanında davranışa dönüştürme anlayışı da içermektedir. Bu ameliye ile ilim ve irfanı hayatında düstûr haline getirerek Selef-i Sâlihîn yolunu takip eden ve bu metodu cihat aşkıyla telakki eden sonraki Müslümanlar, söz konusu amaç için her türlü mekân ve imkânı ganimet bilip değerlendirmişlerdir. Hz. Muhammed (s.a.v) tarafından önce kendi beytinde, sonraları Dârü’l-Erkam’da, Hicret gerçekleştikten sonra da Mescid-i Nebevi’nin müştemilatında “*Suffa*” denilen ve medrese fonksiyonunu ifa eden mekânlar da inşa edilmiştir. Daha sonraki dönemlerde, daha düzenli tedrisatın yapılabildiği mekânlar inşa edilmiştir. Bunun tecessüm ettiği mükemmel örnek her açıdan düzenli ve intizamlı bütünlük arz eden Nizamiye medreseleri oluşturulmuştur. Nizamiye medreseleri, fiziki ve mimari olarak birer külliye olmasının yanında muhteva açısından da uyum ve bütünlük arz etmektedir:

Mabed, medrese, kütüphane vakıf, iâşe ve ibate gibi mekânsal açıdan bir bütünlük arz eder. Medrese, kütüphane ve cami yan yanadır ve bunların başında vakfiyelerle birlikte mekânsal

anlamda da bir bütünlük söz konusudur. Aslında Medine’de Mescid-i Nebevi’den başlayan bu gelenek, İslam kültür havzasında medrese ile caminin aynı mekânda olmasıyla Endülüs medeniyetinin de temelini teşkil etmiştir.

Devlet ile halk, ilmiye ile kâlemiye, hoca ile talebe bütünlüğü söz konusudur. Nizamiye medreselerinde ilmiye insanı yetiştirildiği gibi, halkın fikri ve ilmi açıdan bilinçlendirilmesi ile devletin ihtiyaç duyduğu idareci ve görevlilerin yetiştirilmesi de hedeflenmekte idi.

Bağdat Medresesi örneğinden hareketle, Nizâmiye Medreselerinde ve bu gelenekten beslenen İslam dünyasındaki medreselerde, dini ilimlerde bütünselliği kesp edecek şekilde meşhur on iki ilim dalı okutulurdu. Üretilen bilgi önce paylaşılır, daha sonra bu bilginin, nebevi, tecrübi ve bilimsel metotlarla kalıcı hale getirilmesi sağlanırdı.

Medreselerde ilmî paylaşım ve aktarım faaliyetleri genel olarak “*ru- be- ru*” yani, yüz yüze ve bire bir usta çırak üslubu ile gerçekleşirdi. Karşılıklı arz ve sema süreciyle paylaşılan bilgi intikalinin doğruluğu önemsenirdi. Bu nedenle geribildirim vermek için söz konusu olayın üzerinden uzun zaman geçmesini ve geribildirime konu olan sonuçların ve duyguların yatışması beklenmezdi. Varsa soru ve tereddütler, sığağı sığağına paylaşılır, arz ve sema metoduyla gerçekleşen geribildirim, intikal edilen bilginin sıhhat ve kalıcılığını sağlardı. Ayrıca tedârüs edilen bilgiler, kitabî olarak da muhafaza altına alınarak bilgi dörtlü kayıt sistemiyle hıfz altına alınırdı. Bu metotta ezber, yorum ve muhakeme vardır, fakat ezbercilik yoktur. Nizâmiye medreseleri dinî ilimlerin yanında; sosyal düşünce, idare, felsefe, münazara ve edebiyat gibi ilim dallarının gelişmesine önderlik etmiş, diğer taraftan usul ve kelâm ilimlerinde de büyük gelişmeler sağlanmıştır.

Nizamiye medreselerinde ilim tahsil edenler, İslam coğrafyasının farklı bölgelerine dağılarak büyük gelişmelerin gerçekleşmesine aracılık etmişlerdir. Kahire, Kayravan, Şenkit gibi Afrika’nın kuzeyindeki İslam kültür havzaları ve Endülüs eğitim kurumları bu medreseleri örnek alarak başarıya ulaşmışlardır. Endülüs medeniyetinin temelinde de mekânsal açıdan medrese bütünlüğü ve bilgi açısından tedârüs bütünselliği vardır. Salerno, Paris ve Oxford gibi Batı’da kurulan üniversitelerin de Nizâmiye medreselerinden etkilendiği söylenmektedir. Metodolojik olarak da bu geleneğin izlerini batı akademik camiasında hâlâ görmek mümkündür. Günümüzde bu bölgelerde az da olsa gerek klasik anlamda Mahdara’larda gerekse âlimler yetiştirme merkezlerinde olsun söz konusu geleneği sürdüren ve bilgi bütünlüğü ruhunu canlı tutan eğitim kurumları mevcuttur.

Günümüz ilim dünyasındaki aşırı branşlaşma ve sadece belli bir alanda ihtisaslaşmanın meselelerin bir bütün olarak görüp değerlendirmeyi zorlaştırmakta, doğru muhakemeyi ve isabetli teşhis koymayı zorlaştırmaktadır. Özellikle son yıllarda ortaya çıkan bütünsel bir bakış açısıyla bilgiyi ele almak adına interdisipliner yaklaşımlar, bunun yanında yeni metod arayışları sonucu multi-disipliner, trans-disipliner ve çapraz disiplinli gibi kavramlar tartışılmaya başlanmıştır. Hâlbuki kodları medeniyetimizde mevcut olduğuna inandığımız İslam kültüründeki bilgi bütünlüğü geleneğinde, özellikle Nizamiye Medreselerinde günümüze ışık tutacak tecrübeler mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: Medrese, Nizamiye, Medeniyet, Bilgi Bütünlüğü

NODEMY MEDRESIAN TRADITION AND MODERN ACADEMY IN THE CONTEXT OF INFORMATION INTEGRATION

Abstract

Dictionary; "Madrasah", a place name from da-ra-sa root meaning to read, to understand, to produce knowledge, to share and to make permanent, is at the center of Islamic cultural heritage. It is the "supply" spirit that brings value to these spaces. The concept of "supply", which is envied even by angels in the language of Muhammad SAV and which is valued at the key of social peace and prosperity, is to establish a holistic approach through consultation and consultation by collective, participatory, mutual lesson and negotiation, It contains. In the form of "*Bab Tafaa'ul*", which includes morphologically meaning of exchange and return, it also includes the concept of transfer of interaction, transfer of knowledge, transformation of behavior as well as sharing. The successor Muslims who have considered this act, which is the generation of the companions, and the practice of the salafī, which are the subjects of the Prophet Muhammad, have made all the places and facilities possible for the purpose. Hz. Muhammed S.A.V. the first places were built in *Darul Arqam*, the later ones, and the first place called "*Al-Suffah*" in the outpost of the Masjid-i Nabawi after the Emigration took place. In a more regular and intuitive way, he practiced in The Nizamiya Madrasa. In the The Nizamiya Madrasa and in his education, there is a sense of unity in every respect. As physical and architectural complexes, it is totally integrated in terms of method, method, curriculum, and endowment.

Mabed, the madrasah library is a spatial entity like foundations, subsistence and places of worship. The madrasah, library and the mosque are next door. Besides these, there are foundations. There is spatial integrity. In fact, this tradition, which began in Masjid al-Nabawi in Medina, constituted the basis of Andalusian civilization. The madrasa and the mosque are in the same place in the Andalusian Islamic culture.

State and the people, the province and the pen, the teacher and student integrity is the issue. It was aimed to raise awareness of the people in terms of intellectual and scientific knowledge as well as to educate administrators and officials that the state needed.

With the example of the Baghdad family, in the The Nizamiya Madrasa, and in the madrasas fed from this tradition, twelve well-known scholars were educated in religious sciences as to cut down on integrity. The information produced is shared first, then the knowledge shared by the Prophets, experiential and scientific methods is made permanent.

Scientific sharing and transfer activities in the Madrasas generally took place in a short period of time, one face to another. Mutual supply and sharing of information through the sema process was important to the accuracy of the intrigue. For this reason, it was not expected to pass a long time over the event and to relieve the consequences and feelings of feedback to give feedback. If so, the questions and hesitations were shared with the warmth. The feedback provided by the supply and sema method provided the health and permanence of the information transferred. In addition, the information that was covered was also kept in a book. Thus, the information would be taken under the quadruple registration system. This method is memorized. There is interpretation and reasoning. However, there is no rhetoric. The Nizamiya Madrasa led to the development of branches of science such as social thought, administration, philosophy, debate and literature as well as religious scholarship, and major developments were made in the scholarship and theology.

Those who collected science in the The Nizamiya Madrasa were scattered in different regions of Islamic geography and major developments took place through them. Islamic cultural towers in the north of Africa, such as Cairo, Kayravan, and Senkite, and Andalusian educational institutions were influenced by these media. At the base of the Andalusian civilization is the integrity of the madrasa and the intellectually proclaimed integrity of space. Nowadays, there are education institutions in these regions, whether in the classical sense of mahdaras or in the centers of scholarship, which keep the tradition alive and keep the information integrity spirit alive.

Universities established in the West such as Salerno, Paris and Oxford are said to be influenced by The Nizamiya Madrasa. Methodologically, traces of this tradition can still be seen in the western academic mosque.

Extreme branching in today's scientific world, and only the specialization of a certain field, make it difficult to see and evaluate the issues as a whole, making it difficult to make accurate reasoning and accurate diagnosis. While discussing concepts such as multi-disciplinary, trans-disciplinary and cross-disciplinary, which are interdisciplinary aspects, as well as new methods and forms of understanding, in order to take a holistic view of information in recent years, the informational integrity of Islamic cultural basins we believe to be present in our civilization especially in the The Nizamiya Madrasa tradition.

Keywords: Medrese, Nizamiye, Civilization, Information Integrity

Giriş

Medeniyetimizde bilgi bütünlüğü, meseleleri muhakeme ederken bütünsel bir yaklaşımla ele almak bilgi anlayışının özelliklerindedir. İslam medeniyetinde; ilim, âlim, irfan, arif(,)ve hikmet kavramlarının yolculuğunda bütün gaye budur. İnsanın; “*kendini bilen rabbini bilir*”den hareket eden İslam medeniyeti tasavvurunda, bu meselenin gayesi, kendini bilmesidir; Ancak en zor mesele de budur. İnsanı bütüncül olarak kavramak, varlık âlemine bütünsel bakabilmek ve Rabbini hakkıyla tanımak. ((Tek taraflı yaklaşımın bir sonucu olarak İslam âlemini istila eden bâtinî anlayışı, ancak bilgi bütünlüğünü merkeze alan Nizamiye Medreselerinin hamlesi önleyebilmiştir.))

Geçmişten geleceğe medeniyetimizde bilgi bütünlüğü mevzuunu ele almanın, birçok disiplindeki dağınıklık ve parçacı yaklaşımın sonucu olarak isabetli sonuçların neden elde edilemediğinin tartışma zamanıdır. Günümüzde bilimsel alanlardaki aşırı branşlaşma ve sadece bir hususta ihtisaslaşma, meseleleri bir bütün olarak görüp bütünsel değerlendirmeyi zorlaştırmaktadır. Bilimsel kompartlaşmanın, olayları doğru muhakeme etmeyi ve isabetli teşhis koymayı zorlaştırdığı günümüzde, bütünsel bir bakış açısıyla bilgiyi ele alan yaklaşımlar, disiplinler arasında işbirliği ve kolektif çalışma prensibinin geliştirilmesini öngörmektedirler. Böylece sorunların daha verimli ve farklı bakış açılarıyla çözülmesinin tartışıldığı günümüzde, İslam kültür havzalarındaki bilgi bütünlüğü bağlamında tecrübi bilgileri bilgi bütünlüğü adına dikkatleri çekmektedir.

1.Konunun Önemi Kavramsal Çerçevesi ve Tarihi Süreci

Müslüman kişilik için, önce İman, sonra amel için yeteri derecede bilgi donanımına sahip olmayı gerektirdiği malumdur. İlm-i hal ve muktezâ-ı hal - yer, zaman ve duruma göre yeteri oranda bilgi donanımına sahip olma- olarak tabir edilen bilgi manzumesinin dini açıdan yeri, önemi ve hükmü dini kitaplarımızın ilgili kayıtlarında yer almaktadır. Bilimsel çalışmalarda kişi her hangi bir ilim alanında çalışma yaparken bütüncül bir bakışla konuya giriş yapabilmesi o alanla alakalı yeteri düzeyde “bilgi bütünlüğü”ne bağlı olduğu gibi, çalışmasından isabetli sonucun ortaya çıkması ve iyi meyve vermesi de “bilgi bütünlüğü”ne bağlıdır. Bu bütüncül bakış, ilim üretirken ve işlerken kişiyi hataya düşmekten korur. İslam dinine müteallik gerek Kur’an, Sünnet ve İcma’ gibi asli ilimler olsun gerek gramer, edebiyat gibi fer’i veya tamamlayıcı diğer ilimlerde olsun, kaleme alınan bütün eserlerin girizgâhlarında o ilmin tanımı yapılırken “hata yapmama” veya “kişiyi hata yapmaktan koruma” şeklindeki *gaye-ı illiye*’ye

vurgu yapıldığını görmekteyiz. Onun için özellikle İslam kültür tarihinde, kadîm bir gelenek olan medrese ilimleri öğrenme hiyerarşisine henüz maddi ve suri ilel’ler aşamasında bile fail ile’sinde bu gaye-ı illiye’ye hassasiyetle uyulduğunu görmekteyiz. Bu yaklaşım “âlim” hüviyetini kesp etmenin temelidir. Âlim olmak bir ilmi sahada ihtisaslaşırken o saha ile lüzumlu irtibatı olan ilimlerde de yeteri oranda bilgi birikimini gerektirir. Bir kişi tefsir alanında ihtisaslaşmaya dönük bir çalışma yaparken mesela; gramer, tarih, belâğat, hadis ve kıraat gibi ilimleri bilmelidir. Tabi ki, meselenin fikri, ahlaki ve tatbikat gibi mütemmim yanları da vardır. Bu bütünlük, kişiyi, ilmi sahasında bilgiyi işlerken ve pratiğe yansıtırken hataya düşmekten korur.

Doğru bilgi, “bütünlüğü, geçerliliği, güvenilirliği ve özgünlüğü garanti altına alınmış, kayıtlı veriler” (Külcü, 2017, s.82) şeklindeki tanımdan hareketle bütünlük, bilgi mefhumunda mündemiç olup doğruluğunun da kriterlerinden biridir."Bütün" kelimesi Türk Dil Kurumuna göre "eksiksiz, tam; çok sayıdaki varlık ve nesnelerin hepsi; parçalanmamış; birlik, tamlık (TDK, 2018b); mükemmel, tamam, sağlam" (TDK, 1963) anlamlarına gelmektedir. "Bütünlük" ise bütün olma durumu, bütünsellik, tamamiyeti ifade eder (TDK, 2018c). Bir konuyu anlamlandırırken, yorumlarken, lazım olan bilgi şümülünü ifade eden "bilgi bütünlüğü" bilimsel çalışmalarda bütüncül bir sonuca ulaşmada önemli bir unsurdur (ADAM, 2018).

Okumak, anlamak, bilgiyi paylaşmak ve bilgiyi kalıcı hale getirmek için çalışmak gibi anlamları içeren ders veya dirâse kökünden bir mekân ismi olan “medrese”, İslam kültür mirasının merkezinde yer almaktadır. Müslümanlar bu amaç için her türlü mekân ve imkânı ganimet bilip değerlendirmişlerdir. Medrese tahsilinde bütün ilimler, sahih bilgiye (ilahi kitaba/mesaja) dayalı olarak iyi anlaşılması şuuru vardır. Burada medrese kavramıyla yakından bağlantılı olan ve aslında medreselerin asıl fonksiyonu olan tedârüs kavramından söz etmek isteriz. Sahih bilginin dörtlü sistemle aktarımının icrâ edildiği medreselerde tedârüs ameliyesi; okumak, öğrenmek, anlamak ve ezberlemek için çokça tekrar etmek manalarına gelen “dirâse” kalıbından türeli “derese” sülâsî mazî fiilinin işdeşlik vezni olan “fâ-e-le” “da-re-se” fiilinden dönüşlü bir kiptir. Bu kipin ifade tarzı, morfolojik olarak, karşılıklı olmayı içtenliği, doğallığı, etkinlik ve dönüşlülüğü ifade etmektedir. Bütün bu mefhumlar medrese ilim geleneğinin ve bütünsel bakış anlayışının özelliklerindendir. Sahih-i Müslim’de belirtildiğine göre, Yahya b. Yahya et-Temimî’nin Ebû Hüreyre’den nakledilen uzunca bir hadisinde Resûlullah: "*Allah’ın evlerinden birinde, Allah’ın kitabını okumak ve kendi aralarında mütalaa etmek (tedârüs) üzere toplanan her topluluğa Allah, sekinet (iç huzuru, rahatlık) verir. Onları rahmet kaplar, çevrelerinde melekler toplanır ve Allah, onları meleklerin yanında anar.*" (Müslim, Zikr 38.

Ebû Dâvûd, Vitr 14; Tirmizî, Kırâat, 1; Nesâî, İftitah, 38. Kırâat, 12; ibn-i Mâce, Mukaddime, 17) Bidayetten itibaren bu maksat için mabetler başta olmak üzere her türlü mekânsal imkânlar değerlendirilmiştir. Ancak bunun en çok Nizamiye Medreselerinde hale geldiğini söylemek mümkündür.

2.Tarihsel Arka Plan

H. Muhammed^(s.a.v) tarafından önce kendi beytinde, sonraları Dârü'l-Erkam'da, Hicret gerçekleştikten sonra da Mescid-i Nebevi'nin müştemilatında suffa denilen ve medrese fonksiyonunu ifa eden türünün ilk örneği diyebileceğimiz mekânlarda inşa edilmişti. Asr-ı saadette Mescid-i Nebevi, bir külliye olarak ilim ve amel açısından bütünlük arz ederdi. İbadetin yanı sıra eğitim ve öğretim kurumu olarak da görev yapan Mescid-i Nebevî ve Suffe'yi medresenin ilk modeli olarak görmek mümkündür. İlk dönemlerde mescitlerde icra edilen ilmi faaliyetler zamanla camilerin yanısıra zamanla bu iş için tahsis edilen mekânlarda yapılır olmuştur. Mescidler (camiler) müstakil medrese binalarının inşasından sonrada derslane işlevini sürdürmüştür. Diğer taraftan muhtelif belde ve dönemlerde medrese gibi görev yapan zâviye, hankah, ribât vb. müesseseler de vardır. (Bozkurt, Nebi, “*medrese*”, DİA, 27, s. 324.)

Raşit halifeler dönemi ve sonraki dönemlerde de başta Medine ve Şam olmak üzere İslam coğrafyasının birçok merkezinde bu yol takip edildi; mescidler, darü'l-kurrâlar, mektepler ve hikmet evlerine kadar tedârüs faaliyetinin icra edildiği birimlerden söz edilebilir. Özellikle hicri ikinci asırdan itibaren yaygınlık kazanan bu tedârüs faaliyeti Müslümanlar arasında ilk okullaşma örnekleri olarak kabul edilmiş ve zaman içinde medrese ismi kullanılmıştır, hatta bu medreselerin her biri zamanla birer ekol-mektep halini almıştır. Fıkhî ve itikâdî mezheplerin çoğu bu şekilde doğmuş veya yaygınlaşmıştır. (Biçer, 2013/ 264) Kurumsal anlamda bilinen ilk medrese, İmam Ebu Hafs Buhari (H. 150-217) zamanında Buhara'da tesis edildi ve ayrıca bu fakih etrafında fikri bir hareket başladı. İlerleyen yıllarda başta Ebu Velid Hasan b. Ahmed Nişabûri eş Şâfiî Medresesi (H. 349), İbni Hayyam Medresesi (H. 350) gibi medrese örnekleri yaygınlaşmaya başladı. H. 391 yılında Şam'da Sâdiriyye Medresesi inşâ edildi. İmam Ebu Hanife'nin türbesinin yanında Ebu Sad b. Müstevfa Medresesi kuruldu. Gazneliler eğitime çok önem verdiler. (Biçer, 2013, 265)

Mekânsal anlamda medrese denilince daha çok akla Selçuklu dönemi Alparslan'ın ve ardından oğlu Melik Şah'ın veziri olan Nizâmülmülk tarafından Nişâbur ve bilhassa Bağdat'ta açılan Nizâmiye medreseleri akla gelmektedir. Nizâmiye Medreseleri olarak tanınan eğitim

kurumlarını inşa ettirmeye başladı kuruluşunda büyük katkısı olan Nizâmü'l-mülk'ün⁹⁴ şöhretine nispet edilmesinden Nizâmiye Medreseleri adını almıştır. (Çelebi, 2012,...). Alparslan ve Melikşah tarafından desteklenen Nizâmü'l-mülk tarafından başlatılan bu tedrisat hamlesi için öncelikle devlet desteği alınmış ve büyük vakıflar tanzim edilmiştir. (Köymen, 1995) Nizâmiye Medreselerinden önce de eğitim ve öğretim için tahsis edilen mekânlar vardı. Bunların ekseriyetini mektep ve mescitler teşkil ediyordu (Talas, 2000, 40) Bu Mekânlarda farklı seviyelerde tedrisat icra edilirdi. Nizâmiye Medreseleri ise bir araştırma ve ihtisas kurumu durumundaydı. (Dağ, 2014, 457) Bu amaçla orta öğretim cami ve kütüphanelere bırakılırken, yükseköğretim Nizâmiye adıyla anılan tedrisat birimlerine tevdi edilmiştir. (Talas, 2000, 42) Diğer bir ifadeyle bu tarz eğitim ve öğretimin icra edildiği birimler zamanla bu adla anılır oldu. Nizamiye Medreselerinin İslam tarihindeki ilk medreseler olarak bilinir. Özellikle Bağdat Nizamiye Medresesi'nin dünyadaki yaygın şöhreti ve öncekilerden farklı olarak devlet himayesinde kurulmuş olması bunun delilidir.

Nizâmülmülk halkı ehl-i sünnet akîdesini güçlendirmek ve devletin ihtiyaç duyduğu adlî, dinî, malî ve bürokratik sahada çalışacak insanların yetiştirilmesi (Kafesoğlu, 1973, 162) ülkenin her tarafında medreseler açmaya karar vermiş ve Sultan Alp Arslan'ı bu medreselerin açılması hususunda teşvik etmiştir. Nizamiye Medreseleri arasında en ünlüsü Bağdat Nizamiye Medresesidir. Bunun yanında Belh, Nişabur, Herat, İsfahan, Basra, Merv, Âmul ve Musul gibi şehirlerde de medreseler kurdurdu. Kasım 1065'te başlayan inşaat iki sene sonra 1067'de tamamlanır. 22 Eylül 1067 tarihinde Bağdat Halifesi'nin de katıldığı muhteşem bir törenle Bağdat Nizamiye Medresesi'nin açılışı yapılmıştır.

Medresenin bakımı ve inşasına hizmet eden önemli ve zengin bir vakıf kurulmuştur. Medrese müstemilatında kurulan çarşıdan, arazi, hamam ve dükkânlardan elde edilen gelirler medreseye tahsis edilmiştir. Bu vakfın gelirleri, hocaların ve öğrencilerin geçimlerine bolca yetiyordu. Hocalar, yardımcılar, medrese görevlileri ve öğrenciler maaşları, yiyeceklerini, elbiselerini ve eşyalarını böylece okuldan alıyorlardı. İslam medeniyetinin önemli gelişim havzalarından olan Kayravan ve Endülüs eğitim kurumları bu medreselerden etkilenmiş, Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde okuyan İbn Tûmert, Mağrib'e döndükten sonra medreselerin müfredatı üzerinde

⁹⁴Asıl adı, Ebu Ali Kıvâmüddin Gıyâsüddin Şemsülmille Hasan bin Ali bin İshak et-Tûsî olan vezir Nizâmülmülk, 10 Şubat 1018'de Horasan'ın Tûs şehrine bağlı Râdkân köyünde doğdu. Bkz. Sarı İbrahim Büyük Türk Medeniyeti, Nokta E. Book, Net yay, 2017. Nizâmülmülk'ün İslâm kültür ve medeniyeti ve özellikle devlet teşkilatı hakkında bilgi veren çok önemli bir eseri bulunmaktadır.

büyük değişiklikler gerçekleştirmiştir. Salerno, Paris ve Oxford gibi Batı'da kurulan üniversitelerin de Nizâmiye medreselerinden etkilendiği ileri sürülmektedir. (Hitti, 2 / 631)

3.Nizamiye Medreselerinin Özelliği

Her açıdan bir bütünlük arz eden bu medreseler, birer külliye olup gerek fiziki gerek muhteva olarak bir bütünsellik arz etmektedir. Mabed, medrese kütüphane vakıf, iaşe ve ibate mekânları gibi mekânsal açıdan bir bütünlük arz ettiği gibi, devlet ile halk, ilmiye ile kâlemiye, hoca ile talebe gibi değişik açılardan bir bütünlük arz etmektedir. Medrese, kütüphane ve cami yan yanadır. Mekânsal anlamda bir bütünlük vardır. Bu gelenek Endülüs medeniyetinin de temelini teşkil etmiştir. Cami ile camia (üniversite) ayı mekânı paylaşırlar. Ayrıca bunların yanı başında sosyal hayatın şartlarına göre mütemmim imaratlar vardır. Bunlar vakıf menşeli olup bir bütünlük arz ederler. Vakfiyelerin gelirleriyle bir taraftan buraların imar ve tamiri karşılanır diğer yandan müderrisler, talebeler, nâib, müteveli, muîd, vâiz, müftü, nâzirü'l-vakf, hâzinü'l-kütüb, hattat, müstensih ve hâdimlerden oluşan personelin giderleri de karşılanırdı. Yazıcı, 1992). Nitekim Nizamiye medreseleri için tanzim edilen vakfiyede vakıf gelirlerinden buralara tahsisat ayrılacağı ve vakfın yönetiminin Nizâmülmülk ve evlâdına ait olduğu kaydedilmiştir. (Makdisî, 2004).

Bu medreseler plan, teşkilât ve müfredatlarıyla tarihte bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Diğer medreselerin dinî eğitimin dışında özel bir hedefi bulunmazken, Nizâmiye medreseleri aynı zamanda siyasî amaçlarla da kurulmuştur. (Dağ, 2014/ 260)

Nizâmiye Medreselerinde günümüz anlamında eğitim ve öğretimde takip edilen metodu kesin olarak söylemek zordur; çünkü burada hiçbir metot hocalara dayatılamaz ve telkin edilmezdi. Hocaların her birinin serbestçe uygulayabildiği kendi metodu olabilirdi. İlmî paylaşım ve tedrisat faaliyetleri genel olarak *ru- be- ru* yani, yüz yüze ve *bire bir* gerçekleşirdi. Karşılıklı *arz ve sema* süreciyle paylaşılan bilgi intikalinin doğruluğu önemsenirdi. Bu nedenle geribildirim vermek için söz konusu olayın üzerinden uzun zaman geçmesini ve geribildirim konu olan sonuçların ve duyguların yatışması beklenmezdi. Varsa soru ve tereddütler, sığağı sığağına paylaşıldı. Arz ve sema metoduyla gerçekleşen geribildirim, intikal edilen bilginin sıhhat ve kalıcılığını sağladı. Ayrıca tedâris edilen bilgilerin kitabî olarak da muhafaza altına alınırdı. İslam medeniyetinin nesilden nesile aktarımında sened ve tevatürün mertkezi konumda olmakla beraber bidayetten itibaren bilgiyi teminat altına almak ve kalıcılığı sağlamak maksadıyla Nebevî metot olan kitabî kayıt kayıt hiç ihmal edilmemiştir. Bu şuur, İslam tarihi

boyunca başka toplumların rekabet edemeyeceği muhteşem bir tedvin medeniyetini meydana gelmesine yol açmıştır. Bu özellik, Selçuklu ve Osmanlı devrinde zirveye ulaşmıştır. Medreselerde ilmi paylaşım ve aktarım faaliyetlerinin diğer bir özelliği ise icazettir. Sahih bilgi ve doğru aktarım, ehliyetli ve yetkin şahsiyetler aracılığıyla olabilmekteydi. Bu duyarlılık, anılan gelenek içerisinde icazet olarak yer edinmiştir.

Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde okuyan İbn Tûmert, Mağrib'e döndükten sonra medreselerin müfredatı üzerinde büyük değişiklikler gerçekleştirmiştir. Salerno, Paris ve Oxford gibi Batı'da kurulan üniversitelerin de Nizâmiye medreselerinden etkilendiği ileri sürülmektedir. Özellikle son yıllarda ortaya çıkan bütünsel bir bakış açısıyla bilgiyi ele almak adına interdisipliner bakış bunun yanısıra yeni metot ve anlayış biçimleri olan multi-disipliner, trans-disipliner ve çapraz disiplinli gibi kavramlar tartışılırken, kodları medeniyetimizde mevcut olduğuna inandığımız İslam kültür havzalarından hareketle günümüze ışık tutacak güzel örnekler bulunmaktadır. Bütünsel yaklaşım, eleştirel yaklaşımın temel kriteridir. (Kılıç Aslan, 2012/ 187-202) Muhalif görüşün kavramları tahlil edilip bir sistem içerisinde değerlendirilmeli ve reddinden öte bütünsel anlamda tutarlılığı/tutarsızlığı ortaya konmalıdır, ama yine de dışlamadan, hakir görmeden yeni şartlar içerisinde değerlendirilmeli ve kullanılmalıdır (Gürsoy, 1991 /20-21)

Medreselerde ders alma metodu çerçevesinde ilmî paylaşım ve aktarım faaliyetleri genel olarak *ru be ru* yani, yüz yüze ve *bire bir* gerçekleşirdi. Karşılıklı *arz ve sema* süreciyle paylaşılan bilgi intikalinin doğruluğu önemsenirdi. Bu nedenle geribildirim vermek için söz konusu olayın üzerinden uzun zaman geçmesini ve geribildirime konu olan sonuçların ve duyguların yatışması beklenmezdi. Varsa soru ve tereddütler, sığağı sığağına paylaşıldı. Arz ve sema metoduyla gerçekleşen geribildirim, intikal edilen bilginin sıhhat ve kalıcılığını sağladı. Ayrıca tedârüs edilen bilgiler kitabî olarak da muhafaza altına alındığına dair kayıtlar vardır. Medreselerde ilmi paylaşım ve aktarım faaliyetlerin diğer bir özelliği ise icazettir. Sahih bilgi ve doğru aktarım, ehliyetli ve yetkin şahsiyetler aracılığıyla olabilmekte idi. Bu duyarlılık, anılan gelenek içerisinde icazet olarak yer edinmiştir.

Ders saatleri mevsimlere, dersin niteliğine, müderrislerin ilmî mertebesine göre değişirdi. Dersler hafta boyunca öğleden önce başlar, öğle, ikindi ve yatsı namazlarından sonra da devam ederdi. Ahmed b. Muhammed b. Berhân'ın bazan gün boyu, bazan da gece seher vaktine kadar ders verdiği kaydedilmektedir. Cuma günü öğleden sonraki saatler hadis imlâsı, vaaz ve hitabete ayrılmıştı.

Nizâmiye medreselerinde okutulan dersler ve Nizâmiye Medresesi müderrislerinin biyografik incelemesi neticesinde Nizâmiye medreselerinde okutulan genel ders programları şu şekilde

sıralanabilir: Kur'an ve Kur'an İlimleri, Arapça ve ilimleri Riyadîyât ve ferâiz Müspet ilimleri, Tefsir İlmi, Nahiv, Lügat, Sarf, Arûz, Kavâfî Aritmetik, Tıp Kırâat ilmi, Şi'ir Miras / Faraiz, Hadis İlimleri, Hendese, Hukuk, Kelam, Usul, Hitabet, Tarih, Edebiyat Tababet. (Makdisî, 2004,...) Kısacası aklî ve naklî, sosyal ve fen ilimleri okutuluyordu.(idi.) Bütün bunların başında iki ders merkezi konumda idi. Biri sahih bilginin mihengi kabul edilen dilbilim, diğeri ise usul idi. Yani bilgiyi elde etme ve üretme bilgisi verilirdi. Dolayısıyla okutulan dersler incelendiğinde kuruluş amaçlarının İslam Dini'ni yaymak olan Nizamiye Medreselerinin sadece bu konu üzerine değil, pozitif bilim üzerine de çalışma yaptıkları söylenebilir. (Dağ, 2014/ 467)

Yaşı yirmiyi geçmiş olan öğrencilerin kabul edildiği medresede öğretim süresi dört yıldır. Medresenin yanı başında yaptırılan kütüphane oldukça zengin kitap koleksiyonuna sahip olduğundan müderris ve öğrenciler diğer şehirlere gitmek zorunda kalmazlardı. Kütüphane inşaatı tamamlanınca, ilim ve âlime çok değer veren Nizâmülmülk, Ebû Zekerîyyâ Hatîb et-Tebrîzî'yi hâzinü dâri'l-kütüb tayin eden kütüphaneyi zenginleştirmek için büyük gayret göstermiş ve kendisine hediye edilen kitapları medreseye vakfetmiştir.

Nizamiye Medreselerinde öğrencilerin aldıkları bilgileri kalıcı hale getirebilmek için birden fazla yöntem aynı anda uygulanırdı. Derse bir gün önceden hazırlanma (mütalla) derse hazırlık ve katılım (tedârüs) ve dersi aldıktan sonra tekid ve pekiştirme maksadıyla paylaşım (müzakere) ayrıca her bir ilim dalında yeteri oranda donanı sağlamak maksadıyla ezber yöntemi de kullanılmıştır. Aynı zamanda müderrisler tarafından münazara, tartışma, anlatım, soru- cevap gibi yöntem ve tekniklerin kullanılırdı. (Dağ, 2014 / 463) Günümüz akademyada başarılı olanların benzer metotları uyguladıkları bilinmektedir.

4.Bilgi Bütünlüğü ve Nizamiye Geleneği

Sözlükte; *“okumak, anlamak, bilgiyi üretmek paylaşmak ve kalıcı hale getirmek için çalışmak”* anlamına gelen *“de-re-se”* (dirâse) kökünden bir mekân ismi olan *“Medrese”*, İslam kültür mirasının merkezinde yer almaktadır. Bu mekânlara değer kazandıran *“tedârüs”* ise ruhudur. Hz. Muhammed (s.a.v)'in diliyle melekler tarafından dahi gıpta edilen ve toplumsal huzur ve refahın anahtarı mesabesinde değer atfedilen *“tedârüs”* kavramı, kolektif, katılımcı, karşılıklı ders yapmak ve müzakere yapmak suretiyle bütünsel bir yaklaşımı ortaya koymayı, hedefleyerek nihayetinde isabetli sonuçlar ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Morfolojik olarak işteş ve dönüşlülük içeren *“tefâül”* kalıbında tedârüs, etkileşimsel bilgi aktarımı, paylaşımı

yanında davranışa dönüştürme anlayışı da içermektedir. Bu ameliye ile ilim ve irfanı hayatında düstür haline getirerek Selef-i Sâlihîn yolunu takip eden ve bu metodu cihat aşkıyla telakki eden sonraki Müslümanlar, söz konusu amaç için her türlü mekân ve imkânı ganimet bilip değerlendirmişlerdir. Hz. Muhammed^(s.a.v) tarafından önce kendi beytinde, sonraları Dârü'l-Erkam'da, Hicret gerçekleştikten sonra da Mescid-i Nebevi'nin müştemilatında "*Suffa*" denilen ve medrese türünün ilk örneği diyebileceğimiz mekânlar da inşa edilmiştir.

İlk dört asırda yüksek seviyede Kur'ân dersleri yalnız camilerde verilmekte idi. Endülüs ve Kayrean gibi merkezler, bu geleneği diğer İslam kültür havzalarına nazaran daha iyi yaşatmışlardır. (Muhammed, 1988 /10) Selçuklularda da bu gelenek görülmektedir. Kur'an ilimlerinin okutulduğu medreseleri genellikle "Darü'l-Kur'an /Dârü'l-Huffâz" şeklinde adlandırmışlardır. Bu adlandırma kısmen Osmanlılar dönemine de uzanmakta olup mescid içi vazifeler, genelde bu birimlerin rahle-i tedrisinden geçenlere tevdi edilmiştir. (Evliya Celebi, 1999, 9 / 74 ve 235) Medine'de Kur'an öğretiminin yapıldığı bir eve "*Dârülkurrâ*" adı verildiği ve bu dâr'ın medreselerin doğuşunda bir başlangıç olduğu yukarıda zikredilmişti. (el-Kettânî, 1 / 138) Hz. Peygamber, Muaz bin Cebeli Yemen'e gönderdiğini ve Muaz'ın orada köy köy gezerek oralarda Dârü'l-Kur'ân mektepleri kurup onlarda eğitim verdiğini anlatır. (Hamidullah, 2004/ 23) Bazı tarihçilere göre medreselerin kuruluşunu Abbasî Halifesi Me'mûn'un Horasan valiliği dönemine rastlamaktadır. Bir görüşe göre ilk medreseler Belh ve Buhara'da Budist viharaları (bilginin toplandığı yer) taklit edilerek yapılmıştır. Buhara adı da buradan gelmektedir. Ancak kaynaklarda medrese olarak anılan ilk eser, fakih ve muhaddis Ebû Bekir Ahmed b. İshak es-Sıbgî (ö. 342/954) tarafından Nîşâbur'da kurulan "*Dârüssünne*"dir. Hasan b. Ahmed el-Mahledî ve Muhammed b. Hüseyin el-Hasenî gibi hadis âlimlerinin imlâ meclisleri düzenlediği bu dârüssünnede 1000 kadar öğrencinin ders yapabildiği belirtilmektedir. Medresenin bir de vakfının bulunduğu, İmam Sıbgî'nin medrese ile vakfın işlerini kendisinden sonra talebesi Hakîm en-Nîsâbü'rî'nin yürütmesini vasiyet ettiği kaydedilmektedir. Medreseye ait bir vakfın varlığı, binasının bakım masrafları yanında talebe ve hocaları için maddî destek sağlanmış olabileceğini göstermektedir. (Bozkurt, 28 / 326) Medrese denilince daha çok akla Alparslan'ın ve ardından oğlu Melik Şah'ın veziri olan Nizâmülmülk tarafından Nîşâbur ve bilhassa Bağdat'ta açılan Nizâmiye medreseleri akla gelmektedir. (Kazvînî, 1960/ 412) Her açıdan düzenli ve intizamlı bir şekilde Nizamiye medreseleri oluşturulmuştur. Nizamiye medreseleri, fiziki ve mimari olarak birer külliye olmasının yanında olduğu gibi muhteva açısından da önemli bir bütünsellik arz etmektedir. Öncelikle Nizamiye geleneğinde öncelikle mekânsal bütünlük vardır. Bu özellik Kayreavan ve Endülüs medrese geleneğinde de vardır. Asırlarca tedrisat konusunda dünyaya model olan

Nizamiye ve Endülüs medrese anlayışında mekânsal bütünlük vardır. Modern akademyada ve başarılı üniversitelerde bu özellik göze çarpmaktadır. Mabed, medrese kütüphane vakıf, iaşe ve ibate gibi mekânsal açıdan bir bütünlük arz eder. Medrese, kütüphane ve cami yan yanadır ve bunların başında vakfiyelerle birlikte mekânsal anlamda da bir bütünlük söz konusudur. Aslında Medine’de Mescid-i Nebevi’den başlayan bu gelenek, İslam kültür havzasında medrese ile caminin aynı mekânda olmasıyla Endülüs medeniyetinin de temelini teşkil etmiştir. Belirtilen bütünlükteki kurumsal yapılardan birisi de, Osmanlı döneminde İstanbul’un fethinden tam bir asır (957-964/1550-1557) sonra yapılmış ve içindeki çeşitli birimleri ile bir binalar yığını olmayıp, kurumsallaşmış, sosyal düşünceye sahip, İslam’ın temel ilkelerini esas alan ve geniş yelpazeli tarihi özümseyen ve sosyal müessese olan Süleymaniye Külliyesi’dir. San Pietro’nun Roma, Notre Dame’nin Paris ve Saint Paul’un Londra ile birleşmesi gibi yedi tepesinden birisi üzerine kurulan Süleymaniye de, İstanbul’da şehrin genel yapısı ile bütünleşmiştir. (Kuban, 1994, 96)

Nizamiye Medreselerinde ders halkalarında da bütünlük söz konusudur. Nizamiye ders verme yönteminde tedârüs anlayışı hakimdir. Tek taraflı değil karşılıklıdır. Burada bütünlük vardır. Devlet ricali de bu halkalara katılırdır. Dinî ilmî hayatla ilgili hizmet veren birimlerin reaya ile devlet arasında kaynaşmayı sağlayabilen en etkili kanal olduğunun şuurunda olan dönemin idarecileri de bu halkalara iştirak etmişlerdir. Selçuklu hükümdarlar vezir ve idarecileri ders halkalarına katılarak, bazen de sarayda bunları ağırlayarak bu kanalla halktan haberdar olur, görüş alışverişi yapar ve kendilerini halka anlattırabilirlerdi.

Devlet ile halk, ilmiye ile kâlemiye, hoca ile talebe bütünlüğü söz konusudur. Nizamiye medreselerinde ilmiye insanının yetiştirildiği gibi, halkın fikri ve ilmi açıdan bilinçlendirilmesi ve devletin ihtiyaç duyduğu idareci ve görevlileri yetiştirilmesi de hedeflenmekte idi. Ders halkalarında posta oturan yetkili müderrisler vardır, bunların yanında muîdler (asistanlar) halkası yer almaktadır. Müderrislerin verdikleri ders notlarını almak, yeri geldiğinde itirazda bulunmak ve münazara ortamını sağlamak bir de talebelerin derslerini onlara tekrar ettirmek bu halkadakilerin vazifesi dahilindedir. Üçüncü halkada talebeler yer almaktadır. Sonraki halkada halk iştirak edebilmektedir. Bu ders halkalarına devlet ricali de iştirak edebiliyor, böylece daha önceleri küstürülen ilmiye sınıfının sevgisinin kazanabilmiştir. Böylece bilgi üretme ve paylaşma özgürlüğünün bulunduğu ortamda eleştirel yaklaşım ve münazara yöntemleriyle tartışma ortamı sağlanırdı. Bağdat medresesi örneğinden hareketle, Nizâmiye Medreselerinde ve bu gelenekten beslenen İslam dünyasındaki medreselerde, dini ilimlerde bütünselliği kesp edecek şekilde meşhur on iki ilim dalı okutulurdu. Üretilen bilgi önce paylaşılır, daha sonra bu bilgi, nebevi, tecrübi ve bilimsel metotlarla kalıcı hale getirilmesi sağlanırdı. Bilgi üretme ve

paylaşma özgürlüğünün bulunduğu ortamda eleştirel yaklaşım ve münazara yöntemleriyle tartışma ortamı sağlanırdı.

Medreselerde ilmî paylaşım ve aktarım faaliyetleri genel olarak “*ru- be- ru*” yani, yüz yüze ve bire bir usta çırak üslubu ile gerçekleşirdi. Karşılıklı arz ve sema süreciyle paylaşılan bilgi intikalinin doğruluğu önemsenirdi. Bu nedenle geribildirim vermek için söz konusu olayın üzerinden uzun zaman geçmesini ve geribildirime konu olan sonuçların ve duyguların yatışması beklenmezdi. Varsa soru ve tereddütler, sığağı sığağına paylaşılır, arz ve sema metoduyla gerçekleşen geribildirim, intikal edilen bilginin sıhhat ve kalıcılığını sağlardı. Ayrıca tedârüs edilen bilgiler, kitabî olarak da muhafaza altına alınarak bilgi dörtlü kayıt sistemiyle hıfz altına alınırdı. Bu metotta ezber, yorum ve muhakeme olur; fakat ezbercilik yoktur. Nizâmiye medreseleri dinî ilimlerin yanında; sosyal düşünce, idare, felsefe, münazara ve edebiyat gibi ilim dallarının gelişmesine önderlik etmiş, usul ve kelâm ilimlerinde büyük gelişmeler sağlanmıştır.

Bu medreselerde ilim tahsil edenler, İslam coğrafyasının farklı bölgelerine dağılarak büyük gelişmelerin gerçekleşmesine aracılık etmişlerdir. Kahire, Kayravan, Şenkit gibi Afrika’nın kuzeyindeki İslam kültür havzaları ve Endülüs eğitim kurumları bu medreseleri örnek alarak başarıya ulaşmışlardır. Endülüs medeniyetinin temelinde de mekânsal açıdan medrese bütünlüğü ve bilgi açısından tedârüs bütünselliği vardır. Salerno, Paris ve Oxford gibi Batı’da kurulan üniversitelerin de Nizâmiye medreselerinden etkilendiği söylenmektedir. Metodolojik olarak da bu geleneğin izleri batı akademik camiasında hâlâ görmek mümkündür. Bu bölgelerde az da olsa günümüzde, gerek klasik anlamda Mahdara’larda gerekse âlimler yetiştirme merkezlerinde olsun söz konusu geleneği sürdüren ve bilgi bütünlüğü ruhunu canlı tutan eğitim kurumları mevcuttur.

Mimari olarak bu geleneğin belirgin özelliği, medreselerde bugünkü sınıflara karşılık olan eyvanlar vardır. Ders halkalarının sivil, fahri ve ders halkalarının herkese açık olduğunu iş’ar edencesine genelde eyvanın bir tarafı açıktır. (üç tarafı kapalı, sofaya açılan üstü kapalı mekân) Nitekim ders halkaları da bunu iş’ar etmektedir. Medreseleri;) yanında öğrenci ve medreseleri, camiler ile paralel eğitim veren fakat camiler tarafından kalabalık öğrenci gruplarının ve müderrislerinin (eğitim, okuma, tatbikat yanında yiyecek, içecek, barınma, kütüphane vb.) ihtiyaçların giderildiği bir yer olarak fiziki açıdan bütünlük arz eden külliye şeklindedir. Medrese, eğitim amaçlı yardımların vakıf hukuku sayesinde kurumsallaşmasından sonra ortaya çıkmıştır. (Makdisî, 2004) Tedrisat halka şeklinde yapılır. Müderrisler, muidler, (asistanlar, bunlar ders notlarını alırlar, itirazda bulunurlar ve daha sonra talebelere derslerini tekrar ettirirler) talebeler ve halk katılır. Bazen devlet erkânı da bu halkalarda yer alır.

Tedrisatta takip edilen yöntem(lere) gelince; Bu zaviyeden de bir bütünlük göze çarpmaktadır. Tedrisat genelde tedarüs şeklindedir. Yani tek taraflı değil çift / çok taraflıdır. Bilgi üretimi ve paylaşımı, Arz, Semâ', Münazara, itiraz, takrir ve hıfz gibi birden fazla yöntem icrâ edilir. Ders bittikten sonra müzakere ve münazara safhaları devreye girer. Böylece konular derinliğine tartışılır ve kalıcı hale getirilirdi. Bu safhada mudirlerin desteğiyle bilginin tashihi (geri bildirim) ve tashihi önem arz eder. Derste işlenen konu üzerinde ilmi münazaralar gerçekleşmekte ve ilmin olgunlaşması adına hoşça karşılanmaktaydı. Bununla birlikte hakkı bulup ona tabi olmadan önce sözü dinlemeyi önemseyen ulema, bazı görüşlerine katılmasalar da birbirlerine karşı saygılı olmuşlardır. Bu durumda medreselerin bir tek mezheple sınırlı kaldığı, dahası Nizamiye'nin diğer mezhepleri dışladığı iddiası, genellemeye gidilebilecek yeterli verilere sahip değildir. Ayrıca bu tür “yeni” söylemler daha çok oryantalizmin ilk temsilcilerinin görüşüdür. Ne var ki, bu ve benzeri söylemler, akademik camiada kabul görmüştür. Bütünsel yaklaşım, eleştirel yaklaşımın temel kriteridir. (Mavil, 2012 / 187) Muhalif görüşün kavramları tahlil edilip bir sistem içerisinde değerlendirilir ve reddinden öte bütünsel anlamda tutarlılığı/tutarsızlığı ortaya konulur, ama yine de dışlamadan, hakir görmeden yeni şartlar içerisinde değerlendirilir. (Gürsoy 1991: 20-21) Binaen aleyh, Nizamiye eğitim sistemine renk veren bu bütünsel özellikli model, yaklaşık dört yüz sene İslam âlemine ışık tutmuş ve eğitim sistemine yön vermiştir. Bu bütüncül model sayesinde tek taraflı bakışa sahip olan Şii Bâtını anlayışı istilasının önüne geçilebilmiştir. Zahir ile batını, fizik ile metafizik –Gazalının bilgi edinme yaklaşımı- Tekke ile Medrese bütünlüğünü sağlayabilmiştir. Nizamiye geleneğine sahip âlimlerin yaklaşımı bütüncüdür. İlimler tasnifi yapan Gazzali, aslında kâinata bakış açısı ve tevhit anlayışı bütüncüdür. Bu bütünlük birden fazla cihetten kendini göstermiştir. Hicri 450 yılında Tûs şehrinde doğan ve yine burada H.505 tarihinde vefat eden Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî; kelam, fıkıh, tasavvuf, mantık, felsefe gibi birçok ilim dalında döneminin en önde gelen âlimlerindendir. Bağdat Nizamiye Medresesi müderrisliği görevinde bulunurken alet ve aslî ilimlerin hemen hepsinde bilgi bütünlüğünü sağlamış diğer yandan hakikat arayışını kelam, felsefe, Bâtınîlik ve tasavvuf üzerine yoğun çalışmalarla sürdürmüş bir zattır.

Nizamiye medrese geleneği, yaygın kanaatin aksine mezhep taassubu yapmamıştır. İlim ve âlime saygı ve hürmetiyle şöhret bulan “Kıvamü'd-devleti ve'd-dîn” lakaplı Nizamülmülk, daha önce idareci konumunda olan Kunduri'nin sebebiyet verdiği tarafgirliği ortadan kaldırmış ve küstürülen ilim camiası ile devlet arasındaki soğukluğu ortadan kaldıracıdır. (Baltacı, 2005). Eş'arî ve Şafî mezhebi müntesiplerinin sevgisini kazanabilmiş ancak mezhepler tarafgirliği yapılmamış, tedrisatta mezhepler bütünlüğünü ve özgürlüğünü temin etmiştir. (Dağ, 2014 / 464)

Şarkiyatçıların medreseye bakış açısını detaylıca inceleyen Harun Yılmaz'ın tespitleri bu bağlamda önem arz etmektedir. Yılmaz, “Nizamiye medreselerinin Gelenekçi Eş'ariliğin Akılcı mutezileyi yenmek ve Eş'ariliği geniş kitlelere yaymak için kurulduğu” iddiasını öncelikle Goldziher'in dillendirdiğini ifade etmektedir. Abdüllatif Tibawi'ye göre ise, Nizamiye müderrislerinin Şafii oluşu, o dönemde Bağdat'ta Şafîliğin hâkim olmasıyla ilgilidir. Yoksa Nizamiye'de müderrisin Şafîî olması gibi bir şart söz konusu değildir. (Yılmaz, 2012, 36-39.)

Bilgi üretme yöntemlerini öğretmeyi ilke edinen bu gelenek, ilmin saygınlığı yanında fikir hürriyetini ve bilgi üretme özgürlüğünü sağlamıştır. Bu anlayıştan hareketle, hoca talebelerin finansmanı devletten değil vakıftan karşılanmıştır, zira vakıf Allah'ın malıdır. Bu gibi ilim merkezleri genelde fahridir, sivildir, minnet olmasın diye kimseden maaş bile almamışlardır. Özellikle orta asyadan gelen bazı âlimlerin tedrisat karşılığında ücret almaları, ilmin saygınlığına hanel getirecek endişesiyle tepkiyle karşılanmış Nizamiye'de sözü muteber telakki edilen Gazzali gibi âlimler, ilim saygınlığına hanel verir endişesiyle ilim ve tedrisatın sivil ve fahri olması gerektiği yönünde görüş beyan etmişlerdir. Nizâmiye medreselerine yapılan eleştirilerin başında Maveraünnehir uleması, müderris ve öğrencilere maaş ve burs verilmesini ilmin itibarını düşüren bir davranış olarak değerlendirmiş, ilmin para karşılığında öğretilmesini doğru bulmadıklarını belirtmişlerdir. Gilbert'e göre, dönemin idarecileri, ulemanın hâkim sosyal-dini gücünün farkındaydılar ve onların bu gücünden istifade ettiler, asla mezhep dayatması gibi baskı yapmadılar. Ephrat'a göre ulema Bağdat'ta siyasi iradedden bağımsız bir yapıya sahipti ve bu durum medreselerin kurulmasından sonra da herhangi bir değişikliğe uğramış değildi. (Yılmaz, 2012, 39.)

5. Kadim Medeniyetimiz ve Modern Akademya

Medeniyetimizin bilgi bütünlüğü, meseleye bütüncül açıdan bakmak en önemli bakış açılarından biriydi. Gazzali, Farabi, İbn Haldun gibi tarihimizde büyük simalar, önce varlık meselesiyle başlıyor kitaba, sonra insanı bize anlatıyor, sonra ne ise konunun özü, onu anlatıyor, Dolayısıyla meselenin küllüne vakıf olmak dediğimiz bir bakış açısı var. Buradan hareketle üç önemli hususa temas etmek istiyoruz.

Birincisi, sadece ulema değil, sıradan bütün Müslümanların bildiği gibi, asgari bir ilmihal bilgisi vardır. Bütün ilmihal kitapları temizlik bahsiyle başlar, yani temizlik hepsinden önce. Tabî ki fiziki temizlik sonra ruhi temizlik, yani hem fiziken temiz olma, tabi bütün maksadı fiziki temizliğin üstüne, ibadetler, muamelat kısmı insanın ruhunu temizleme. İnsanı tertemiz

arındırma faaliyeti sonuç itibariyle. Dolayısıyla sıradan halkın da eğitiminde, aynı yaklaşım vardır. O zaman bizim bu boyuta, bugünkü eğitim sistemlerimizde ve müfredatlarımızda, dikkat etmemiz lazımdır. İçinde bulunduğumuz girdap ya da çıkmaz sokak ya da krizin temelinde bu dağınıklık yatmaktadır. Modern batı bilim anlayışının bizi getirip dayattığı liman aşırı ihtisaslaşma. Evet, bu da çok değerli bir şeydir, çok önemlidir. Bir şeyi çok çok iyi biliyor olmak, en önemli mesele yani modernitenin en önemli muhasalası, sonuçlarından biri budur. Bu gün birçok alandaki gelişmeyi belirleyen şey budur, ama bunun doğruluğu boyutu meselesi üzerinde pek durulduğu söylenemez. Mesela Bir doktor, hastalığı iyi ederken, bir sürü yan etkiler çıkıyor. Oysa meseleye komple bakmak gerekiyor. Tıpta, mühendislikte, ilahiyatta hülâsa bütün alanlarda öyle. Dolayısıyla bize ait, bizim ihtiyaçlarımızı gideren mal ve hizmet üretimini de sağlayamıyoruz; çünkü herkes kendi perspektifinden öğrendiğiyle yaklaşım, çok parçacı bir bakış vardır. Müslüman toplumun bir değerler sistemi var, bir medeniyet birikimi var ve gitmek istediği bir yer var. Bunu esas alarak biz mühendisliği, mimarlığı yapmalıyız. Tıbbı da öyle, ama sosyal bilimde zaten iktisadı öyle, hukuku öyle, siyaseti öyle, bütün bu alanlara biz komple bakmamız lazım, bütün ihtiyacımızı çünkü gidermesi gerekiyor yaptığımız ilmin. Yani bizi iyi etmesi lazım, bize iyi gelmesi lazım. Tabi bize iyi gelen, bütün insanlığa da iyi gelecektir. Biz ona yüzde bin inanıyoruz, onun için bu yoldayız. Mesela şimdi hukuk alanına bakıyoruz, hukukta daha çok biz tabi batı merkezli bir hukuk, yani ticaret hukukumuz, efendim ceza hukukumuz bütün bunlar hepsi zaten batıdan alındığı için, gelenekle bağımız kopuk. O geleneğe baktığımızda matematik bilmeyen, hendese bilmeyen adamı kadı yapmazlar. Bugün hukuk fakülteleri müfredatında hendese matematik yok mesela, Kadı olan zat, geleneğimizde aynı zamanda bütün dini alanında bilgi donanımı vardır. Şeyhü'l İslam olan zat da böyledir. Günümüz ilahiyat fakültelerinde bu bütünlük yeterli düzeyde olduğu söylenemez. Beri tarafa geliyoruz, hukukta fıkıh yok, o gelenek yok yani, kalam yok, akaid yok, tefsir yok, hadis yok, iktisatta hakeza, sosyolojide, siyaset biliminde... Yani bu bütüncül yaklaşım olmadan biz İslam medeniyeti diye neden konuşacağız o zaman. Hangi paradigmaya göre konuştuğumuzu önce fark etmemiz gerekir. Bugün eğitim sistemimizde bu müfredatlarla o beyinleri üretemiyoruz. Yani yüz yıldır bütün modern batının ortaya çıkardığı paradigmanın o ürünü yine aynı bizde oluştu.

Bu ilmi alan sadece Türkiye'nin değil bütün İslam dünyasının yüz elli, iki yüz yıllık meselesidir bu. Medresenin sorunları vardı, onu kenara koyduk kolayca bir şekilde, ama onu ıslah edip kendi medeniyet birikimimiz üzerine yürütmek varken, onu dışarıya iterek farklı bir yol bulduk, fakat görüldüğü üzere o bir çözüm olmadı. Dolayısıyla bilgi bütünlüğü meselesi bizim hakikaten en önemli meselelerimizden biridir. Temel olmazsa olmaz. Ben bazı şeyler söyledim, siz bunu şöyle de anlayabilirsiniz. İlahiyatçı sadece matematik, fizik, kimya değil iktisatta

bilmesi lazım, hukukta bilmesi lazım. Bilmezse olmaz. Aynı şekilde hukukçuda ilahiyatın bugün İslami ilimlerin, bütün o temel alanları ile ilgili, o usullere mutlaka vakıf olması lazım, eğer bu topraklarda sorun çözecekse meseleye böyle bakmak lazım.

İkinci husus, alet ilimleri de bütün bu meselenin küllüne vakıf olma açısından olmazsa olmaz, en az üç tane dil bilmektir alet dediğimiz şey. En az üç tane dil bilmek lazım, bütün akademiada bulunan adamların bilmesi lazım. Önce ortak dile ihtiyacımız var. Anlaşabilmemiz lazım yani bir şey söylüyoruz, karşıdaki adamın aynı şeyi anlaması için bu üç dile, bizim medeniyet dilimiz Arapça, medeniyet coğrafyamızın dili, Osmanlı Türkçesidir.

Biz hakikat peşinde koşarken, modern bir bilim, modern akademi, anlık ve o zaman için, şuan için doğrunun peşinde olan bir, amacı olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla deyim yerindeyse hakikat yerine geçici doğrular peşinde olunmuş. Modern akademiadaki bilgi bütünlüğüne eleştiri yaparken içimiz acıyor; çünkü bütün bu süreci inşa ederken bilgi üretimi konusunda modern batı bizden çok daha iyi bir noktaya geldi. Usul yanlış da olsa, İslam dünyasından çok daha iyi bir noktadadır, hâlâ öyle seyrediyor. Bugün bu eleştiri yapıyoruz, ama batı her yönüyle, metodoloji olarak İslam dünyasının çok önünde, biz o kültür geleneğini kaybettik. Yerine ne bu modern batının tam metodunu, usulünü alıp ona uygun bilgi ürettik, ne de kendi o geleneğimizi yeniden ihya edip, düzelttik. Onun için biraz endişeli de olsa bu tabi eleştiriye ortaya koyacağız. Bunlar batının kendi içinden yapılan eleştirilerdir. Batı en önemli amaç olarak hakikatin yerine geçici doğruyu koydu, Vahiy akıl birlikteliği yerine sadece akıl, aklın sınırlarıyla problem çözme metodunu ekledi, fakat henüz süreç içerisinde, şöyle bir noktaya dönüştü. Reform sürecinden sonra bu söylediğimiz aydınlanma filozofları geldi arkasından, bir de bütün bu sürecin 18. yüz yılda bir endüstri devrimi, sanayileşme ortaya çıkınca, üretim, geçer akçe oldu. Yani üretilen bilgi, ürün, piyasada geçerli talebi olan bir şey olması gerekiyor. Bu şekilde olunca, tabi bilgelik yerine bilgiçlik, olgu yerine algı, söz yerine imge, yine bir yönüyle bilgi yerine enformasyon velhasıl hikmet ve bilgelik peşinden koşarken bilgi bütünlüğüne sahip o kadim gelenek, onun yerini küreselleşmiş, enformasyon tacirliği diye tabir edebileceğimiz piyasada bu tabiatı ile tüketim toplumu diye tabir ettiğimiz ve insanın sadece haz ve zevkleri peşinde onları günlük tatminleri peşinde koşan bir birey ve toplumun taleplerini karşılamaya dönük bir bilgi ortaya çıktı. O zaman meselenin küllüne vakıf olmak ve bütüncül bir bakış açısı içerisinde, tutarlı bir bilgi ve çözüm üretmek yerine her alan kendi alanıyla ilgili bu paradigma içerisinde çözüm üretme yoluna giriyor.

Meseleye bütüncül bakış bir yol haritamızdır. Bilgiye bütüncül bir perspektif içerisinde yaklaşma, ilk dört halife döneminde vardı. Onların içtihatları, sonuç çözme teknikleridir. Bağdat Semerkeand, Kayrahan gibi havzalar aynı geleneğin devamıdır. Bugünkü Semerkant,

Buhara, Taşkent, orada bu ekol, daha sonra biliyorsunuz Anadolu'yu mayalayabildi. Bizim bin yıllık coğrafyamız ve tarihimizde usulün vaaz edilmesi noktasında bu havzaların çok önemli izleri vardır bizim için. Semerkand nedir bizler için. Semerkand hep akli denizi İmam Mâturîdî'nin, İmam Eşarî var mezhebimiz. Onun temelleri attığı yer ve yine 6 hadis sahih kitabının tabi olduğumuz 4 muhaddisin, başta Buhari olmak üzere bütün hadislerin tedvin edildiği havzadır. Yani gidiyorlar onlar Batı Asya'ya ya da Orta Doğu'ya. Mekke, Medine, Bağdat, Şam, Kufe her tarafa gidip, her şeyi tedvin edip bir usul vaaz ediyorlar, nedir bu usul aslında. Bilim usulü, bilim nasıl yapılır. Hani deyim yerindeyse biz bugün her öğrendiğimiz bir şeyi kaynakça gösteriyoruz ya, bu hadis tedvini ile başladı, önce aslında bugün bütün çağdaş dünyanın kullandığı ilimde en temel usulü esası demek ki bu ekol vardır. Bu havzalarda çok güçlü fıkıh ekolleri oluştu. Anadolu'yu ilk önce bu Horasan erenleri mayaladı, daha sonra büyük bir keşmekeş yaşandı Anadolu'da, Moğol istilasını yaşandı her şey hercümerç oldu, Moğol istilasının öncesinde de aslında akide de, fıkıhta birçok alanda ciddi tartışmalar, savrulmalar ortaya çıktı. Aynı dönemlerde Bağdat'ta bulunan Gazalî, bütün bu ekollerle felsefi anlamda, tasavvufi anlamda, kelâmî anlamda hepsiyle hesaplaştı, o da bize sonrasında Gazalî tasavvuru, düşüncesi ve usul ve metodu Anadolu'yu mayalayanlardan birisidir. Biz Selçuklu ve Osmanlı medeniyetinin burada bu Horasan erenleri, Horasan Semerkand ekolü ve Gazalî'nin daha çok mayasından etkilenecek burayı kurdu ve bu önce Kayseri, Konya, aslında bu ekol daha sonra İstanbul oldu, hepinizin bildiği gibi. Dört halifeden sonra Endülüslerde Tarık bin Ziyâd komutasında Hz. Muaviye döneminde ulaşılan ve sonra bütün Avrupa'yı etkileyecek olan özellikle İbni Rüşd geleneği, oradan yayıldı. Endülüs ekolü modern batının önünü mayaladı.

Üçüncü husus ise şudur. Bizim için Anadolu, şu açıdan çok önemli bu gelenek ve bir havza olarak üzerinde durmamız gereken yerdir burası. Şöyle bir genel yaygın kanaat var, bunu tashih etmemiz için, bunun üzerinde ne kadar dursak azdır. Gazalî ile beraber İslam dünyası düşünce modelinden, bilim üretmekten uzak kaldı. Gazalî rey ekolünün o dinamizmi durdurdu ve o günden sonra batı düşüncede rasyonelitede öne geçti, biz kenarda kaldık. Öncelikle bu tashihe muhtaç bir yaklaşımdır. Eğer bu deliller bu düşünce biçimi doğruysa Gazalî ile beraber bu iş durdu, bu takdirde biz Osmanlı'yı nasıl ve ne ile açıklayacağız; ama bu iddia sahipleri şöyle açıklıyorlar. Osmanlı zaten bir şey yapmadı ki. Osmanlı her yeri kılıç kalkanla yönetti. Böyle 100 yıldır bize anlatılan bir hikâyeye var, ama öyle değil. Yani Osmanlı 18. yüzyılın sonuna kadar hatta daha ileriye götürüyorum 19. Yy. ortasına kadar, iktisadi alanda, hukuki alanda, ilmi alanda, teknolojik alanda bileğini büken batılı bir devlet olmadı. Bu durum 1200 den 1850 tarihline kadar uzun bir dönem böyle devam etti. İslam medeniyeti dediğimiz o medeniyetin devamını sağlayan bu topraklarda ve bütün dünyada o yıldızı parlatan bütün Hint yarım kıtasını da daha sonra tekrar besleyen Semerkant'ı, Bağdat'ı tekrar besleyen bunu balkanlara taşıyan

neydi acaba? Sadece Anadolu değil, Kafkaslara, Karadeniz’e, hatta Afrika’nın daha aşağılarına götüren, bu geniş havzada, bütün Bizans’ın hâkim olduğu toprakların üzerinden geçerek bir vakıa var. Düşünce sistemi neydi bunların. Nasıl problem çözüyorlardı. Bu ekolün özellikleri neydi. İktisada nasıl bakıyorlardı, siyasete nasıl bakıyorlardı. Bilimi nasıl yapıyorlardı. İşte biz şimdi bunu son dönemlerine kadar 1850’lere kadar aşağı yukarı ciddi bir şey tartışması olmadığını görüyoruz, kurdukları medrese sisteminin. Önce biliyorsunuz Bursa’da, daha sonra Edirne’de, sonra İstanbul’da sahnı seman ile başlayan ve sonra bütün balkanlarda Üsküp’te, Saraybosna’da her yerde kurdukları bir sistem vardı. İlmi sistem. Bu ilmi sistem çok sıkı bir sistem, icazete dayalı. Hemen hemen bütün bürokrasiyi buradan eğitiyorlar, bütün ilimleri buradan veriyorlar, bütün adliyeyi, bugünün Yargıtay’ı, Danıştay’ı, Anayasa Mahkemesi gibi görevlilerini buradan eğitiyorlar, bu eğitim sisteminden geçiriyorlar. Bunlar bu sistemde ne öğretiyorlardı diye baktığımız zaman, kâinatı anlamak, hayatı Kur’aniyyeye ait, tüm tabii ilimleri keşfetme konusunda fiziği, matematiği, kimyayı, biyolojiyi, astronomiyi ne aklınıza geliyorsa bunları o çağlarına göre çok iyi şekilde öğretiyorlardı. Osmanlılar belki düşünce üretiminde yeni düşünce yeni icat çıkarma konusunda çok fazla Osmanlı düşünürleri bir şey yapmamış olabilir, ama Osmanlılar dünyada ne kadar eser varsa tedvin konusunda en çok emeği geçen en çok hizmeti geçen toplum ve devlet ve millettir demiştir. Dünyada ne var ne yok İstanbul’a getirmişlerdir. Yani İngilizcesi o zaman Fransızcası Latincesi hangi dilde varsa, ona ulaştı. Dolayısıyla bütün çağa tanıklık ederek kendileri demek ki son zamanlara kadar yetiştikleri adamlara öğretiyorlar. Fatih’in mesela yedi dil bildiği, yedi dilde okuduğu söyleniyor. Özellikle bir batı dili ve bir de Farsça ve Arapçayı çok iyi öğrettiklerini biliyoruz zaten Osmanlıcanın dışında, Farsça, Arapça ve bir batı dili en azından bütün o medreselerde yetişen adamlara öğretiyorlar. Şimdi iki usulleri takip ettikleri usuller. Sona kadar diyorum, 19. yüzyıla kadar bu oldu. Sonra 19. yüzyılda bile tartışma başlıyor. Ancak 1900’lere kadar, Abdulhamit de modern okullar açıyor, ama medreseye dokunmadan açıyor, oralara müdahale etmiyor. Abdulhamit Han, sonra Dârü’l funûn dediğimiz bazı şeyler oluyor. Netice olarak “medrese bozulmuştur, medrese köhnemiştir, medrese şöyle adam yetiştiriyor, köhne adam yetiştiriyor, skolastik adam...” ve saire tahkike muhtaç yargılardır. Bu konuda şüphe duymamız, yani daha detaylı araştırmamız gerektiği kanaatindeyiz.

SONUÇ

Tarihi seyir içerisinde Müslümanlar, ilim üretmek ve paylaşmak şuuruyla Dârü'l-Erkam'dan Mescid-i Nebevi'nin müstemilatındaki Suffa'ya, Darü'l-hikme'lerden Nizamiye'ye; hülâsa medrese fonksiyonunu ifa eden ilk mekânlardan günümüz medreselerine kadar her türlü mekân ve imkânı değerlendirmişler. İlim ve irfanın aktarım ve tedârüs merkezi olarak medrese, İslam medeniyetine aittir. Bidayeti Asrı saadete dayanmaktadır. Mutevasına değer katan tedârüstür. Sahih bilgi, bilgide bütünlük ve bütünsel yaklaşım özellikleridir. Bunlar daha düzenli ve intizamlı bir şekilde Nizamiye medreselerinde tecessüm etmiştir. Nizamiye medreseleri, her açıdan bir bütünlük arz etmektedir. Fiziki ve mimari olarak birer külliye olduğu gibi muhteva olarak da bütünlük söz konusudur.

Günümüzde bilimsel alanlardaki aşırı branşlaşma ve sadece bir hususta ihtisaslaşma, meselelerin bir bütün olarak görülüp bütünsel değerlendirmeyi zorlaştırmaktadır. Bilimsel kompartlaşmanın, olayları doğru muhakeme etmeyi ve isabetli teşhis koymayı zorlaştırdığı günümüzde bütünsel bir bakış açısıyla bilgiyi ele alan yaklaşımlar, disiplinler arasında işbirliği ve kolektif çalışma prensibinin geliştirilmesini öngörmektedirler. Böylece sorunların daha verimli ve farklı bakış açılarıyla çözülmesinin tartışıldığı günümüzde, İslam kültür havzalarındaki bilgi bütünlüğü bağlamında tecrübi bilgileri ve bilgi bütünlüğü adına dikkatleri çekmektedir. Medeniyetimizin en önemli özelliklerinden birisi sahih bilgidir. Diğerleri ise bilgi bütünlüğü ve buna mebni olarak meselelere bütüncül bakabilmektir. İslam medeniyetinde, zaten ilim, âlim, irfan, arif, hikmet yolculuğunda bütün gaye zaten budur.

KAYNAKÇA

Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel)

Ali Muhammed Sallâbî, (2008) Devleti Selâçika, Beyrut.

Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezi - ADAM (2018). Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslâm Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Tebliğ Çağrısı, http://www.adam.org.tr/upload/files/adam_bilgi_butunlugu_sempozyumu.pdf

Arslan, M. A. (1995) Darülfünun'dan Üniversite'ye; İstanbul: İstanbul Kitabevi Yayınları.

Baltacı, C. (2005) Osmanlı Medreseleri; İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay. / İlmi Eserler Dizisi.

Biçer Bekir, (2013) Kuruluş devrinde nizâmiye medreselerinin müderrisleri, Tarih Okulu Dergisi (TOD) Journal of History School (JOHS) Aralık December 2013 Yıl 6, Sayı XVI, ss. 263-287.

Bozkurt Nabi, DİA, “Medrese” mad, c. 28, s.326

Cihan, A. Kamil, (1998) İbn-i Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, İnsan yay., İstanbul, s.144.

Çelebi, A. (2012) İslâm'da Eğitim; İstanbul: Damla Yayınevi.

Çetin, A. (1999) “İrfan Ordusunun Temelleri Türklerde Medreseler”, Dini Araştırmalar Osmanlı Özel sayısı; Ankara: Seba Ofset, II, Sayı:5, s: 180.

Dağ, M. & Öymen, H. (1992) İslâm Eğitim Tarihi; Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974

Ebû Dâvûd, Süleyman bin Eş'as. Sünen, İstanbul.

Evliya Celebi, (1999) Seyahatname, İstanbul.

Gürsoy, Kenan, (1991), “Felsefe ve Hoşgörü”, Felsefe Dünyası, sy. I, ss.18-21.

Hamidüllah Muhammed, (2004) Hadis tarihi ve Sahafe-i Hümmam b. Münebbih, İstanbul, s:23

İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, (1992) Sünen, Çağrı Yay., İstanbul.

İsa Dağ, Nizamiye medreselerinin eğitim-öğretimdeki rolü, International Journal of Social Science Doi number:<http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2430> Number: 27 , p. 457-469, Autumn I 2014

Kafesoğlu, İbrahim (1973) *Büyük Selçuklu İmparatoru Melikşah*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları, İstanbul.

Kazıcı, Ziya. (2000) İslam Eğitim Tarihi. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları.

Köymen, M. A. (1975) Alpaslan Zamanı Selçuklu Kültür Müesseseleri; Ankara: Selçuklu Araştırmaları Dergisi say. IV s: 108–109,

Külcü, Ö. (2017) Kimin Doğrusu? Gerçek Ötesi ve Yanlış Bilgiler Dünyasında Kanıt Olarak Dijital Belgeler ve Arşivlere Yönelik Inter PARES Truth Projesi. Kamusal Alan Olarak Bilgi Merkezleri ve Yenilikçi Yaklaşımlar, Hiper Yayınları.

- Kuban, Doğan, (1994) “Süleymaniye Külliyesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Türk Tarih Vakfının ortak yayını, İstanbul.
- Makdisi, G. (2004) Ortaçağ’da Yüksek Öğretim, İslam Dünyası ve Hristiyan Batı; İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Mavil, Kılıç Aslan, (2012), “Te’vil Meselesine Dair Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi”, Kelam Araştırmaları
- Muhammed, Muhammed Zeytun, (1988) el-Kayrevan ve Devruha fî’l-Hadareti’l-İslamiyye, Kahire.
- Müslim bin Haccâc, (1992) el-Câmiu’s-Sahîh, thk. M.F. Abdülbaki, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî,
- Nesâî, (1992) Ahmed bin Şuayb, Sünen, İstanbul.
- Nizâmülmülk, Siyasetnâme, (1987) Terc: Nurettin Bayburtlugil), İstanbul.
- Özaydın, Abdülkerim, (2007) DİA, Nizâmiye, c. 37, İstanbul.
- Sarı İbrahim, (2017) Büyük Türk Medeniyeti, Nokta E. Book, Net yayınları.
- Sezgin, F. (2011). İslâm’ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış. Adam Akademi, Sosyal Bilimler Dergisi, (1), 89-98.
- Şeşen, R. (1983) Selahaddin Devrinde Eyyübiler Devleti. İstanbul.
- Talas M. A. (2000) Nizamiye Medresesi ve İslam’da Eğitim-Öğretim Trc. Sadık Cihan.
- Tirmizi, Muhammed bin İsa, (1992) Sünen, İstanbul.
- Turan, O, (2014) Selçuklular Tarihi. İstanbul.
- Yılmaz, Harun, (2012) İslam Eğitim Tarihine Farklı Yaklaşımlar, “G. Makdisi’nin Medresesi”nin Tenkidi, 2012 tarihli Medeniyetleri Karşılaştırmak: George Makdisi Örneği Paneli’nin PDF’si, BSV, s. 36-39.
- Zekeriyyâ el-Kazvînî, (1960) Asârü’l-bilâd, Beyrut.

İSLAM FELSEFESİ AÇISINDAN BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ VE GÜNCELLEME

Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

nadiguzel@hotmail.com

Özet

Bu tebliğde bilgi bütünlüğü konusu İslam felsefesi bakış açısıyla ve genel olarak bilginin nesnesi ve ona ilişkin anlayıştaki değişimin güncellemeyi gerekli kılacağı ön kabulüyle ele alınacaktır. Denilebilir ki İslam düşünce ve medeniyeti, yaşamı ilgilendiren bütün alanları yüce Allah'ın vahiy ile yeniden inşa etmesi sonucu kurulan ve daha sonra bu eksende Müslümanların oluşturduğu bir düşünce ve medeniyettir. İslam'ın çoğu zaman inkılapçı bir yaklaşımla cahiliyeden kalma tevhide aykırı birikimi ortadan kaldırması, dışardan gelen her türlü bilgi, düşünce ve yaşantının kuşkuyla hatta bir tepkiyle karşılanmasına, dahası ulûmu dâhiliye karşı baskın bir muhafazakâr eğilimin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu muhafazakâr eğilim insanlığın duygu, düşünce ve yaşam alanlarındaki tüm değişimin vahiy perspektifiyle anlaşılması ve yorumlanması gereğine vurgu yapan farklı duyarlık düzeylerinde bir tutuma dönüşmüştür. Bu tutum mutlak anlamda İslam filozofları tarafından meşru kabul edilen unsurların red ve inkârına vardırılmadığı sürece sükûtle karşılanmıştır. Fakat çoğu zaman vahyî söylem ile vahyin kendisinin bir tutulması ve din açısından her yeni olana o söylemle karşılık verilmesi ciddi bir sorun oluşturmuş ve sanki akıl – vahiy arasında bir çatışma olduğu algısına yol açmıştır. Oysa çatışma vahye ilişkin söylemle akıl ve akli olan arasındadır. Dolayısıyla Batı medeniyeti eliyle bilginin çağlar açıp kapayacak bir hızla geliştirilip sınıflandırılması sonucu İslam toplumlarının tamamen uzağında gerçekleşen bu yeni duruma paralel olarak İslam kültürü içerisinde parçalanmış gözüken bilginin yeniden bir birliğe kavuşturulması ihtiyacı artık çok daha derinden hissedilmektedir. Onun temel, ilke, amaç, yöntem ve kavram birliği içerisinde yeniden inşası için vahye ilişkin söylemin güncellenme ihtiyacının ele alınması ve güncelleştirilmesi kaçınılmaz hale gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, Vahiy, Güncelleme, Bilgi bütünlüğü, Değişim

Abstract

In this presentation we will address the integrity of information from the perspective of Islamic philosophy with the notion of change in an object and change in our understanding of an object will make it essential to update it's information. It can be said that Islamic thought and culture is established by Muslims as a result of regulations that are made by God with revelations in every area of life. Islam has disposed of accumulations in many areas of life in jahiliyya that are against its regulations revolutionarily and as a result of this some people become suspicious and some become even reacting to informations, ideas and life styles of external sources and so it also caused to a tendency to conservative approach to knowledge from other cultures. This tendency turned into manner of emphasizing the importance of understanding and interpreting every change in the context of revelations. Islamic philosophers did not react to this manner of people as long as it was not in denial of the absolute facts which were accepted by them. But most of the times identifying this manner as revelation itself and meeting every change with this manner has caused to the misconception of conflict between the reason and revelation. However this conflict is between this manner and the reason or the rationales. Thereby the need of combining the seemingly decomposed information in Islamic culture which correspondingly has arisen from rapid developments and classifications of knowledge in Western culture that even opened new eras, can be felt much more deeply. And thus it has become inevitable to address the need to update this manner and likes to re-construct them with the unity of basis, principles, objectives, methods and terms.

Key Words: Islamic philosophy, Revelation, Update, Integrity of information, Change

GİRİŞ

Tarih boyunca düşünürler bilgi ve varlığı sıkı bir ilişki içerisinde ele almışlardır. İnsan, bilincine konu olan varlıkla ilişkisini, duyu ve akıl yetileri aracılığıyla kurmuştur. Başka bir ifadeyle duyu ve akıl öznenin idrak ve bilme yetileridir. İnsan varlığını sürdürebilmesini, doğuştan sahip olduğu bu yetileri sağlıklı işletebilmesine borçludur. Onların sağlıklı işleyişi tüm İslami ilimler açısından ve özellikle aklın etkin bir şekilde kullanılmasını savunan İslam felsefesi açısından hayati önem taşımaktadır; çünkü akıllı olmasa ne tabiat yasaları ne de hayvansal içgüdüler insanın varlığını sürdürmesini garanti edebilir. İnsan kendisini daima güvende hissetmek ister ve yaşadığı haz ve acı onun varlıkla ilişkisini motive eder. Fakat Epikür'ün (ö. M.Ö. 270) de dediği gibi tabiat olayları karşısında insan korku ve ölüm endişesi içerisinde. Ayrıca acı ve

arzunun sınırlarını bilmeyiş huzursuzluk vermektedir ki bu korku, endişe ve huzursuzluk olmasaydı tabiatı inceleme istek ve ihtiyacı da olmazdı⁹⁵. Tabiatı incelemek ise varlık hakkında bilgi edinmektir. Bu ise yalnızca öznenin nesneye yönelmesiyle tabiatı incelemesiyle gerçekleşemez. Bunun için uygun şartlarda öznenin kabul etmeye nesnenin de kabul edilmeye elverişli olması gerekir.

Filozoflar varlığın işleyiş ilkeleri ile düşünme ilkeleri arasında da bir uygunluk görmüşlerdir. Nitekim Yakınçağ filozofu Kant (ö. 1804) “Yargı gücünün Kritiği”nde, öznel ve nesnel dünyayı insanın varlık bütününde birleştirmeye çalışmıştır; çünkü o daha önce insanın bir yönüyle duyular dünyasının, diğer yönüyle akıl dünyasının üyesi olduğu sonucuna varmıştı.⁹⁶ Duyularla algılanan tecrübi alanda salt anlama yetisinin kavramları ile algının salt formlarının aynı zamanda ve birlikte çalışması sonucu tabiat ilminin “apriori ilkeleri” ortaya çıkarlar. Burada bilginin ilkeleri aynı zamanda duysal dünyanın da ilkeleridir. Bilginin bir ileri aşamasında ise sentetik yargıların en yüksek ilkesi bulunur.⁹⁷ Buna göre bilgimize konu olacak şeylerin yani nesnelerin şartları ile idrak, tecrübe ve kavramlarımızın şartları aynıdır. Tabiat, kendi başına bir varlık olmayıp görünüşlerin bütünüdür.⁹⁸ Kant’ın bu uygunluğun ve birliğin kurulmasında başvurduğu zaman ve mekân formları bu makalede dile getirilen güncelleme şartlarından oldukça farklı olsa da özne ile nesne arasındaki yakın ilişkiye ve uygunluğa işaret etmesi bakımından işaret edilmiştir. Bu uygunluk fikri yalnızca Batı filozofları değil, İslam filozofları tarafından da benimsenmiştir.

İslam filozoflarına göre nesne hakkında sebepleri aracılığıyla daha tam ve yetkin bir bilgiye sahip olunur ve varlığın en uzak sebeplerine kadar idraki hedefleyen bilme eylemi, duyu idrakinden akli idrake doğru gelişen bir süreçtir. Onlara göre duysal idrak gerçekleşikten sonra nazari ve ameli akla sahip nutuk gücü devreye girerek öznede nazari ve ameli hikmetin ortaya çıkmasını sağlar. Nazari hikmet ile bütün varlıkların en uzak sebebi olan İlk Varlık’a kadar sebepleri bilme kastedilir ve bu kişinin akıl gücünün yetkinleşmesini sağlar. Ameli hikmet ise uygulanmak üzere ameli akıl tarafından üretilen bilgileri içerir. Böylece insanın elde ettiği bilgi ne kadar yetkin ise insan ve sahip olduğu akıl da o ölçüde yetkinleşmiş olur.

⁹⁵ Epikür, Mektuplar ve Maksimler, Çev: Hayrullah Örs, İstanbul, 1962, s. 57 (Maksim: 11), Remzi Kitabevi.

⁹⁶ Heinz Heimsoeth, Immanuel KANT’ın Felsefesi, Çev: Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul 1986, s. 153, Remzi Kitabevi.

⁹⁷ Heimsoeth, s. 95.

⁹⁸ Heimsoeth, age., aynı yer.

A) DUYUSAL BİLGİ İLE AKLİ BİLGİNİN YÖNTEMİ VE FELSEFE (METAFİZİK)

İslam filozoflarına göre idrak, anlama veya bilgi sürecinin nasıl gerçekleştiğinin ortaya konulması güncelleştirmeden neyin kastedildiğini ortaya koyacaktır. İlk çağlardan başlayarak varlık filozofları varlığı, ideal varlık – gölge varlık, fiziki – metafizik, tikel – tümel, değişen – değişmeyen, görünen – görünmeyen, içkin – aşkın, soyut – somut, hissedilen – akledilen, cisimsel olan – olmayan gibi ayrımlara tabi tutmuşlardır. Varlıkla ilgili bu ayrımın her filozofun epistemolojisi için de bir hareket noktası olduğu görülmektedir. Nitekim İslam filozofları da tikel – tümel ayrımını bilgi felsefelerine yansıtmışlardır. Onlar öznede bulunan idrak ve bilme yetilerinden birincisinin, varlığın değişen kısmına ilişkin bilgilerimizin kaynağı olduğunu, ikincisinin ise varlığın değişmeyen kısmının bilgisini kazandırdığını düşünmüşlerdir. Bu hususta görüşlerini dile getiren ilk İslam filozofu Kindî’dir (ö. 870). Filozofa göre varlığın idrak edilen değişen yanlarına ilişkin bilgi edinme yöntemi ile akli bilgiyi kazandıran yöntem aynı olamaz. Her iki bilgi türünün yöntemleri de ayrıdır.

Kindî nesneler dünyasında sürekli değişim halinde bulunan tikel varlıkları araştıran ilimlerin yönteminin, “*duyulara ve duyu algılarının temsil edildiği yer olan muhayyileye*”⁹⁹ dayandığını belirtmektedir. Ona göre bu tür ilimlerin, matematik ve felsefe gibi ilimlerin yöntemini kullanmaları uygun değildir. Aynı şekilde felsefenin de yalnızca akla dayanması gerekir; çünkü o, sürekli değişen tikel nesneleri değil, hiçbir şekilde değişime uğramayan soyut ve hareketsiz varlıkları konu edinir. Bu tür varlıkların zihinde (*muhayyilede*) ne örnekleri, ne de suretleri bulunur. Bunları araştıran insanlardan bir kısmının şaşırma sebebi, onların bu varlıkları duyu ve hayalin etkilerinden arınmış bir şekilde akl demeyişleridir. Kindî bu tür insanların yalnızca duyu ve hayal ya da hitabet, şiir ve hikâye yoluyla öğrenebilen çocuk ve avam düzeyindeki kişiler olduğunu belirtir. Kindî’ye göre burhan yöntemi ulaşılacak olan akli bilginin güvenilirliğini sağlar. O şöyle demektedir:

“İdrak edilmesi için her konunun burhana dayalı bir varlığının aranmaması gerekir. Her aklî araştırmanın burhana dayalı varlığı yoktur, zira her şeyin burhanı olmaz; burhan ancak bazı nesnelerde aranır. Örneğin burhanın burhanı yoktur; çünkü burhan için de burhan aranması durumunda bu sonsuza kadar böylece sürüp gider. Her burhanın bir burhanı olsaydı, kuşkusuz hiçbir şeyin varlığından söz edilemezdi. Araştırılan bir şeyin araştırılmasını sona erdirecek ilkelerinin bilgisi yoksa o şey bilinebilir değildir, dolayısıyla onun ilmi de olmaz. Mesela biz, canlı, söyleyen (nâtik) ve ölümlü olan insanın ne olduğunu bilmek istediğimizde, canlı olmanın, söyleyen olmanın ve ölümlü olmanın ne olduğunu bilmiyorsak, o zaman insanın ne olduğunu bilemeyiz”.¹⁰⁰

⁹⁹ Kindî, *Fî'l-Felsefeti'l-Ülâ*, 106.

¹⁰⁰ Kindî, *Fî'l-Felsefeti'l-Ülâ*, 111–112.

Böylece Kindî, akli araştırma veya idrakin mutlaka kesin kanıta dayanmasını beklememek gerektiğini, her konuda kesin kanıt bulmanın mümkün olmayabileceğini belirtmektedir. Aynı konuda İbn Rüşd ise şunları söylemektedir:

“Burhanlar, bu sanatın, kendisi hakkında araştırma yaptığı cinse ait zâtî nesneler hakkında olup, bizzat sanatın cinsi veya sanatın herhangi bir türü hakkında olmadığı için cevher hakkında burhan olmaz; çünkü burhan, arazlara göre cevherlerdendir. Cevherin ise cevheri yoktur. Bundan dolayı, cevherlerin tanımları yoktur. Dolayısıyla cevherlerin, hem tanımı olduğu nesneye göre değişen, hem de burhan olan tanımları bulunmaz; aksine, bu, arazlar hakkında bulunur. Fakat cevher için burhan dışında başka bir delalet vardır. Bu şekilde onun ne olduğu veya varlığı konusunda delil getirilebilir. Bu tür, sonraki şeyler için de işaret olabilir; çünkü bu tür, sadece, tabii bilimlerde araz cinsinden nesnelerin cevherlerinin bilgisine ulaştırır. Burhanların bu türüne delil adı verilir. Diğer türle kastedilen muhtemelen, bölümleme, birleştirme veya her ikisidir, zira cevherlerin tanımlarının çoğu, ancak bu üç yoldan biriyle bilinebilir. Bundan dolayı, hiçbir ilim dalı, araştırdığı hiçbir cins için, onun mevcut olup olmadığına burhan getiremez; çünkü bir şeyin varlığını ve mahiyetini bilmek, bir tek bilgiyle mümkün olabilir, o da mutlak burhandır.”¹⁰¹

Böylece varlığın hiçbir değişime uğramayan kısmı hakkında bilginin doğruluk, kesinlik ve güvenilirliği burhan aracılığıyla gerçekleştirilmek istenmiştir. Felsefi bilgi yahut akli bilgi adını almaya hak kazanan varlığın bu kısmına ilişkin bilgidir ki bu tam anlamıyla bir metafiziktir. Batı felsefesinde metafiziğe yönelik son yüzyıllarda ortaya çıkan eleştiri ve küçümsemeler bir yana onun üstlendiği misyona ilişkin bazı itiraflar da dillendirilmektedir. Nitekim yirminci yüzyıl filozofu Russell (ö. 1970) metafizik hakkında şu nitelemde bulunur: “Metafizik, düşünce vasıtasıyla dünyayı bütün halinde kavrama teşebbüsüdür. Bu teşebbüs iki ferdi temayülün kâh birleşmesi, kâh ihtilafıyla gelişmiştir ki, bunlardan biri mistisizm, diğeri ilimdir. Bazı insanlar bunlardan biri ile büyük olmuşlardır, bazıları da diğeri ile ama en büyükleri her ikisini birleştirenlerdir”.¹⁰²

Metafizik ve felsefe evreni bütün halinde kavrama teşebbüsü olduğuna göre onun, bilginin bütünlüğünü sağlama teşebbüsü olduğunu söylemek de mümkündür; çünkü varlık ve düşünce arasında hem de varlığın belli ve bütünsel bir gayeye doğru hareket ve değişimi ile düşüncenin işleyişi arasında bir paralellik vardır¹⁰³ ki söz konusu teşebbüsü anlamlı kılan da bu paralelliktir. Tarih boyunca filozoflar bunun nasıl mümkün olacağına dair birçok tartışma yapmıştır. Fakat kanaatimize göre felsefe bu teşebbüsünü sürdürmek durumundadır.

Felsefenin günümüzde bilgi bütünlüğünü sağlamaya teşebbüs etmesi bu anlamda asli vazifesine dönme anlamı da taşır. Felsefe evreni, bütün halinde kavrayabilirse – ki burada artık klasik

¹⁰¹ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâba'dettabia*, tah: S.J. Maurice Bouyges, Beyrut, 1987, II/702 – 703.

¹⁰² Bkz. Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul, 1982, 146. (B. Russell, *Mysticism and Logic*'ten naklen).

¹⁰³ Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, 1969, s. 68.

anlamda geniş bir evren olmasa bile – hayatın her alanının birbiriyle uyum içinde sürdürülebileceği bir teoriye kavuşma imkânı da ortaya çıkar, zira düşünür, filozof ve bilim adamı bir çevrede yetişir ve onun bu çevresi epistemolojisine ve düşüncelerine etkide bulunur. Bir Hint filozofunun Hintlerin kültürel birikiminden, dilinden, mantığından, inançlarından, ahlakından, tecrübesinden, toplum yapısından, psikolojisinden, tarihinden, edebiyatından, sanatından vb. uzak başka toplum muhiti üzerine felsefe yapması düşünülemez. Aynı durum, bir İngiliz, Fransız, Alman, Amerikalı, Rus veya Çin filozofu için de geçerlidir; çünkü onun içinde bulunduğu ortam veya çevre duyuşsal idrakin gerçekleştiği ortamdır ki akli idrake veri sağlayan bu ortamdır. Her filozof yetiştiği varlık evrenini düşünce evrenine dönüştürür ve onun dış çevresiyle uyumu bu sayede gerçekleşir.

Teori üretmesi bakımından da felsefenin bilgi bütünlüğüne katkı sunabilmesi mümkündür. Bu hususta da Rickman'ın şu sözleri bu düşünceyi destekler mahiyettedir:

“Felsefenin genel görevinin ve dolayısıyla bir parça da olsa yapılan felsefenin görevinin, deneyimi yorumlayan ve aydınlatan kavramsal modeller kurmak olduğuna inanıyorum. Dikkatli çözümleme, böyle bir inşadan önce gelmelidir ve bu sebeple de her felsefi çalışmada yer almaktadır... Çözümleme aracılığıyla kavramların genel konuşmada veya teknik tartışmalarda ne biçimde kullanıldığını anlayınca ve onların işaret ettikleri olguları göz önüne alınca, bu kavramlar benzerlik ve ayrılıkları bulanıklaştırdığı takdirde, onları kullanmaya devam etmemiz gereksizdir. Biz, bu kavramları yeniden tanımlayarak ve yenilerini ortaya koyarak, hatta birbirleriyle ilişkili kavramların tamamıyla yeni bir şemasını yaratarak, yeni modeller kurmalıyız.”¹⁰⁴

Genel olarak belirtilmelidir ki İslam felsefesinde benimsenen yöntemin, en güvenilir bilgi edinme şekli olan ve akla dayanan burhan yöntemi olduğu görülmektedir. Fakat gerek klasik İslam filozoflarının burhanı ne ölçüde başarılı bir şekilde kullanabildikleri, ya da hangi teorilerde bunu gerçekleştirebildikleri, gerekse çağdaş yazarların bugünkü şartlarda bunu kullanma imkânlarının olup olmadığı sorgulanmalı ve tartışılmalıdır. Daha güvenli akıl yürütme şekillerinden söz etmek mümkün ise bunların gündeme getirilmesi ve bunlar üzerinde tartışmalar yapılması, günümüz İslam felsefesi açısından son derece önemlidir.

Burada anlatılanlar göstermektedir ki, felsefenin (özelde İslam felsefesi) bilgi kaynağı ve yöntemleri bakımından pozitif bilimlerle aynı kategoriye konulması mümkün değildir; çünkü felsefi bilginin deney ve gözlemden elde edilmesi, diğer bir ifadeyle deney ve gözlemin yöntem olarak benimsenmesi, onun konularının tümelliğini tartışmalı hale getirecektir. Ayrıca daha önceden oluşturulmuş kavramların ve teorilerin meşruiyetlerinin yeniden gözden geçirilmesi ve bir bakıma klasik felsefeden vazgeçilmesi gerekecektir. Yani, klasik felsefenin oluşturduğu kavramlar, ele aldığı konular ve belirlediği amaç değişmiş olacaktır ki bu durumda bu yeni

¹⁰⁴ H. P. Rickman, Anlama ve İnsan Bilimleri, Çev: Mehmet Dağ, Ankara, 1992, s. 15.

disiplin ile klasik felsefenin ayniyetinden söz etmek imkânsız hale gelecektir. Dolayısıyla adına felsefe denilse bile kendimizi, yeniden tanımlanmış, konu, yöntem ve amacı yeniden belirlenmiş bir disiplin karşısında bulacağız.

Ne var ki yöntem tartışmalarının bilgi ve bilim felsefelerindeki gelişmelere bağlı olarak ulaştığı nokta, İslam felsefesinin bizzat kendisi üzerinde olduğu kadar yöntem olarak benimsediği mantık üzerinde de (daha ziyade mantık bakımından değil, İslam felsefesinin onu kullanması bakımından) psiko-entelektüel¹⁰⁵ bir baskı oluşturmuştur. Son yüzyıllardaki yöntem tartışmalarına hararet veren, dolayısıyla bu psiko-entelektüel baskının oluşmasına yol açan, tecrübî bilimlerin kaydettikleri gelişmelere ve bu alanlarda yapılan keşiflere bağlı olarak bu ilimlerin yöntemlerinin sosyal bilimler alanına da uygulanması çabaları olmuştur. Karl Popper (1902-1994), fizik metotlarının uygulanabilirliği hakkındaki görüşlere göre, psikoloji ve iktisat dışındaki sosyal bilimler alanında hayal kırıklığı yaratan bu yöntem tartışmalarının genel olarak tabiatçılık taraftarı ve tabiatçılık aleyhtarı olmak üzere iki ana başlıkta ele alınabileceğini belirtir¹⁰⁶.

Her iki eğilimle ilgili olarak Popper'in şu sözleri Batı'da yürütülen yöntem tartışmalarının ulaştığı noktayı özetler niteliktedir:

“Metotla uğraşan birinin tabiatçılık-aleyhtarı veya tabiatçılık taraftarı öğreti (doktrin)'leri mi, yoksa her ikisini birleştiren bir teoriyi mi benimseyeceği, büyük ölçüde söz konusu bilimin ve onun konusunun karakteri hakkındaki görüşüne bağlı olacaktır. Fakat onun benimseyeceği tavır, fizik metotları hakkındaki görüşüne de bağlı olacaktır. Bu ikinci noktanın, şimdiye kadar sayılanların en önemlisi olduğuna inanıyorum ve öyle sanıyorum ki, metodolojik tartışmaların çoğundaki hayati yanlışlar, fizik metotlarının bazı çok yaygın yanlış anlaşılmalardan ileri gelmektedir. Onların, özellikle fizik teorilerinin mantıki formunun, bu teorilerin test edilmesi metotlarının ve deney ve gözlemin mantıki fonksiyonunun yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını sanıyorum...”¹⁰⁷.

Bu sözler her ne kadar yöntem sorunsalının boyutlarını yeterince tanıtmasa da, son yüzyıllarda bizzat tartışmanın yürütüldüğü ortamdaki bilim anlayışının gidişatı hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir¹⁰⁸. Bu gidişatın klasik İslam felsefesinin daha objektif bir tarzda

¹⁰⁵ Bu kavramla, aklın (*intellect*) veya düşünen öznenin akli faaliyetini sürdürürken içinde bulunduğu psikolojik ortam kastedilmektedir.

¹⁰⁶ Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, Çev: Sabri Orman, İstanbul, 1995, 14.

¹⁰⁷ Popper, *age*, 14-15.

¹⁰⁸ Burada konuyu dağıtmamak için ayrıntılara giremiyoruz. Fakat farklı bakış açılarını yansıtan bazı eserleri zikretmeden geçemeyeceğiz: Örneğin bkz: İlhan Kutluer, “*Bilimsellik*” *Üzerine; Bilgi, Bilim ve İslam*, İslami İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) Yayınları, (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi), İstanbul, 1987; Abdülkerim Suruş, *İlim ve Felsefeye Giriş*, Çev: Barış Güler, Ankara, 1990; *İslam Bilimi Tartışmaları*, der: Mustafa Armağan, İstanbul, 1990; Paul Feyerabend, *Yönteme Hayır*, Çev: Ahmet İnam, İstanbul, 1991; Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, İstanbul, 1992, 9-13; Alain Chalmers, *Bilim Dedikleri*, Çev: Hüsamettin Arslan, Ankara, 1994, (ikinci ve üçüncü bölümlerde bilimci akımların bel bağladığı tümevarım şiddetle eleştirilmektedir); Paul Feyerabend, *Akla Veda*, Çev: Ertuğrul Başer, İstanbul, 1995; Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev: Mahmut Erol Kılıç, İstanbul, 1995, 161-188.

değerlendirilmesine zemin hazırlayacağı söylenebilir. Ayrıca günümüz İslam felsefesinin psiko-entelektüel şartlarının tespiti ve yeni perspektiflere ulaşılması açısından da Batı’da yürütülen tartışmalar büyük önem taşımaktadır.

Batı’da özellikle XVII. yüzyıldan itibaren Bacon (ö. 1626), Descartes (ö. 1650) ve Pascal (1662) gibi filozofların başlattığı yöntem tartışmaları, Batı toplumlarının yaşadığı entelektüel sorunların aşılmasına yönelik çözüm arayışları şeklinde gelişmiş, bunların İslam dünyasındaki yankıları ise, tabii olarak söz konusu sorunların Müslümanlar nezdindeki değer ve önemine paralel seyretmiştir. Nitekim Batı’nın bilim ve teknoloji alanındaki başarılarından yararlanma arzusunun bir sonucu olarak benimsenen sosyoloji, biyoloji, psikoloji, gibi (günümüzde sayıları onlarca olan) yeni bilim dalları, yöntemleriyle birlikte alınmıştır. Fakat Batı bilim ve teknolojisinin gittikçe hayatın daha fazla alanını etkisi altına alması sonucunda Müslümanlar, XIX. yüzyıldan başlayarak, kendi kimliklerini kaybetmemek için, Batı’dan aktarılanlar konusunda daha seçici olma ve kendi kültürel geçmişleriyle aralarındaki bağları güçlendirme çabasına düşmüşlerdir. Böylece, yöntemle ilgili tartışmalara daha fazla ilgi göstermeye ve yeni arayışlara girmeye başlamışlardır. Yöntemle ilgili bu tartışmalardan en son nasibini alan ilmin İslam felsefesi olduğu söylenebilir.

Özellikle pozitivist bilim anlayışının egemen olduğu çağımızda, İslam felsefesi ve felsefecileri, ilmî ve psiko-entelektüel bir baskı altındadırlar. Bu durum tabii olarak, ideolojik baskılara da yol açabilmektedir. Günümüzde İslam felsefesine ilişkin tartışmaların gereken ilgiyi görmemesinde bu hususun etkili olduğu açıktır. Bu ilgi eksikliğinin doğmasına yol açan bir başka önemli husus da, İslam ile felsefenin bir sorunu olmamasına rağmen büyük ölçüde Hristiyanlık-felsefe ilişkilerinin doğurduğu sorunlarla uğraşılması, ya da uğraşılmak zorunda kalınmasıdır. Sonuçta İslam felsefesi, toplumdan, çağdan ve üretim tabiatından uzakmış gibi bir görüntü ortaya çıkmaktadır. ‘Yöntem’, bu alanda yapılacak çalışmaların başarısı için ön şart (zira âlet konumundadır) olduğundan, yöntem sorunsalı çok daha önemli bir hale gelmektedir. Yöntem sorunsalı ile ilgili verimli çalışmaların yapılabilmesi ise, klasik yöntemin oluşturulma ve kullanılabilme şartlarını tekrar gözden geçirilerek güncelleştirmesine ve böylelikle sahip olunan mirasın, ilmin ve felsefenin sürekliliğine uygun bir tarzda kullanılmasına bağlıdır.

Ayrıca, İslam felsefesi disiplinde klasik yöntemin – varsa – alternatifinin konu ve amacına uygun olarak ivedilikle tespit edilmesi gerekir; çünkü en sağlam kıyas yöntemi olduğu söylenen burhanın kullanılmaması halinde, nicelik bakımından felsefenin konusuna uygun düşmeyen daha az güvenilir (zira yöntem belirlenirken, konunun nicelik ve nitelikleri dikkate alınmak

zorundadır) yöntemlerin kullanılması söz konusu olacaktır. Bu durumda kıyasın, birçok yanlış sonuç veren şekilleriyle, ya da ‘meşhurât’, ‘müsellemât’, ‘makbûlât’, ‘zanniyyât’, ‘muhayyelât’ ve ‘vehmiyyât’ türünden öncüllerle¹⁰⁹ kurulan felsefe, burhan yerine daha az güvenilir sanatların (başta cedel ve hitabet olmak üzere) egemen olduğu bir disiplin haline dönüşecektir. Bunun ise, felsefî bilginin burhan yerine cedel ile elde edildiğinden güvenilirliğini yitirmesi, felsefenin diğer ilimlerin ilke ve yöntemlerine yaptığı katkının ortadan kalkması, felsefenin toplumda (cedel tarzında yapılmasına da bağlı olarak) boş bir uğraş olarak algılanmaya başlaması gibi olumsuz sonuçlar doğurması kaçınılmaz olur.

Kısaca İslam felsefesi araştırmacılarının yöntem sorunu çerçevesinde ele almaları gereken sorunlardan en önemlilerinin, ‘mevcut birikimi okuma’, ‘varolanı sebeblilik ilkesi çerçevesinde algılama’, ‘mantıksal tutarlılık’ ve ‘soyutlama’ olduğu söylenebilir. Bu konularla ilgili Türkiye’de yapılan tartışmalar, mantık ve kısmen de bilim felsefesi alanında çalışan çok az sayıdaki akademisyen ile sınırlı kalmaktadır. Bu tartışmalardan sonuç alınabilmesinin, aynı zamanda tartışmaların yoğunluğuna bağlı olduğu açıktır. Hiç kuşku yok ki bu tür tartışmalar (bu arada ‘burhan’ ve buna bağlı konular), felsefenin benimsediği yöntem ve konuları da içermesi bakımından her felsefeciyi yakından ilgilendirmektedir ve felsefecilerin bu tartışmalara bu bakımdan katılmaları gerekmektedir. Ancak tartışmaların doğru bir zeminde yapılması da son derece önemlidir.

Nitekim yöntem sorunsalının doğru bir zeminde tartışılabilmesi, metafiziğin lehinde ve aleyhindeki fikirlerin gözden geçirilerek bu fikirler karşısında bir durum ve duruş tespiti yapılmasına bağlıdır; çünkü İslam felsefecileri ile geleneksel Batı düşüncesi arasında bu konuda iki farklı yapıdan söz edilmesi gerekmektedir. İslam felsefesi, her ne kadar felsefeyi düalist (kaos-Tanrı, heyula-Tanrı, ruh-beden vs.) bir düşünce geleneği olan Eski Yunan’dan almış ve bu düalizmi aşmak için yoğun çaba sarfetmiş olsa da, bütünüyle bu geleneğe bağlı kalarak bunun mümkün olmadığı görülmüştür. Buna bir örnek olarak İbn Rüşd, Aristo’nun Tanrısı ile bağımsız bir heyulayı bağdaştıramadığından, Tanrı’nın bilgisine konu olan heyulani varlıkların bir üst varlığından söz etmiş ve Aristo’nun Tanrı hakkındaki sözlerini aktardıktan sonra, “Aristo’nun burada ileri sürdüğü Tanrı cahil olmaktadır. Bu nedenle Tanrı’nın cüz’î bir bilgiyle değil, küllî bir bilgiyle bildiğini söyleyen bir grup ortaya çıkmıştır”¹¹⁰ demektedir. Esasen İslam felsefesinin en temel dayanağı durumundaki klasik mantık, soyutlama ve sebeplilik yoluyla düalizmi ortadan kaldırma imkanını sunmaktadır.

¹⁰⁹ Bkz. İbn Sînâ, *el-Burhân*, 16-21.

¹¹⁰ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâba’de’t-Tabîa*, III/1707.

Felsefeyi aynı kaynaktan alan Batı felsefeleri, bu düalist yapıyı birleştirerek aşmak yerine, diğeri lehine birini (dinin de taraf olduğu metafizik yanını) insanın ilgi alanı olmaktan çıkararak veya reddederek aşmayı denemiş, fakat sonuçta aradaki farklılık daha da derinleştirilmiştir. Nitekim Kant (ö. 1804), metafiziğin irrasyonel olduğunu söylerken¹¹¹, pozitivistler (özellikle mantıkçı pozitivistler)¹¹² onu anlamsız ilan etmiştir. Bu arada, metafiziğe götürecek olan soyutlamaya dayalı klasik mantık da oldukça gözden düşmüştür.

Şu halde, klasik mantıkla ilgili tartışmalar bir anlamda, metafizikten bağımsız bir felsefenin imkânı tartışması gibi gözükmemektedir.

Oysa metafizik sorunlar, bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da insanların zihinlerini meşgul etmeye devam edecektir; çünkü bu sorunlar, tikel nesnelerden elde edilen verilerle ve tikeller için oluşturulmuş yöntemlerle açıklanamayan bir alana ilişkindir. Tarih boyunca bu sorunların hep gündemde kalması, kanaatimizce insanlığın bu tür sorunlardan müstağni kalamayacaklarının kanıtıdır. Kaldı ki, çağdaş bazı filozoflar da bu tartışmalara belli düzeyde katılmaktadırlar¹¹³.

B) GÜNCELLEŞTİRME

Burada kullanılan ‘güncelleştirme’, ‘bir filozofun, zaman veya mekân olarak kendi uzağında oluşturulmuş felsefi bir kavram ya da düşünceyi, kendi ortamına taşıması, yani zaman, mekân, kültür, din, dil, tarih vb. gibi onun zihin ortamını etkileyen her türlü unsurla bağdaşık kılması, uzlaştırması’ anlamındadır. Oluş-yokoluş hareketi dışındaki hareketlerin hepsinin ‘zaman’ ve ‘mekân’ içinde gerçekleşmesi sebebiyle güncelleştirmenin iki farklı yönden yapılması gerekmektedir:

¹¹¹ “Kant’ın çalışması, bazı yönlerden rasyonalist akımı andırmasına ve Dekartçı rasyonalizm ile Kant sonrası aşkın idealizm arasını birleştirme çizgisi olmasına rağmen çok farklıdır. Bu çalışma, otantik bilimsel bir bilginin imkânının şartlarını göstermek zorunda olan kritik metoduyla ‘dogmatik’ rasyonalizmi ve ampirizmi aşma teşebbüsü olarak kendini gösterir. Fakat bu girişim, ampirizmi bir subjektivist idealizmle aşma iddiasında olan ve bir bilim olarak metafiziğin imkânını reddeden bir bilgi teorisine yol açtı...” Fernand Van Steenberghen, *Ontologie*, Paris, 1966, 4. baskı, 27.

¹¹² Mantıkçı pozitivistizmin metafiziğe yaklaşımını şöyle özetlemek mümkündür: “Bütün tabiat üstü ve aşkın tiplerin dışında bulunma; yalnızca ilme dayanan ve deneysel karakterde olan araştırma”. Bkz. Frederick Mayer, *Yirminci Asırda Felsefe*, Çev: Vahap Mutal, İstanbul, 1992, 30.

¹¹³ Örneğin Heidegger’in uğraştığı felsefi sorunlar, zaman, varlık, hiçlik vb. olup, varolması bakımından varlığı araştıran metafizik ile varlığın anlamını sorgulamanın birebir örtüştüğü söylenebilir. Heidegger’in görüşleri için bkz. Heidegger, *Metafizik Nedir?* Çev: Mazhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yay., İstanbul, 1998 (bu eserde özellikle hiçlik işlenmektedir); Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık Ve Zaman*, Bursa, 1997. Metafiziğin artık devrini tamamladığı iddiası için bkz. Steenberghen, age., 6.

1. Zaman bakımından uzakta olanı, kendine çağdaş kılma.
2. Mekân bakımından uzakta olanı, kendi ufkuna taşıma.

‘*Zaman bakımından uzakta olan*’ deyiimiyle, araştırmacının mensubu bulunduğı kültür ortamında geçmişten, araştırmanın yapıldığı zaman dilimine değin üretilen birikim kastedilmektedir. Kuşkusuz bu araştırma İslam felsefesi alanında yapıldığından, bu deyim özelde, İslam felsefesinin doğuşundan (IX. yy.) günümüze kadar oluşturulmuş olan İslam felsefesi mirasının tamamını ifade etmektedir. Sözü edilen kültür ortamı, bir felsefenin özel bir adla (*İslam felsefesi, Hristiyan felsefesi, Yahudi felsefesi, Budist felsefe vb. gibi*) anılmasına sebep olan farklılıkların ortaya çıktığı veya görüldüğü ortamdır. Her ne kadar aynı ortam içerisinde çağlara göre farklılıklar ortaya çıkabilirse de, bunlar aynı kültür ortamındaki iç farklılıklar durumundadır ve bu ortamda yapılan felsefenin farklı bir adla anılmasına sebep teşkil etmez. Dolayısıyla ‘*zaman bakımından uzakta olanı kendine çağdaş kılma*’ da tevârüs edilen birikimin eleştiri süzgecinden geçirilerek güncel sorunlarda kullanılabilir hale getirilmesi demektir. ‘*Mekân bakımından uzakta olan*’ deyiimiyle ise, araştırmacının yaşadığı çağda başka kültür ortamlarında ortaya konulan birikim kastedilmektedir. Örneğin günümüzde ‘*İslam felsefesi*’ ya da ‘*Türk İslam felsefesi*’ bakımından, bu adlarla ifade edilmesi mümkün olmayan yabancı ortamlarda üretilen ürünler, başka kültür ortamına (*Çin felsefesine, Hint felsefesine, Batı felsefesine vb.*) ait olup, ‘*mekân bakımından uzakta olan*’ konumundadır. Bu durumda ‘*mekân bakımından uzakta olanı kendi ufkuna taşıma*’, araştırmanın yapıldığı zaman diliminde, ele alınan sorunla ilgili olarak farklı kültürel ortamlarda yapılan çalışmaların zihinsel açılımlarından anlam ve muhteva olarak yararlanma anlamına gelmektedir.

İslam felsefesinde güncelleştirme, zamanda ve/veya mekânda ‘*hareket etmesi ve değişmesi bakımından varolan*’a ilişkin olarak gerçekleştirilir. Bu anlamda onun temelinde hareket eden ve değişen nesneler bulunur. Değişim doğrudan fertlerde gerçekleşir ve fertlerin türleri, türlerin de cinsleri oluşturması bakımından tümellere de şâmil olur.

İslam filozofları nelikleri, tanımları aracılığıyla bilinen cins ve tür gibi (*salt zihinsel*) varlıkların değişime uğramadığını belirtseler de, tanımda yer alan unsurların içeriklerinde değişim gerçekleşmesi bakımından onların da değiştiğini söylemek mümkündür, zira tanımda kullanılan cins ve tür zihin dışında fertler halinde bulunmakta, zihinde de fertlerle ilişkili olarak akledilmektedir. Dolayısıyla fertlerde gerçekleşen değişim, tümelin fertleriyle birlikte alınması halinde cins ve/veya türde de ortaya çıkmak durumundadır; çünkü tanımında bulunmasa bile, mutlak anlamda tikellerden bağımsız bir tümelin varlığından söz etmek imkânsızdır.

Tümeli tanıtan tanım, varlığın dayanıklı ve kalıcı yanını sunmakta, özü bakımından değişen, varlığa dayanıksız yanını yahut arazları bakımından başka bir kipte veya başka bir tarzda varolup-yokolan yanını göz ardı etmektedir. Cevheri aynı kalsa bile, varolanı tikel yapan arazlardaki değişim, o varolan ile başka varolanlar arasındaki ilişkileri etkilemeye ve hatta onların tabiatını bozmaya başladığı anda, cevheri tanıtan tanımın unsurlarına ilişkin açıklamaların da değiştirilmesi kaçınılmaz hale gelmektedir; çünkü varolanın bir anlamının da ‘doğru’ (*sâdık*) anlamındaki varlık olduğu unutulmamalıdır. Buna göre, zihin varlığının zihin dışındaki varlıkla birebir örtüşmesi ve uygunluk içerisinde bulunması gerekir. Bu uygunluk bir tümelin fertlerini de içermek durumundadır. Aksi halde, uygunluk eksik kalacaktır. İslam filozoflarının değişime tabi olmadığını savundukları tümeller konusunda Kant’ın, yeni bir bilgi kazandırmayan analitik önermelerini hatırlamak, buradaki güçlüğü farkına varmak bakımından yararlı olabilir¹¹⁴. Zira Kant’ın deneyden elde edilmeyen (*salt zihnin ürünü olan*) apriori önermeleri, İslam filozoflarının tümel ve varlığını doğrudan akla borçlu olan zihinsel kavramlarını çağrıştırmaktadır. Fakat Kant, duyulur dünyadan bağımsız bir akledilir dünyanın felsefeye temel yapılmasının doğurduğu güçlüklerin farkında olarak, sentetik apriori önermeler yoluyla (*örneğin ahlak felsefesinde*) bu güçlüğü aşmaya çalışmıştır. Söz konusu güçlüğü temelinde bir anlamda, değişmez ve dayanıklı kabul edilen ile değişen, dayanıksız ve oluş-yokoluşa tabi varlıkların zihne taşınması esnasında ortaya çıkan (*Hegelci bir söylemle*) diyalektik¹¹⁵ süreci senteze ulaştırma veya bir orta yol bulma sorunu yer almaktadır.

Diyalektik süreçte yer alan karşıtlık, duyulur dünyanın reel varlık alanı olmakla birlikte değişime, oluş ve yokoluşa tabi olması, akledilir dünyanın ise reel varolanları temsil ettiği düzeyde ‘doğru’ niteliğini hak etmesidir. Böylece değişen zihin dışında varolan ile değişmeyen zihinde varolan arasında uzlaşmanın bulunması, diğer bir ifadeyle birinin diğerine temel yapılması sentezdir¹¹⁶. Bu aynı zamanda, felsefenin sınırlarının çizilmesidir. Bu hususta gerçek olan şu ki, ne felsefe tikellerden bağımsız olarak varolabilir – zira konusu olan tümellerin zihin dışında ve reel anlamda tikellerden bağımsız varolması mümkün değildir – ne de tikelleri

¹¹⁴ Çünkü salt tümel zihinsel kavramların içeriği yalnızca formel bir tanımla doldurulursa, bunlar bize yeni bir bilgi kazandırmamaktadır. Nitekim insanı tanımlarken “*insan, söyleyen hayvandır*” denildiğinde, tıpkı cismin yer kaplaması gibi ‘*söylemek*’ ve ‘*hayvaniyet*’ insan kavramı içerisinde mündemiçtir. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, 1993, 41-42, 68-72; Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, sadeleştiren: Akın Yeşilbaş, İstanbul, 1997, 87 vd.

¹¹⁵ Geniş bilgi için bkz. W.T. Stace, *Hegel Üstüne*, Çev. Murat Belge, İstanbul, 1976, 147-184.

¹¹⁶ Hegel insan varoluşunun çelişkileri üzerinde dururken, burada sözü edilen karşıtlık üzerinde de durur ve onu, bir anlamda tümel ile tikelin karşıtlığı, tabiatı soyut yasa ile tikel ve özgül (*türsel*) fenomenlerin doluluğu arasındaki karşıtlık olarak niteler. Hegel’e göre modern kültür, insandaki bu karşıtlıkları yoğurup işleyerek keskin bir çelişki haline vardırır. Sonuçta “*insan birbiriyle çelişen iki dünyada yaşamak zorundadır, öyle ki bu çelişkide bilinç de çirpınır durur, bir yandan öbür yana itilip çekilerek, şurada ya da burada doyuma ulaşma gücünü bulamaz*”. G. W. F. Hegel, *Bütün Yapıtları (Seçmeler)*, Çev: Hüseyin Demirhan, Ankara, 1976, 12-13.

inceleyen diğerk ilimler bu ilimlerin hepsini içine alacak bir sistemi kurma yeteneğindeki tñmel bir ilimden (*felsefe*) mñstağni kalabilir. Bu açıklamaların özetı olmak üzere denilebilir ki, ilk felsefenin konusu olan metafizik, fiziğın ötesi olup, hem duyusal varlığımızın algılarından akılsal varlığımıza doğru ilerleyen sebepler zinciri, hem de felsefi faaliyetlerimiz bakımından fiziğın mutlaka metafiziğe öncelenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla birinci düzeyde bilginin kaynağı tikel varlık olduğı ve salt zihinsel varlıkların da öncesinde tikel varlıkların yer aldığı sürece, hiçbir felsefi faaliyet tikellerdeki değışimi bñtñnñyle göz ardı edemez.

Evrendeki tikel varlıklarda görñlen bu değışim, belirli kural ve kanunlara göre düzen içerisinde sürñp gitmektedir. Daha önce de belirtildiğı üzere sanat tabiata tabi olduğundan, insanın kuracağı epistemolojik evrenin tabiata tabi olması ve onu örnek alması zorunludur; çünkü bilginin sebebi varlıktır ve bu sebeplilik yalnızca maddi olmayıp, aynı zamanda suveri, gâi ve fail illet açısından gerçekleşen bir illiyettir. Bu ise, tikellerdeki düzenin zihin varlıklarında da geçerli olmasını gerektirir.

Nitekim insan bilgiyi, tabiatında doğuştan varolan bilme isteğı sayesinde ilk olarak tikellerden elde eder. Bu bilgi, ya eşyanın zatına ilişkin tasavvur (*tanım*) veya nesneler arasında varolan olumlu ya da olumsuz bir ilişkinin tasdiğiyle (*kıyas*) meydana gelir¹¹⁷. Birikerek çoğalan bilgiler, çeşitli bakımlardan sınıflandırılır ve farklı ilimler oluşur. Böylece insan, kendi türünün bekası için ve bilme isteğinin sağladığı dinamizmle bu birikimi kuşaktan kuşağı aktararak, ontolojik evrene (*tabiat*) karşılık epistemolojik bir evren (*sanat*) kurar. Onun tabii varlığı bunu zorunlu kılmaktadır; zira o tarihsel olarak da bñtñnlñk arzeden ve ‘bir’ diye nitelendirilebilen, ayrıca buna yetenekli olan tek varlıktır¹¹⁸.

Şu halde, epistemolojik evrenin kuruluşu esnasında insan, fıtratı ve tabiatı gereğı, Tanrı’nın yarattığı ontolojik evreni örnek almaktadır. Zihin dışında varolanın sanata ve bilgiye dönñştürñlmesinde insanın buna muhalif davranması genel ontolojik yasalara aykırıdır. Örneğın zihin dışında karşılığı olmayan bir sanat ürñnñ bile, en azından evrende varolan ahenklilik yasasına uygun üretilmeksizin sanat adını alamaz. Bunu gerekli kılan ise, ontolojik yasalarla epistemolojik yasalar arasındaki paralelliktir. Ontolojik varlıklar arasındaki birlik-çokluk, ayniyet-zıtlık, benzerlik-farklılık ilişkileri, zihinsel varlıklar arasında birleştirme-ayırıştırma, özdeşlik-çelişmezlik ve kıyas şeklinde işlemektedir. Dolayısıyla hem zihin dışı evrenin hem zihin evreninin işleyiş yasaları birbirine paraleldir, benzerdir.

¹¹⁷ Bkz. İbn Sınâ, *el-Burhân*, 3–4.

¹¹⁸ Bu durum K.Kerim’de (2/*Bakara*, 30) belirtilen ‘halife’ niteliğiyile de uygunluk arzeder.

Söz konusu paralellik ve benzerlik, insan tarafından oluşturulacak olan epistemolojik evrenin, ontolojik evrene benzetilmesini, tikellerdeki değişime paralel olarak tümellerin de değiştirilmesini yani güncellenmesini gerekli kılar. Öyleyse zihnin, zihin dışında varolan ile belli bir zamanda değil, sürekli (*her an yenilenen*) ilişki halinde bulunması gerekir¹¹⁹. Şu halde güncelleştirmenin birinci temeli değişmesi bakımından varolandır.

Felsefi güncelleştirmede ‘*varolan*’ değişmesi bakımından temel kabul edilirken, aynı zamanda pedagojik açıdan (*tikellerin, tümellerin oluşmasına öncelenmiş olmaları anlamında*) da temel olmaktadır; çünkü tikel fertlere ilişkin bilgi edinilmeksizin tümellere ulaşılamaz.

Söz konusu tümeller, bütün olarak varolana ilişkin olarak üretilmiş olabileceği gibi, tikel ilimler tarafından üretilen tümel yasaları ifade eden kavramlar şeklinde de olabilir. Dolayısıyla, tikellerin tümelleştirilmesinde görev alan diğer tikel ilimler felsefeye malzeme sağlarlar. Bu sebeple felsefenin başarısı bir ölçüde tikel ilimlerin başarısına bağlıdır, zira onların ulaştıkları tikel gerçeklikler, tümellerin malzemesi konumundadır.

Değişim hakkında belirtilmesi gereken bir diğer husus ise, değişimin konusudur. Bir kavramda güncelleştirmeyi gerekli kılacak değişimin ortaya çıkması, kavramın oluşumunda yer alan iki sebeple açıklanabilir:

1) Kavramın temsil ettiği mananın ontolojik karşılığında *nesne, olgu veya ilişkiler* ortaya çıkan değişim. Bu, zaman ve/veya mekân içerisinde gerçekleşebilir

2) Kavramın anlamında yani epistemolojik içerikte ortaya çıkan değişim. Bu da yine zaman ve/veya mekân içerisinde olmak üzere iki şekilde gerçekleşir.

Zaman içerisinde gerek kavramın temsil ettiği ontolojik varlıkta veya ilişkide gerekse kavramların epistemolojik içeriğinde meydana gelen değişim, harekete bağlı olarak ortaya çıkan değişimdir. Bu hareketin oluş-yokoluş, yer değiştirme, büyüme veya hal değiştirme şeklinde olması arasında hepsinin bir değişimi getirmesi bakımından fark yoktur. Mekân içerisinde gerçekleşen değişim ise harekete bağlı değildir.

Mekân içerisinde gerçekleşen değişim, varolanlar arasındaki ‘*başkalık*’ ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Nitekim nesneler arasında, ‘*karşıtlık*’ ve ‘*uygunluk*’ olmak üzere iki temel ilişki bulunur. Buna bağlı olarak, her varolan bir zat ve cevher olarak varolması bakımından

¹¹⁹ Bu konuda insanın Tanrı’yı örnek almasından söz etmek gerekir. Çünkü Kur’an’da, “*O her an bir iştedir*” (Rahman, 55/29) buyrulmaktadır ki, değişimin ve oluşun düzen ve ahenk içerisinde sürekli olduğunu ve ayrıca Allah’ın hep Etkin olduğunu bildiren bir ayettir. Halife olan insanın da kendi kurduğu dünyasında O’na uyarak ontolojik evren örneğine göre hareket etmesi gereklidir.

ayrıdır veya sınırları vardır; yani ötekinden başkadır¹²⁰. Örneğin şu kurşun kâlem bizzat kendisiyle özdeş olmasına rağmen, dört illeti aynı olan şu öteki ile özdeş değildir; çünkü onu farklı kılan başta varlığa çıkış zamanı ve kapladığı Mekân (*en geniş anlamıyla onun varoluşuna etkide bulunan ortam*) olmak üzere arazları vardır. Şu kara kâlemle şu beyaz kâlemin renkleri bakımından birbirine karşıt olduklarını da söyleyebiliriz.

Bunlardan başka değişimin zâtî veya arazî yönlerinden de bahsetmek gerekmektedir. Örneğin değişimin gerçekleştiği birinci sınıfta yer alan ontolojik varlıkların değişimi, bizzat kendisinin hal değiştirmesi, büyümesi veya yer değiştirmesi şeklinde olabileceği gibi, onun varoluşuna etki eden ortam faktörlerindeki değişimin onun varoluşuna olan etkilerinin değişmesi aracılığıyla olması sebebiyle arazî de olabilir. Kısaca belirtmek gerekirse, ontolojik olsun, epistemolojik olsun değişen varlığın değişimi, kendi zâtındaki değişime bağlı olabileceği gibi, varoluşunu etkileyen ortamındaki değişime de bağlı olabilir. Güncelleştirme açısından değişimle ilgili bu ayrımın dikkate alınması son derece önemlidir¹²¹.

Felsefî güncelleştirmenin ikinci temeli, zaman ve mekân bakımından uzakta olan hazır bilgidir. Güncelleştirmenin yapılacağı kültür ortamından zaman bakımından uzakta olan, o ortamın genel anlamda karakteristiklerini (*kendine özgülüklerini*), gidişatını ve yönünü en doğru yansıtma kabiliyeti bakımından, o ortamın temeli olmayı başka ortamlara oranla daha fazla hak etmektedir. Mekân bakımından uzakta olan ise, içinde yaşanan çağda, güncelleştirmenin yapılacağı ortamın dışında üretilen birikimin ulaştığı düzeyi yansıttığından, güncelleştirilmenin

¹²⁰ Yine varolması bakımından her varolan, aynı anda ve aynı zamanda çeşitli varlık kiplerinde bulunmaya karşıttır ve bu sebeple zat veya cevher olarak varolan hakkında ‘*bir ve bölünmezdir*’ denilir. Öte yandan her varolan, varolması bakımından tüm diğer varolması bakımından varolanlara ‘*benzer*’dir. Bu, ontolojik bir benzerliktir. Bunlardan başka tüm varolanlar ile soyut bilinç arasında da bir uygunluk ilişkisi vardır. Buna, varlığın kapasitesi veya aşkın kapasite denilir. Yani her varolan varolması bakımından akledilebilirdir (*veya gerçektir*) ve hoştur (*ya da iyidir*). Ayrıca her varolanın içsel uygunluğu, bizzat kendisiyle ‘*özdeşlik*’ şeklinde kendini gösterir. Bu ilişki her ne kadar değişmezliği ortaya çıkaran bir ilişki olsa da, güncelleştirme açısından onu gündeme getirmek yararlı değildir. Geniş bilgi için bkz. Steenberghen, age, 59-73.

¹²¹ Kuşkusuz değişim konusunu kısaca da olsa burada bütün yönleriyle vermek mümkün değildir. Fakat önemine binaen bir hususa daha işaret etmekte yarar vardır. Tikellerde ortaya çıkan değişim tabii bir değişim olması bakımından, bizim tikel varlıklarla ilişki kuran duyusal varlık yanımla algılanır. Oysa tümel varlıklarda ortaya çıkan değişim insan eliyle gerçekleştirilen sanatsal bir değişimdir ve insanın akıl yanımla algılanır. Akıl yanımla algılama ise yukarıda belirtildiği üzere, bize uzak, tabiata yakın olan basit manaların algılanmasıdır ve bunlar, birincilere oranla daha az bilinebilirler. Diğer bir ifadeyle, insanın tabii nesneleri algılayan duyusal yanı, birden çok veriyi birleştirerek nesneden edindiği izlenimi o nesneyi temsil eden forma dönüştürmektedir. Bu esnada dış uyarıcının (*tikel nesne*) duyu organı veya organlarıyla anlık da olsa birlikte bulunması, insanda bıraktığı etkinin daha fazla uyarıcı olmasına yol açmaktadır. Fakat duyusal algılamada uyarılma ve bu uyarıya bağlı olarak ortaya çıkan algı, isteğe bağlı değil, tabii olarak gerçekleşir. Burada uyarılma ile bir nesneye yönelmeyi değil, nesneyle duyumuzun birlikteliği esnasında onun duyumuzda bıraktığı etkiyi kastediyoruz. Bu, iradi olmayan bir uyarılma ve algılamadır. İnsanın akıl yanımla algılamasında ise, irade vardır. Bu konularda bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ülâ*, 106; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât*, I/31; İbn Rüşd, *Kitâbu's-Simâu't-Tabii*, Tah: Josep Puig, Madrid, 1983, 20. (İnsan varlığının duyusal ve akılsal olmak üzere iki farklı yanı olduğu üzerinde durulmaktaydı ve duyusal varlık yanımların algısına konu olan tikel varlıkların bize yakın olması bakımından daha fazla bilinebilir olduğu ispatlanmaktaydı).

yapıldığı ortama evrensel bir ufuk ve perspektif kazandırması bakımından temel olmayı hak etmektedir. Hazır bilginin kullanılma gereği ise ispata ihtiyaç duymayacak kadar apaçıktır¹²². Güncelleştirmenin temellerinin ne olması gerektiğine kısaca temas edildikten sonra, güncelleştirmenin en önemli şartı durumundaki öznenin konumuna da işaret edilmesi gerekir.

SONUÇ

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, günümüz İslam felsefesinin en temel sorunlarından birinin klasik devirden kalan mirasın güncelleştirilmesi olduğu söylenebilir. Güncelleştirme konusunda burada dile getirilen görüşler, birinci derecede konuyu tartışmaya açma amacına yöneliktir. Bu hususta açıklanması ve tartışılması gereken birçok yön bulunmakla birlikte, yapılacak her girişimin bu önemli konuyu gündemde tutma adına yarar sağlayacağı düşüncesinden hareket edilmiştir.

İslam felsefesinin yöntem sorunsalının aşılabilmesi için pek çok soru ve sorun akla gelmektedir. Ne yazık ki hâlâ, İslam felsefesi alanında gerek tabakat kitaplarında gerekse İslam felsefesi tarihiyle ilgili eserlerde yer verilen veya atıflarda bulunulan filozoflar ve fikirlerin henüz kendilerine çoğunluk denilebilecek bir araştırmacı gurubu tarafından benimsenebilecek şekilde tasnifi yapılmamıştır. Oysa bu miras içerisinde, felsefeci İslam filozofları ile konu benzerliği veya yöntem benzerliği ya da her ikisi de benzer olmakla birlikte gaye farklılığı olan şahsiyetlerin görüşleri de yer almaktadır. Bunların filozof sayılıp-sayılmayacakları konusunda henüz bir fikir birliğinden söz etmek son derece güçtür, hatta konu yeterince tartışılmamıştır bile. Ayrıca cevaplanması gereken sorulardan diğer bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

İslam felsefesi tarihsel anlamda nedir? Kaynakları nelerdir? Temsilcileri kimlerdir? Onların hepsini aynı sınıfta toplamak mümkün müdür? Genel felsefeye (ve insanlık düşüncesine) katkıları nedir? İslam kültürüne katkıları nelerdir? İslam toplumlarında İslam felsefesinin veya filozoflarının pratik etkilerinden söz edilebilir mi? İslam felsefesi, diğer ilimlerle nasıl bir ilişki içerisinde olmuştur? İslam felsefesini diğer felsefelerden ayıran yönler nelerdir? İslam felsefesi tarihinde oluşturulmuş olan birikim, bugün bu mirasa sahip olanların felsefi sorunlarını çözmeye yeterli midir? Yoksa onlar düşünce tarihinde oynadıkları rol ile üstlerine düşen görevi yerine getirdiler ve devirlerini tamamladılar mı? Klasik İslam felsefesi çağdaş İslam toplumlarının yeni

¹²² İbn Sînâ, *el-Burhân*, 10 vd.; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*, 33; *Tefsîru Mâba'de't-Tabîa*, I/11-12; Bkz. Yahya b. Adiy, age, 174-175; Günümüzde bilginin gelişim sürecine ilişkin olarak yürütülen tartışmalar başka bir bağlamda ayrıca ele alınmalıdır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. *Bilginin Gelişimi-Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, Editörler: İmre Lakatos-Alan Musgrave, Çev: Hüsamettin Arslan, İstanbul, 1992.

bir medeniyet kurmasında ne kadar katkı sağlayabilir? Yahut klâsik İslam filozoflarına ait düşünce birikimi, felsefecilerin çalışmalarında mutlaka yer almalı mıdır? Ya da bunlara hangi düzeyde yer verilmesi gerekir, niçin? İnsanlık düşüncesi ortak olduğuna göre, bu birikimi dikkate almayarak çağdaş Batı felsefesinin verilerinden hareketle yeni bir felsefe kurmak mümkün müdür? Bu soruları sayfalarca uzatmak mümkündür. Fakat amaç hangi soruların sorulabileceğini tespit olmadığına göre, bütün bu ve benzeri soruları yanıtlayabilmek için güncelleştirmenin keyfiyetinin daha yoğun bir şekilde tartışılmasında yarar vardır.

Nitekim İslam filozofları tarafından felsefi faaliyetlerin, konusunun tabiatına ve amacına uygun yürütülebilmesi için ortaya konulan entelektüel çaba, gerek İslam dünyasında gerekse Batı dünyasında yeni açılımlara sebep olmuştur. İslam dünyasında özellikle fıkıh ve kelâm gibi dini ilimlerin sistemleştirilmesinde ve rasyonel temellere oturtulmasında (*bizzat felsefenin meşruiyetini tartışanlar tarafından bile*) bu birikimle gelen perspektiften yararlanılmadığını söylemek güçtür¹²³. Felsefe ve mantık tartışmaları, dini ilimlerin daha akli ve sistemli yorumları yapılarak, yüzyıllar boyunca İslam toplumlarının ihtiyaçlarına cevap verecek bir hüviyete kavuşmasında oldukça önemli bir rol oynamıştır. Fakat onların bu tarihsel rolleri yalnızca İslam dünyasıyla sınırlı kalmamış, asıl Avrupa’da etkili olmuştur¹²⁴.

¹²³ Gazâlî’nin Mi’yar’daki mantıkla ilgili sözleri buna örnek gösterilebilir.

¹²⁴ İslam filozofları aracılığıyla (özellikle İbn Rüşd’ün yorumlarıyla) Batı’da tanınan Aristo düşüncesi ve tabiat ilimleri alanında Müslüman ilim adamlarının ortaya koydukları birikimin batılilar tarafından kullanılması, büyük gelişmelerin yaşanmasına yol açmıştır. Kindî ile başlayan ve İbn Rüşd tarafından taçlandırılan ‘akıl ve dinin aynı kaynaktan beslendiği’ düşüncesi, Batı’da hararetle savunulmuş ve Averroisme akımı yoluyla hızlı bir şekilde yayılmıştır. Aklın öne çıkarılması ise bilimsel alanda devrim niteliğinde birçok gelişmelerin yaşanmasına önayak olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Ernest Renan, *Averroès et L’Averroisme* Paris 1866, 178-180. Renan’a göre, Skolastik Batı felsefesinin altın çağı olan onüçüncü Yüzyılda, felsefe ve ilâhiyatla ilgili konularda, en büyük rolü Aristo’dan sonra İbn Rüşd’ün oynadığı söylenebilir. Çünkü o dönemde Aristo, “*Filozof*” (*Philosophus*) veya “*Filozofların Kralı*” (*Princeps Philosophorum*) diye bilinirken, İbn Rüşd de, “(en büyük) Şârih” (*Commentator*) olarak tanınmaktaydı. Batılilar, Aristo’nun felsefeyle ilgili eserlerini onun şerhleri aracılığıyla tanımışlardır. Onikinci Yüzyılın ortalarında, Arapça felsefi ve tıbbî metinler Latinceye çevrilmeden önce, Batılılara *Kitâbu’l-Makûlât* ve *el-İbâre* dışında Aristo’nun hiçbir felsefi eseri, ulaşmamıştı. Bu konuda ayrıca bkz. Fahri, *İbn Rüşd*, 138; Oliver Leaman, *Averroes and his Philosophy*, Oxford 1988, 163, 167; Bekir Karlığa, “*İslam Düşüncesi’nin Batı Düşüncesi’ne Etkileri*” İstanbul, 2004, özellikle bkz. ss. 133-241.

Batı’da XV. ve XVI. Yüzyıllardan itibaren ortaya çıkan gelişmeler arasında örneğin astronomide Kopernik’in (öl. 1543) güneş merkezli evren teorisi, Galilei’nin (öl. 1642) matematiği astronomi ve fiziğe uygulayarak tabii olayların matematiksel ve mekanik açıklamalarını yapması, Newton’un (öl. 1727) mekaniği bilimde hakim kılması ve çekim kanunlarına dayalı evren sistemi teorisini geliştirmesi, Descartes’in (öl. 1650) analitik geometriyi kurması ve Fermat’ın (öl. 1665) modern matematiğin temellerini atması gibi hususlar bulunmaktadır. Felsefi ilimler alanında ise, tabii ilimlerdeki bu gelişmelere paralel olarak, yöntem tartışmaları öne çıkmıştır. Nitekim Francis Bacon (öl. 1626), Aristo’nun ‘*Organon*’ (*Alet*) adlı mantık kitabına karşı ‘*Novum Organum*’ (*Yeni Alet*) adlı bir kitap yazmış ve eksik tümevarım yöntemini geliştirmiştir. Tümevarım yönteminin geliştirilmesi, gözlem ve deneyin gelişmesine hız kazandırmış ve bilimsel yöntemi güçlendirmiştir. Ayrıca yöntem sorunsalı çerçevesinde Descartes ve Pascal (öl. 1662) insan zihninin ön yargılardan kurtarılması üzerinde durmuşlardır. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 2004, 90.

KAYNAKÇA

- Abdülkerim Suruş, *İlim ve Felsefeye Giriş*, Çev: Barış Güler, Ankara, 1990
- Alain Chalmers, *Bilim Dedikleri*, Çev: Hüsamettin Arslan, Ankara, 1994
- Bekir Karlığa, “İslam Düşüncesi’nin Batı Düşüncesi’ne Etkileri” İstanbul, 2004
- Bilginin Gelişimi-Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, Editörler: İmre Lakatos-Alan Musgrave, Çev: Hüsamettin Arslan, İstanbul, 1992.
- Epikür, Mektuplar ve Maksimler, Çev: Hayrullah Örs, İst, 1962, s. 57, Remzi Ktb.
- Ernest Renan, *Averroès et L’Averroisme Paris* 1866
- Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul, 1982
- Fahri, *İbn Rüşd*, 138; Oliver Leaman, *Averroes and his Philosophy*, Oxford 1988
- Fernand Van Steenberghen, *Ontologie*, Paris, 1966
- Frederick Mayer, *Yirminci Asırda Felsefe*, Çev: Vahap Mutal, İstanbul, 1992
- G. W. F. Hegel, *Bütün Yapıtları (Seçmeler)*, Çev: Hüseyin Demirhan, Ankara, 1976
- H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev: Mehmet Dağ, Ankara, 1992
- Heidegger, *Metafizik Nedir?* Çev: M. Ş. İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yay. İst, 1998
- Heinz H, Immanuel KANT’ın Felsefesi, Çev: T. Mengüşoğlu, İst. 1986, s. 153, Remzi K.
- İbn Rüşd, *Tefsîru Mâba’dettâbia*, tah: S.J. Maurice Bouyges, Beyrut, 1987
- İlhan Kutluer, “Bilimsellik” Üzerine; *Bilgi, Bilim ve İslam*, İslami İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) Yayınları, (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi), İstanbul, 1987
- Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık Ve Zaman*, Bursa, 1997
- Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, 1993
- Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, Çev: Sabri Orman, İstanbul, 1995
- Kindî, *Fi’l-Felsefetü’l-Ülâ*, 106; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât*, I/31; İbn Rüşd, *Kitâbu’s-Simâu’t-Tabîi*, Tah: Josep Puig, Madrid, 1983
- Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, sadeleştiren: Akın Yeşilbaş, İstanbul, 1997
- Mustafa Armağan, *İslam Bilimi Tartışmaları*, der: İstanbul, 1990
- Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, 1969
- Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev: Mahmut Erol Kılıç, İstanbul, 1995
- Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, İstanbul, 1992
- Paul Feyerabend, *Akla Veda*, Çev: Ertuğrul Başer, İstanbul, 1995
- Paul Feyerabend, *Yönteme Hayır*, Çev: Ahmet İnam, İstanbul, 1991
- Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 2004, 90.
- W.T. Stace, *Hegel Üstüne*, Çev. Murat Belge, İstanbul, 1976

SİYER ARAŞTIRMALARINDA BÜTÜNSEL YAKLAŞIMIN ÖNEMİ

Bir Rivayet Örneği:
“İnsanlarla La ilahe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum”

Cafer ACAR

Doç. Dr.

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Özet

Siyer Hz. Peygamber’in hayatını konu edinen bilim dalıdır. Siyerin geniş bir kaynak alanı vardır. Hemen hemen bütün alanların müktesebatındaki muhteva, Siyerin dolayısıyla tarihin malzemesini teşkil edebilmektedir. Özellikle Kur’an ve Hadis literatürü Siyere bol miktarda malzeme sağlayabilmektedir. Siyer alanında doğru bir bilgiye ulaşabilmek için tüm bu alanlardaki bilgilerin harmanlanıp yeniden bir kurgu ile inşa edilmesi olmazsa olmazdır. Bu işlem, tarihin her döneminde toplumun öne çıkarılmasında ihtiyaç olarak algılanan muhtevaya çerçeve oluşturacak konuların üretilmesini mümkün kılmıştır.

Bu bildiride Siyerin konusu olması münasebetiyle Hz. Peygamber’in bir sözü bağlamında bütünlük ilkesi göz ardı edildiği takdirde ne gibi savrulmaların yaşandığı ele alınacaktır. Rivayet “İnsanlarla la ilahe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum” şeklinde gelen ve kaynaklarda farklı şekillerde yer alan haberdur. Savaş şartlarında varit olmuş iken Müslümanların kendi iç ilişkilerinin ve ibadetlere dair hususların da dâhil edildiği bir fıkıh literatürünün konusu olmuştur. Sorunun kaynağında ise rivayeti inceleyen bilginlerin bütünsellik ilkesini ihmal etmeleri yatmaktadır. Rivayete ravilerin ve müelliflerin aktarım süreçlerinde nasıl etki ettikleri de yine rivayet ağacından anlaşılmaktadır.

Siyer araştırmalarında bütünselliğin sağlanamaması bizi yanlış sonuçlara ulaştırabilecektir. İlmi disiplinlerin birbirinden tamamen bağımsız olmadığı da göz önüne alınırsa konuyla ilgili tüm alan taramalarının ikmalinden sonra gerçeğe yakın sonuçlara varmak mümkün olabilecektir.

THE IMPORTANCE OF A SIMULTANEOUS APPROACH TO SEERAH RESEARCH

Abstract

Seerah is a science that deals with the life of the Prophet. Seerah has a large resource area. The content of the acquis in almost all fields can constitute the material of history and Seerah. In particular, the Qur'an and Hadith literature can supply plenty of material to Seerah. It is imperative that information in all these areas be blended and reconstructed in order to achieve accurate knowledge in the field of Seerah. This process has made it possible to produce topics that will form the framework for the content that is perceived as a necessity for the promotion of society in every period of history.

In this paper In the context of a word of the Prophet, if the principle of integrity is ignored, what kind of skidding is experienced will be discussed. The hadith is that came in different forms in the form of "I have been commanded to fight by people until to say la ilahe illallah". Although they existed in war conditions It was the subject of a jurisprudence in which Muslims' internal relations and matters of worship were included. At the source of the problem lies the fact that scholars who overlook the principle of universality. It is also understood from the narration tree how the narrators and authors have influenced the transfer process.

Failure to ens re the integrity in the research of Seerah may lead to incorrect results. Given that the disciplines of science are not completely independent of each other, it may be possible to arrive at close results after the replenishment of all relevant area scans.

Giriş

İslam Bilim geleneğimiz, yol gösterme, irşad etme ve tebliğ üzere kurulmuştur. Bilim bilim için değil bilim insan için yaklaşımı söz konusudur. Tarihin ve Siyerin rolü de bu minvalde anlaşılmış ve özellikle Medeniyetimizin merkez değeri Allah Resulü'nün hayatı ve bu merkez etrafında şekillenen hadisatın anlaşılması hedeflenmiştir. Başlıklandırmalar, izahlar ve yorumlar insanın yetiştirilmesi merkezinde inşa edilmiştir.

Siyer ve hadis ilişkisi uzun müzakereler gerektirmekle birlikte ilk çıkışta hem metot hem de bilgi üretimi bağlamında iki ayrı ilim olarak ortaya çıkmış zamanla birleşmiş ve tekrar ayrılmıştır. Kur'an ve hadis siyer ilminin en önemli iki başlangıç kaynağıdır. Kur'an ve hadise referans yapmadan bir siyer kitabı yazılması bir alışkanlık olmakla birlikte büyük bir eksiklikler. Özellikle günün problemlerine dair ışık tutacak bilgi üretme süreçlerinde siyer ve hadisin işbirliği ve Kur'an perspektifinde yol alınması zorunluluktur.

Bu bildiride Kur'an hadis ve siyer ilişkisi üzerinden bilgi bütünlüğünün doğruya ulaşmadaki rolüne dair bir örnek olarak Hz. Peygamber'in önemli bir hadisini ve siyerdeki izdüşümlerini ele alacağız. Daha önce yapılmış çalışmalarımızın ulaştığı neticeleri harmanladığımız bu bildiride, bütünsel yaklaşımın önemini örnekler üzerinden paylaşmaya çalışacağız. Çalışma esnasında görülmüştür ki, bir konuya dair bilgiler bir araya getirildikten sonra bir tarihçi metoduyla konuların yeniden inşasına ve okunmasına olan ihtiyaç aşikârdır. Özellikle hadis alanındaki raviler, rivayet süreçlerinde ana metin, ana metnin anlaşılmasına yardımcı olacak ayetler, başkaca rivayetler ve ek olarak yorumlamalarla rivayeti aktarmaktadır. Bu son derece normaldir, zira bugün bizim de yaptığımız şey bundan farklı değildir. Sadece zamanla asıl metin ile yorumların iç içe geçmesi ve yeni formlar kazanmasıdır ki bu göz ardı edilemez bir husustur.

1. Siyer Kaynaklarının Çerçevesi

Tarihin kaynağı ne ise Siyerin kaynağı da odur. Siyer özellikle Kur'an ve Sünnetten dolayısıyla hadis alanından güçlü bir şekilde beslenmelidir. İki önemli kaynak durumundaki Kur'an ve Sünnetin anlaşılmasında, tarihin yani Siyerin rolü henüz yeterince kavranabilmiş değildir, zira her iki kaynaktaki veriler sebep ve sonuçlar bağlamında sunulmaz. İnsan bilgiyi anlamlı hale getirirken ise bu sebep ve sonuçlar ilişkisi içinde bunu yapar. İşte insanın ihtiyaç duyduğu bilgiyi anlamlı hale getirip hayatın içinde kavranabilir ve canlı hale getiren Tarih ilmidir. İslami ilimler açısından ise siyerdir. Üzülerek ifade edilmelidir ki, Ülkemizde dini bilgi ve Müslümanlığımızı inşa süreçlerine henüz siyer ve tarih yeterince dâhil olamamıştır. Hem bilgi ölçme süreçleri hem tercih ve zihni inşa hem de fetva sistemlerimizde siyere dair malumat bir rol üstlenememiştir. Bu durum tarih şuuru muza dair yetersiz alanların oluşmasına neden olmuştur. Kur'an ve Sünnet bütünlüğünün parçalarından biri de kesinlikle siyer olmalıdır. Siyer özellikle hadis alanının muhtevasını anlaşılır düzeye taşıyan, en azından tarihsel zemindeki anlaşılma formlarını ortaya koyan roller üstlenebilecektir.

Siyerin gelişimi ile hadis ilminin gelişim süreçleri eş zamanlı olmuştur. İlk siyer müellifleri ile ilk hadis müellifleri arasında ortak alan şahsiyetleri vardır. Eban b. Osman, Urve b. Zübeyr

bunlardan sadece iki örnektir. Zamanla iç içe bir algı gelişmiş ve hadis disiplini de siyere dair hususlara rivayetler şeklinde yer veren pasajları telifleri içerisine almışlardır. Siyer ve megazi bilgileri hadis literatürü içinde geniş alanlar tutmuştur. Bu bilgilerin kaynak olma değeri ancak bütünsel bir şekilde kaynak çeşitliliğinin eş zamanlı okunması ve ortaya çıkan resmin yorumlanması ile gerçekleşecektir.

Siyer kaynakları içinde başat konumdaki siyer kitaplarının müellifleri, inşa ve kurgu yöntemini tercih etmişlerdir. Bir tarihi vaka ile ilgili rivayetleri toplamışlar ve onların genel bütünlüğünden yeni bir ifade tarzı ile yeniden hadisenin inşasını gerçekleştirmişlerdir. İbn Sa'd bunlardan biridir. Akabe Biatlerini anlatırken, konuyla ilgili kendisine haber getirenlerden bahsetmiş ardından kimin ne söylediğine referansta bulunmadan yaklaşık ifadeleri yeni bir forma kavuşturarak bilgiyi inşa etmiştir. Bu inşa süreçleri belki de tarihin her döneminde güncellenmesi gereken boyuttur, zira her müellif kendi döneminin ihtiyacına ve beklentisine uygun bir boyuttaki bilgiyi üretmiştir. Bizim de şüphesiz ki yapmamız gereken budur.

2. Siyer Rivayetlerinde Bütünsel Yaklaşım

2.1.Rivayet Süreçleri

Siyerin konusu Hz. Peygamber olduğundan hadis ile yakından bir ilişkinin olduğu ve siyerin hadisi ihmal etmemesi gerektiği izahtan varestedir. Disiplin ayrımlarının sadece üst bir sınıflama olduğu temellerin aynı köklerle beslendiği aşikârdır. Bu alanlarda ortaya çıkan bilgiler mamul bilgidir. Yani üretilmiş bilgidir. İnsanın zihinsel süreçlerinden geçen her bilgi mamul bilgidir. Bunun tek istisnası vahiydir. Peygamberler aracılığı ile bizlere ulaşan bilgi duru ve amil olan bir bilgidir.

Özellikle Müslümanların bugün hayatını bireysel anlamda değil de sosyal ve siyasi anlamda etkileme gücüne sahip Peygamberimize nispet edilen haberlerin doğru konumlandırılıp anlaşılması rivayet süreçlerinin farkında olmakla başlayacaktır. Konumuzun örneği olarak ele aldığımız rivayet 14 kadar farklı ravilerden bize ulaşmış ve her ravinin de rivayeti kendi içinde beş altı farklı varyanta varan formlarda aktarılmıştır. Özellikle her bir farkın hayata dair ciddi etki ve fonksiyon farklılığına sahip olması bu tarz rivayetlerin anlaşılmasında tüm rivayetlerin ortak noktasına odaklanıp ana mesajı yakalamaya özen göstermemizin gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla bu rivayetlerin aktarılma süreçleri rivayetin anlaşılmasına olumlu katkı sağlama amacıyla zikrettikleri yorumlar, zamanla rivayetin aslından olarak anlaşılması ile yeni

yorumlara kapı aralanmasına ve rivayetlerin kimi zaman bağlamından çıkmasına neden olmaktadır. Hadis literatüründe idrac, ziyade gibi isimlerle anılan bu yorumlamalar ile amil metin arasındaki farkın ortaya çıkarılması ve yeni yorumlarla yeni mamul yorumların ortaya çıkabilmesi için çabalara kapı aralanması her dönemin kendi ihtiyacı olarak görülmelidir.

2.2.Rivayetlerin Ayet Ziyadeleriyle Yorumlanması

Siyer açısından da kaynak metin olan hadislerin rivayetinde ravilerin ayetlerle metinleri anlama çabaları zamanla hadisin metninin bir parçası olabilmıştır. Savaşın meşruiyet sınırlarını çizen ve meşru zeminde oluşmuş savaşın gidebileceği nihai sınırlardan birine işaret eden bu rivayet ayetlerle izah edilmeye çalışılmıştır. Kâfirlerin tevhid kelimesi karşısında kibirlenmeleri malum olduğundan Saffat 35. Ayet ve Fetih 26. Ayeti ravi rivayetin peşinden zikretmiştir. Ebû Hüreyre kanalıyla bize ulaşan bu rivayetin¹²⁵ mezkûr iki ayetle irtibatı pek uyumlu gözükmemektedir. Rivayet şöyledir:

“İnsanlarla, la ilahe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim, la ilahe illallah derse, canını ve malını meşru gerekçeler müstesna benden korur. (Bundan sonrası için) hesapları Allah’a aittir. Allah, kitabında kibirlenen bir kavim zikretti ve şöyle (vahiy) indirdi: “onlara “la ilahe illallah” denince kibirlenirler.”¹²⁶ Ve (Allah) şöyle dedi: “ O zaman inkâr edenler kalplerine öfke ve gayreti; o cahiliyye (çağının) öfke ve gayretini koymuşlardı. Allah da elçisine ve müminlere huzur ve güvenini (sekinet) indirdi. Onları, takva kelimesine bağladı. Zaten onlar, buna layık ve ehil idiler.”¹²⁷ O da “la ilahe illallah Muhammedü’r-Rasûlullah’tır.” Müşrikler buna karşı, Hudeybiye Günü ve Hz. Peygamber’in onlarla yazıştığı gün, büyüklük tasladılar.”

Ziyadenin, rivayetin içeriği ile tam da uyumlu olmaması aradaki başkaca cümlelerin eksik olarak aktarılmış olduğu fikrine de bizi ulaştırmaktadır. Rivayette idracın olduğu müelliflerce de dile getirilmiştir.¹²⁸

Ayet ziyadelerinde rivayetin anlamını tamamladığını düşündüğümüz idraclar da vardır. Cabir b. Abdillah kanalıyla bize ulaşan bir rivayet bu yönüyle değerlidir.

“İnsanlarla, la ilahe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunu dedikleri zaman, meşru gerekçeler müstesna kanlarını ve mallarını benden korumuş olurlar. (Bundan sonrası için) hesapları Allah'a aittir. Sonra şunu okudu: Sen onlar üzerinde bir zorlayıcı değilsin. Ancak kim yüz çevirir ve inanmazsa, Allah ona en büyük azabı eder.”(Ğaşiye 88/22-24)¹²⁹

¹²⁵ İbn Hibban, I, 220 (218).

¹²⁶ Saffat 37/35.

¹²⁷ Fetih,48/26.

¹²⁸ İbn Mende, II,358 (197).

¹²⁹ Aliyyü’l-Kârî, Nurettin Ali b. Sultan b. Muhammed el-Herevî, *Şerhu Müsned i Ebî Hanife*, thk. Halil Muhiddin, Dârü Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1985. 165; İbn Ebî Şeybe, VI,480 (Cihad 94); Ahmed b. Hanbel, III, 350; Müslim,

Siyer alanında kullanmış olduğumu malzemenin önemli bir kısmı olarak değerlendirilmesi gereken hadis literatüründe ayet ziyadelerinin rivayetlerinin anlaşılma süreçlerine dair fikir vermesi ve bütünsel yaklaşıma olumlu katkı sağlaması göz ardı edilemeyecek bir imkândır.

2.3.Rivayetin Rivayet Ziyadeleriyle Yorumlanması

Siyer araştırmalarında rivayetlerin boyutlarını ve anlaşılma istikametlerini tanımanın bütünselliğe ulaşma ve doğru sonucu elde etmek için bir başka yöntem olduğunu söylemek mümkündür. Haberlerin tarihi akış içinde yorumlanma tarzları yeni yorumları yapabilmenin ve doğru anlamamanın önemli bir imkânını bize verir. Özellikle hangi konu işlenirse işlensin bir siyer araştırmasında ele aldığımız meselenin hangi ilmi disiplinde işlendiğinin önemi yoktur. Mutlaka ulaşılması ve görülmesi gereken bir bilgiyi farklı disipline ait muhtevada bulmak mümkündür. Kaldı ki bu bize yeni anlama tarzlarını veya gözden kaçırılan bir noktayı işaret edebilir. Sorunlu olabilecek alan ise yorumların bir müddet sonra metnin aslından kabul edilerek üzerine hüküm bina edilmesidir.

Bu rivayette de kelime-i tevhidin açılımı olarak bazı rivayetler asıl rivayet ile birleşebilmiştir. Başka bir ifadeyle hadisin ravisi, başka rivayetleri ile gündemdeki rivayetini anlamlandırma ve anlama cihetine gitmeyi tercih etmektedir. Tarık b. Eşyem'den gelen bu rivayette; *“Allah'tan başka taptıklarını terk edinceye kadar”* ziyadesi bulunmaktadır.¹³⁰ *“İnsanlarla la ilahe illallah deyip Allah'tan başka taptıklarını terk edinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunu yaptıkları zaman onların kanları ve malları bana haram olur.”* Tarık b. el-Eşyem'den gelen bir başka rivayet, konumuz olan varyantın geçirdiği aşamalara ilişkin fikir verebilir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“Kim Allah'ı birler (vahhedellahe) ve O'nun dışında kulluk edilen şeyleri reddederse (kefera) kanı ve malı haram olur.”*¹³¹ Öyle görünmektedir ki ziyadeli rivayet, diğer varyantlarda olduğu gibi kelime-i tevhidin bir yorumu olarak bir başka rivayetle birleştirilmiştir. Ziyadeli rivayetlerdeki ziyadelerin herbiri, bir diğerinden tamamen farklı mahiyet taşımaktadır. Bu da rivayetlerin mana olarak rivayet edildiğini düşündürmektedir.

Daha bariz bir örnek de şudur: Taberânî'de¹³² yer alan diğer bir rivayet, Muaz'dan gelen

İman 35; Tirmizî, Tefsiru'l-Kur'an, 88; İbn Mende, I, 169 (30); Hâkim, Ebû Abdillâh en-Neysabûrî, *Müstedrek ale's-Sahihayn*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ty. III, 522; ayrıca bkz. Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1995, XV, 208; İbn Kesîr, *Tefsir*, IV, 796.

¹³⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 216; İbn Hacer, *Takrîb*, 2996; İbn Ebî Hatim, *Kitabü'l-Cerh ve't-Ta'dil*, IV, 484.

¹³¹ Müslim, İman, 39,40; bkz. Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvutî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1982, XIII, 333.

¹³² Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Dârü l-Hyâi't-Türâsi'l-Arabî, by. ty. XX, 115.

varyantları değerlendirmemize yardımcı olabilir. Fakat bu rivayette, üçüncü tabakadaki Şehr b. Havşeb hakkında “kesîru’l-evham” denilmiştir.¹³³ Rivayet şöyledir: Muaz b. Cebel’den:

“Rasûlullah, Tebük Gazvesi’nde insanları geceden yola çıkardı (edlece bi). Sabah olunca insanlara sabah namazını kıldırdı. Dedim ki: Ey Allah’ın Rasûlü! Bana öyle bir amel söyle ki, onunla cennete gireyim ve sana başka bir şey sormayayım. Dedi ki: Ne hoş (bah bah)! Büyük (bir soru) sordun. Allah’ın kendisine hayır murad ettiği kimse için bu (çok) kolaydır. Sonra şöyle dedi: Allah’a ve ahiret gününe iman edersin. Namazı kılar ve ölünceye kadar tek ve ortağı olmayan Allah’a, bu hal üzere kulluk edersin (ta’bûdü). Sonra Allah Rasûlü şöyle dedi: Ey Muaz! Dilersen sana bu işin başını, önderini (kıvamühü), mızrağın ucunu (zirvte’s-senami) söyleyeyim: Allah yolunda cihad, Zira ben İnsanlarla la ilahe illallahü vahdehu la şerikelehu ve enne Muhammede’r-Rasûlullah diye şahadet ederek namazı kılıp zekâtı verinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunu yaptıkları zaman, mallarını ve canlarını meşru gerekçeler müstesna korurlar. (Bundan sonrası için), hesapları Allah’a aittir. Sonra Allah’ın Rasûlü şöyle dedi: Namazdan sonra, Allah yolunda cihadda olduğu gibi cennet derecelerinin arzulandığı hiç bir ibadette yüzler ağarmaz ve ayaklar tozlanmaz.”

Rivayetin birinci bölümünde cihad, Hz. Peygamber’in tavsiyelerinde zirve olarak takdim edilirken son bölümde, derece bakımından namazdan sonraya bırakılmıştır. Metin, birkaç rivayetin bir araya getirilmesinden oluşan bir diyalog görünümündedir. Nitekim Taberânî’de¹³⁴ yer alan ve Muaz ile Hz. Peygamber arasında geçen bu diyalogun anlatıldığı varyantta, konumuz olan rivayet yer almamıştır.

2.4.Rivayetlerde Yorum Ziyadesi

Tarih ve Siyere dair değer ifade eden rivayetlerin asıl zenginleştiği nokta burasıdır, zira burada ravi rivayetinin tam da izahını yapmaya çalışmakta ve bir yönüyle ilmi faaliyet gerçekleştirmektedir. Bu ilmi çabanın ve irşad faaliyetinin bugün için farkında olarak metinlerin okunması ve ifade ettiği tarihi mesajın ortaya konması önemli olmaktadır.

Örnekleme bağlamında merkeze aldığımız rivayetimize de epeyce ziyadenin yapılmış olduğunu söylemek mümkündür. Tüm ziyadelerin amacı ise kelime-i tevhidin izahı sadedinde olsa gerektir. Bu yoruma kaynaklık edecek örnekleri sened analizlerinden de tespit edebilmek mümkündür. Tek bir raviden onlarca farklı varyantın ortaya çıkması rivayet süreçlerindeki yorumlardan başka bir şey olmasa gerektir. Bu minvalde kıtal rivayeti çok sayıda ziyade ve yoruma sahiptir. Örnek olarak Ebû Hüreyre’den gelen beş varyanttan birinde, tevhid ifadesinden sonra “bana ve benim getirdiklerime iman edinceye kadar” ifadesiyle¹³⁵ tevhid şartı risalet ve risaletin getirdikleri ile izah edilmeye çalışılmıştır. Enes b. Malik’ten gelen rivayet

¹³³ İbn Hacer, *Takrib*, 2841; bkz. Taberânî, age. XX,142.

¹³⁴ Taberânî, *Mu’cemü’l-Kebîr*, XX, 145.

¹³⁵ İbn Mende, II, 358; Müslim, İman 34; İbn Hibban, I, 221,

ise¹³⁶ bu ifadeyi “muhammedürresülullah” deyinceye kadar ifadesiyle daha da somutlaştırmıştır. Kelime-i tevhidin bir başka ifadeyle yorumlanarak dile getirildiği Tarık b. Eşyem’den gelen rivayet de dikkate değerdir. “*Kim Allah’ı birler (vahhedellahe) ve O’nun dışında kulluk edilen şeyleri reddederse (kefera) kanı ve malı haram olur.*”¹³⁷

Rivayetin bu şeklinden sonra namaz ve zekât,¹³⁸ kiblemize dönülmesi, kestiklerimizin yenilmesi gibi¹³⁹ ziyadelere rastlamak mümkündür. Ziyadelerin kendi mecrasında anlaşılması ve buradan hükümler çıkarılacağı zaman özellikle diğer ilmi disiplinlerin bu usûlü gözden kaçırmamaları büyük önem taşımaktadır.

Burada yeri gelmişken bir başka hususun dile getirilmesinde fayda vardır. O da olayları tarihsel süreç içinde sebep ve sonuç ilişkileri içinde açıklamaya çalışan Siyer ve Tarih ilminin verilerinden tüm disiplinlerin yararlanmasının gereğidir. Temel teliflerin üretildiği kaynakların yazımı sürecinde gerek ravilerin gerekse müelliflerin metinleri anlamlandırma çabası olarak gördüğümüz ziyade ve idracların ilerleyen dönemde yeni yorumlara da me haz oluşturduğunu ifade etmek gerekir. Gerek Kur’an ayetleri gerekse hadis edebiyatı her dönemin hadiselerini anlamada ve anlamlandırmada kullandığı önemli iki kaynak olarak ön plandadır. Bu minvalde kimi bilgi üretme çabasındaki mahfillerde, rivayetlerin kendi mecrası dışında yorumlara maruz kaldığı tespit edilebilmektedir. Örneğin namaz kılmayanların durumuna dair konuların müzakeresinde bu rivayete atıfla öldürülebileceği yorumu yapılabilmektedir.¹⁴⁰ Dahası bu rivayetten hareketle, savaşın meşruiyetinin zemininde bu rivayetin bir delil olarak konulması düşünülebilmektedir. Tabii ki bu anlayış reddedilmiştir.¹⁴¹ Bu sonuçlara ulaşmanın en önemli sebebi, bütünsel yaklaşım noktasında kimi zaman eksik araştırmalardır.

SONUÇ

Bilgi bütünlüğü, bilimsel araştırmaların tamamında olduğu gibi siyer alanında da itiraz edilemez bir ihtiyaçtır. Sadece alan kaynakları ile iktifa etmek, özellikle Allah Resülünün hayatını ve sözlerini anlamak için yeterli değildir.

¹³⁶ İbn Ebi Şeybe, Musannef, VI, 482 (33111).

¹³⁷ Müslim, “İman”, 39, 40; bkz. Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvutî, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1982, XIII, 333.

¹³⁸ Buhârî, İman 16; Müslim, İman, 33, 36; Nesai, Tahrim 1, Cihad 1.

¹³⁹ Buhârî, Salat 28; Tirmizî, İman 2; İbn Mende, I, 355.

¹⁴⁰ Nevevî, Muhyiddin Übey Zekerîyya Yahya b. Şerif, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, Dârü’l-fikr, Beyrut ty. I, 200; Krş. CaferAcar, Risalet Döneminde Savaşın Meşruiyetine İlişkin Bir Rivayet (İnsanlarla la ilahe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum), İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 3&4, İğdır 2014, s. 226.

¹⁴¹ Bûtî, 57.

Hız. Peygamber'in hayatına dair haber ve rivayetler, Kur'an, Hadis ve Siyer literatüründe geniş taramalar yapıldıktan sonra, Kelam, Felsefenin düşünce yöntemlerinden ve analiz metotlarından yararlanarak değerlendirilmelidir. Aksi halde anlaşılması güç, uygulama şansı olmayan farazi sonuçlara ulaşmak durumu ile karşılaşılabilir.

İslam dünyasının dini metinleri anlama ve anlamlandırma sorunu olduğu aşikârdır. Bu sorun bilginin yorum yoluyla ideolojik hale getirilmesi, bilginin kamplaştırılması ve bunun toplumu kamplaştırması gibi durumlarla bizi karşı karşıya bırakmaktadır, hatta bu araştırmaların yeteri kadar bütünsellik göz önünde bulundurularak tamamlanamamış olması nedeniyle, bilgiyi kullanan ve bilgi hiyerarşisinin basamaklarında yer alan kişilerce yanlış kullanılması, kimi zaman konjonktüre göre traşlanması ve saklanması da mümkün bir durum olarak değerlendirilebilir. Özellikle art niyetli mihrakların bu kabil yöntemleri tespit etmek mümkündür.

Bilgi bütünlüğünün geliştirilmesi ve bir yöntem olarak kabul edilmesi, yeni ilmi usulün bir parçası olmak zorundadır. Nitekim bu yöntem kimi ilim adamları tarafından tercih edilmeye başlanmıştır. Bilgi bütünlüğü, bilginin insanlığın ortak yararına üretilmesi gibi bir ahlakın geliştirilmesine de katkı sağlayacağı muhakkaktır.

Bilgi bütünlüğü ve araştırmalarda bilgi bütünlüğünü sağlayacak yöntemlerin tercih edilmesi, üretilen bilginin oluşturacağı aykırılık sorununu ve buna yönelik mahalle baskılarının da minimize edilmesini temin edeceği aşikârdır.

Bilginin güncellenmesi meselesinin de bir yönüyle desteklenip bilginin fayda sağlayan bir değer haline dönüşmesi, sorunların çözümünde rol alabilmesi bilgi bütünlüğünün tüm bilim alanlarında özellikle de İslami bilimlerde tercih edilmesi ile mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

Acar, Cafer, Risalet Döneminde Savaşın Meşruiyetine İlişkin Bir Rivayet (İnsanlarla la ilahe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum), *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3&4, Iğdır 2014, s. 226.

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.

Aliyyü'l-Kârî, Nurettin Ali b. Sultan b. Muhammed el-Herevî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanife*, thk. Halil Muhiddin, Dârü Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı yay. İstanbul 1992.

Hâkim, Ebû Abdillâh en-Neysabûrî, *Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ty.

Ibn Mende, Muhammed b. İshak b. Yahya, *Kitabu'l-İman*, thk. Ali b. Muhammed b. Nasır, Dârü İhyai Tûrasi'l-Arabî, Medine 1981.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman, *Kitabü'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Dârü Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah İbn Muhammed, *el-Kitabu'l-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Müessesetü'l-Kütübi's-Sikafe, Beyrut 1989

İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed b. Ali, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. A. Abdülatif, Beyrut 1995.

İbn Hibban, Muhammed b. Ahmed Ebû Hatim el-Büstî, *el-A'yân bi Tertibi Sahîh-i İbn Hibban*, (İbn Beleban tertibiyle) hzr. Kemal Yusuf el-Hun, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

İbn Kesîr, el-Kureşî ed-Dimeşkî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Hüseyin b. İbrahim Zehran, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1992.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sad b. Münî' ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dârü't-Tûrasi'l-Arabî, Beyrut ty.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî *el-Câmi'u's-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Nesaî, Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünen*, Çağrı Yay, İstanbul 1992.

Nevevî, Muhyiddin Übey Zekeriyya Yahya b. Şerif, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, Dârü'l-fikr, Beyrut Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Dârü İhyai't-Tûrasi'l-Arabî, by.

Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyan an Te'vîli'l-Kur'an*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1995, XV, 208;

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdülmelik el-Ezdî, *Şerhu Meâni'l-Âsar*, thk. Muhammed Zehra en-Neccar, Dârü Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen*, Çağrı Yay, İst. 1992.

Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvutî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1982, XIII, 333.

BATI'DA MODERN BİLİM DÜŞÜNCESİ VE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ

Ö. Faruk UĞURLU

Araştırma Görevlisi

Çankırı Karatekin Üniversitesi

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

Adam İhtisas (Alim-Adam Akademi) 3. Sınıf Öğr.

Aydın KUDAT

Dr. Öğretim Üyesi

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

akudat@ybu.edu.tr

Özet

Aydınlanma hareketiyle ortaya çıkan değişim, Batı'nın modern bilim anlayışını oluşturmuş, bu bağlamda doğa bilimleri ve sosyal bilimler siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel hayatı etkilemiştir. Uzmanlaşmayla birlikte bütüncül bilgi anlayışının kaybedildiği bu dönemde disiplinleşme artmıştır. Mekânîk evren anlayışıyla başlayan bu süreç doğa bilimlerinde ve sosyal bilimlerde etkisi büyük devrimlere yol açmıştır. Bu çalışmada Batı'daki modern bilim düşüncesi Aydınlanma ve Modernite'yle gelişen Newton'cu Mekânîk evren anlayışı, elektromanyetik devrim, kuantum devrimi ve internet-bilgisayar devrimi, sosyal bilimlerdeki modernizm, postmodernizm ve küreselleşme bağlamında bütüncül bir şekilde ele alınacaktır. Ayrıca 1950'li yıllardan sonra etkisini arttıran interdisipliner çalışmaların mahiyeti multidisipliner ve transdisipliner bağlamda incelenip bütüncül bilginin olanağı araştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Batı'da Modern Bilim Düşüncesi, Aydınlanma, Modernite, Kuantum Teorisi, Postmodernite, İnterdisipliner, Multidisipliner, Transdisipliner Çalışmalar

THE MODERN SCIENCE UNDERSTANDING OF THE WEST AND THE INTEGRITY OF KNOWLEDGE

Abstract

The change showing up with the Enlightenment Movement constituted the understanding of the modern science of the West, in which natural and social sciences influenced political, social, economic and cultural life. The number of disciplines has increased in this period when the understanding of the integrity of knowledge has been lost with the specialization. This process, which started with the understanding of the mechanical universe, has led to major revolutionary effects in natural sciences and social sciences. In this work, the modern science thought in the West will be dealt with holistically in the context of Newtonian mechanical universe understanding, electromagnetic revolution, quantum revolution and internet-computer revolution with the modernism, postmodernism and globalization in social sciences. In addition, the nature of the interdisciplinary studies that have increased their influence since the 1950s will be investigated in the context of multidisciplinary and transdisciplinary studies and the possibility of holistic knowledge will be sought.

Key Words: The modern science understanding of the West, the Enlightenment, Modernism, Quantum Revolution, Postmodernism, Interdisciplinary, Multidisciplinary, Transdisciplinary Studies.

Giriş

Batı'da 17 ve 18. yüzyıllarda başlayan Aydınlanma hareketiyle birlikte bilim ve bilgi anlayışı değişmiştir. Rönesans'la başlayan geçmişi eleştiri, rasyonel düşünce, hümanizm gibi yeni anlayışlar Aydınlanmayla birlikte güçlenerek devam etmiştir. Doğaya egemen olma, bilgiyi dönüştürme/güç haline getirme, akıllı merkeze alma, sekülerleşme, Avrupa merkezcilik, hümanist ideolojiler bu dönem ve sonrasının temel konuları ve ana tartışma başlıkları olmuştur. Değişen metodoloji ve bilgi felsefesiyle birlikte doğa keşfedilebilir, anlaşılabilir ve bunun sonunda da hükmedilebilir bir kategoriye indirgenirken, toplumların da aynı doğa yasaları gibi kendine has yasaları olduğu ve bu yasalar tespit edilirse toplumların yönetiminin de kolaylıkla sağlanabileceği fikri önem kazanmaya başlamıştır. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki bu ayrışmayla birlikte uzmanlaşma ve disiplinleşme artmış, Aydınlanma düşüncesinden önce rastlanılmayan doğa bilimi, sosyal bilim, insan bilimi gibi bölünmeler ortaya çıkmıştır. Aydınlanmayla başlayan bu dönüşüm, bilginin alt disiplinlere ayrılarak tasnif edilmesine sebep

olmuş ve her alt disiplinde uzmanlaşma ilerleme ve modernleşme fikrinin temel gerekleri olarak addedilmiştir. 17 ve 18. yüzyılda ortaya çıkan bu gelişmeler Newton'cu Mekânîk evren anlayışına dönüşmüştür. Ortaya çıkan bu birinci bilimsel devrim 19. yüzyılın temellerini atmıştır.

Bilginin tasnif edilerek alt disiplinlere ayrılması, sosyal bilimlerin temel konuları olan devlet, toplum, siyaset, kültür, din gibi alanların birbirinden bağımsız bir şekilde incelenmesine ve birbiriyle ilişkili olan bu alanların birbirinden koparılmasına sebep olmuştur. Kaybedilen bu bütünlük algısı devlet yönetimini siyasete, toplum bilimlerini sosyolojiye, ekonomik faaliyetleri iktisada ve dini çalışmaları da ilahiyat bölümlerine indirgemıştır. Bu indirgemeci bakış açısı pozitivizmle birlikte yükselerek modernitenin temel gereklerinden biri olmuştur. Bu noktada 2. bilimsel devrim olarak ele aldığımız elektromanyetik devrim, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında gelişme göstermiş ve elektrik dalgaları üzerinde yapılan çalışmalarla elektrik kitle üretimde ve sanayide aktif bir şekilde kullanılmaya başlamıştır.

20. yüzyılı kana bulayan iki büyük dünya savaşı modernitenin eleştirilmesine sebep olmuş ve değişen paradigmayla birlikte, 3. bilimsel devrim olan kuantum teorisi alanında önemli çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Ayrıca 1950'li yıllardan sonra başlayan post modern düşünce Aydınlanma ve modernitenin sunduğu fikirleri eleştirmeye başlamıştır. Özne, iktidar, varlık, ideoloji, cinsiyet, akıl gibi temalar bağlamında modernite eleştirisi hızla artmıştır. Bu noktada bilginin parçalanması ve ileri düzeyde uzmanlaşarak disiplinlerin birbirinden bağımsız hale getirilmesi de eleştirilmiştir. 1950'li yıllarda ABD'de ortaya çıkan interdisipliner bakış açısı önem kazanmıştır. Özellikle son dönemde yeni metot ve anlayış biçimleri olan multidisipliner, transdisipliner ve çapraz disiplinli gibi kavramlar tartışmaya açılmıştır. Bütünsel bir bakış açısıyla bilgiyi ele alan bu yaklaşımlar, disiplinler arasında işbirliği ve kolektif çalışma prensibi tekrar geliştirerek, sorunları daha verimli ve farklı bakış açılarıyla çözmeyi hedeflemektedir. Bu çalışmaların hemen yanı başında ortaya çıkan ve 4. bilimsel devrim olarak ele aldığımız internet ve bilgisayar devrimi de 21. yüzyılın temellerini oluşturmuştur.

Bu çalışmada Batı'nın modern bilim anlayışı bütüncül bir şekilde ele alınmaktadır. Teknik ve doğa bilimlerde gerçekleşen 4 bilimsel devrim, sosyal bilimlerde ortaya çıkan Aydınlanma, modernizm ve post-modernizm bağlamında ele alındıktan sonra son yıllarda akademik çalışmalarda ilgi gören interdisipliner çalışmaların mahiyeti incelenecektir. İnterdisipliner çalışma bağlamında multidisipliner ve transdisipliner gibi yeni kavramların analizi yapılacak

ve bu yeni kavramların bilgi bütünlüğünü sağlamadaki avantaj ve dezavantajları ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

1. Aydınlanma ve Modernite

Batı'da Rönesans ve Reform süreciyle başlayan değişim hareketi Aydınlanma düşüncesiyle şekillenmiştir ve modern bilim düşüncesi teşekkül etmeye başlamıştır. Rönesans ile başlayan geçmiş eleştiri, rasyonel düşünce, hümanizm gibi yeni anlayışlar Aydınlanma'yla birlikte güçlenerek devam etmiş ve modernizme açılan yolun ilk taşları döşenmiştir. Doğaya egemen olma, bilgiyi dönüştürme/güç haline getirme, aklı merkeze alma, sekülerleşme, Avrupamerkezcilik ve ideolojiler bu dönem ve sonrasının temel konuları ve ana tartışma başlıkları olmuştur. 18. yüzyılda meydana gelen doğa bilimlerindeki devrimlerin yanısıra sosyal, siyasal ve kültürel alanda yapılan devrim niteliğindeki çalışmalar yapılmış ve 19.yüzyıl Avrupası bu miras ile şekillenmiştir.

Kopernik, Galileo ve Bacon'la başlayan doğanın yasalarını deney ve gözlem metoduyla anlama, evreni Mekânîk bir saat gibi tasavvur etme ve bu yasaları formülleştirip matematiksel bir dille ifade etme fikri Newton dönemine ulaşılınca tam anlamıyla Mekânîk bir evren algısına dönüşmüştür. Aslında bu değişim, Aydınlanma düşünürlerinin daha önceki doğa felsefelerinin metodolojisinin eleştirisiyle ortaya çıkmıştır. Aydınlanma düşünürleri geçmiş felsefelerin araştırma yöntemleriyle dişe dokunur bir şey elde edilemediğini bu sebeple yeni bir deneysel yöntemden söz etmek gerektiğini anlamışlardı. Bacon'ın Novum Organum'u, Descartes'ın Yöntem Üzerine Söylev'i ve daha sonra Pascal, Newton gibi isimlerin yeni metot arayışıyla bilimsel çalışmalar gerçekleştirmeleri bu niyetle ortaya çıkmıştır (Westfall, 1987, s. 136). Newton'un Mekânîk evren düşüncesi doğa yasalarını deney ve gözlem yoluyla keşfettiği, Weber'in bahsettiği gibi dünyanın büyüünün bozulduğu (Weber, 2004, s. 213), doğanın sır ve gizemlerle dolu bir hüviyetinin olmadığı aksine doğanın ve kâinatın anlaşılabilir, gözlenebilir, yasaları tespit edilebilir ve en sonunda doğa üzerinde hâkimiyet kurulabilir düşüncesi doğa bilimlerinin temel hareket noktası olmuştur. Alexander Koyre bu süreci yaklaşıklıklar dünyasından kesinlikler evrenine geçiş olarak tanımlamaktadır (Mollaer, 2015, s. 18). Bu kesinlik düşüncesini 16. yüzyılda yaşamış Danimarkalı astronom Tycho Brahe'nin getirdiğini vurgulayan Koyre, kesinlik düşüncesinin "olguları gözlemede kesinlik, ölçmede kesinlik, gözlemede kullanılan ölçme araçlarının üretiminde kesinlik" şeklinde tezahür ettiğini vurgular (Koyre, 2000, s. 59-60). Daha sonraki süreçte bu bakış açısı Kepler'in çalışmalarını da etkilemiştir. Bu kesinlik algısı matematiksel, formüllere dayalı, Mekânîk bakış açısının da temellerini oluşturur. Mekânîk ve matematik arasındaki bu ilişkiyi Leonardo Da Vinci şöyle

vurgular: "Mekânîk, matematiksel bilimlerin cennetidir." (Koyre, 2000, s. 142). Dönemin paradigmasını şekillendiren bu isimler daha sonraki süreçte Newton'la birlikte Mekânîk dünya görüşünün etkisinin her alanda artmasına sebep olmuştur. Bu düşünce aslında Ortaçağ Avrupası'nda da görülen bütünsel varlık tasavvurunun, Yaratıcı, kâinat ve varlık arasındaki dairesel bakış açısını düz, çizgisel ve ilerlemeci bir yatay eksene indirgemıştır. Bu dairesel kozmos anlayışına göre yer ve gök arasında bir hiyerarşi vardır ve farklı yasalara bağlıdır. Modern anlayışla birlikte yer ve gök'ün aynı yasalara sahip olduğu fikri ortaya çıkmış ve yer ile gök birleştirilmiştir (Mollaer, 2015, s. 46). Bu düşünceye göre ilerleme ve düzen çizgisel tarih anlayışıyla sağlanır. Çizgisel tarih anlayışına göre insanoğlu sürekli gelişme, ilerleme ve düzen idealine doğru yol alır. Gök ve yer hiyerarşisinin ortadan kaldırılması ve eski anlayışın dairesel bütünlüğünün kaybedilmesi 18 ve 19. yüzyılda bilim ve kapitalizmin doğrusal ilerleme düşüncesinin de temelini oluşturmuştur (Mollaer, 2015, s. 46-47). Dairesel kozmolojik bakış açısını çizgisel bir ilerleme tasavvuruna indirgeyen Newton'cu Mekânîk evren paradigması ilahi olanla dünyevi olan arasında ayrıma gitmiş ve seküler bir dünya görüşünün de modernizme açılan yolda temel hareket noktası olmasına sebep olmuştur. Newtoncu paradigmanın yanı sıra Descartes'in Kartezyen düalizminin özne-nesne, beden-ruh ayırımına dayalı ikili çözümlemeleri ve karmaşık bütünü incelemek yerine bilgiyi küçük parçalara ayırarak tanımlaması (Descartes, 1984, s. 21-22), 19.yüzyıla giderken modernist paradigmanın temellerini oluşturmuştur. Bilgiyi parçalara ayırarak tanımlama daha sonraki dönemde uzmanlaşmanın ve disiplinleşmenin de yolunu açmıştır. Batı bilimsel düşüncesinde ortaya çıkan bu birinci bilimsel devrim modernist paradigmayı kurmuş ve sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmeler bu düşüncenin gerekleri doğrultusunda şekillenmiştir.

Doğa bilimlerindeki bu gelişme daha sonraki süreçte doğanın incelikleri keşfedildikçe uzmanlaşma ve disiplinleşmenin de kapısını aralamıştır. Bilimlerin alt dallara ayrılması ilerlemenin önemli bir kıstası olarak anlaşılmıştır. Bu noktada sosyal bilim ve doğa bilimleri ayrımının ortaya çıktığı görülmektedir. Modern öncesi dönemde olmayan bu ayrım Aydınlanmayla birlikte kendini göstermeye başlamış ve toplumların da doğa yasaları gibi değişmez yasaları olduğu ve bu yasaların keşfedilmesi halinde nasıl ki doğa üzerinde hâkimiyet sağlanabiliyorsa toplumlar üzerinde de hâkimiyet sağlanabileceği düşüncesi ivme kazanmıştır. Bu noktadan sonra ortaya çıkan doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki disiplinleşme fiziki dünyayı iki ayrı olgu olarak ele almaya başlamıştır. Farklı disiplinlerin kurulmasının arkasındaki sebep, sistemli araştırmanın ve gerçekliğin farkına varılabilmesi için bölünen disiplinlerde uzmanlaşmanın gerekliliği konusundaki inançtı (Gulbenkian Komisyonu, 2003, s.16). Bu uzmanlaşma dönemi öyle bir noktaya gelmişti ki kişinin bilim alanında gerçekten

başarılı olması ve bu bilince hem içsel hem de dışsal olarak varabilmesi için "tam bir uzman" olması gerekiyordu (Weber, 2004, s. 206). Akademik bir işbölümü şeklinde ortaya çıkan uzmanlaşma kendine özgü dil ve mefhumları olan, birbirini anlamakta zorlanan birçok disiplinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Giddens'in da belirttiği gibi modern toplumla birlikte ortaya çıkan "uzman insan" profili geleneksel toplumlarda görülen "evrensel insan" profilinin yerini almıştır (Giddens, 2013). Böylelikle entelektüel insan profili, hikmetle halka yol gösteren, halka ışık tutan bir karakterden, bilgiyi toplumu ve insan davranışlarını yönetecek bir araç olarak kullanan toplum mühendislerine dönüşmüştür (Yılmaz, Erdem, 2016, s.39). Halkla entelektüel arasındaki bu kopuş ilerleyen yıllarda derinleşmiş ve topluma yabancılaşan aydın, adeta aydın despotizmi olarak adlandırabilecek bir bakış açısına sahip olmuştur. Alvin Toffler bu meseleyi şu şekilde izah etmektedir: “Bizim uygarlığımızın en önemli başarılarından biri, bir şeyi olabildiğince ayrıntılı şekilde görebilmek, anlayabilmek, analiz edebilmek için her şeyi mümkün olan en küçük parçalara bölmeksidir. Fakat bu başarının bir zafiyet noktası var, o da şu: O kadar çok parçaya bölüyoruz ki, sonra bu parçaların hangi bütünün parçası olduğunu bulamıyoruz” (aktaran: Yılmaz, Erdem, 2016, s. 41). Toffler bu ifadeleriyle uzmanlaşmanın aslında sorunları bütüncül bir bakış açısıyla çözmek yerine bütünü parçalayıp sorunları daha da karmaşık hale getirdiğini vurgulamaktadır.

19.yüzyılda ortaya çıkan pozitivist bakış açısıyla toplumun da aynı doğa yasalarında olduğu gibi kanunları olduğu fikri ve toplumların da ilerlemeci ve çizgisel bir bakış açısıyla bu kanunların tespiti halinde gelişeceği düşüncesi modern sosyal bilimlerin düşüncesinin temelini oluşturdu. Sosyal bilimlere ortaya çıkışında doğa bilimlerinden etkilenmiş hatta doğa bilimlerinde kullanılan formel metodları taklit ederek gelişmiştir (Yılmaz, 1999, s. 3). Bu noktada toplumun da yasaları olduğu ve deney-gözlemle çözümlenebileceği fikrinin temeli bu etkileşimdi. Örneğin, Aydınlanma'dan miras kalan seküler dünya görüşü perspektifinde kurgulanan modern pozitivist düşüncenin ortaya çıkardığı sosyoloji disiplini "sosyal fizik" olarak tanımlayan Auguste Comte, bu görüşler doğrultusunda modernist paradigmanın toplumların siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel çeşitliliğini indirgemeci bir bakış açısıyla tek bir disipline indirgenerek açıklanabileceğini düşünmüştür. Daha sonraki süreçte ise toplumu daha iyi anlamak için ortaya çıkan tarih, siyaset bilimi, iktisat ve doğubilimi (oryantalizm) ile birlikte disiplinleşme ve uzmanlaşma artmış, disiplinler arasındaki indirgemeci duvarlar örülmeye başlanmıştır.

Bu noktada yine aydınlanma düşüncesinden miras kalan rasyonalizm fikrinin etkisi önem kazanmaktadır. Aydınlanmayla birlikte başlayan rasyonalist (akılcı) dünya tasavvuru modernizmle birlikte araçsal bir hüviyete bürünmüş, doğa ve toplumların yasalarını keşfeden

aklın da bu ikisi üzerinde hâkimiyet kuracağı düşüncesi kabul görmüştür. Aydınlanma ideolojisinin ileri sürdüğü gibi akıl sadece özgürleşme ve ilerleme değil, aynı zamanda iktidar ve egemenlik de demektir. Böylece insanın doğa üzerindeki egemenliği, insanın hem kendisinin, hem iç dünyasının, hem de doğanın üzerinde egemenlik kurması şeklinde sonuçlanmıştır. Bu iktidar ilişkisi yine Max Horkheimer'in belirttiği gibi "varlık alanlarının araçlar alanına dönüştürülmesi" öznenin de yok olmasına ve içinde yaşadığı dünyanın yazgısını paylaşmasına sebep olmuştur (Horkheimer, 1998, s.120). Sanayi devrimiyle birlikte artan hızlı üretim, sanayileşme, kentleşme, uzmanlaşma, makineleşme mevzubahis araçsal akıl perspektifinde doğayı ve toplumları ve daha özelde özneleri de ötekileştirip nesneleştirmiş faydacı ve çıkar odaklı bir dünya görüşünün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu doğrultuda kurulan modern ulus-devletlerin silahlanma yarışı ve sömürgeleştirme politikaları uygulamaya konulmuş ve en nihayetinde iki büyük dünya savaşıyla bu politikaların yan etkileri milyonlarca insanın hayatına mal olmuştur. Bu noktada ortaya çıkan elektriğin icadı 2. bir bilimsel devrimi meydana getirmiştir.

2. Elektromanyetik Devrimi

Elektriğin icadı tarihsel olarak eski olsa da, elektriğin 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra fabrikalarda konvansiyonel üretimi arttırmak için kullanılması sanayileşmenin artmasına ve üretim ilişkilerinin değişmesine yol açmıştır. Faraday ve James Clerk Maxwell'in çalışmalarıyla elektrik, enerji üretiminde kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle Faraday'ın "elektromanyetik endüksiyon" dediği yöntemle mıknatısla elektrik akımı üretmesi Mekânîk enerjinin elektrik enerjisine dönmesini sağlamıştır (Yıldırım, 1974, s. 204). Elektrik mühendisliğinin doğmasına da yol açan bu gelişme modern endüstrinin temeli olan Mekânîk elektrik üretimi ve dinamo sistemini doğurmuş, elektriğin enerji olarak kullanılmasıyla tren, tramvay, asansör gibi elektrikle çalışabilecek araçlar yapılmıştır (Yıldırım, 1974, s.205). Daha sonraki süreçte telgraf, telefon, radar gibi icatlarla askeri teknolojiler gelişmiş, sanayileşme ve Mekânîk üretimde önemli adımlar atılmıştır. Artışa geçen seri ve kitlesel üretim ülkelerin iktisadi politikalarını etkilemiştir. 1. Dünya Savaşı'na yakın meydana gelen bu gelişmeler savaşın gidişatını değiştirmiş ve askeri teknoloji tüm yıkıcılığıyla gücünü göstermiştir. Aydınlanma ve modernitenin vadettiği ideal ve değerlerin bu denli büyük bir savaşla darbe alması Batı'da siyasi, ekonomik, sosyal olayları etkilemiş ve henüz 20 yıl bile geçmeden yeni ve daha büyük bir dünya savaşıyla sarsılmıştır. 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Aydınlanma ve modernizmle ortaya çıkan hümanizm, rasyonalizm, ilerleme-düzen ve evrensel barış ideallerin işe yaramadığı ve iki büyük dünya savaşının büyük yıkımlara sebebiyet vermesi daha sonraki süreçte Aydınlanma ve modernitenin eleştirilmesine sebep olmuştur. Postmodernizm olarak

adlandırılacak olan bu süreç insanı makineleştiren hayat tarzına, bilgiyi sadece deney ve gözleme tabi kılan bilim anlayışına ve pozitivist bakış açısına karşı yapılan bir eleştiriyle güçlenmiştir. Nietzsche'nin görüşlerinden etkilenen, Aydınlanmanın ve modernitenin öznenin tektipleşmesine ve nihayetinde ölümüne sebep olduğunu söyleyen, Heidegger'in ifadesiyle "Varlık sorusunun unutulduğu" (Heidegger, 2008, s.1), Descartes'çı özne-nesne ayırımına dayanan Kartezyen düalizminin doğayı ve insanı ötekileştirdiği, meta-anlatıların aslında büyük yapay kurgular olduğu ve metinsel-dilbilimsel olarak kurulduğu fikriyatı tüm dünyayı etkileyecek olan post-modern düşüncenin temel noktaları oldu. Bu noktada postmodern düşünceyi de etkileyen bir diğer bilimsel devrim ortaya çıkmıştı ki bu da Kuantum devrimiydi.

3. Kuantum Devrimi

3. bilimsel devrim olan Kuantum devrimi, Max Planck'ın madde üzerine yapmış olduğu çalışmalarla şekillenmiş ve "hareket halindeki cisimlerin durumlarını yer ve hız yönünden aynı zamanda saptamanın mümkün olduğu" varsayımına dayanan klasik determinist anlayışı, atom altı parçacıklarının ve elektronların bu iyi yönden saptanabilmesinin olanaksız olduğu varsayımıyla eleştirmiş ve klasik görüşü yıkmıştır (Yıldırım, 1973, s.196). "Her olayın bir nedeni vardır." (Kant, 1993, s. 38) yargısını a priori bir önerme olarak belirten Kant, nedensellik bağını makro düzeyde kurgulamıştı ancak atom ve madde üzerinde yapılan yeni bilimsel çalışmalarla atomların hareketlerinin önceden kestirilemeyeceği ve çok sayıda parçacıktan oluşan atomların nedensellik bağıyla değil olasılık kavramına uygun bir ilişki biçimine sahip olabileceği savunulmuştur (Yıldırım, 1973, s.196-197). Heisenberg'in ortaya attığı "Belirsizlik İlkesi" mikro düzeyde elektron hareketlerinin hatasız ölçülemeyeceğini ve tam olarak saptanamayacağını ortaya koymuştur (Yıldırım, 1973, s.197).

Einstein ve Heisenberg'in yapmış olduğu çalışmalarla şekillenmeye devam eden kuantum devrimi, izafiyet teorisiyle modern bilimin Newton'cu bakış açısını altüst etti. İzafiyet teorisi bilime daha bütüncül ve organik bir bakış açısı getirmiş ve bütün içindeki parçalardan ziyade bütüne odaklı bilim anlayışını ortaya çıkarmıştır. Bütüncül bilim anlayışı pozitivist ve fenomenolojik paradigmalardan iki parçalı Mekânîk anlayışlarının aksine evrenin çok katlı, iç içe geçmiş dinamik bir bütün olduğu algısına dayanan kuantum teorisi, yeni bir bakış açısının kapısını aralamıştır (Dikeçligil, 2005, s.6). Böylece Newton'cu Mekânîk bakış açısının kesin matematik formüllerine dayandığı atomist bakış açısı Max Planck, Einstein ve Heisenberg'in yapmış olduğu çalışmalarla çürümeye başlamış ve atomun duyu organlarıyla gözlemlenen yapısı dışında atom altı parçacıklarının keşfi ve uzay-zaman çalışmalarıyla zamanın göreceli olarak değişebileceği fikri, maddenin görünen boyutu dışında keşfedilmeye beklenen bir

yönünün de olduğunu da göstermiş oldu. Buna göre evrenin çok sayıda bağımsız nesneden kurulu bir makine değil bütüncül bir ilişkiler ağına sahip olduğu ve evreni bütüncül bir perspektifle okunması gerektiği düşüncesi önem kazandı. Bu noktada siyah-beyaz, iyi-kötü, özne-nesne gibi düalist ayrımlara dayanan pozitivist ve indirgemeci modernist meta anlatılar, kuantum teorisinde olduğu gibi postmodern düşünürler tarafından göreceli olabileceği ve kurgulandığı şeklinde eleştirilmeye başlandı. Kuantum fiziği alanında yaşanan gelişmelerin hemen yanı başında cereyan eden bu eleştiri furyası Aydınlanma ve Modernite'nin "yan etkileri"ni sorunsallaştırdı. Foucault'un yapmış olduğu arkeolojik çalışma metodu, modernleşmeyle insanın özgürleşmediğini, biyo-iktidar ve discourse(söylem) ile nesneleştirdiğini ve adeta öznenin modern bir kapatılma içinde olduğunu söylemiştir. İktidar teknolojisinde disiplinin keşfi ve düzenlemenin keşfi olmak üzere iki büyük devrim olduğunu söyleyen Foucault, biyo-siyasetle yaşamın da iktidarın nesnesi haline geldiğini belirtmiştir (Foucault, 2014, s.152). Bu iktidar ilişkisi özneyi nesneleştirmiş ve aslında güç istenciyle özneyi bağlamından koparmıştır. Aynı şekilde Derrida metinlerin yapısökümü metoduyla hakikat kavramının göreliliği üzerine metinbilimsel çalışmalar yapmıştır. Postmodernizmin yapmış olduğu bu çalışmalar, hakikat söyleminin göreceli olduğunu, tek tip evrensel bir rasyonel akıl düşüncesinin olamayacağını, meta-anlatıların-ideolojilerin-kültürlerin icat edilmiş, üretilmiş ve ötekileştici bakış açılarına sahip olduğunu vurgulamıştır. Bu noktada postmodern çalışmaların yanı başında gelişmeye başlayan ve yeni bir çalışma metodolojisi öneren interdisipliner çalışmalar, sosyal bilimler ve doğa bilimleri alanında etkisini göstermiştir. Daha sonraki süreçte çeşitlenerek multidisipliner (çok disiplinli) ve transdisipliner (disiplinler ötesi) gibi bakış açılarının da ortaya çıktığı interdisipliner çalışmalar, yeni bir metodoloji ve teori ortaya koymakta ve bütüncül bilim perspektifiyle eşzamanlı ilerlediği görülmektedir.

4. İnterdisipliner Çalışmalar

Modernist ve postmodernist paradigmaların teorik bakış açılarının yanı sıra Batı'da disiplinlerin çalışma biçimleriyle alakalı metodolojik çalışmaların ortaya çıktığı görülmektedir. İnterdisipliner çalışmalar adı altında başlayan bu çalışmalar ABD'nin ikinci dünya savaşından sonra güçlenerek çıkmasından sonra ülke-bölge çalışmalarıyla etkisini arttırmıştır. Ayrıca 1945 sonrası üniversitelerin karakteri ve çalışma disiplini değişmeye başlamıştır. Savaş sonrası dünyanın her yerinde üniversite sayının yükselişe geçmesi sosyal bilimcilerin de sayısının artmasına yol açmıştır (Gulbenkian Komisyonu, 2003, s.37). Bağımsızlığını kazanan ülkelerin üniversite sistemini kendi ülkelerinde kurmaları sonucu nicel anlamda artış gösteren üniversiteler sosyal bilimcilerin de çalışma şekillerini değiştirmiştir. Sayıları artması sonucu özgünlüklerini kaybetmeye başlayan üniversiteler "sosyal yararlılıklarını" kabul ettirebilmek

için uzmanlaşmanın artması yolunda yapısal bir baskı oluşturmuş ve bunun sonucunda sosyal bilimcilerin kendi çalıştıkları özgün disiplinlerin yanı sıra "komşu disiplinlerin" alanlarıyla ilgilenmesine sebep olmuştur (Gulbenkian Komisyonu, 2003, s. 38). 19. yüzyılda piyasayı inceleyen iktisat, devleti inceleyen siyaset bilimi, toplumu inceleyen sosyoloji, geçmişini inceleyen tarih ve antropoloji çalışmaları temel disiplinler olarak ortaya çıkmıştı. Ancak 2. Dünya Savaşı sonrası özellikle ABD'deki üniversite ve enstitülerde ortaya çıkan ülke-bölge çalışmaları, çalışılan bölgeleri siyasi, ekonomik, kültürel ve toplumsal yönden inceleyebilmek için çok disiplinli bir çalışma metodolojisi geliştirdi. Bölge çalışmalarının yapılmasının sebebi ABD'nin savaş sonrası ortaya çıkan bölgesel değişiklikler hakkında bilgi ve uzmana ihtiyaç duymasıydı (Gulbenkian Komisyonu, 2003, s.40). Çeşitli bölgelerde etkisini arttırmak isteyen ABD, ülkelerin siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel yapılarıyla alakalı çeşitli interdisipliner çalışmaların öncüsü oldu. Bu noktada interdisipliner çalışmaların mahiyeti hakkında birkaç açıklama yapmak gerekmektedir.

20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren etkisini arttıran, 21.yüzyılda bilim dünyasında hızla yaygınlaşan ve uygulanmaya başlanan interdisipliner çalışmalar kavram olarak iki veya daha fazla akademik disiplin bilimsel bir çalışmada konu, amaç ve metod bazında bütünleştirmek, belirlenen ortak çalışma alanına bütüncül bir perspektifle katkı sağlamak şeklinde tanımlanabilir (Ülgen, 2017, s.13). Çeşitli disiplinlerin belirli bir konu ya da probleme dayalı araştırma verilerini sentezleyen bu yaklaşım çözüm üretmede bütüncül bir perspektif sunmakta ve belirli disiplinlerin bilgi ve becerilerinin anlamlı bir bütün etrafında öğrenilmesine olanak sağlamaktadır (Aydın, Bâlim, 2005, s.152). Kısaca interdisipliner çalışmalar, bir disiplin ve uzmanlık alanı için oldukça kapsamlı ve çok boyutlu bir konunun ya da problemin araştırılmasını esas alan bir yöntemdir. Disiplinler arası çalışmaların ortaya çıkmasındaki en önemli sebeplerden biri karşılaşılan sorunları çözmeye disiplinlerin tek başlarına yetersiz kalmaları ve diğer disiplinlerin kazanımlarına duyulan ihtiyaçtır. Çevre sorunları, insan hakları, yoksulluk gibi sosyoekonomik ve politik meselelerin çok yönlü çözüm ihtiyacı bu çalışma prensibini gerekli kılmaktadır (Ulusoy, 2007, s.7). Julie Klein'a göre bu yöntem, "parçacı yaklaşımın risklerini bütüncül bir bakışla ortadan kaldırma gayreti, eski bağlantıların keşfedilerek yeniden kurgulanması, fikri ve pratik ihtiyaçlarımıza uygun yeni konuların oluşturulmasıyla ilgili girişimlerdir." (aktaran Ülgen, 2017, s.15). Karmaşık sorunları bütüncül bir bakış açısıyla farklı disiplinlerin teşrik-i mesaisi ve belirlenen ortak bir amaçla çözümlenmesi amaçlanan interdisipliner çalışmalar, interaktif bir bakış açısıyla klasik Mekânîk anlayıştan daha etkili ve kapsamlı çözüm önerileri getirmektedir. İnterdisipliner çalışmalarda konular çok dar kapsamlı değildir ve birçok disiplininin koordineli şekilde çalışabileceği geniş

kapsamlı çalışma alanları belirlenir. Disiplinlerarası öğretim bir ders saati içinde biraz matematik, biraz tarih, biraz coğrafya gibi yapay bir birleştirme değil, öğretimin belirli kavram ve programlar çerçevesinde organize etmek ve konu hakkındaki değişik disiplinlerin ilgili bilgilerini bir araya getirmektir (Çoruh, 2010, s.10). Son yıllarda artış gösteren göç çalışmaları, siber savunma, sosyal psikoloji, siyaset psikolojisi, çevre siyaseti, nöropsikoloji, nanoteknoloji gibi birçok alan bu tarz çalışmalara örnek gösterilebilir. Farklı disiplinleri içerisinde barındırması sebebiyle interdisipliner, multidisipliner ve transdisipliner çalışmalar şeklinde de kavramsallaştırmaların yapıldığı görülmektedir.

Multidisipliner çalışmalar (çok disiplinli), bir konu ya da problemin çözümleme aşamasında en az iki disiplinin sınırlı işbirliğine dayanan bir yöntemdir. Multidisipliner yaklaşım ansiklopedik, disiplinlerin bir takım asgari ortak amaçlarla bir araya geldiği ancak iletişim kopukluğunun olduğu ve disiplinlerin bağımsız bir şekilde konuyu irdeledikleri çalışma metodudur (Alvargonzalez, 2011, s. 388). Bu yöntemde her disiplin, belirlenen problem ya da konuyu kendi bakış açısıyla değerlendirmektedir. Sonuç itibarıyla, multidisipliner çalışmalarda iletişim yeterli seviyede sağlanamaz ve elde edilen çözümler soyut kalır. Multidisipliner yaklaşım tek bir disiplinin sınırlı bakış açısına alternatif getirerek "çoklu" bir çalışma anlayışı öne sürse de, tartışmalı bir eklektizm ortaya çıkarması eleştirilmektedir (Miller, 1982, s.6). Bir meseleyi incelerken disiplinlerin kendi içinde asgari düzeyde çalışması, meseleyi çözüm noktasında kendi disiplinine öncelik tanıyan akademisyenin, diğer disiplinlerin de kendi çözüm önerisini takip etmesini istemesine sebep olabilmekte ve indirgemeci bir anlayışın ortaya çıkması tehlikesini taşıyabilmektedir.

Transdisipliner yaklaşım ise yine farklı disiplinlerdeki uzmanların hepsinin bir sorun ya da çözümlenmesi gereken bir durum karşısında ortak kesişen noktaların belirlenmesi ve kendilerine uygun çözümleri ortaya koymalarıyla disiplinlerin aşılması ve disiplinlerin ötesinde bir yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır (Alvargonzalez, 2011, s. 388). Diğer yaklaşımlara göre yeni olan bu çalışmalar, disiplinlerin dar dünya görüşlerini aşarak, uzmanlaşmış disiplinler tarafından ele alınan alanların çeşitli kısımlarını metaforik olarak kapsadığını iddia etmektedir. Bu kapsayıcı düşünce bütünsel bir bakış açısına sahiptir (Miller, 1982, s.11). Basarab Nicolescu adında Romanyalı bir teorik fizikçi 1996'da sayıları sekiz bini aşan bilim dallarının ancak aralarındaki ilişkiler üzerinde durulması gerektiğine dair yazdığı kitabına "Transdisciplinarité-Manifeste" (Disiplinler ötesi Manifestosu) adını vermiştir (Bolay, 2011, s.110). Transdisipliner yaklaşım bu bağlamda disiplinlerin ötesinde bir bakış açısidir. Bu çalışmaların verimli olması için kesişen konuların tespitinden sonra birliktelik sürecinin sağlanması gerekmektedir. Transdisipliner modelde çalışan ekipler amaçlarını açık bir şekilde belirlemeli ve her uzmanlık

alanı için belirlenen konuya yönelik uzmanlık, yetkinlik ve beceriler iş birliği içinde çalışılmalıdır (Tercan, Bıçakçı, 2016, s.162). Transdisipliner (disiplinler ötesi) yaklaşım, herhangi birkaç tekil disiplinin ötesine geçip, disiplinler arasındaki sınırların kalkmasını ve alanların ötesine geçilmesini belirtir (Aktan, 2007, s.28). Amaç evreni kavramak için gerekli bilgi bütünlüğünü sağlamaktır (Nicolescu, 1999, s.10). Özellikle günümüzde genetiği değiştirilmiş besinler, klonlama, kök hücre çalışmaları ve çevre sorunları gibi birden fazla disiplinin birlikte çalışması gerektiği konularda transdisipliner bakış açısının geliştirilmesi ve belirlenen konularda sadece üniversiteler değil aynı zamanda sanayi, kamu-özel sektörü ve sivil toplum kuruluşlarını da sürece dahil ederek farklı perspektiflerden sorunların ele alınması önem arz etmektedir (Meyer, 2007, s.207).

4.1.İnternet ve Bilgisayar Devrimi

İnterdisipliner çalışmaların hemen yanıbaşında 4. bilimsel devrim olarak ele alabileceğimiz internet ve bilgisayar devrimiyle birlikte küreselleşme adı altında siyasi, ekonomik ve kültürel yeni gelişmelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu devrim dünyayı "world wide web" olarak sınırlamış ve dünyadaki tüm sınırların üstünde yeni bir ağ oluşturmuştur. Dünyanın artık köy olarak tanımlandığı bu dönem ulus devletlerin, toplumların, kültürlerin, etnik ve dini kimliklerin arasındaki bağları yeniden düzenlemiş ve global sorunların da ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Sovyetlerin yıkılışıyla tarihin sonu tezinin ortaya konulduğu, liberal kapitalist ekonomik modelin tek çıkış yolu olarak addedildiği ve kültürden siyasete ekonomiden sosyal hayata ABD eksenli bir dünya görüşünün yükselişe geçtiği bu dönem 21. yüzyıla geçerken popüler kültür olarak tüm toplumları doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir. Modernlik sonrası toplumlarda ve kültürlerde bilginin konumu değişmektedir. Son kırk yılda teknoloji hızla gelişmiştir. İletişim teorileri ve siber güvenlik, bilgisayar dilleri, haberleşme, data ve bulut teknolojisi, beyin dalgaları ve nörolojik çalışmalarda teknolojik dönüşümler bilgi üzerine ciddi etkiler yapmıştır. Burada bilgisayarların hegemonyası kendisini göstermiş ve bilgisayar teknolojisini etkili kullanan devletler çok hızlı bir gelişme göstermiştir. Bu gelişmelerle bireyler de bilgisayarlamış sanal dünyanın vatandaşı olarak adlandırılacak yeni bir tip ortaya çıkmıştır (Bolay, 2006). Sosyal medyanın gelişmesi ve her yaşta insana bilgiyi bir tık uzağına götüren bilgisayar ve internet teknolojisi, beraberinde popüler kültürle birlikte toplumsal zeminde yozlaşmalara, dezanformasyonlara hatta ulusal ve uluslararası halk hareketlerine yol açmıştır.

SONUÇ

Batı'da modern bilim anlayışı, Aydınlanma Hareketi'yle birlikte şekillenmiş ve Newton'cu Mekânîk evren anlayışı 17 ve 18. yüzyıllarda kurumsallaşarak 19. yüzyılda modern paradigmalara temelini oluşturmuştur. Doğa bilimlerinde ortaya çıkan bu devrim geçmişten kopuşu sağlarken doğa bilimlerini taklit eden sosyal bilimlerde de deney-gözlem odaklı teoriler ve metodolojiler gelişmiştir. Daha sonra teknik ve doğa bilimlerinde görülen elektromanyetik devrim, kuantum devrimi ve son olarak internet-bilgisayar devrimi sadece doğa bilimlerini değil aynı zamanda sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel hayatı etkilemiştir. Bu devrimlerin yanısıra yeşeren sosyal bilimler alanında modernizm, postmodernizm ve küreselleşme akımları değişen bu paradigmayı irdelenmiştir. Batı'da doğa ve sosyal bilimlerde yaşanan gelişmeleri bütüncül bir perspektifle okumaya çalıştığımız bu makalede mevzubahis devrim ve akımların yanı sıra son olarak vurgulanması gereken husus dünyanın 5. bilimsel devrimin şafağında olduğudur. 5. bilimsel devrim yapay zekâ ve bilgi teknolojileri olarak isimleşmektedir. 2000'li yıllardan sonra ivme kazanan yapay zekâ çalışmaları toplumların siyasî, ekonomik, kültürel yapılarını değiştirecek yeni bir paradigma olma yolunda ilerliyor. Sadece mühendislik ve teknik bilimlere indirgenen yapay zekâ çalışmaları aslında geçmişte ortaya çıkan bilimsel devrimlerin toplumsal etkilerini gözardı etme tehlikesini taşımaktadır. Yapay zekâyı sadece teknik bilimlere indirgemedi, yapay zekâ siyaseti, yapay zekâ sosyolojisi, yapay zekâ ekonomisi, yapay zekâ hukuku gibi alt başlıklar oluşturma ve yapay zekânın toplumsal boyutu inceleme ihtiyacı hâsıl olmaktadır. Bu noktada yapay zekâ hakkında transdisipliner çalışmalar yapacak enstitülerin kurulması ve farklı disiplinlerden olası çözüm önerileri ve öngörüler bir araya getirilmelidir. Bu bağlamda makalede bütüncül bilgi perspektifiyle ele alınan interdisipliner çalışmalarla alakalı birkaç öneri yapılması ihtiyacı doğmuştur.

1. Öneri: Dünyanın tematik sorunlarıyla alakalı transdisipliner çalışmalar yapılması gerekmektedir. Göç ve mülteci sorunu, çevre sorunu, din ve kültür çalışmaları gibi çoğaltılabilecek çalışmalarla uluslararası düzlemdeki sorunlara kolektif çalışma bilinciyle çözüm üretilmelidir.

2. Öneri: Bu alanlarda koordineli çalışacak ekiplerin oluşturulması ve müfredatın düzenlenmesidir. Bu konuda eğitimciler ve sosyologlar koordineli bir şekilde çalışma yürütmelidir.

3. Öneri. Bu çalışmada ele alınan bütüncül bakış açısının pratik yönü interdisipliner çalışmalar bağlamında ele alınmıştır. Bu noktada bir metod olarak transdisipliner çalışmalardan

faaydalanabileceği ve ortak çalışma alanlarının oluşturulması gerektiği üzerinde durulmuştur ancak bu meselenin bir de teorik-zihniyet boyutu vardır. Bütüncül bilgi anlayışının "Hikmet" kavramı çerçevesinde Yaratıcı-Kâinat(Evren)-insan perspektifiyle ele alınması gerekmektedir. Bu noktada bütüncül bir insan perspektifi-felsefesi oluşturulmalıdır. İlm-i Kül ve Âlim-i Kül nazarıyla yapılacak bu çalışmalar, günümüz dünyasının karşı karşıya kaldığı yapay zekâ devrimine yeni bir ruh olabilir, hatta yapay zekânın insanı ve doğayı nesneleştirebilecek olası tehlikelerine karşı "Zamanın Vicdanı" olabilir; çünkü geçmişte de görüldüğü üzere teknolojiizm ve popüлизм tehlikesini yumuşatacak ahlaki değerlerden yoksun olunduğu zaman büyük yıkımlar meydana gelmektedir. Olası büyük felaketlerin önlenmesi için dünyayı bütüncül bir gözle okuyabilen, dünyaya ahlaki bir bakış açısı sunabilen, teknolojiyi çıkar, menfaat veya savaş için değil insanlığın faydası için kullanabilen ferdlerin yetişmesi elzemdir. Yine bu noktada Süleyman Hayri Bolay'ın bir makalesinde örneği verdiği Osmanlı'da okutulan Cihet-i Vahdet risaleleriyle alakalı çalışmalar yapılabilir. Süleyman Hayri Bolay bu risaleleri şöyle anlatmaktadır: "Osmanlı düşünürlerine göre varlıklar bir bilim dalının konusu olamayacak kadar çeşitli ve geniştir. Dolayısıyla varlık alanlarıyla ilgili insan bilgisi genişledikçe yeni bilim dalları ve bilim alanları ortaya çıkmaktadır. Bu kadar bilim alanı ve bilim çeşidi, insan zihnini karıştırabilir; çünkü insan, aynı anda tümel (külli) ile tekil (ferdi) olanı düşünmekte zorlanır, zira evrensel olanı düşünürken ferdi olanı, mesela ormanı düşünürken bir ağacı gözden kaçırır. Bu bakımdan Osmanlı âlimleri öğrencilerde zihin birliğini sağlamak; varlığın bütünlüğünü kavratmak; bütün bilimlerin belli ilkelerden çıktığını, belli noktalarda ortak diğer birtakım hususlarda ise farklı olduğunu kavratmak amacına yönelik olarak bu dersi verip kitap yazıyorlardı. Bu sebeple "cihet-i vahdet" risaleleri, insan zihninin bu bilim dallarını nasıl birleştireceği meselesini konu edinmiştir. Bu problem insanın ilgilendiği bütün alanları ve ihtiyaçlarını karşılayan, aynı anlayış içinde yaşarken ortaya çıkan çeşitliliklerin, farklılıkların felsefi olarak müsamaha ile karşılanması fikrinin irdelendiği eserlerdir. Bu anlayışta Osmanlı ülkesinin birliği ve bütünlüğü fikri de yerini almaktaydı." Osmanlı'da okutulan bu dersleri günümüzde "Hikmet" perspektifinden çalışmak fayda sağlayabilir.

Son olarak makalemizi August Von Hayek'in bir sözüyle bitirmek istiyoruz. "Sadece iktisat bilen iyi bir iktisatçı olamaz." Bu sözü günümüze uyarlayarak sadece siyaset bilimi, sosyoloji, felsefe, tıp veya mühendislik bilgisine sahip olmakla güncel sorunlara çözüm üretilmesi çok zordur. Disiplinlerin sınırlayıcı duvarları arasında sıkışıp kalmamak için, zamanı ve mekânı doğru tanımlamak için duvarları açıp ortak alanlarda buluşulması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Aktan, C. C. (2007). Yüksek Öğretimde Değişim: Global Trendler-Yeni Paradigmal Yönelimler içinde C. Can Aktan, Değişim Çağında Yükseköğretim, Yaşar Üniversitesi, Birleşik Matbaacılık, İzmir.
- Alvargonzález, D. (2011). Multidisciplinarity, Interdisciplinarity, Transdisciplinarity, And The Sciences. *International Studies In The Philosophy Of Science*, 25(4), 387-403.
- Aydın, B. , Bâlim A.G. (2005). Yapılandırmacı Yaklaşımına Göre Modellendirilmiş Disiplinler Arası Uygulama: Enerji Konularının Öğretimi. *A. Ü. Eğ. Fak. Der. cilt:38, sayı:2, s.145-166*
- Bolay, S. H. (2011). Çağdaş Üniversitede Neler Önem Kazanmaktadır?. *Journal of Higher Education & Science/Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 1(3).
- Bolay, S. H. (2006). Postmodernizm. <http://www.canaktan.org/felsefe-sosyo/post-modern/hayri-bolay.htm>, Erişim Tarihi: 15.08.2018
- Çoruh, H. (2010). Disiplinlerarası Bilim Tarihi” Dersi Ve Gerekçesi. *Tarih Okulu Der.*
- Descartes, R. (1984). *Metot Üzerine Konuşmalar*. Sosyal Yayınlar.
- Dikeçligil, B. (2005). Bilimsel Paradigmaların Oluşumunda ve Dönüşümünde Sosyolojik Bağlam. *Bilimde Modern Yöntemler Sempozyumu*, 16-18 Kasım, Kocaeli
- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*. Çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay. Ayrıntı Yay. İst
- Giddens, A. (2013). *Politics, sociology and social theory: encounters with classical and contemporary social thought*. John Wiley & Sons.
- Gulbenkian Komisyonu. (2003). *Sosyal Bilimleri Açın, Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, çev: Şirin Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. çev: Kaan H. Ökten. Agora Kitaplığı, İstanbul
- Horkheimer, M. (1998). *Akıl Tutulması*. Çev: Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul
- Koyre, A. (2000). *Bilim Tarihi Yazıları 1*. çev: K. Dinçer, Tübitak Popüler Bilim Kitapları
- Meyer, M. (2007). Increasing the frame: interdisciplinarity, transdisciplinarity and representativity. *Interdisciplinary Science Reviews*, 32(3), 203-212.
- Miller, R. C., (1982). *Varieties Of Interdisciplinary Approaches In The Social Sciences: A 1981 Overview*. *Issues In Interdisciplinary Studies*.
- Mollaer, F. (2015). *Modernlik Kehanetleri*. Ankara: Orion Kitabevi.
- Nicolescu, B. (1999, April). The transdisciplinary evolution of learning. In *Symposium on Overcoming the Underdevelopment of Learning at the Annual Meeting of the American Educational Research Association*, Montreal, Canada.

- Tercan, H., & Bıçakçı, M. Y. (2016). Sağlık Bilimlerinde Transdisipliner Yaklaşım İçerisinde Çocuk Gelişimcinin Rolü. Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi, 157-168.
- Ulusoy, G. (2007). Disiplinlerarası araştırma ve eğitim.
- Ülgen, E. (2017). Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi. BÜİFD, Cilt: V, Sayı: 10, s. 11-32
- Weber, M. (2004). Sosyoloji Yazıları. (T. Parla, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Westfall, R. S. (1987). Modern Bilimin Oluşumu. (İ. H. Duru, Çev.) V Yayınları.
- Yıldırım, C. (1974). 100 Soruda Bilim Tarihi. Gerçek Yayınevi, İstanbul
- Yıldırım, C. (1973). 100 Soruda Bilim Felsefesi. Gerçek Yayınevi, İstanbul
- Yılmaz, H. (1999). Kültür Çalışmaları İçerisinden Sosyal Bilimlere Yeni Bir Temel Bulunabilir mi? 6.Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi. Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği.
- Yılmaz N., Erdem R. (2016). Uzmanlaşma ve Tıpta Bütüncül Yaklaşım Üzerine bir Değerlendirme. Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi, 16, 35-47.

KİŞİSEL BİLGİ VE TOPLUMSAL BÜTÜNLÜK

Muhammed Dara VARLI

Sosyolog

rozabilgisayar@hotmail.com

Adam İhtisas (Alim-Adam Akademi) 3. Sınıf Öğr.

Özet

Yeni bir dünya ve yeni bir yaşam adı altında gelişen batı modernizm algısı, siyasi, ekonomik, kültürel ve sosyal anlamda 21 yüzyıl ve geleceğe dönük restorasyonlar sonucunda “Bilgi çağı” olarak kendini yeniden tanımlamıştır.

Bu liberal aklın karşısında ise İslam bireyden topluma ve toplumdan bireye dönük olmak kaydıyla denge, denetleme, hürriyet, hukuk ve adalet üzerine sistemli bir toplumsallık barındıran totalci bir düşünceyi esas almaktadır.

Liberal aklın öngördüğü realite varlığını, güç ile doğru orantılı görmekte ve bu şekilde bireyi ve doğal olarak da toplumu modernite kafesi içine almaktadır. İslam ise güç adına oluşan kibir üzerinden bir tevazu ortaya çıkarmakla birlikte bu denklemin oluşmasına neden olan nefis ve şehvet duygusunu terbiye etme ve köreltip toplumsal bir ahlaki kurallar yığını ile iyiliğin paydaşlığını savunmaktadır. Bu sebeple bilginin gücü ile kuşatılan âdemoğlu, kuşatılmışlık manasında olan Rahmani sıfatı ile bilginin ve gücün görünenini değil özünü öğrenmekle mükelleftir ve buda bilgiye sahip olmakla orantılıdır.

Öyleyse, Bilgi nedir ve ne amaçla kullanılmalıdır. Kişinin bilgiye olan isteği ve toplumla olan bağı nedir. Bilginin toplumla buluşturulmaması adına kendini odak noktası haline getirmek nasıl bir durum ortaya çıkarır. Bilgiyi ortaya çıkaran etkenler nelerdir. Neden bilgiye ihtiyaç duyarız. Bilgiyi yaşamsallaştıran değerler, bilgi ağacı, bilgi ve vahiy, bilginin muhtevası, kriminalize edilmiş bilgiler, bilginin ahlaki olma sorunu ve ahlaki değerler için kullanımı, bilginin ilimle olan bağı, kişisel bilgi ile ortaya çıkması beklenen fayda ve toplumsal değerler üzerine kattığı artı değer. Kişinin toplumsal bir varlık olması doğallığında bilgisinin de bütünlüklü bir hal almasını doğurmalı mıdır? Ya da kişi-bilgi ve toplum-bilgi bütünlüğü adı altında bir denklem kurmak akılcı bir tutum mudur? Acaba, Bilgi artı değer olarak görülebilir mi? Bu sebeple kişi, bilgi ve bilgi bütünlüğü ile oluşan toplumsal mozaik üzerinde bir hayli durulası durumdadır.

Deriz ki, bütünlüklü bilginin hayata iştirak etmesi ya da toplumsal bir aklın bireyden topluma dönüşmesi insanda derinlik, uzunluk ve hacim meydana getirir. Böylelikle insan hacim ile eşrefi mahlûk, derinlik ile akıllı canlı ve uzunluk ile kemale ermekte ve dolayısıyla bir canlının mana değeri ortaya çıkmaktadır. İşte Hz. Ali'ye ithaf edilen şu değerli söz bu noktada bir mihenk taşı gibidir. “İlim bir noktaydı ve cahiller onu çoğalttı”.

Hayatın bireyden topluma ve toplumdan bireye olan akışı ve bu akış seyrinde ortaya çıkardığı realite hiçbir şeyin tek başına mana, anlam ve değer ortaya çıkaramayacağıdır. Bu sebeple insan tek başına nasıl ki, bir anlam taşıyor ve bu sebeple toplumsallığa ihtiyaç duyuyorsa aynı durum bilgi içinde geçerliliğini göstermelidir. Bu nedenle bilgide tıpkı insan gibi salt bir yer veya bir ayrıcalıklı bölgeye değil tümevarımı ve tümünden gelimi göz ardı etmeden, bütünlüğü parçalamadan ve aynı zamanda kendisini var eden özelliklerini koruyarak da varlığını anlamlı bir hale getirebilmelidir.

İnsan denilen canlının tamamı ve kendini işlevsel kıldığı sıfatları göz önüne getirildiğinde ki, bunlar olmazsa olmazlarıdır. O zaman bireyin tek başına bir şey ifade etmediği ve edemeyeceği açıktır. İnsan sosyal, siyasal, kültürel, hukuki, ahlaki, ekonomik ve psikolojik ve sayabileceğimiz birçok değerler yığınıyla anılması gereken bir canlıyken bunun bilgi ile doğru orantılı olduğunu düşünmemek mümkün değildir.

Bu durum bilgi ve bütünlüğü ile ilgilide bir sorundur. İlimi, bilimden koparmak, toplumsal kültürü, adetleri ve gelenekleri modernize etme adı altında yok saymak, varlık sebeplerinizi görmezden gelmek ve ortaya çıkan anarşi durumu, aileyi bir arada tutan değerler, kişiyi kendisiyle ve toplumla buluşturan ve yaşamını anlamlı kılan faktörler. Toplumsal sorunlar noktasında ortaya çıkan durum ve insanları bir arada tutan paydalar, siyasi politik anlayış ve ideolojilerin yaşamsallaşması, hukuk ve adaletin tahakkümü ile yaşanan paydaşlıklar. Yani bireyin ve toplumun bu durumlarla olan bağının her hücresi totalci bir yaklaşıma muhtaçtır. İşte bu durumlara totalci değil de spesifik bir yaklaşım içinde olmak bireysel ve toplumsal kaos oluşturmaktan öteye gidememektedir. “İslam tarihsel süreç içerisinde bir “AN” gibidir. Geçmişin eksik yönlerini tertiplemiş ve geleceğe olması gerekenleri aktararak kendini anbean insanın ve toplumun aklında, kalbinde, vicdanında ve ahlakında yaşatan bir cevher olmuştur. Kim onunla bütünleşirse felaha kim de ondan uzaklaşırsa zillete düşer.” Bu sebeple bilgi kaosu halinden kurtulmanın tek yolu şüphesiz ayette de belirtildiği üzere; Hepiniz, toptan sımsıkı Allah'ın ipine sanlınız ve ne parçalayınız ne de parçalanınız.

Abstract

The sense of western modernity that develops under the name of a new world and a new life has redefined itself as "information age" as a result of 21 century and future restorations in political, economic, cultural and social sense.

Against this liberal mind, Islam grounds on a holistic thought that has systematic sociality on balance, control, liberty, law and justice.

The reality that the liberal mind presupposes is that its existence is directly proportional to the power, and thus the individual and, naturally, the society is put into the cage of modernity. Islam, on the other hand, creates a modesty through the arrogance that arises in the name of power, and advocates the stakeholder of goodness with a blend of morals and lust that causes this equation to emerge and a blurred social moral rule. For this reason, the human being, surrounded by the power of knowledge is obliged to learn the essence, not the appearance of knowledge and power, and this is proportional to having knowledge.

Well, what is knowledge, and for which purpose it should be used? What is the wisdom of the person for knowledge and the connection to society? What happens in a point to make yourself a focal point for information not to reveal knowledge into society? What are the factors that reveal the information? Why do we need information? Well, should a person become a social entity, should his knowledge become unified in its nature? Or is it rational to establish an equation under the name of person-information and society-information integrity? Could it be seen as information plus value? For this reason, the person is highly focused on the social mosaic formed by the information and information integrity. We say that, the fact that whole knowledge participates in life, or the collective transformation of a social mind, is brought to human being the depth, the length and the volume. Divine knowledge unifies with morality for truth, and this union designates the world by spreading itself to family life, social life and law, economics and politics. If this has not happened, human cannot create something rather than chaos in the world. This profession is better understood in the subtlety of Ibn Arabi's definition of human being. Priority for human beings is inevitable as long as they are troubled with material problems. People who cannot see their awareness in their network of information become poor enough to recognize the strength and the strength that they need to strengthen. Although this incompleteness or poverty tries to shut down by strengthening over the matter, it separates the spirit from the blind, the deaf and the heartless, who will not see the purpose in the world.

Keywords: Information, Society, Social Unity, Monotheism, Soul and Body

Giriş

Şurası bir gerçektir ki, tarihi süreç içerisinde İnsanoğlu bir yandan bilginin kurbanı olmuş. Diğer yandan ise bilgi ile kendisinin ve dünyanın imar edilmesini sağlamıştır.

İnsan bilginin kurbanı olduğunda hayata kaoslar dışında başka bir miras bırakamamıştır. Fakat insan kendi adına ve dünyanın imarı noktasında bilgiye yöneldiğinde ise medeniyetler ve büyük gelişmeler gösterdiği de tarihsel olarak gözler önündedir. İnsan bilginin doğru kullanımı ile ortaya çıkan gelişmeleri de dünya ölçeğine yaymayı da kendisine bir görev bilmiştir. Bilginin kaotik durumu bireysel ve toplumsal manada bir yanda mazlumlara diğer yanda zâlimler üretmiştir. Bu şekilde zâlim, bilgi ile mazlumu yönetmenin yollarını bulmuştur da denilebilir.

1. Modern Çağda İslami Bilginin ve Kapitalist Bilginin Değeri

Bilgi, hayatın üretim ve tüketim denklemi üzerinden yeni dönemin yani zamanın ruhuna göre kendini tekrardan şekillendirmiştir. Böylelikle kendini en iyi tarif edeceği, kavramsallaşarak bir gizem ile derinlik kazanacağı Bilgi Çağı illüzyonu ile medeniyet ve moderniteyi icat ederek günümüzün mucizevi kurtuluşu olarak topluma sunmaktadır. Bu yeni dil ile insanlığa toplumsal bir ivme kazandırmak istese de reel dünya bu gelişme üzerinden total bir fayda değil üstelik modernizm ve medeniyet adına toplumsal kölelikten başka bir şey görememiştir. Modernlik adına bilginin kaotik durumu medeni canavarlar üreterek yaşadığını düşünen ancak kitlesel manada büyük kayıpları yaşayan bir toplum ortaya çıkmıştır. Aşağıda da değineceğimiz gibi bunun en temel nedeni bilgi hırsızlığı üzerinden elde edilen güç esaslı akıldır.

Kapitalist Modernite dehlizinde boğulan toplumların, sorunlarının çözümü noktasında aydınlarımızın Kapitalist modernitenin bir çözüm olarak sunduğu demokrasi ve özgürlükleri toplumsal ve bireysel sorunların çözümü olarak görmesi büyük bir anlayamama, algılayamama ve alternatif dil olma çabası ise görüldüğü üzere sorunları daha da içinden çıkılmaz bir hale getirmektedir. IV asırlık ilmi birikimimiz düşünüldüğünde Müslümanların kendi gerçekliğini bir yapay düşüncenin üzerinden reform ve restore adı altında var etmesi ayrıca merkeze Batı eksenli düşüncüyü almaları bu noktada anlaşılır bir durum değildir.

Biz Müslümanların bu durum da kişi, bilgi, ilim, toplum ve bunların ortak paydaş olma zorunluluğu olan Dini, medeniyet adı altında modernitenin kurbanı ettiğimizi acaba idrak etmekte miyiz? Bilgi çağı olarak kendini her alanda dünyanın merkezi haline getiren Kapitalist modernite biliyoruz ki, henüz kendini tam manasıyla tarif edememiştir. Günümüzde bile ne zaman doğdu ve nereden başlatılmalıdır tartışması bir sonuç vermemişken kendi içerisinde yoğunca sorun yaşayan bu fikri, Müslümanların modernite ve medeniyet adı altında sürekli bir tariflendirme çabası aydınlatılmaya muhtaçtır.

Oryantalist bilgi hırsızlığıyla beraber modernitenin kendisini, dünyanın ilim ve bilgi havuzu olarak görmesi bunun yanı sıra kendini medeniyetin beşiği olarak tariflendirmesi son derece problemli bir durumdadır. İnsanlık tarihi boyunca Tevhidin ve Takvanın yıpratılması sonucu beşeri değil ilahi bir alternatif olarak insanın kendi düşüncesine, yaşamına ve hayata karşı sunulan İslam'ın, Kapitalist Moderniteye alternatif bir tez olarak sunulmasını ise İslam'a yapılan en büyük haksızlık olarak düşünmekteyiz ve bu durum anlaşılır gibi de değildir.

Bu noktada Batı, medeniyeti ya da modernizmi yaşamadığımızı düşünüyor ve bu anlamda biz Müslümanlardan reformlar bekliyor. Böylesi bir durumun kabulü ancak Tevhidi, ahlaki, sosyal, siyasal, ekonomik kalkınma ve toplumsal ilerleme boyutu Müslümanların tarihte gerçekleştiremediği düşünülürse bu merkeze kaymayı anlamak mümkündür. Lakin ilim hazinemiz ispatlıdır ki, biz Müslümanlar medeniyet ve modernleşme sorunsallığını çok önceden çözmüş ve bununla beraber insanlığın tüm sorunlarına dönük olarak teşhis ile tedaviyi, kişisel ve toplumsal olarak reçetelendirmiş durumdadır.

Biz Müslümanlar için modern ve medeni bir toplum inşasının başlangıç noktası Hz. İbrahim a.s dönemi olarak görülebilir mi? Hatta daha da genişletirsek ilahi dinlerin emir ve buyrukları göz önüne getirildiğinde vahiye dayalı tüm ilahi dinlerin bu kategoriye girdiğini belirtmek mümkün müdür? Kesinlikle böylesi bir belirlemeyi görmezden gelmek mümkün değildir. Kaynak olarak Tevrat ve İncil'i tahrif olmaları sebebiyle merkez kabul etmeyenler açısından Kur'an, Hz. İbrahim a.s kıssasıyla açık ve net bir şekilde bu durumu ispat etmektedir. Peki, bizim burada kendimizi doğrulama adına sunduğumuz argümanlar nelerdir denirse, Tevhid, Şirk, Takva, Ahlak, Adalet, Nefs, Kültür, Sünnet, Kurban, Sosyal Adalet, İnfak, Zekât, Namaz, İktidar, Merkezi Güç ve Otorite, Yönetim, Adet ve Göreneklerin değişim ile dönüşüme tabi tutulması gibi her alanda hakikatin hayata, doğaya katıldığı ve kopmaz bağlarla bağlandığı düşünüldüğünde Müslümanların modernite ve medeniyetinin gayet tabi Hz. İbrahim a.s ile başlatılması mümkündür. Ayrıca, Âdemoğlunun kurtuluşunun tamamlanmış bir din olan İslam ile mümkün olacağı düşünüldüğünde bu önermemiz gayet makul bir taban da bulmaktadır.

"Hani İbrahim, babası Azer'e, *"Sen putları tanrı mı ediniyorsun? Doğrusu seni ve kavmini apaçık bir dalalet içinde görüyorum"* demişti" (Fahruddin Er-Râzi, Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb; En'am Sûresi 74. Ayet)

2. Hz. İbrahim'in Milletler Katındaki Mümtaz Yeri

Bil ki Cenabı Hak, Kur'an'ın birçok yerinde Hz. İbrahim'in davranışlarını, müşrik Araplara karşı delil olarak kullanmıştır; çünkü bütün milletler ve gruplar, Hz. İbrahim'in üstünlüğünü kabul etmişlerdir. Mesela müşrikler, Hz. İbrahim'in üstünlüğünü itiraf edip, kendilerinin O'nun soyundan olduğunu ikrar etmişlerdir. Yahudiler, Hristiyanlar ve bütün Müslümanlar O'na saygı duyar ve O'nun üstünlüğünü, değerini itiraf ederler. İşte bu sebeple, tam yerinde olarak Cenabı Hak, müşriklere karşı münazarada O'nun durumunu nakletmiştir.

Bil ki, bu büyük makam -ki bu dünya halkının ekserisinin O'nun üstünlüğünü ve mertebesinin yüceliğini itiraf ve kabul etmesidir, Hz. İbrahim'e nasip olduğu şekilde başka hiç kimseye nasip olmamıştır. Bunun sebebi şudur: Rabbi ile kulu arasında bir ahid bulunmaktadır. Nitekim Cenabı Hak, *"Ahdimi bana verdiğiniz sözü yerine getirin, ben de size karşı olan ahdimi yapayım"* (Bakara, 40) buyurmuştur. Binaenaleyh, Hz. İbrahim de, kulluk ahdini bihakkın yerine getirmiştir. Allah Teâlâ da buna, bazen icmalen, bazen de mufassal biçimde şahadette bulunmuş, tanıklık yapmıştır. İcmali şahadeti, şu iki ayette ifadesini bulmuştur:

a) Allah Teâlâ *"Ve hatırlayın o zamanı ki, Rabbi, İbrahim'i birtakım kelimelerle imtihan edip de O, bunları tamamen yerine getirdiğinde..."* (Bakara, 124) buyurmuştur. İşte bu, Hz. İbrahim'in kulluk ahdini tam olarak yerine getirdiği konusunda, Allah tarafından yapılan bir şahadettir

b) Allah Teâlâ'nın, "Rabbi ona: *"Kendini Hakka teslim et "* dediği zaman O, *"Âlemlerin Rabbine teslim oldum."* demişti" (Bakara, 131) ayetidir.

2.1.Hz. İbrahim'in Muhatapları İle Münazarası

Mufassal olarak şahadetine gelince, bu Hz. İbrahim'in birçok makamda, "Tevhid"! (Cenabı Hakk'ın birliğini ispat; Allah'a eş ve ortak koşma itikadını iptal hususunda münazara etmesidir.

Bu konuda Birinci Makam, O'nun, babasına karşı yapmış olduğu münazaradır; çünkü o babasına, "*Babacığım, işitmeyen, görmeyen ve sana faydası olmayan şeylere niçin tapıyorsun?*" (Meryem. 43) demiştir.

İkinci Makam, O'nun kavmine karşı yapmış olduğu münazaradır. Ki bu da Cenabı Hakk'ın, "*İşte o, üstünü gece bürüyüp örtünce bir yıldız görmüş,*" "*Bu mu benim Rabbim?*" demiş..." (Enam. 76-79) ayetlerinde ifade edilen husustur.

Üçüncü Makam, O'nun zamanının kralına karşı yapmış olduğu münazaradır. İşte bu sebeple o, "*Benim Rabbim hem diriltir, hem öldürür*" (Bakara. 25'de) demiştir.

Dördüncü Makam, O'nun bilfiil kâfirlere karşı yapmış olduğu münazaradır. Ki bu da Cenabı Hakk'ın, "*Derken o, bunları putları parça parça etti. Yalnız onların büyüğünü bıraktı, belki ona müracaat ederler diye...*" (Enbiya. 58) vd. ayetlerinde ifade edilen husustur. Daha sonra Hz. İbrahim'in kavmi ise, "*Dediler: "Onu yakın! Tanrılarınıza yardım edin, eğer bir iş yapacaksanız..."*" (Enbiya, 68) demişlerdir.

"Hz. İbrahim (a.s), bu olaydan sonra, çocuğunu seve seve bağışlayarak şöyle demiştir: "Evladım, rüyamda seni boğazladığımı görüyorum. Bak artık ne düşünürsün?" (Saffat, 102). İşte bu duruma göre Hz. İbrahim'in gençlerden, gözü pek kimselerden olduğu sabit olmuş olur; çünkü o kalbini irfana Marifetullah'a; dilini burhana delil, hüccet; bedenini ateşe; çocuğunu kurban etmeye, malını da misafirlere teslim etmişti. Daha sonra O (a.s), Rabbinden talepte bulunarak, "Sonrakiler içinde benim için bir İhsan-ı sıdk ver (iyi namımı daima yaşat)" (Şuara, 84) demiştir. Binaenaleyh, Allah Teâlâ'nın keremine uygun olan, O'nun duasına icabet etmesi ve bu istekle elde etmek istediği gayeyi gerçekleştirmesidir. İşte bu sebeple muhakkak ki Cenabı Hak, O'nun duasına icabet etmiş, duasını kabul etmiş ve O'nu Kıyamete kadar, bütün din mensupları ve cemaatler için makbul bir zat kılmıştır. Araplar, O'nun üstünlüğünü kabul ettikleri için, şüphe yok ki Cenabı Hak, Hz. İbrahim'in kavmine karşı yapmış olduğu münazarasını, müşrik Araplara karşı bir delil kılmıştır." (Fahruddin Er-Râzi, Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb; En'am Sûresi 74. Ayet tefsiri)

Burada dikkatimizi şu belirlemeye çekersek " O kalbini irfana Marifetullah'a; dilini burhana delil, hüccet; bedenini ateşe; çocuğunu kurban etmeye, malını da misafirlere teslim etmişti." Bu bağlamda her anlamda çağının büyük bir değişim ve dönüşümcüsü olduğu açıktır. Şirk üzerinden gelişen ilmi ve toplumsal kirliliği temizleme noktasında ilahi nur üzerinden topluma bir ivme kazandırarak çağın karanlığından toplumu kurtarmaya çalışmıştır. Bu Allah (c.c.) tarafından kendisine sunulan melekût âleminin bilgisiyle mümkün olmuştur. (Bkz; Kaynaklar kısmında Hz. İbrahim a.s hakkındaki diğer ayetler)

Özellikle bu ayetler bütünsel bir bakış açısı ile incelendiğinde ve yaşanan coğrafya, kültür, müşrik din algısıyla şekillenen toplumsal yapı göz önüne getirildiğinde görülecektir ki, karanlığın içinde bir nur olarak ilahi hakikat Hz. İbrahim a.s aracılığıyla tecelli etmiştir. Böylelikle toplumsal manada yeniden bir diriliş ve uyanış gerçekleşmiştir. Bu geliştirici

durumun adı ilericiilik ve yenilikçilik günümüz tabiriyle medenileşme ve modernizm değil de nedir? Burada üstünde dikkatle durulması gereken şey, insanın dünya ve ahret dengesini sağlama noktasında kurtuluşu İslam'da gören bir duruşa karşı Materyalist bir tez olan Kapitalist modernitenin bu güçlü ilahi vahiye edep sınırlarını aşarak kendini karşıt bir görüş olarak sunmasıdır. Bu noktada şu soru önem arz eder. Kapitalist Modernite, İslam karşıtı bir tez olarak tarihsel süreç içerisinde ortaya çıktıysa biz Müslümanlar neden kendimizi sanki karşıt bir tezmişiz gibi sunarak büyük bir paradoks içindeyiz.

İşte bunca realiteden hareketle deriz ki, böylesi bir halin ortaya çıkış nedeni, süreklilik arz etmesi, İslami ilim ve günlük kullanıma dayalı bilginin sürütüşmesi ile bilgi, bilginin kişi ile olan bağı ve bunun toplumsal bir bütünlüğü sağlayamamasından kaynaklıdır deriz. Bunun sonucunda ise kişi, süslü görünen dünyaya heves etmiş ve böylelikle dünyevileşme, sekülerleşme, toplumu büyük oranda bir yok oluşla yüz yüze bırakmıştır. Oysa İslam bu noktalarda daha kapsayıcı bir hayatın yolunu gösteriyor. Bireyden topluma ve toplumdan bireye dönük olmak kaydıyla denge, denetleme, hürriyet, hukuk ve adalet üzerine sistemli bir toplumsallık ile bağımsız bir düşüncüyü değil totalci bir yaklaşımı esas alarak tartışmasız bir şekilde kendi farklılığını gözler önüne sermektedir.

İşte bu safi, samimi ve hak temelli akla karşı Kapitalist sistem bilgiyi güç ile orantılı görmüştür. İktidarını kalıcı hale getirmenin yolunu ise toplumsal dengenin bozulmasında görmüştür. Dilsel, bilgisel, örfi tüm toplumsal kurumları kendine hedef seçerek küresel kölecilik algısıyla adaletten, hak ve hukuktan uzak bir sistem oluşturma çabası içerisinde. Aynı zamanda bireyci yaklaşımlarla toplumsal kaoslar üreterek yönetimini sürdürmek istemektedir. Bu temelde her şeyi elinde bulundurmaya çalışırken aynı zamanda küresel merkezli bilgi halini alarak istenileni istediği kadar vermektedir. Bu şekilde toplumu kendine muhtaç hale getiriyor. Buna ek olarak kaoslar üretilip bilgiyi doğruluğundan şüphe edecek hale de getirdiği söylenebilir.

3. Bilginin Toplumsallaşma Zorunluluğu

Bilgi bütünlüğü noktasında Kişisel Bilgi ve Toplumsal Bütünlük konu başlığının altına Tevhid ve Takva odaklı yaklaşmamız ise güç ve merkezileşme sonucunda ilahlaşma çabasına bir cevap olma adınadır. Bu nedenle iktisadi, siyasal ve ideolojik değil olay ve durumlara İslami açıdan bakma zorunluluğunun kendini dayattığı bu zor günlerde dünyanın İslam'a nedenli ihtiyacının olduğu da ayrı bir gerçekliktir.

Biz Müslümanlara bu noktada büyük sorumluluklar düşmektedir. Elde ettiğimiz XV asırlık ilmi birikimi güçlü bir anlayışla paylaşım açmalı ve toplumsal hafıza ile bu birikimi insanların lehine çevirmeliyiz. İnfak kurumsallığı çerçevesinde deriz ki, bir Müslüman elinde bulundurduğu artı maddeyi dönüşüme açmakla mükelleftir. Hâl böyle ise aynı nedenler kuşkusuz bilginin ve bütün toplumsal materyallerin artı değeri içinde geçerlilik arz etmelidir. Bu sebeple hem maddi hem de manevi artı değerın merkezileşmesi ve Tevhidin yıpranması sonucu gelişen durumun bilinmesi gerekir. İnsanlar istese de istemese de olaylar, olgular ve karşılaştığı sorunlar karşısında yetemeyen bir durum ile bazen büyük çaresizlikler yaşarlar. İşte insanın bu durumu bilgiyi kendinde hapseden kişi tarafından kullanılması sanki zorunluymuş gibi bir hal ortaya çıkarır ki, bu durum Şeytanı sürekli soldan bekleyen birinin ona sağdan yaklaşması gibi bir haldir. Bu şekilde toplum sürüler halinde bilgiyi elinde bulunduran kişinin etrafında toplanır. Bugün bunu teknolojik açıdan önde olduğunu iddia eden ülkeler ve şirketlerden tutâlim her alanda görmek de mümkündür; çünkü bu kişi bilgiyi gizemli ve kendini de bu gizemin sahibi olarak ortaya koymuştur. Bu şekilde bilgili kişi doğal bir hiyerarşi gibi görünen topluma zorunlu öncü olma durumu ile aslında bir fırsatçı olarak toplumu kendine muhtaç etmektedir.

Bu sebepledir ki, iktidarı adına bilgiyi toplumsallaştırmaması gerektiğinin farkındadır. İşte bu mantığın sonucu ortaya çıkan kibir, gurur, yönetim hastalığı ve liderlik sorunu doğallık gibi görünen toplumsal ayrışmalar ve alt-üst ilişkisi ile toplumsal katmanlar oluşturmaktadır. Oysaki Allah'ın muradının bu olmadığını Hz. İbrahim'e ^(a.s) emir olunan şu ayette görmekteyiz. *“Ey halkın başına geçen mağrur hükümdar! Ben seni dünya servetini birbiri üzerine yığmak için değil, mazlumun hakkını zâlimden alarak onun bana dua etmesine ihtiyaç bırakmaman için gönderdim, zira ben, kâfir dahi olsa mazlumun duasını geri çevirmem.”*

Önemli noktalardan biri de kişi-bilgi kendini ahlaktan ve adaletten soyutlamadan bilgi bütünlüğü-toplumsallığı yıpratmadan ve kendini topluma açarak bütünlüğü yani kemalat durumunu ortaya çıkarmalıdır. Belki de insanoğlunun yaşadığı tüm sorunların kaynağı da burada gizlidir demek mümkündür.

Bilgi ya da bilginin bütünlüğü yani toplumsallığı durumu ve bunların bileşkesi olan ilim Kur'an, Resul ve Ashabı tarafından “Nur” olarak görülmektedir. Allah'ın nuru, hakikatin şemsiyesinden kaçan, amelinde günahların bolluğu ve toplumun şeytansı durumu göz önüne alındığında nasıl fayda olarak dünya hayatında amele ortak olabilir. Kulun ameline göre kudretini esirgemeyen Rahman “Nuru” yayıyorsa ve bunun adı vahiy, bilgi, amel ve ilim olarak

bilinmesine rağmen bu nurun yayılmasına engel olan kişi ve öncüler nasıl olurda Sırat-ı müstakimde sabit ve toplumsal bütünlüğü sağlayıcı olabilir. “Bu nedenle İmam Şafii misalinde yaşanan şu durum hem bireysel hem de toplumsal manada üzerinde düşünülmesi gereken bir haldir. İmam Şafii ezber edememe durumundan ötürü hocası olan Veki bin Cerrah’a başvurur. Hocası ise günahlarından sıyrılması gerektiğini söyleyerek şunu belirtir. İlim bir nurdur. Allah’ın nuru ise günahkâra asiye gelmez der.”

"Kalp, istidlal sırasında varılacak netice hakkında bir karanlık yani kararsızlık içindedir. Binaenaleyh kalpte ilk delil ile elde edilen bir inanç meydana geldiği zaman, bu istidlalin nuru, kalpteki diğer sıfatların karanlığına karışır. Böylece, nur ve karanlığın karışımı olan o durum sebebi ile kalpte bir şüphe meydana gelir. İkinci bir istidlal yapılırca, bunun nuru aydınlığı, birinci hale karışır. Böylece gitgide kalbin aydınlığı ve parlaklığı tastamam olur. Güneş doğarken, önce onun ışıkları gözüktür. İşte bu, sabah vaktidir. Aynen bu şekilde, ilk istidlal, sabah vakti gibi olur. Sonra sabahın aydınlığı, güneşin gitgide tepe noktasına yükselmesi sebebi ile devamlı artar. Binaenaleyh güneş tepe noktaya zenit'e ulaştığında, aydınlık en mükemmel halini alır. İnsan da böyledir.

İnsan ne zaman, Allah'ın mahlûkatının mertebelerini çokça düşünür ve tefekkür ederse, onun marifet ve Tevhid nurunun aydınlığı da o nispette parlak olur. Fakat âlemin güneşi ile ilim güneşi arasında şu fark vardır: Âlemin güneşinin yükselmesinde ve ışığının fazlalaşmasında, daha ileriye geçemeyeceği belli bir sınırı vardır, ama marifet, akıl ve Tevhid güneşinin yükselmesinin bir nihayeti ve ışığının artmasının bir sonu yoktur. İşte bundan dolayı, Cenabı Allah'ın "Böylece biz İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu da gösterdik" buyruğu delil ve beyyinelerin mertebelerine; "Kesin İlme erenlerden olması için..." ifadesi de, tecelli nurları ile marifet ve Tevhid güneşinin aydınlıklarının derecelerine bir işaret olmuş olur. Allah en iyi bilendir" (Fahruddin Er-Râzi, Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb; En'am Sûresi 73. ayet tefsiri)

Ayrıca, İslam çoğu noktada iki cihan yani dünya ve ahret diğer yandan ruh ile beden endeksli düşünmeye sevk edicidir. İhlas sûresinde de geçtiği üzere her şeyin bir dengi vardır. Şüphesiz dengi, eşi ve benzeri olmayan tek şey Allah'ın (c.c.) zatıdır. Bu sebeple eşi ve dengi olan insan aklın yardımıyla bir ip gibi bir birine bağlanarak denge üzere bir sistem oluşturmak zorundadır. Bunun yolu ise ancak ve ancak tam teslimiyet ile mümkün olabilir. Sadece bu akıl ürünü olan bilgi toplumla birleşerek huzur ve güven sağlayabilir.

Biliyoruz ki, güç toplumsallaşmayan ya da toplumsallaştırılmak istenmeyen ilahi adaletin önündeki tek engel olan kibrin sonucudur. Bu ise İslami açıdan bir temel taş görevi üstlenen infak kurumunun ortadan kalkması sonucunu doğurur. İnfak edilemeyen şeyler ise insanlar arasında minnet duygusu ile biadı ardından da kulluğun köleliğe eğrilmesi sonucunu ortaya çıkarır. İnfak salt maddi bir paylaşım Mekânizması değildir. İnfak, ortaya çıkan her türlü artı değer paylaşımıdır ki, bunun içine maddi ve manevi, bilgi birikimi, toplumsal hafıza ve ilkeler anlamında her şeyin dâhil olduğu bir bütünlük mevcuttur. Bu anlamda kişi ve bilgi toplumsal anlamda odak noktası halinde olduğunu unutmamalıdır.

İnfak aynı zamanda insanın en büyük sınanma vesilesidir. İnfak aklın ve amelin sınanması açısından son derece önemli bir bireysel ve toplumsal işleyiş Mekânizmasıdır. İnfak, canlılık âleminde kullanılması açısından sadece insana ait bir özelliktir. Şayet insan dışında canlılık âlemi irade ve akıl sahibi olarak infak değil de menfî yaklaşıldı sadece ürettikleri oksijenin bile ölçülüp biçilmesi bile hayat denen şeyin ortadan kalkmasına yeter de artardı. Bu noktada irade sahibi olan insan infak etmek zorundadır. Bunun adı günü gelir bilgi günü gelir mal ve mülk olur lakin paylaşmak mükellefiyeti, iradeye bırakılınca bunun da ister istemez bir sorumluluk gerektirdiği açıktır. Bu sorumluluk gereği artı değeri paylaşma açmak insanın asli sınanma vesilelerinden biridir.

Bu sebeple bilginin gücü ile kuşatılan âdemoğlu, kuşatılmışlık manasında olan Rahmani sıfatı ile bilginin ve gücün görünenini değil özünü öğrenmekle mükelleftir ve buda bilgiye sahip olmakla orantılıdır. Bu manada deriz ki, Bilgi nedir ve ne amaçla kullanılmalıdır. Kişinin bilgiye olan isteği ve toplumla olan bağı nedir. Bilginin toplumla buluşturulmaması adına kendini odak noktası haline getirmek nasıl bir durum ortaya çıkarır. Bilgiyi ortaya çıkaran etkenler nelerdir. Neden bilgiye ihtiyaç duyarız. Bilgiyi yaşamsallaştıran değerler, bilgi ağacı, bilgi ve vahiy, bilginin muhtevası, kriminalize edilmiş bilgiler, bilginin ahlaki olma sorunu ve ahlaki değerler için kullanımı, bilginin ilimle olan bağı, kişisel bilgi ile ortaya çıkması beklenen fayda ve toplumsal değerler üzerine kattığı artı değer. Bunların yanı sıra kişinin toplumsal bir varlık olması doğallığında bilgisinin de bütünlüklü bir hal almasını doğurmalı mıdır? Ya da kişi-bilgi ve toplum-bilgi bütünlüğü adı altında bir denklem kurmak akılcı bir tutum mudur? Acaba, Bilgi artı değer olarak görülebilir mi? Bu sebeple kişi, özellikle günümüz açısından bakıldığında bilgi ve bilgi bütünlüğü ile oluşan toplumsal mozaik, özellikle günümüz açısından üzerinde bir hayli durulması durumdadır.

Bu noktada üzerinde durmak istediğimiz konu ise kişi ile bilgi arasındaki ilişki ve bu ilişki ağı ile ortaya çıkan total bilginin ahlaki değerler eşliğinde toplumla buluşmasıdır. Hiç şüphesiz bu durumla beraber ortaya çıkması beklenen şey ise ahlaki bilginin toplumsallaşma zorunluluğudur. İlk toplumsal yapılardan tutâlim da bütün dinlerin yıpratılma noktası kuşkusuz bilginin tek elde muhafaza edilmesi ile bir toplumsal doku oluşturma adına merkezileşmesi ve bu temelde yönetimde merkezileşme ile bir iktidar olgusu oluşturmalarıdır. Özellikle Anemizm-Ruhçuluk süreciyle başlayan, Totem, Sabilik, Mecusilik ve mistik güçler eşliğinde kendini Rahip devletler ile doruğa çıkaran inanç sistemlerinde gördüğümüz en bariz durum böylesi bir önermeyi haklı çıkarmaktadır; çünkü geçmişten günümüze baktığımızda gücü ve bilgiyi

toplumun menfaatleri üzerinden değil kendi menfi sistematiikleri içinde kabz eden bu akıl şekillendirdikleri iktidar olgusu ile bunu bir yönetim şekline dönüştürmeyi başarmıştır.

Dinler ki, özellikle semavi dinler olarak bildiğimiz İbrahim'i dinlerin vurguları ve değiştirmeye çalıştıkları çarpık sistemler göz önüne getirildiğinde bu durum daha da rahat görülebilmektedir. Bunları şöyle özetlemek de mümkündür. Semavi dinlerin odak noktasında Şirk ve Tevhid tartışılmaz bir öncelik halindedir; çünkü toplumsal ayrışmaları ve bu ayrışmalar üzerinden toplumun köleleştirilmesi tamamıyla Tevhid algısı üzerinden gerçekleşen bir haldedir. Allah'a (c.c.) giden yolun kendi süzgeçlerinden geçmeden mümkün olamayacağı iddiasında bulunan müşrik akıl, bu durumu bir fırsata çevirmekten çekinmemektedir. Elde edilen bu fırsatlar kast sisteminden tutâlim da her alanda bir ayrışma ile idari bir şekil ortaya çıkarmıştır. Dünya nimetlerini kendi elinde bulundurma çabası piramitsel bir hiyerarşiyi ortaya çıkardığı gibi ahlak ve adaletten yoksun bir şekilde bu durumu iktidarları lehine çevirmişlerdir.

Özcesi şöyle ifade edilirse, Tevhid sarsılırsa güç ortak bir mülkiyet değil kendini asil ve tartışmasız idareci olduğunu iddia eden sınıfın lehine döndürür. Kapitalizm ve liberal ideolojinin nefsi istekleri öncelik haline getirme çabası ve kalbi asıl sahibinden uzaklaştırarak egemenliğini tartışmasız bir kabule erdirmesi bizlere bu şekilde bir değerlendirme fırsatı vermektedir. Bu aklın ürünü olan insan kalbi asıl sahibinden uzaklaştırarak her türlü dünyevi lezzetleri kalplerine yerleştirerek hem bireyselleşmiş hem de yalnızlaşmıştır. Bir sinede iki kalp ya da sevgi olmaz kuramsallığı bu nedenle önemli bir tevhide cüzdür. Kişi, bilinç ağında gerçekleştirdiği yaşam tutkusu ile kendini var eden tüm Mekânizmaları akli bir mantığa oturtturarak birikim meydana getirir. Bu birikim ya ham ya da iş gören diyebileceğimiz tüm değerleri kişinin zihninde toparlar böylelikle geleceğe yatırım olan birikimi yani ilmi oluşturur. İlim ise birikim oluşturduğu an itibarıyla kendini artık akla yatkın bir kelimeye devrederek bilgi dediğimiz şeyi sonuç olarak ortaya çıkarır ve kişi bu birikim ağını yani bilgi dediğimiz toplamı yaşamı idame etmek ve idare etmek adına kullanmaya başlar.

Bu çerçevede kişi hayata karşı kendini yetersiz gördüğü noktada birçoğumuzun da yaptığı gibi bir şeyin oluşturulması ya da işlevselleşmesi adına totali oluşturan diğer katmanlardan fayda sağlamaya başlar. İşte burada başvurduğu şey şahsın kendisi değil kendisinin de faydalandığı ve toplumsallıktan dolayı ortaya çıkan birikim olan bilgidir. Peki; burada elde etmeye çalıştığı şeyin adına yani bu birikim hali almış olan bilgiye nasihat denilebilir mi? Öyleyse hadisi şerifte söylenen Dinin bir nasihat olması durumu aslında dinin diğer bir manasının bilgi olmasını doğurur mu? Bu noktada fiil, fail ve meful ya da hak, hukuk ve adalet üzerinden ortaya çıkan

durum kişi, bilinç ve bilgi ile hem toplumsal hem de bireysel paydaşlık durumu ortaya çıkarmakta mıdır?

İnsanı anlamlı kılan birçok noktanın varlığı bilinse de bunun en yalın hali bilgisi ve bu bilgiyle ortaya çıkardığı fiiliyatı yani amelidir. Sözü anlamlı kılan ve onu toplumla buluşturan şey de kesinlikle bilgidir, ve ancak bu şekilde, Bilgi ameli, amelde yaşamı beslediği oranda ahlak egemenli bir toplumun inşa yolu açılabilir. Bu temelde amel dediğimiz şey bir insanın görünümüdür ve görünümü anlamlı kılan şey ise ortaya çıkardığı realitedir. Bu realite ile karşı tarafın basireti tetiklenir böylelikle insanın ayna durumunu idrak etmesi ve bilgi ile beraber ortaya çıkması beklenen şey ise amelin bütünlüğüdür. Bu fiiliyatı ortaya çıkarabilen bilgi insanda ise derinlik, uzunluk ve hacim meydana gelir ki, böylelikle insan hacim ile eşrefi mahlûk, derinlik ile akıllı canlı ve uzunluk ile kemale ermektedir. Dolayısıyla bir canlının mana değeri ortaya çıkmaktadır. İşte Hz. Ali'ye ithaf edilen şu değerli söz bu noktada bir mihenk taşı gibidir. *“İlim bir noktaydı ve cahiller onu çoğalttı”*.

İnsanı, teklikten çokluğa yani toplumsal bütünlüğe ya da bilginin bütünlüğüne veya bilginin bütünlüklü olmasının gerekliliğine iten sebep bu denklem üzerinden şekillenir. İnsanlar kesretten tekliğe ve teklikten kesrete geçen bu aşamaları bir birinden koparmadan ve hayata bütünlüklü bir bakış açısı ile bakmadan bu derinlikli yapıyı yani insanı ve bilgiyi hakikate kavuşturamaz. İşte bundan ötürü kaos içinde kaos gibi görünen yada bir problem gibi duran ve spesifik ya da kriminalize edilmiş bilgiler yığınlığı cevabını çoktan vermiş olmamız gereken bir soruyu tekrar karşımıza çıkarıyor. Bilginin bütünlüğü olmalı mıdır? Ya da böyle bir düşünce içinde olmak gerekir mi? Bilginin ilim haline dönüşmesi ile beraber ortaya çıkardığı birikim ve insanın birikimsel bir canlı oluşunun paralelliği ile gelişen bilim acaba böylesi bir soruyu sorma hakkı bizlere verir mi?

Yaşam ya da adına hayat dediğimiz gerçek ya da görünen dünya, insan ve insanoğluna bir şey ispatlarcasına devinim içindedir. Bu devinim canlı bedende bir yandan latif diğer yandan kesif bir hal üzeredir. Hayatın toplumsal bütünlüğünün ortaya çıkardığı durum doğru bir ahlaki alt yapıyla paydaşlığı ortaya çıkarmalıdır. İnsanın sürekli bir halden hale geçişi ittifaktan hakikati, ihtilaftan garabeti doğurduğu biliniyor ise böylesi bir hal üzere halden hale geçişi içerisinde bir yaşam sürüldüğü aşikârdır. İşte bu hal, insanın bilgi, mana, anlam ve değer gibi varlık sebeplerini gözler önüne sererek bireysel ve toplumsal yaşamın ilkeleri noktasında bir yol haritası oluşturmalıdır.

3.1.Bilgi ve Mizan

Yaşamın bireyden topluma ve toplumdan bireye olan akışı ve bu akış seyrinde ortaya çıkardığı realite biz insanoğluna göstermiştir ki, hiçbir şey tek başına mana, anlam ve değerler bütünlüğü doğurmaz ve ortaya çıkaramaz. Bu nedenle insan tek başına nasıl ki, bir anlam taşıyor ve bu sebeple toplumsallığa ihtiyaç duyuyorsa aynı durum bilgi içinde geçerliliğini korumaktadır.

Bu nedenle bilgide tıpkı insan gibi salt bir yer veya bir ayrıcalıklı bölgeye değil tümevarımı ve tümünden gelimi göz ardı etmeden, bütünlüğü parçalamadan ve aynı zamanda kendisini var eden özelliklerini de koruyarak varlığını anlamlı bir hale getirebilmelidir.

Tarih bize ispatlamıştır ki, yaşamı anlamlı kılan şeylerden en önemlisi, bireyin hayata olan katılımıdır. Bu temelde birey yetkinliği ve sorumluluklarını üstlendiği hayatı bütünlüklü bir şekilde idare etmeyi, tek başına bir anlam ifade edemeyeceği gerçeğiyle toplumsal bir katılımı ve ahlaki değerleri kendinde bütünleştirerek bireyden topluma ve toplumdan bireye akış ile hayatı anlamlı bir hale getirmekle mükelleftir. İnsan doğa olmadan nasıl ki, tek başına bir anlam ifade etmiyorsa bilgide bütüncül olmadığında ve toplumsallaşmadığında bir anlam ortaya çıkaramaz.

Bu denklemi şu sebeple ortaya çıkarmaktayız. İnsan bilgisiyle kendini var eden bir canlıdır ve bu bilgi ancak paylaşıldıkça toplumsallaşa bilir ve yaşam bulabilir; çünkü teklik ve birlik, ilim ve bilgi kaynağı yalnızca Allah (c.c.) için bir mana ifade eder ve biz insanlarda bu kaynaktan beslenen canlılarız. Biz Âdem'e isimleri öğrettik ayeti de bilgisel aktarım ve bunun nesilden nesle aktarılmasının önemini gösteren ciddi bir değerdir. O'nun dışında biz canlılar ve doğadaki tüm mahlûkat birlikteliğe, birliğe ve bütünlüğe muhtacız. Bu nedenle tek başına anlam yüklenebilecek hiçbir şey yoktur ve tek başına hiçbir şey doğada bir değer ifade edemez. Bir şeyin değerini ortaya çıkaran şey zıttı, kullanımı, arz ve talebi, ihtiyaca verdiği cevap ve doğal seleksiyon ile ortaya çıkar. Bu sebeple bu devinimi hakikate uygun yaşamak bilgiye muhtaçlık doğuran bir durumdur.

İnsan denilen canlının tamamı ve kendini işlevsel kıldığı sıfatları göz önüne getirildiğinde ki, bunlar olmazsa olmazlarıdır. O zaman bireyin tek başına bir şey ifade etmediği ve edemeyeceği açıktır. İnsan sosyal, siyasal, kültürel, hukuki, ahlaki, ekonomik, psikolojik ve daha sayabileceğimiz birçok değerler yığınıyla anılması gereken bir canlıyken bunun bilgi ile doğru orantılı olmadığını düşünmek abesle iştigaldir. Bu noktada insanı total anlamda düşündüğümüzde salt bilgisel değil her alanda bütünlüklü olma durumu da kendini göstermektedir.

Bu durum bilgi ve bütünlüğü ile ilgilide bir sorundur. İlmi, bilimden koparmak, toplumsal kültürü, adetleri ve görenekleri modernize etme adı altında yok saymak, varlık sebeplerinizi görmezden gelmek ve ortaya çıkan anarşi durumu, aileyi bir arada tutan değerler, kişiyi kendisiyle toplumla buluşturan ve yaşamını anlamlı kılan faktörler. Toplumsal sorunlar noktasında ortaya çıkan durum ve insanları bir arada tutan paydalar, siyasi politik anlayış ve ideolojilerin yaşamsallaşması, hukuk ve adaletin tahakkümü ile yaşanan paydaşlıklar. Yani bireyin ve toplumun bu durumlarla olan bağının her hücresi totalci bir yaklaşıma muhtaçtır. İşte bu durumlara totalci değil de spesifik bir yaklaşım içinde olmak tarihsel açıdan da açıkça göstermiştir ki, bireysel ve toplumsal kaos oluşturmaktan başka bir durum ortaya çıkarmamaktadır.

Böylelikle şu önermeyi yapabilme gerekçemiz ortaya çıkar. Bilgiyi anlamlı ve güçlü kılan şey mevcudiyetini koruma adına bireyde sıkıştırmak değil bilginin paylaşımını sağlamak ve onu toplumsallaştırma zorunluluğudur. Bilgi anlaşılacak ve hayata katılmak ister. İşte bu sebeple bilgide insan gibi toplumsallaşmak ve bütünlüğü sağlamak zorundadır. Kuşkusuz bunun da faili de insandır.

Kişiyi topluma bağlayan şeylerden en önemlisi bilgisidir. Bilgisi olmadan fikir üretemeyeceği düşünüldüğün de toplumla buluşmak isteyen bir insanın bilgili olma zorunluluğu vardır. Toplumda, birikimle oluşan bu bilgi bütünlüğünü adaleti ve işleyişi koruma adına mizan ile bütünleştirmeyi görev haline getirmelidir. Ortak payda da ise oluşan bilgi ve bütünlük ancak bu şekilde geleceği inşa adına kullanıma dâhil olabilir.

Burada bir gerçeğin altını çizmek gerekirse “hayat” alış veriş üzerine kurulmuş bir sistemdir. Bu sistemi değerli ve anlamlı kılan şey ise Mizanın kendisidir. Mizan olmadığında bu alış veriş özelden genele ve genelden özele, bireyden aileye ve aileden bireye ve en önemlisi de bireyin kendi kendisiyle olan alış veriş doğru bir temellendirmeye sahip olamıyor. Bireyin dünya ile değil de ruhunun bedeniyle olan ilişkisinde ise mizan daha farklı bir yöntem seyretmektedir. Bireysel yaşanan alış veriş de ise Mizan, kemaletin açığa çıkışını sağlama ve bununla birlikte Hal’in mana ile doruk noktaya ulaşması sağlanabilir. Bu doruk noktanın devamlılığı ise kuşkusuz Toplumsal Mizan ya da bütünlüklü bir bilgi ve tamamlanmış bir kişilik ile mümkündür. Bu noktada Müfessir Fahrettin Razi’nin “Mizan” üzerine yaptığı şu belirlemeleri belirtmekte büyük fayda var:

“İlmin büyük bir nimet olduğunda şüphe yoktur, ama mizana gelince, bunun sayesinde, nimetler arasında sayılmasını gerektirecek, büyük nimet olarak ne var?” denilirse, deriz ki: İnsanlar, aldatılmaktan hoşlanmazlar, hep buna karşı çıkarlar. Çok

önemsiz bir şeyde bile, hiç kimse, bir başkasının kendisine haksızlık yapmasına razı olmaz ve bunu kendisine bir hakaret sayar. Dolayısıyla, bunu karşı tarafın yanına koymak istemez. Yine hiç kimse karşı tarafın kendisine galip gelmesi fikrini benimseyemez. Binaenaleyh şimdi belirleme, ölçüp-tartma, böylece adaleti-dengeyi ortaya koyma olmasaydı, şeytan insanlar arasına, tıpkı cahil olmaları, sarhoş olup, akıllarının gitmeleri durumlarındaki gibi, öfkeyi, kini ve düşmanlığı daha fazla sokardı. Akıl ve ilim, âlemin mamuriyetinin devamına vesile oldukları gibi, adalet de aynı şekilde sebeptir. Bu hususta sebeplerin en özeli ise, mizan (ölçü-tartı) dır. O halde mizan da, mükemmel manada bir nimettir. Ancak yok olduklarında, nimet oldukları anlaşılan, su ve hava gibi, çok olduğu ve kolayca elde edildiği için, bunun nimet oluşu açıkça görülmez.”

Mizanın toplum ve birey açısından nedenli önemli bir nimet olduğu tartışılmaz. Lakin mizanın oluşması dahi bir bilgiye ve toplumsal bütünlüğe dolayısıyla toplumsal bir dengeye ihtiyacını göz ardı etmemek gerekir.

İslam ve Peygamberler tarihine baktığımızda bu anlattıklarımız bariz bir şekilde göze çarpmaktadır. Tevhidin yıpratılması ve maddi dünya şatafatına adlanıldığı da bozulan toplumsal denge adına Peygamberlerin büyük bir cefa çektikleri ve merkeze aldıkları ana fikir olması şaşırtıcı gelmemelidir. Bu dengeyi sağlamanın yolu ise İlâhi bilgi, hikmet ve şariat ile mümkündür. İlâhi bilgi, Hakikat üzere Ahlak ile birleşir ve bu birleşim kendini Aile Hayatı, Toplumsal Yaşam, Hukuk, İktisat ve Siyaset kurumlarına sirayet ettirerek dünyayı dizayn eder. Bu olmamışsa şayet, emrine amade edilmiş dünyada insan kaos dışında hiçbir şey ortaya çıkaramaz ve kendisini tartışmaya devam ettirir. Bu sebeple bir nevi bütünlüğün mihenk taşı görevini üstlenen “Ahlak” kavramını ve tümleşik halini anlamak gerekir. Hayatı kaybettiğimiz yerden kazanmak istiyorsak bu her Müslüman için kaçınılmaz bir öze dönüşün zorunluluk halidir. Yayılmasını umut ettiğimiz hakikat üzere olan bilgi ve böylelikle ortaya çıkardığımız toplumsal bütünlük ahlak ile doğrudan doğruya bağlantılıdır. Bu sebeple kısıda olsa ahlak üzerine biraz durmak gerekir.

3.2.Bilgi ve Ahlak

Ahlak, anlamlandırılması bakımından tarih boyu tartışmanın yoğun olduğu bir kavramdır. Ancak bu tartışmanın nedeni sorunlu bir kavram olduğundan değil uygulandığı noktasında ciddi bir toplumsal çöküş ve karşı refleks ortaya çıkarmasıyla alakalı bir durumdur. Bu nedenle Toplumun bir arada durması ve adil bir şekilde yaşaması ahlak denen şeyle doğru orantılı bir durumdadır. İnsanlık hukuki anlamda yasalar ile toplumsal bir güç ortaya çıkarmadığı dönemde ahlak toplumun iç ve dış hukukunu belirleyen temel etkidir. Kültürel bir miras olma özelliği ile coğrafik ve bölgesel anlamda yaşanmışlıkları bir çerçeve etrafında toplayan ve birey ile

toplumun ortak buluşma noktası da “Ahlak” olarak görülebilir. Ahlak bir toplumun hem esnek duvarı hem de aynı oranda kasvetli görünen kalesidir.

Bu nedenle bir toplumu ve kültürü değişime uğratma ya da yıpratma adına hamle geliştiriyorsanız ilk darbeyi onu en kolay değiştiren ahlaka uygulamak bizler açısından şaşırtıcı olmamalıdır. Ahlaki ölçüler değiştiğinde aynı oranda toplumsal bakış açınız ve birlikteliğinizi oluşturan tüm katmanlar da değişime uğrar. Özellikle günümüzde Kapitalist Modernitenin bir bölgeyi ele geçirmeden önce oraya liberal ahlakı taşıması anlatmaya çalıştığımız şeyin görülmesi bakımından dikkat çekicidir.

Özellikle Milliyetçilik, Ulusçuluk ve Faşist ideolojiler esas itibarıyla toplumsal ve bireysel parçalanma dışında hiç bir şey ortaya çıkaramıyor. Bu nokta da İslami bir bakış açısıyla bu aklın hiçe sayılması ve alternatif olarak ortaya koyduğu Ümmet olgusu son derece önemli bir ahlaki ve toplumsal üst şemsiye barındırmaktadır. Ayrıca bireyin ahlaki zihniyeti üzerinden toplumla maddi ve manevi bir ticaret yaptığını da unutmamak gerekir.

Bu anlamda deriz ki, Birey toplumdan aldığı ve topluma sunduğu şeyin nizamını-ölçüsünü ahlaki sistemiyle yapar. Yani özelden genele ve genelden özele bir bütün olarak bu durumu ortak bir üslup halinde yaşayabilmesini sağlayan şey yine “Ahlak” dediğimiz kavram üzerinden belirlenmektedir.

Böylelikle insanın ahlaki manada karşısına çıkan Rahmani ve Şeytani durumlara verdiği refleksi bir yana kendinde bulundurduğu derinliği görmek açısından İbn Arabi’nin insana dönük tarifini ve bu kavramsallığı anlamak açısından yaptığı belirlemeyi paylaşmak gerekir.

“Bir kimse söz konusu olduğunda bu, o kimsenin: "insanlık" ve "hayvanlık" diye iki farklı özelliği olmasıyla mümkün olmaktadır. İlk özelliğiyle o kimse "Kamil"dir ve bu anlamıyla da böyle bir kimse için Arapçada kullanılan kelime insan'dır. İkinci özellik ise o kimsenin maddi ve hayvani yanını gösterir ki bunun Arapçadaki karşılığı da "Beşer" dir. O kimsenin bu özelliğiyle ilgili sıfatı ise nakıs'dır yani eksiktir” (Toshihiko İzutsu- İbn Arabi’nin Fususundaki Anahtar Kavramlar).

Bu açıklama fazlasıyla geliştirilmeye ve anlatılmaya muhtaç bir düzeydedir. Bu düzey öylesine bir derinlik barındırmaktadır ki, belki de yeniçağımızın üstünde durması gereken en büyük problemi ancak bu kavramsallık ile bir çözüme kavuşturulabileceğimiz inancındayız.

Bu tanım büyük resmi ve oluşan kapsayıcı dengeyi anlamak açısından son derece önemlidir. Bu denge Ahret ve Dünya, Ölüm ve Yaşam, Varlık ve Yokluk, Kişi ve Toplum, Bilgi-İlim ve Bütünlük-Toplumsallık-Âlim arasındaki bağı görmek anlamında son derece önemlidir.

Özellikle mistik doğu dinlerinin dışında Sami Dinleri olarak bilinen ve Hanif-İbrahim'i, Yahudi-Musevilik, İsevi-Hristiyan ve Müslümanlık da bu denge bir hayli önemli görünmekle beraber büyük ölçekte öne çıkarılmaktadır. Bu dinler açık ifadelerle, insanın kafasını karıştırmış olan yaşam ve ölüm ikilemine yeni ve farklı bir yöntem getirmiştir. Özellikle Cennet-Cehennem, insanın kovulması, yasak meyve, ölümler diyarı, Yaşam ağacı, dünya ve ahret gibi olgulara da cevap olması bakımından bu karışıklıklar açılmaya ve aşılmaya çalışılmıştır. Musevi ve Hristiyan dinlerinin kaynakları olan Tevrat ve İncil bu noktaları fazlasıyla irdilememiştir. Bunun ana sebebi bu dinlerin bir kavim dini olmasıdır. Bunun yanı sıra Tevrat'ın da ana kaynağı olan ve on emir olarak bildiğimiz ayetlerde, dünya ve ahret denkleminde ziyade önem verdiği şey Tevhid, adalet ve toplumsal yaşamın idaresi konularıdır. Kısaca belirtmek gerekirse Tevrat ve İncil'de cennet ve cehennem dünyanın yeniden yaratılması olarak betimlenir. İslam ise ölüm ve yaşamın nasıl gerçekleşeceği, ahret ve dünya arasında nasıl bir denklemin olması gerektiğini anlatır. Ne ahret ne de dünya öncelikli görülmez ancak insanın son durağının ahret olacağı vurgusuyla tıpkı on emir misali Tevhid, adalet, ahlak ve toplumsallık vurgulanarak dünyayı ahret için bir araç olarak görmemiz beklenir.

“Bir kimse Dünyasını çok severse Ahretine zarar verir. Eğer bir kimse Ahretini çok severse dünyasına zarar vermiş olur.” ve devamında diyor ki; *“Baki yani ebedi olanı fani olana tercih ediniz.”* Bu hadis gösteriyor ki, hayat bir dengedir. Bu dengenin ise bilgi ve bilginin amele dönüşmesiyle gerçekleşeceği ise aşikârdır. Bu sebeple öncelikle değer algımız ve toplumsal değer algılarımız doğru bir temellendirmeye muhtaçtır. Yoksa bilginin oluşturacağı toplumsallık yanlış bir ticaret üzere bizleri hüsrana uğratabilir.

İslami değer algısı en iyi biçimde Âdem-Havva ve Habil-Kabil kıssalarında da kendini göstermektedir. Bu kıssalar değer, mana ve ahlaki ölçülerin anlaşılması için çok kıymetli bilgiler vermektedir. Âdem ile Havva kısaca bizlere kendini tanıma yani cins ayrımı, farkındalık, nefis ve irade için bir örnek olmuşken diğer yanda Habil ve Kabil ise nasıl yaşamalı, nasıl yapmalının dışında yaşam ile ölüm konusunda değerli bilgiler vermektedir. Hâl böyleyken, ana kaynaktan beslendiğini bildiğimiz ve kaynağımız olan bu yaşamdan bilgi neden insanın kendi aleyhine dönüşmüştür. Bu bilgi nasıl olur da büyük yıkım ve sorunların ana kaynağı haline dönüşmüştür.

Habil ve Kabil kıssasına aşına olduğumuzda bu kadar ucuz bir şey Kabil'in katil olma sebebi olabilir mi? Sadece bir adak böylesi bir cinayeti ortaya çıkarmış olabilir mi? İşte bu duruma verilecek anlamlı bir cevap kırılma noktası oluşturmaktadır. Bunun cevabı yapacağımız tevile

göre kesinlikle hayırdır. Bu cinayet ile Kabil artık inancını yitirmiş ve dünyevileşmiştir; çünkü öldürdükten sonra muhasebe yapmakta ve pişmanlık yaşamaktadır. Kibir yüzünden düştüğü çaresizliği ancak bir kuşun yardımını sayesinde anlayabiliyor ve kardeşini toprağa gömüyor aslında bu acizliğinin farkına varma durumudur; çünkü kibirli, gururlu, cahil ve dünyevileşmiş insanın en açık karakteri bir şeyi veya olguyu gerçekleştirmek ancak sonunu hesaplamama üzerine kuruludur. Kabil tövbe etse de artık çok geçtir ve geri dönülemez bir yola girmiştir. İşte Kabil'in bu fiili kıyamete kadar biz insanoğlunun laneti olarak kalıcı bir hâl almıştır. Bu fiil insanın aşırı dünyevileşmesi sonucu Ahretini unutma noktasına getirmiş ve her hatırladığında tövbe etmiş olsa bile sürekli bir pişmanlık duysa da bir işe yaramamıştır; çünkü dünya insana süslü görünmüştür. Bunun dışında Kabil zenginleşmiş ve kibir artık Kabil'e egemen olmuştur. Toprağı ekip biçerek kendinde bir kudret var etmiş ve bu kudretin sarsılmaz ve yıkılmaz olduğunu düşünmüştür. Bu kibir hali Karun örneğinde de görüldüğü üzere tanıdık gelmektedir. Oysa o kadar da kudretli olmadığı kardeşini öldürdükten sonra düştüğü çaresizlik ile beraber ortaya çıkmıştır; çünkü o kibirli ve kasvetli Kabil, bir ölüyü gömme ritüelini bile bir kuştan öğrenecek kadar zavallı bir halde ve yapmaması gereken bir fiil olduğunu geç kalmış olsa da ancak bir kuşun fiili ile idrak edebilmiştir.

Burada anlatmaya çalıştığımız şey; öldürmeye dayalı bir bilgi ve güç ile her şeyi yapabilme yanılgısının parçaladığı hayattır. Oysa biz Müslümanlar ehli vasat ve denge toplumuyuz. Parçalamak, yıpratmak ve bunların üzerinden kişisel bir güç kazanma İslam terbiyesi dışında bir haldir; çünkü Müslüman bir birey tıpkı duvarın tuğlaları gibi bir birine kenetlenmiş bir yapıda ve bu terbiye üzerine kendini inşa etmiştir.

Biz Müslümanlar inancımızı üç şey üzerine bina eden bir ümmetiz. Bunlar dil ile ikrar, kalp ile mutmain (emin olma) yani iman etme ve niyetlerimizle amel etmektir ve bu inancı ise huzur ve güven esasına dönük olarak yaşamsallaştırırız. Bu nedenle bize düşen bu olgular arasında bir denge oluşturmaktır. Ya da var olan dengeyi bozmamaktır da diyebiliriz. Ancak bu şekilde iki cihan insanlar açısından dengelenebilir. Bizler ki örnek ve vasat ehli olan Müslümanlar bu dengeyi nasıl bozmaktayız. Şüphe yok ki, Kalp ile iman tam olmadığında bu dilde münafıklığı doğuruyor, dil menfaate ve yalana alıştığında ise sonuç olarak amellerimiz de boşa gitmekte ve tıpkı suyun üzerindeki köpük gibi amellerimiz bizi kurtaran değil hüsrana uğratan filler olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte Bakara Sûresinin ilk beş ayeti bize bu dengenin nasıl kurulması gerektiğini anlatan esaslar üzerine kurulmaktadır.

Bu toplumsal bakış açısının anlaşılması adına şunu söylemekte fayda var. İnsanın fitratı toplumcu ama nefsi bireycidir. Bu sebeple Münafık bireyci, Mümin ise toplumdur. Bunu dengeleyemeyen ademoğlu ise kaos dışında hiçbir miras bırakamaz. Bu mirasın ahlaki değerler ile mana bulması ancak Takva ehli tarafından mümkün olacaktır ve ahlaki değerlerin toplumsallaşması da aynı ölçekte büyük bir fedakârlığı gerektirdiği de bilinmelidir. İnsan takva farkındalığını ve hayat adına kendini manalandırmasını ancak kendini kesif bedenden çıkarmasına dayalı olarak kendini büyük okyanusta damla haline getirerek sağlayabilir.

Bunları yaptıktan sonra ise bir anlamı da çukur olan infak meselesine sıra gelir ki, dünyada bir denge oluşturmak istiyorsak mevcut çukurları kapatmak zorunda olduğumuzun en açık emridir. Özellikle Kapitalist aklın faiz ile açtığı toplumsal çukurun İslam ehli açısından karşılığı kuşkusuz bir anlamı da çukur olan infak'tır. Bu her Müslüman'ın asli ve olmazsa olmaz ana görevidir. Bundan kaçan ve buna göz yumanın Müminlikten Münafıklığa giden yolu kendisine açtığını bilmesi gerekir. Bu Müslümanlar için son derece hassas bir kavramdır. Burada Müslüman'dan beklenen şey, aşağıda olanları yukarı ve yukarıda olanları aşağı indirmek sûretiyle ekonomik, sosyal ve siyasal anlamda toplumsal bir denge oluşturmaktır. İşte bunu yapabilen ve başarılı olanlar iktidarı bir amaç değil kendisi ve toplumu için bir araç olarak kullanmayı öğrenebilmiştir. Bu üç şeyi yapan ise doğal olarak Kur'an ve ondan öncekilere iman etmekte şüphe duymayacak ve ondan istenen yani kendisini Ahrete hazırlaması olayı idrak edilmiş olacaktır. İşte Dünya ve Ahret Dengesinin formülü diyebileceğimiz şey budur. Allah'ın (c.c) bizden muradının ve başarmamızı istediği paydaşlığında bu olduğunu böyle özetlemek mümkündür. Ancak bu şekilde insan vasfıyla yüzleşir ve bedene sıfatı olan ismi ile insan bu şekilde felaha kavuşabilir.

Bunu ailesel bir faktör ve ticaret yaptığınızda yüklendiğimiz ağır yükün hukuk ile olan bağı ve ahlaki yasalar ile olan denklemini bilmeden anlamak ve anlamlandırmak da güçtür. İşte bu anlatımların yansıması bilgi ve tartışılmayacak toplumsal bütünlüğü korumak zorunda olan insanın görevidir. Yalnızlaşma bireyciliği ya da inzivada süreklilik hali bilginin daralması ve toplumsal kırılmaların en büyük etkenidir.

Bu sebeple İlim bilindiği oranda bilgiden bilime dönüşmelidir, bilim ise anlaşılmaya ve yaşatılmaya muhtaçtır ki, bu şekilde bina edilmiş bir yapı bizi hakikate ulaştırsın. Dünyanın yaratılmasında kimsenin kabul etmediği görevi üstlenen insanın bunun dışında yapabileceği bir şeyde yoktur.

Şimdi şöyle düşünebilirsiniz konumuz ile bu anlattıklarımızın paydaşlığı nedir. Bir defa ruh, nefis, ahlak, vicdan, erdem, zekâ, akıl ve kalp gibi varlık nedenlerimiz hiçlik üzere bina edilen

şeyler değildir. Totalde bunların tamamıyla oluşan insan doğal olarak bu etkenleri göz ardı ederek bir hayat süremez. Bu etkenlerin dışında da bir bilgi üretimine giremez Bu noktada bir şeyin altını çizmekte fayda var. Tezimizi de üstüne kurduğumuz Tevhid ve Takva anlatımımızı temellendirdiğimiz yegâne iki ana direktir; çünkü Tevhid bizleri şirk bataklığından muhafaza eder. İlahi varlığın tekliğine ve birliğine götüren Tevhid diğer yanda ise Takva ile döndürüleceğimiz yerin idrak edilmesi. Bu bilindiğinde dünyada tüm canlılığın arasında dengeyi oluşturan Teorik ve Pratik yani bir İnsanın mevcut hale gelmesini ve Salih amel denen pratik hayatı sağlayıcı görev Takva'nındır. Yani Takva bu denklemde fail olan insanın fiilini Salih amele bağlayarak totalde bir hayat sürmemizi sağlayan ana aktördür. Şunu bilmekte fayda görmekteyiz. İslam yaşamı parçalamadığı gibi parçalı ne bir bilgiyi nede böylesi bir toplumun hakikatini savunmamaktadır.

Roger Garaudy'nin de bu noktada ifade ettiği şu belirleme önemlidir. “Bütün ilahi kitapların mesajı şudur; hepsi için ortak olan şey, sık sık tahrif olan, fakat çok sade bir öğreti olarak yeniden dile kavuşmasıdır. Tevhid, O'nsuz dünyanın kaos olacağı Allah'ın birliği; Takva dışında hiçbir insanın birbirinden üstün olmadığı insanların birliği, tabiat olaylarından ve tarihi olgulardan peygamberlerin sözlerine kadar ayetleriyle Allah'ın bize işaret ettiği hayatın anlamının birliği, Allah'ın iradesine uyarak insan toplumlarını ve dünyayı yeniden şekillendirmek için insanın ve eylem yapma ödevi.”

Tevhid son Din olan İslam ve onun dili olan Kur'an ile artık güvenceye alınmıştır. Ancak Takva insanın iradesini görme anlamında beşere teslim edilmiştir. Yıllarca bilgiye dayalı olarak merkezileşen İlahi güce karşı Tevhid artık sarsılmaz bir dil ve yazıyla canlılık âlemini Allah'a yöneltirken güç havarileri ise Tevhidi kırma adına umutlarını Takva da bularak hedeflerinin yönünü değiştirmişlerdir. Yani artık bozulan şey Tevhid değil takvadır. Takvanın bozulmasıyla da aslında Tevhidin yıprandığını da göremeyecek kadar zahid olan cahiller haline getirildik. Kuşkusuz bu durumu anlayacak takvamız olmadığı için de hayal dünyamız bir türlü basiret ile gerçek dünyaya dönemiyor.

Kendini bilme, tanıma, farkındalık ve sorgulama bir bilgi gerektirmektedir. Bu bilgi ilahidir. Ancak bilginin ameli ise insanidir. Bu paradoksu gören sistemler artık Allah^(c.c) ile şirk koşma adına değil kulun takvasını yerle bir ederek şirk dönemini yeniden canlandırmaktadırlar. Kul yönelimi kendisine ve bilgisine dönük olarak gördüğünde de amelini tartışırken ameli ile diriltileceğini görmezden gelerek aslında Allah'a^(c.c) şirk koşarak dünyevileştiğinin farkına bile varamıyor. Bunun sonucunda kapitalist sistem hem kendini ilahlaştırıyor hem de insanı

böylelikle kulluktan köleliğe dönüştürüyor. Bunların tamamı denge, adalet ve teslimiyet sorunudur. Yani takva sorunudur ve takva bilgiye dayalı çalışan bir algoritmadır.

Kişi, Takva üzere bilgi, bilgi ile de toplumu oluştururken bütünlüğü sağlayıcı ana unsur olan Tevhid bu denklemin odak noktasıdır. Bu durum tamamıyla bütünlükçü bir yapıdır. Bu yapının oluşumu bilgi, devamlılığı ise takva iledir. Bu sorunsallığı fazlasıyla çoğaltmak da mümkündür. Ancak biliyoruz ki, yazının icadıyla beraber kişinin güçlenmesi ve bu güçlenme ile beraber ortaya koyduğu liderlik ve esas itibarıyla da bu durumun sonuç olarak ortaya koyduğu toplumsal kaos tarih boyu hep tartışıla gelmiştir ve en can alıcı soru gündeme gelmiştir. Kim kimin hizmetindedir ya da bir hizmet durumundan öte sorumlu bir davranış mı olmalıdır. İşte böylesi bir derinliği gören Hz. Ali (R.a.) şöyle bir belirleme yapmıştır. *“İki tip insan benim belimi бүker, birincisi zahid olan cahil, diğeri ise şerefini eksilten âlimdir”*.

Öncelikler sorunu kendi içinde bir diyalektik gereği bir an bir şey diğeri an başka bir şeyin öncül olmasını doğurur. Bu ise ihtiyacın karşılığı olarak bilgiye dayalı bir komplekstir. Oysa biz Müslümanların görevi tek ve bir önceliği ve O’nun şemsiyesi altında totalde bir sorumluluk ve fedakârlık durumu ortaya çıkarmaktır. Bir şey talep edilmeden uygulayıcı olabilme erdemi bir kişisel ve toplumsal sorumluluk olmalıyken bizler bilginin menfaatine yenik düşenlerden olmaktadır. İnsan için öncelik sorunsalı maddiyata eğildiği sürece kendini tanımlama ve uygulama sorunu yaşaması kaçınılmazdır. Kendi bilgi ağında farkındalığını göremeyen insan güçleneceği ve güçlendirmesi gereken özelliğini fark edemeyecek ölçüde fakirleşir. Bu eksikliği veya fakirliği madde üzerinden güçlenerek kapatmaya çalışsa da dünyadaki amacını göremeyecek körlerden, sağırlardan ve kalpsizlerden olarak ruhunu bedenden ayırır.

Bir diğeri önemli husus ise maddi ve manevi anlamda bölmek, parçalamak ve yönetmektir. Bunu Kapitalist akıl toplumları ve ülkeleri boyunduruk altına almak ve yönetmek adına kullanıyor. Peki, bu hangi argümanlar ile yapılıyor. Kuşkusuz Bilgi bunun tek cevabıdır. Öyleyse yönetilmek aynı zamanda bilgisel bir parçalanmayı gerektirecektir. Parçalanmak istenen bu bilgi toplumların kodlarıdır ve bu değişime uğradığında kendinizin dışında herkes olurken artık sadece kendiniz olamazsınız. Sonuç itibarıyla güdülmeye hazır köleler olmaktan öteye de gidemezsiniz. Burada bahsettiğimiz şey bilimsel bir kol adına bilim dallarının daha verimli çalışmasına bir eleştiri değildir. Bunun üzerinden elde edilmeye çalışılan irade hırsızlığıdır. Bununla beraber İslam toplumsal, siyasal ve ekonomik değerler ile bütünleşmiş bütüncül bir yaşamı inşa etme ve insanoğluna verdiği bilgi hazinesiyle bir rehber görevi üstlenmektedir. Buradan hareketle Kur’an ayetleri bizleri ilk etapta ilahi varlığın mevcudiyetine ve adaletine sığınmaya iletirken bir yandan da insanların yıpratıkları onca değeri senkronize ederek yeni bir

toplumu inşa süreci başlatır. Burada dikkat edilirse ilk öncelik Vahdaniyet ve Ulûhiyettir. Kâbe içerisinde ve Kâbe'nin etrafında gerçekleşmesi beklenen ticaretin tek elde tutulmasına dönük olarak yapılan bir anlaşmanın varlığını bilmekteyiz. Mucize eseri bilginin ve bilgiç olarak güç sahiplerini acizlik içinde bırakan ve yeni bir toplumsal sözleşmenin ortaya çıkarılışı bir meydan okumadır. Eğer durum bu ise bu nasıl bir meydan okumadır. Şüphesiz şunu belirtebiliriz ki, yıpratılan tüm değerler ilahi nur ile insanın yönetimde ve idaredede acizliğini bilgi ile yeniden yapılandırmasıdır. Ahlaki, sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel tüm kodlar bütüncül bir bilgi ile yenilenirken bilgi de aynı oranda toplumsallaşarak güçlülerin sözleşmeleri sahifeler ile bir kitap halini almış ve toplumsal bir sözleşmeyi yani Kur'an-ı Kerim'i olmazsa olmaz bir ortak payda haline getirmiştir. Bu nedenle Vahyin Kitaba dönüşmesi büyük bir nimet olarak algılanabilir lakin en önemli noktası şudur ki, kitaplaşan bir bilgi artık sahibinin değil toplumun ortak değeridir. Ancak ne kadar o bilgiye sahipsiniz ya da o bilgi size ne kadar sahip işte bu değer algılarınız, beklentileriniz ve bizatihi kendinizle ilgili bir durumdur. Sahip olduğunuz tek şey sahip olamadığınız şeyler ise bu sizi kendinizin dışında bir düşünceye sevk etmelidir. İşte Takva yani farkındalığının farkında olmak, diğer bir deyişle takva farklılıkların farklılıklarla bütünsel yaşaması demektir. Bunu yapacak insan ve yaptırabilecek tek şey ise Allah'a ^(c.c) olan teslimiyet bağıdır. Bu büyük fedakârlık insanı âlemlerin içinde denge unsuru yapmıştır. Bu farklılıkla diğer âlemlerin ilahi düzeni insanın kendi âleminin içindeki düzenden sıyrılarak bizleri irade sahibi yapmıştır. İradeye sahip olma bilgisi âlemin içinde bir cüz olduğunu böylelikle âlemi imar etme sorumluluğu ise bütünlüklü olmayı doğurmaktadır. İşte bu sebeple kişi bilgiden, bilgi bütünlükten, bütünlük ise toplumsallaşmaktan başka bir yaşam alanı bulamaz.

İşte bu şekilde insanlar takva üzere kendini ve aynı oranda toplumunu algılayarak uzun bir yolu sağlam bir ipe tutunarak ayrılmadan ve ayrışmadan Tevhid şemsiyesi altında yürümeyi başarabilmiştir. Ardından kararlar ve uygulamalar ile ortak akıl ile idare ehli yani Şura oluşmuş ve ilahi bilgi coğrafyadan coğrafyaya yayılmıştır. Bu durum Saltanat aklına teslim edilene kadar çeşitli sorunlarla yüzleşmiş olsa da özünü muhafaza ede gelmiştir.

Bu tarihsel süreç bir yandan takva ehlini hakikat denizinde bir damla yaptıysa da diğer yandan ilahi bilgiyi elinde bulundurduğunu iddia eden şarlatanların hakikat yalanlarıyla toplumsal bilgi tekrar güç hastalığına bulaşmış ve kişilerin elinde bir oyuncak haline dönüştürülmüştür. Böylelikle yine toplumsal anlamda bir ayrışma ve özünden kopuk bir yönetim algısı kendini açığa çıkarmıştır. Bizim kanaatimize göre toplumun ayrışma içinde oluşu bir realitedir. Bu realite ise tabakalar, katmanlar, sınıflar ve kastlar oluşturarak bir kölelik zinciri oluştursa da İslam böylesi bir sınıflandırmadan beridir; çünkü İslam sınıflandırmayı Takva ile yani kendini

bilme, kendini anlama ve muazzam bir kul olma yönünde değerlendirmektedir ve Allah'a (c.c) kul olanın ise kula köle olamayacak kadar şeref barındırdığı bilinmektedir. Diğer sistemlerin bilgi süzgeci ise kulun kula olan köleliliğinin dışında bir sonuç doğurmamaktadır. Bu toplumsal yapıların tamamını bilgi ve bilginin kullanımından ayrı göremeyiz.

İlim talebeleri ve özellikle toplum bilimcilerinin unutmaması gereken son derece önemli husus ise bütünlüğü parçalardan, parçaları da bütünden ayrı göremeyeceğimiz gerçekliğidir. Bunu son olarak şöyle bir örnekle açıklamak isteriz. Sesin varlığı ve bu varlığın ihtiyaç duyduğu anlam olan harfler ve harflerden ortaya çıkan kelimelerin birliği ile oluşan değer ve bu birliğin ortaya çıkardığı cümle ile mana, bütünlüğün insani ve İslami açıdan nedenli önemli olduğunu gösteren son derece önemli bir örnektir. Bu da bizlere gösteriyor ki bütünlük dilsel, bilgisel ve toplumsal bir zorunluluktur. İşte bu büyük bütünlüğe de bizler Din ya da İslam demekteyiz.

Bizler sürekli durduğumuz yerden hayata anlam vermeye çalışıyoruz, ama bütünlüğün ne denli önemli bir durum olduğunu doğaya, canlılara, uzaya ve yıldızlara, bedenimize bakarak bile anlamaktan uzak bir hayat sürmekteyiz. Şöyle düşüsek bir anlığına, yer olmasaydı göğe, toprak olmasaydı suya, erkek olmasaydı kadına, beden olmasaydı ruha, insan olmasaydı Kur'an'a, insan olmasaydı bilgiye ne ihtiyaç olurdu. Bu değerleri bir birinden kopardığımızda ortada hayat diye bir şey kalacağını düşünebilir miyiz?

Burada İslam kültürünün bütünlüğü açısından önemli gördüğümüz diğer bir konuda yazımsal kültürümüz ve ilim haline dönüşmüş olan Tefsir ilmidir. Tefsir ilmi bir anlamda bilgi bütünlüğünün olmazsa olmaz bir hal üzere olduğunun da ispatıdır. Bilindiği üzere tefsir ilmi, bilgi parçaları üzerinden bütüne giden totalci bir akıl üzere inşa edilir. Kur'an, Sünnet, Hadis, Fıkıh, Gramer (Sarf, Nahv, Akaid, İştikak, Kıraat, Belagat) İlmi, Usulü Hadis, Usulü Fıkıh, Mantık, Coğrafya, Kültür (Örf, adet, gelenek), Siyaset, Sosyal ve Siyasal doku, Nedensellik ilkeleri, Nasih ve Mensuh yani bunların tamamına vakıf değilseniz Tefsir ilminde söz sahibi olamazsınız.

Tefsir ilmi açısından iki kapak arasına bir yazı yazmanız bunca ilmin bilgisine vakıf olmanızı gerektirmektedir. Aslında burada en önemli husus şudur. Bunca bilgi ile yapılan tek şey Kur'an'ın anlaşılması adıdır. Yani gelen bir bilginin bile bunca ilimin bilinmesi ile anlaşılır olması bilgi, bilginin bütünlüğü ve bunun faili olan insanın nedenli değerli olduğunun bir ispatıdır.

SONUÇ

"Akıl sahibi olup da nefsine mağlup olmamış kişi için günün içerisinde belirli saatleri olmalıdır. Bu saatlerin birinde Rabbi'ne münacat etmeli yalvarmalı, diğerinde Allah'ın yarattığı varlıklar hakkında tefekküre dalmalı, bir diğerinde nefsinin muhasebe etmeli, bir başka saatte ise helalinden yiyecek ve içeceklerin temini ile meşgul olmalıdır. Akıllı olan kimse ancak üç şey için yer değiştirip intikalde bulunur. Bunlar; Ahreti için hazırlanmak, hayati ihtiyaçlarını düze koymak ve haram olmayan nesnelerden faydalanıp lezzet almaktır. Akıllı kişi zamanını iyi değerlendirmeli, kendi durumuna yönelmeli ve dilini muhafaza etmelidir. Sözünü mesuliyet bakımından amelden sayanın konuşması az olur ve ancak kendisi için lüzumlu ve faydalı olan şeyleri konuşur." (İbni Esir, İslam Tarihi, Hz. İbrahim a.s'a inen suhuf)

Tamamlanmış ve kemale ermiş İslam'ın insanlara sunulmasından da anlaşılacağı üzere parçalar bir bütüne kavuşmadan mana, değer ve anlam taşıyamazlar.

"İslam tarihsel süreç içerisinde bir "AN" gibidir. Geçmişin eksik yönlerini tertiplemiş ve geleceğe olması gerekenleri aktararak kendini anbean insanın ve toplumun aklında, kalbinde, vicdanında ve ahlakında yaşatan bir cevher olmuştur. Kim onunla bütünleşirse felaha kim de ondan uzaklaşırsa zillete düşer." Bu sebeple bilgi kaosu halinden kurtulmanın tek yolu şüphesiz ayette de belirtildiği üzere; Hepiniz, toptan sınıksız Allah'ın ipine sanlıyorsunuz ve ne parçalayınız ne de parçalanınız.

KAYNAKÇA

İbn Esir; El-Kamil Fi't-tarih-İslam Tarihi; 1.Cilt 1. Baskı, Ocak Yayıncılık Temmuz 2016 İstanbul

Fahrüddin Er-Râzi, Tefsir-i Kebir Mefâtihi'l-Gayb; 1.Cilt, Bakara Sûresi 1. 2. 3. 4 ve 5. Ayetler; Huzur Yayınevi İstanbul 2015

Fahrüddin Er-Râzi, Tefsir-i Kebir Mefâtihi'l-Gayb; Huzur Yayınevi İstanbul 2015

Toshihiko İzutsu; İbn Arabî'nin Fûsusundaki Anahtar Kavramlar; Çeviren Ahmed Yüksel Özemre Üsküdar-1997

Fahrüddin Er-Râzi, Tefsir-i Kebir Mefâtihi'l-Gayb; Huzur Yayınevi İstanbul 2015

Kaynaklar;

İbn Esir; El-Kamil Fi't-tarih-İslam Tarihi 1. Baskı, Ocak Yayıncılık Temmuz 2016 İstanbul

Fahrüddin Er-Râzi, Tefsir-i Kebir Mefâtihi'l-Gayb; Huzur Yayınevi İstanbul 2015

Fahrüddin Er-Râzi, Tefsir-i Kebir Mefâtihi'l-Gayb; 23.Cilt; İhlas Suresi Huzur Yayınevi İstanbul 2015

Gazali, El-Mustasfa mim ilmi'l Usul, Beyrut, 1990

Muhammed İbn-i Haldun Hadrami, Kitabu'l İlber, Beyrut, ts

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Fususu'l Hikem, Beyrut, Lübnan.

Toshihiko İzutsu; İbn Arabî'nin Fûsusundaki Anahtar Kavramlar; Çeviren Ahmed Yüksel Özemre Üsküdar-1997

Şeriatî, Ali, İslam Sosyolojisi Üzerine, İstanbul.

DİSİPLİNLER ARASI ÇALIŞMANIN BİR ÖRNEĞİ OLARAK FETVA KURULLARININ ve KOLEKTİF İCTİHADIN İŞLEVSELLİĞİ

Dr. BİLAL ESEN
Diyanet İşleri Başkanlığı
Din İşl. Yüksek Kurul Uzm
bilalesen@hotmail.com

Özet

Son yüzyıllarda görülen hızlı değişimler ve karmaşık hayat tarzları, farklı ilim dallarından uzmanların birlikte çalışmalarına olan ihtiyacı arttırmıştır. Artık hemen her ülkede kolektif çalışmalarla içtihat üreten fetva kurulları bulunmaktadır. Bu kurullarda dinî/naklî ilimlerin yanı sıra tıp ve iktisat gibi alanların uzmanları da katkılar sunmaktadırlar. Çağımıza özgü bu içtihat yöntemi, bir taraftan bireysel olarak üstesinden gelinemeyecek sorunlar karşısında istişare ve yardımlaşmaya dayalı çözümler ortaya koyarak sağlıklı sonuçlar elde edilmesini amaçlamaktadır. Diğer yandan ise bu tür bir içtihadın, Müslümanlar arasında kaybolan otorite boşluğunu doldurmaya yönelik bir işlev görmesi ve bireysel fetvalarla Müslüman halkın aklını karıştıracak aykırı seslere karşı bir önlem olması beklenmektedir. Ne var ki, anılan kurulların nasıl yapılandırılacağı, söz konusu faaliyetlerinin klasik içtihat teorisi ve fetva usulü bakımından nasıl temellendirileceği ve çalışma usullerinin nasıl olması gerektiği gibi sorular henüz tam olarak cevaplandırılabilmiş değildir. Vakıada yaşanan bazı problemler de anılan kurullara ve kolektif içtihat kavramına karşı çeşitli itirazların yükselmesine neden olmaktadır. Bu çalışmada kolektif içtihat kavramını ortaya çıkaran süreç ve çağımızdaki fetva kurullarının çalışmaları değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fetva kurulları, Kolektif içtihat, İstişare.

FUNCTIONALITY OF FATWA COUNCILS AND COLLECTIVE IJTIHAD AS AN EXAMPLE OF INTERDISCIPLINARY WORK

Abstract

The rapid changes and complex lifestyles of the last centuries have increased the need for experts from different disciplines to work together. Now in almost in every country there are fatwa councils that produce ijtiḥad with collective work. In these councils, experts from such medicine and economics fields as well as experts from religious sciences, offer contributions. This method of ijtiḥad, which is peculiar to our age, on the one hand, contributes to the achievement of healthy results by providing solutions based on consultation, in the face of problems that insoluble alone. On the other hand, it is expected that such an ijtiḥad will function to fill the void of authority lost among the Muslims, and will be a measure against the contrary voices that will confuse the Muslim people using the individual fatwa. However, questions such as how to will structure those councils, and how to base their activities perspective of classical ijtiḥad theory of and fatwa method, and how the working procedures should be done are not yet fully answered. Also some problems experienced in practice also raise various objections against the mentioned councils and the concept of collective ijtiḥad. In this study, it was evaluated the process that leads to the concept of collective ijtiḥad and the workings of fatwa councils.

Keywords: Fatwa councils, Collective ijtiḥad, Consultation.

Giriş

Dinî konularda açıklamalarda bulunmalarıyla gündeme gelen ve zaman zaman yeni dinî hükümler üreten fetva kurulları, çağımıza özgü bir olgudur. Bu kurullar hakkında “fıkıh meclisi”, “fıkıh akademisi”, “şer‘î heyet”, “fetva heyeti”, “fetva komisyonu”, “şer‘î kontrol heyeti”, “danışma kurulu” ve “din işleri yüksek kurulu” gibi isimler kullanılmaktadır. Çalışma alanları bakımından aralarında bazı farklılıklar olabilse de çeşitli ülkelerde bu tür adlarla anılan kurulların ortak özelliği, dinî sorulara cevap üretmeleri ve dinî konularda karar verici bir topluluk olmalarıdır. Bu kararlar naslardaki bir hükmü veya önceki fakihlerin bir içtihatını aktarma şeklinde olabildiği gibi naslarda açıkça bulunamayan bir konuda yeni bir hüküm ortaya koyma/içtihat şeklinde de olmaktadır. Bu bakımdan mezkûr kurulları ifade için bu çalışmada fetva kurulları tabiri tercih edilmiştir; çünkü fetva kavramı da ister yeni bir içtihat şeklinde olsun ister geçmişteki bir hükmü nakletme şeklinde olsun, bir dinî soruya verilen cevap anlamına gelmektedir. Geçmiş yüzyıllarda da dinî meselelere cevaplar aranırken zaman zaman istişareye başvurulduğu bilinmekle beraber, günümüzdeki fetva kurullarının ayırıcı özelliği, karar verici konumunda bir ferdin değil bir topluluğun bulunması ve bu topluluktaki fertlerin her birinin eşit söz ve oy hakkına sahip olmasıdır. İstişarede ise, kendisine danışılan ve görüş paylaşan kişiler birden fazla olsa bile nihayetinde karar verici tektir. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v.) Bedir esirlerine nasıl muamele edileceği gibi konularda sahabe ile istişare etmiştir. Ancak bu tür görüş alışverişi, nihai kararın ortak olduğu anlamına gelmemektedir; nihai kararı veren Hz. Peygamberdir. Fetva kurullarının ortaya koyduğu çabalar ise “kolektif içtihat”, “toplu içtihat”, “grup içtihatı,” “heyet içtihatı”, “müşterek içtihat”, “fıkıh akademisi kararı”, “kurul kararı” ve “kurul fetvası” gibi adlarla anılmaktadır. Fetva kurullarındaki kararlar, üyelerin çoğunluğuyla veya ittifakıyla alınmaktadır.

Dinî sorulara cevap aramada kolektif içtihat yöntemine başvurulması, öncelikle son yüzyıllarda toplumsal hayatta görülen hızlı değişimlerin, karmaşık hayat tarzlarının ve ilimler arasında git gide artan mesafenin ortaya çıkardığı bir durumdur. Bu tür etkenler, hayatın her alanıyla ilgili bilgi üretmek durumunda bulunan “ulemâ”nın birlikte çalışması ihtiyacını arttırmıştır. Artık günümüzde meseleler o kadar çoğalmış ve her bir mesele o kadar çok ilim dalıyla ilintili hale gelmiştir ki, ilim dallarının her birinde meydana gelen derinleşmeler ve artan müktesebat göz önüne alındığında ferdi bir çalışma ile çözüm üretmenin yeterli ve sağlıklı olamayacağı kanaati yaygınlaşmıştır. Bugün günümüz meselelerinden birçoğunun çözümüne ilişkin gerçekleştirilecek bir içtihat; iktisat, tıp ve hukuk gibi alanlardaki uzmanlardan yardım almayı gerektirdiği gibi ilahiyat alanındaki farklı branşlardan da yararlanmak gerekmektedir; çünkü çağımızda ilahiyat alanının alt uzmanlıklarında da branşlaşmalar derinleşmiş ve bunun

sonucunda diğ er din i ilimlerde y uzeysel kalma riski, başka bir deyişle, b t n l ğ n kaybedilmesi riski ortaya çıkmıştır.  şte kolektif içtihat çağrılarının ardında, kaybedilmekte olan b t n l ğ n sağlanması ve bir fertte gerçekleşmesi zor görünen bilgi b t n l ğ n n, farklı alanlardaki ilim adamlarından oluşan bir heyet ile giderilmesi fikri bulunmaktadır.

Din i sorulara cevap üretme bağlamında bilgi b t n l ğ nden söz edildiğinde, bu b t n l ğ n mümkün olup olmadığı ve mümkün ise bundan kastın ne olduğu gibi sorulara cevap aramak gerekmektedir. Nitekim bu konuda  slam tarihi boyunca benzer tartışmalar yapılmış ve bu tartışmalar genellikle “mutlak müçtehid” kavramı etrafında cereyan etmiştir.

 slam düşünce geleneğinde müçtehid kişi, içtihat faaliyetinde bulunan fakihtir.  tihadın tercih edilen bir tarifi ise şöyledir: “*fak hin, herhangi bir  er’i hüküm hakkında bir zan elde edebilmek için olanca gücünü harcamasıdır.*” (Esen, 2012, s. 60) Tarifteki kayıtlar içtihat alanının fıkıh kapsamında olduğuna da işaret etmektedir. Ancak bu alan tayininin geçmişte genel itibarıyla sadece ilim dalı bakımından bir ayırma işaret ettiğini belirtmek gerekir. Yoksa din  limleri arasında günümüzde olduğu biçimde ve diğ er ilimlere mesafeli duracak şekilde indirgemeci bir bran la ma olmamış,  lim sayılan kişiler din i/nak l  ilimlerin genelinde bir uzmanlığa sahip olmuşlardır.

 tihad, ilgili konuda elinden gelen bütün çabayı göstermek biçiminde bir faaliyet olunca, müçtehidin de gerekli bütün donanıma sahip olması ve başta din i/nak l  ilimler olmak üzere lüzumlu olan bütün ilimleri bilmesi şartı aranmaktadır. Hangi ilimleri bilmesi gerektiği hususu, fıkıh usulü eserlerinde detaylıca tartışılmaktadır. Belirtmek gerekir ki, bilinmesi gereken ilimler bağlamında gündeme gelen ilimler, öncelikle din i/nak l  ilimlerdir. Ayrıca içtihat konusu olan meselenin gerektirdiği diğ er bilgilere sahip olmanın ve alet ilimlerini de bilmenin şart olduğuna vurgu yapılmıştır. Bütün bu ilimlerin özümsenmesi ve fikh  kuvveden fiile çıkarabilecek bir yeteneğe sahip olunması gerekli g r lm  t r. Bu ilimleri bilmede mutlak derinliğin şart olmadığı ve bazı kolaylıkların bulunduğu ifade edilmekle birlikte, fıkıh tarihinde, içtihat ehliyeti için gerekli olan şartların sadece mutlak müçtehid için geçerli olduğu, mezhep kurucusu olan imamlardan sonra gelen nesillerde bu vasıfta bir  limi bulmanın zor olduğu kanaati yerleşmeye ba lamı  ve “içtihatın bölünmesi” kavramı ortaya atılmıştır. “Mutlak müçtehid” tabiri, fıkıh alanındaki bütün konularda içtihat edebilen, başka bir deyişle, içtihat için gerekli olan şartları fikh n bütün konuları bakımından tamamlamış olan  lime verilen bir sıfat olmuştur. Buna karşın “cüz’i müçtehid” veya “meselede müçtehid” gibi sıfatlarla anılan  lim ise, sadece bazı konularda içtihat edebilen, içtihat için gerekli olan şartları fikh n sadece bazı konuları bakımından tamamlamış kişi olarak kabul edilmiştir. Böylece bir nevi, bu kişinin şahsında içtihatın bölündüğü, içtihat ehliyetinin yalnızca bir bölümünün kendisinde bulunduğu ifade

edilmiştir. Mamafih içtihat ehliyetinin bölünmez bir yetenek olduğunu ve bu yetenek bulunduktan sonra pratikle ilgili bazı konularda bilgi sahibi olmamanın bu yeteneğe zarar vermeyeceğini belirten ve dolayısıyla içtihatın bölünmesi kavramına karşı çıkan Molla Hüsrev, Molla Fenârî ve Hâdimî gibi fıkıh usulcileri de olmuştur. (Esen, 2012, s. 127) Bu gelişmeler, “Zamanımızda mutlak müçtehid var mıdır?” sorusu etrafındaki tartışmaları beraberinde getirmiş ve teorik olarak olmasa bile fiili olarak mutlak müçtehidin bulunmadığı/bulunmayacağı kanısı yerleşmiştir.

Artık mutlak müçtehid gelmeyeceği ve dinî meselelerdeki çözümlerin meselede müçtehidlerle üretileceği kanısı, bir yönüyle de, bilgi bütünlüğünün mutlak olarak sağlanamayacağı anlamına gelmektedir. Bununla birlikte yine de içtihat ve müçtehid kavramlarının bir gereği olarak, meselede müçtehid olan âlimin dahi içtihat ettiği cüz’î konu hakkında gerekli bilgileri tamamıyla elde etmiş olması ve meseleye bütüncül bakabilmesi şart koşulmuştur. Aksi halde ortaya koymuş olduğu gayrette noksanlık ve kusur meydana getirmiş olacaktır ki, olanca gayreti ortaya koymadan varılacak bir sonuç ne içtihat kavramının tarifine uygun olabilir ne de kişiyi dinî sorumluluktan kurtarabilir. Bu noktada, mutlak müçtehidin gelmeyeceği şeklindeki kanaati, çözümsüzlüğe götüren ve alanlar arasındaki kopukluğu derinleştiren bir teklif olarak yorumlamak doğru olmayacaktır. Aksine mutlak müçtehidten cüz’î müçtehide geçiş sürecini ve sonrasını, mutlak anlamda sağlanması güç görülen bilgi bütünlüğünün imkân ölçüsünde sağlanmaya çalışıldığı bir süreç olarak görmek daha isabetlidir. Bunu “*mâ lâ yüdrakü küllühû lâ yütrakü küllühû*” kelamı fehvasınca, bütünüyle elde edilemeyen bir şeyin bütünüyle de terk edilmemesi şeklinde yorumlamak da mümkündür.

İçtihadın bölünmesi tartışmalarından sonra ve ayrıca belli mezheplerin belli toplumlarda yerleşmeye başlamasından itibaren git gide âlimlerin, müçtehid olarak anılmasından dahi vazgeçilmiştir. Yaşayan âlimler, belli bir mezhebin müntesibi olarak ve mezhep içi kurallar çerçevesinde o mezhebin geçmişteki hükümlerinden yeni hükümler üretmiş (tahrîc) veya önceki hükümler arasında tercihlerde bulunmuşlardır. Âlimler, mezheplerin mukallidleri haline geldikleri gibi yeni içtihat iddiasında bulunanlara da rağbet edilmemiştir. Dolayısıyla günümüze kadar içtihat faaliyetinin, fıkıh ilmi kapsamında ve ferdi içtihat biçiminde yürütüldüğünü, içtihat iddiasının kabul görmediği dönemlerde de tahrîc, tercih ve temyiz gibi kavramlarla ve yine bireysel çalışmalarla dinî meselelere çözümler üretildiğini söylemek mümkündür.

Günümüze gelindiğinde dinî konularda hükümler beyan edenlerin, velev ki, cüzi içtihat şeklinde olsun, içtihat ehil olup olmadıkları tartışması yine devam etmektedir. Bundan başka bir de yukarıda anılan sebeplerle, artık özellikle geniş kitleleri ilgilendiren konularda ferdi

içtihatlarla sağlıklı bilgiler üretilmeyeceği, ulemanın bir araya gelerek kolektif çalışması gerektiği kabulü yaygınlaşmıştır. Denilebilir ki, mutlak müctehidden meselede müctehide ve hatta mezhep mukallidine giden tarihi süreçte yeni dönemeç, birden fazla âlimin bir müctehidin yaptığını yapmaya çalışmasıdır.

Kolektif içtihatla, bir içtihat eylemine birden fazla kişinin ortak olduğu ve içtihatın bir kısmının birileri tarafından diğer bir kısmının başka birileri tarafından meydana getirildiğini ima eden yukarıdaki tasvire çeşitli itiraz gelebilecektir. Fakat belirtmek gerekir ki, bugün kolektif içtihatı tartışılır kılan husus da bu ve benzeri konularda kolektif içtihatla yüklenen anlam ve fonksiyon hakkında zihin karışıklıklarının bulunuyor olmasıdır. Kimileri, fetva kurulları tarafından gerçekleştirilen kolektif içtihatın, sadece içtihat ehliyetine sahip âlimlerce gerçekleştirildiğini ve her birine ait içtihatın, başka bir deyişle, birden fazla ferdi içtihatın bir araya toplanmasının söz konusu olduğunu iddia etmektedirler. Bunlara göre kolektif içtihat esasında yeni bir içtihat türü değil çalışmaya katılan âlimlerin tek tek ulaştıkları sonuçları topluca istişare etmelerinden ibarettir. Kolektif içtihat, bireysel içtihatla olan ihtiyacı ortadan kaldırmaz aksine kolektif içtihatın önünü ancak bireysel içtihat aydınlatır. Ferdî içtihat olmazsa, kolektif kararların çoğunda boşluklar oluşur ve kararlar eleştiriye ya da kuşkuyla açık hale gelir. (Karadâvî, 1998, s. 96, 107, 184) Günümüzdeki birçok fetva kurulunda üye olan Pakistanlı Taki el-Osmânî de, “kolektif içtihat kavramından maksat, bir müctehidin içtihat ettiği konuda kesin kararını vermeden önce ilim sahibi kimselerle istişare etmesidir” demektedir. (Osmânî, 2009, s. 6) Kimilerine göre ise, kolektif içtihatla katılanların hepsinin içtihat ehliyetine sahip olması gerekmemektedir. Örneğin Zuhaylî, kolektif içtihat hakkında yapılan birçok tanımı aktardıktan sonra şöyle demektedir: “Kolektif içtihat kavramı günümüzde, birden fazla fakihin ya da müctehid olmasalar bile fıkıhta uzman ve araştırmacı olan kişilerin, şer‘î bir hükmü delilinden istinbat edebilmek için olanca gayretlerini ortaya koyduktan sonra bir meselede ittifak etmeleri anlamında kullanılmaktadır. Çağdaş fıkıh kurullarında yaygın olan anlam budur.” (Zuhayli, 2009, s. 6-7, 10) Kolektif içtihatla katılanların içtihat ehliyetine sahip olmasını gerekli görmeyen yorumda, zaten meselelerin ferdi olarak çözülememesinden dolayı kolektif çalışmaya ihtiyaç duyulduğu hususu vurgulanmakta ve böyle bir çalışmayı gerekli kılan özgüven eksikliğine değinilmektedir. Böyle bir yaklaşımda kolektif içtihat birden fazla kişinin yaptığı bir fiil olarak takdim edilmiş olmaktadır. Meselenin bu tür açılardan tahlili geniş usul çalışmalarını gerektirmektedir.

Fetva kurullarını ortaya çıkaran sebepler arasında çağımız Müslümanlarının “dinî” bir otoriteden yoksun olmasını da ilave etmek gerekir. Geçmişte belli bölge ve yörelerde yerleşmiş

bulunan mezheplerin istikrara katkı sağlayıcı konumları da bugün artık sarsılmış durumdadır ve bu durum fetva alanında boşluk meydana getirmiştir.

Geçtiğimiz yüzyıldan beri Müslümanlar arasında sürekli içtihat çağrıları yükselmektedir. Meydana gelen sıkıntılar, savaşlar ve maruz kalınan işgaller ile sömürgeleştirme hareketleri ilim ve kültür alanına da yansımış, bu durumdan çıkış için çareler aranmaya başlanmıştır. O günden bugüne güncel dinî sorunların çözümüne ilişkin çeşitli fikirler ileri sürülmüş, bu esnada içtihat kelimesi genellikle en çok kullanılan kavram olmuştur. Ancak bundan neyin kastedildiği, sözün sahibine göre değişmekte ve gelenekteki hâkim anlayışın içtihat tanımlamasından farklılıklar arz edebilmekteydi. Kimilerine göre içtihat, mezheplere bağlılıktan kurtulmaktır; çünkü “gerileme”nin sebebi mezhepler ve mezhep taassubuydu. Kimilerine göre mezhepler varlığını sürdürebilirdi, sadece mezhep taassubundan kurtulmak yeterliydi. Kimilerine göre, Kitâb ve Sünnet’e tekrar dönmek gerekiyordu ve bu dönüşün adı içtihatı. Böylece içtihat, açık ve kesin nassın bulunmadığı yerde ortaya konan zannî bir çaba olmaktan çıkarılıyor, doğrudan vahiyden alınan hükmün adına içtihat denmiş oluyordu. Bu durum, gelenekte adı içtihat ile yan yana zikredilen rey kavramını devre dışı bırakma anlamına da gelebiliyordu. Nitekim bazıları, tarihte İslam âlimlerinin çoğunluğu tarafından hüküm kaynağı kabul edilmemiş bir takım rivayetleri ve haberi vahidleri ileri sürerek bunlardan yaptıkları çıkarımlarla amel etmek gerektiğini ileri sürüyor ve buna içtihat diyorlardı. Böylece aralarında bir sistem tutarlılığı gözetilmemiş onlarca hüküm ortaya çıkıyor bunları dayanak kabul eden bazıları kendilerini İslam’ın tek müntesibi imiş gibi kabul ederek başkalarını günahla itham ediyor hatta tekfir ediyorlardı. Diğer bir kısım yazarların dilinde ise içtihat, yenilikçilikti. Bu yenilikçilik de geleneği bütünüyle terk etmek ve hatta Batı medeniyetine yönelmek gibi anlamlara gelebiliyordu. Nitekim Osmanlı’nın son döneminde Abdullah Cevdet tarafından çıkarılıp Batıcılık ve Batılılaşma doğrultusunda propaganda yapmayı ilke edinen derginin adının *İctihad* olması buna bir örnektir. Günümüz araştırmacılarından Taha Cabir Alvanî, son yüzyıllarda içtihat hakkında ortaya çıkan anlayışları şöyle değerlendirmektedir:

“Geçmişte, uzun bir süre içtihatın fikhin ve hukuk ilminin alanıyla sınırlı olduğu zannedildi ve şimdilerde, içtihatın tarifi o kadar sulandırıldı ki; artık içtihat asıl İslamî muhtevasını koruyamamakta, fakat bunun yerine tabii yapısına veya kaynaklandığı ideolojik temele ya da yöneldiği cihete bakılmaksızın içtihat herhangi bir fikri etkinliğe işaret etmekte kullanılmaktadır. Bütün bunlar, özellikle çağdaş yazarlar arasında, içtihat teriminin aslı İslamî öneminin karıştırılmasına katkıda bulundu. Çağdaş yazarlardan bazılarının göre, içtihat batılılaşma, bazılarının göre modernleşme ve bazılarının göre ise aydınlanma, laikleşme, dinsizlik, değişim hatta şer’i yasaların iptali ve nasların öğretilerinden bağımsızlaşma anlamına gelmektedir.” (Alvânî, 2006, s. 138)

Dinle ilgili konularda artmaya devam eden mezkûr tartışmalar birtakım boşlukları da beraberinde getirmiştir. Bu boşluklardan yararlanan ehliyetli kişilerin fetva karmaşası

meydana getirdiği, bir taraftan şaz fetvalarla dinî duyarlılıkları zayıflatanlar türemişken diğer yandan kör taklitçilik ve taassupla hareket eden bazılarının günümüzde dini uygulanamaz ve istenmeyen bir sistem haline getirdikleri şikâyet konusu olmaktadır. İşte birden fazla âlimin bir araya gelerek çözüm ortaya koymasını amaçlayan fetva kurullarının bu karmaşaya karşı kısmi bir çözüm olması da hedeflenmiş olup geçtiğimiz yüzyıldan itibaren kolektif içtihatla yönelik çağrılar artmıştır. Artık hemen her ülkede kolektif çalışmalarla içtihat üreten fetva kurulları oluşturulmuştur. Bu kurullarda din ilimlerinin yanı sıra tıp ve iktisat gibi alanların uzmanları da katkılar sunabilmektedirler.

Fetva kurulları ve kolektif içtihat hakkında Türkçe ilmi çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bunlar arasında Mustafa Bülent Dadaş ve Necmeddin Güney'in makaleleri bulunmaktadır. Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin "İçtihat" maddesinde de meseleye kısaca değinildiği görülmektedir. Kaynaklarımızın çoğu ise Arap ülkelerinde "el-İctihâdü'l-cemâ'î" başlığıyla yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Bunlar arasında 1418/1996 yılında Abu Dhabi'de "Nedvetü'l-İctihâdi'l-cemâ'î fi'l-âlemi'l-İslâmî" başlığıyla düzenlenen sempozyum ve Halid Hüseyin el-Halid'in *el-İctihâdü'l-cemâ'î fi'l-Fikhi'l-İslami* başlıklı doktora çalışması (2009) bulunmaktadır. Rabıta teşkilatına bağlı olarak çalışan Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî'nin 2009 yılında Mekke'de düzenlediği fetva kongresinde de "el-İctihâdü'l-cemâ'î" başlığıyla beş tebliğ sunulduğu görülmektedir.

1.Fetva Kurulları ve Faaliyet Alanları

Fetva kurullarının günümüzde hem sayısı artmış ve binleri geçmiş hem de çeşitli türleri ortaya çıkmıştır. Yukarıda bu kurullara "fıkıh meclisi", "fıkıh akademisi", "şer'î heyet", "fetva heyeti", "fetva komisyonu", "şer'î kontrol heyeti" ve "din işleri yüksek kurulu" gibi isimler verildiğini belirtmiştik.

Dinî konularda karar verici bir topluluk olan ve her bir üyesinin eşit söz ve oy hakkının bulunduğu fetva kurullarını çeşitli açılardan tasnif etmek mümkündür:

1. Uluslararası veya ulusal oluşları bakımından

Fetva kurullarından bir kısmı uluslararası özellik taşımaktadır. Bunlar kararları bakımından dünya üzerindeki bütün Müslümanları muhatap almakta olduğu gibi üyeleri de birçok ülkeden gelen âlimlerden oluşmaktadır. Ayrıca bu kurullar faaliyetlerini ve toplantılarını birden çok ülkede sürdürmektedirler. Bunların başında Cidde'de İslam İşbirliği Teşkilatı'na bağlı olarak faaliyet gösteren Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî gelmektedir. Bu kuruluş, genel itibarıyla, söz konusu teşkilata üye olan ülkelerin gönderdiği temsilcilerden oluşmaktadır ve dinî konularda alan sınırlaması olmaksızın gerekli gördüğü her konuda kararlar alabilmektedir.

Avrupa'daki Müslümanlara hitap eden ve merkezi İrlanda'da bulunan el-Meclisu'l-Avrubbî li'l-İftâ ve'l-buhûs ile Mekke'de Rabita teşkilatına bağlı olarak faaliyet gösteren Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî de alan sınırlaması olmaksızın fetvalar üreten uluslararası kuruluşlardandır.

Uluslararası olmakla birlikte sadece belli alanlarda fetva üreten kurullar da bulunmaktadır. Örneğin mali konularda uluslararası dinî standartlar üretmek üzere Bahreyn'de Hey'etü'l-Muhâsebe ve'l-Mürâcaa li'l-Müessesâti'l-Maliyye el-İslâmiyye (İslami Finansal Kuruluşlar Muhasebe ve Denetim Kurumu) isimli bir kuruluş bulunmaktadır. Bu kuruluş İngilizce adının kısaltılmasıyla AAOIFI diye anılmaktadır. Yine İslam İşbirliği Teşkilatı'na üye devletlerce kurulan İslam Kalkınma Bankası içinde yer alan ve bu bankanın işlemlerine yön veren şer'î kurulu da uluslararası fetva kurulu olarak saymak mümkündür. Zekât konusunda dinî standartlar üretmek üzere Kuveyt'te el-Hey'etü's-Şer'iyye el-Âlemiyye li'z-Zekât isimli bir kuruluş bulunmaktadır. Bu heyet, Kuveyt devletine bağlı Beytüzzekat kurumu ile işbirliği içinde çalışan fakat ondan bağımsız bir heyettir. Tıp alanında standart dinî bilgiler üretmek üzere ise Kuveyt'te el-Münazzametü'l-İslâmiyye li'l-Ulûmi't-Tıbbiyye isimli kuruluş bulunmaktadır.

Ulusal ve yerel olan fetva kurulları ise belli bir devletteki Müslümanlara hitap eden, üyeleri o ülkenin âlimlerinden oluşan kurullardır. Çeşitli ülkelerde o ülkenin en yüksek resmi din kurulu olmak üzere teşkil edilen heyetler bu kapsamdadır. Ülkemizdeki Din İşleri Yüksek Kurulu böyle olduğu gibi Suudi Arabistan'daki Hey'et-ü Kibârî'l-Ulemâ, Ürdün'deki Meclisü'l-İftâ, Sudan'daki Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî gibi kuruluşlar böyledir. Yine bir devlete bağlı olmayan ve kendi ülkelerindeki âlimlerinden oluşan Hindistan'daki Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî el-Hindî ile Amerika'daki Mecmau Fukahâi's-Şeria da ulusal/yerel fetva kurullarındandır.

2. Resmi veya sivil özellikleri bakımından

Fetva kurullarının bir kısmı devletlerce kurulmuş, devletçe desteklenen ve devletin bir organı gibi çalışan kuruluşlardır. Türkiye'deki Din İşleri Yüksek Kurulu, Suudi Arabistan'daki Hey'et-ü Kibârî'l-Ulemâ, Ürdün'deki Meclisü'l-İftâ, Sudan'daki Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî bunlardandır. Cidde'de İslam İşbirliği Teşkilatına bağlı olarak faaliyet gösteren Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî ed-Düvelî'yi de resmi kuruluşlar arasında saymak mümkündür. Bu kuruluş, genel itibarıyla, söz konusu teşkilata üye olan ülkelerin gönderdiği temsilcilerden oluşmaktadır.

Ülkelerin resmi fetva kurumlarının tamamının fetva kurulu biçiminde çalışmadığını da belirtmemiz gerekir. Örneğin Mısır'da Mısır Müftülüğü'ne (Dâru'l-iftâi'l-misriyye) bağlı ve komisyon halinde çalışan bir fetva vekilliği vardır. Ancak bunun görevi müftüye sunulacak fetvaları hazırlamak ve ona yardımcı olmaktır. Buna göre bu kurumda kolektif içtihatın değil

müftüye yardımcı olan bir istişare heyetinin bulunduğu ve fetva verme yetkisinin ise münhasıran bir müftüde olduğu söylenebilir. Aynı ülkede kolektif çalışma ile dinî konularda çalışmalar yapan bir kuruluş ise Ezher Üniversitesi bünyesindeki Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye'dir. Kuruluşu 1960'lara dayanan bu kurulun zaman zaman kapanıp işlevsiz hale geldiği son yıllarda ise tekrar çalışmaya başladığı görülmektedir.

Fetva kurullarının çoğu ise resmiyetten bağımsız ve sivil görünümündedir. Merkezi İrlanda'da bulunan el-Meclisu'l-Avrubbî li'l-İftâ ve'l-buhûs, Mekke'de Rabîta teşkilatına bağlı olarak faaliyet gösteren Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî, Hindistan'da faaliyet gösteren Mecmeu'l- Fıkhî'l-İslâmî el-Hindî, Amerika'da faaliyet gösteren Mecmau Fukahâi'sh-Şeria bunların en meşhur olanlarındandır. Öte yandan çeşitli ülkelerde İslami finans, zekât veya helal gıda gibi konularda faaliyet gösteren kuruluşların fetva heyetleri bulunduğu gibi yine çeşitli dinî cemaatlerin ve grupların da kendi içlerinde fetva kurulları bulunabilmektedir ve küresel olarak düşünüldüğünde sayılarının epey yüksek olduğu tahmin edilmektedir.

3. Faaliyet alanlarının genel veya özel oluşu bakımından

Faaliyet alanı bakımından genel fetva kurulları bulunduğu gibi dar alanda faaliyet gösterenler de bulunmaktadır. Genelden kasıt, alan ayırımı yapmaksızın dinî konuların tamamında çalışmalar üreten kurullardır. Bunlar her alanda dinî hüküm üretebilmekte ve toplumu din konusunda aydınlatmaktadırlar. Yukarıda zikredilen resmi fetva heyetlerinin faaliyet alanı geneldir, hatta bunların bir kısmı dinî açıklama yapma ve hüküm üretmekten başka, dinî yayınları inceleme, piyasadaki mushafların ve meallerin kontrolünü yapma gibi işler de ifa etmektedirler.

Resmi kurullar yanında sivil fetva kurullarından da faaliyet alanı genel olanlar bulunmaktadır. İrlanda'daki el-Meclisu'l-Avrubbî li'l-İftâ ve'l-buhûs, Mekke'deki Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî, Hindistan'daki Mecmeu'l- Fıkhî'l-İslâmî el-Hindî, Amerika'daki Mecmau Fukahâi'sh-Şeria bunlardandır.

Faaliyet alanı bakımından özel olan yani dar kapsamlı fetva kurulları ise İslami finans, tıp, zekât veya helal gıda gibi konulardaki kurullardır. Bunların da bir kısmı sadece akademik düzeyde çalışmalar yürütürken bazıları icranın içindedir ve gerek danışma mercii olarak gerekse denetleme veya yürütme organı olarak görev yapmaktadırlar.

Mali konularda Bahreyn'deki Hey'etü'l-Muhâsebe ve'l-Mürâcaa li'l-Müessesâti'l-Maliyye el-İslâmiyye isimli kuruluş, zekât konusunda Kuveyt'teki el-Hey'etü'sh-Şeriyye el-Âlemiyye li'z-Zekât isimli kuruluş ve tıp alanında Kuveyt'teki el-Münazzametü'l-İslâmiyye li'l-Ulûmi't-Tıbbiyye isimli kuruluş dar alanlı fetva kurullarındandır.

İcranın içinde bulunan ve gerek danışma mercii olarak gerekse denetleme veya yürütme organı olarak görev yapan fetva kurulları ise çoğunlukla finans kuruluşlarının fetva heyetleridir. İcracı özellikleri dolayısıyla bu heyetlerin bir kısmı “hey’etü’l-fetvâ ve’r-rakâbetü’ş-şeriyye” ismini taşımaktadır. İslami Finans Kuruluşları üzerine 28 ülkede yapılan bir çalışmada bu şekilde 1141 fetva heyetinin bulunduğu tespit edilmiştir. (Güney, 2015, s. 63)

Son yıllarda finans sahasında özel danışmanlık hizmeti veren fetva kurulları da ortaya çıkmıştır. Bunlar hizmet satımı şeklinde faaliyet yürütmektedirler. Sayılarının 17 olduğu belirtilmektedir. (Güney, 2015, s. 53)

2.Fetva Kurulları Kararlarının Şer’î Deliller Bakımından Tahlili

Fetva kurullarında kararlar ittifakla veya çoğunluğun oyuyla alınmaktadır. Kararlar ittifakla alınmış olsa dahi bunun fıkıh usulündeki icmâdan farklı olduğunu gözden kaçırmamak gerekir; çünkü icmâ, Hz. Peygamber devrinden sonraki bir zamanda ümmetin bütün âlimlerinin ittifakına verilen bir isim iken kolektif içtihatda yalnızca bir grubun ittifakı söz konusudur. Ayrıca icmâ kendiliğinden ve tevafuken meydana gelmiş bir ittifaktır. Kolektif içtihat ise, belli bir hedef için bilinçli bir şekilde oluşturulmuş bir grubun özel gayretle meydana getirmiş olduğu ittifak veya çoğunluk kararıdır. Nitekim çağımızdaki birçok usulcû, önemli bir işlev üstlenmiş olsalar da Mecmau’l-fikhi’l-İslâmî gibi adlarla anılan kuruluşların çabalarının icmâ adını alabilecek düzeyde çözüm ürettiklerinin söylenemeyeceğini belirtmektedir. (Dönmez, 2000, s. 430-431)

Fetva kurullarının kolektif çalışma ile kararlar almasından dolayı genel olarak bu kararlara kolektif içtihat denilmektedir. Ancak bu kararların tamamının fıkıh usulünde tanımlanan içtihat mahiyetinde olmadığı bilinmektedir. Bu kararlar kimi zaman geçmişteki âlimler tarafından ortaya konan bir hükmün aktarımından ibaret olabildiği gibi kimi zaman naslarda açıkça bulunamayan yeni bir fikhî hüküm üretme/içtihat şeklinde de olmaktadır. İtikadî sahada ve özellikle de bazı dinî grupların din istismarına karşı çeşitli kararlar alındığı da görülmektedir. Örneğin bazı fetva kurulları, Bahâilik, Kâdiyânîlik ve Masonluk gibi konularda kararlar yayınlamışlardır. (Halid, 2009, s. 114) Bu kararları da fıkıh usulünde tarif edilen içtihat kapsamında görmek zor görünmektedir. Kısacası bu kararların bir kısmı usûlî anlamda bir istinbat ve içtihat olabildiği gibi, bir kısmı ise tahrîc, tercih ve temyiz ve hatta nakil/taklid niteliğindedir. Bazı araştırmacılar fetva kurullarının yaptığı ameliyeyi, geleneksel içtihatlar içinden uygun olanları seçip alma veya yeni karşılaşılan problemlerle ilgili kolektif içtihatla bulunma şeklinde nitelemektedirler. (Apaydın, 2000, s. 444)

Kolektif içtihatın alanı, genel olarak, yeni ortaya çıkan ve birden fazla ilmi ilgilendiren karmaşık meseleler veya dünya üzerindeki Müslümanların umumunu ilgilendiren kritik öneme sahip meselelerdir. Bütün fikhî meselelerin kolektif içtihatla oluşturulmasına lüzum bulunmadığı gibi ferdi içtihatı ortadan kaldırmaya yönelik böyle bir yaklaşım sağlıklı da değildir. Nitekim bazı araştırmacılar, kolektif içtihatla atfedilen önemin abartılarak geçmiş âlimlerce ferdi içtihatlarla meydana getirilmiş olan fikhî baştan sonra kolektif içtihatla yeniden oluşturma ve geçmiş birikimi ortadan kaldırma anlamında teklifler ileri sürüldüğünü belirtmekte ve bu tekliflere karşı eleştiriler yöneltmektedirler. (Osmânî, 2009, s. 10)

3. Fetva Kurullarıyla İlgili Sorunlar-Eleştiriler

Sayıları her geçen gün artan fetva kurullarının, yukarıda değinilen bazı amaçlara hizmet ettiklerinde ve birtakım faydalar sağladıklarında kuşku yoktur. Bu noktadan sonra asıl mesele, bir sektör haline gelmiş bulunan bu alanda, ilgili kurulların kuruluş ve çalışma usulleriyle ilgili standartların belirlenmesidir. Mezkûr kurulların alan ve konu bakımından çeşitlenip sayılarının çok artmış olması, coğrafi olarak da dünyanın her yerine yayılmış olmaları ve her birinde diğerinden farklı bir çalışma usulüne ve diğerlerinden farklı kararlara rastlanmış olması, bazı ölçülerin belirlenmesi zaruretinin ortaya çıkarmıştır. Özellikle finans sektörüne ilişkin kurulların farklı çalışma usullerine ve birbirinden farklı kararlara sahip olmaları küresel ölçekte İslami finans uygulamalarıyla ilgili sıkıntılara yol açmaktadır. Bir fetva karmaşası yaşandığı eleştirisi yapılmaktadır ki, bu, ferdi içtihatı bırakarak kolektif içtihatla yönelmenin amaçlarından birinin boşa çıkması demektir. Nitekim Bahreyn merkezli İslami Bankalar Genel Konseyi tarafından yapılan bir araştırmada farklı finans kuruluşlarındaki 100'ün üzerinde İslam hukukçusu tarafından verilen 6000 fetvadan %10'unun birbirinden farklı olduğu, birbiriyle tutarlı olmadığı tespit edilmiştir. (Güney, 2015, s. 65) Bu gibi tespitler, finans kuruluşlarının daha esnek/daha cevazcı fetva verenleri tercih etmesi riskini ve dolayısıyla güvenilirliklerinin tartışılmasını beraberinde getirmektedir.

Fetva kurulları etrafında tartışılan bazı hususları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Kolektif içtihat söyleminin fetva kurullarının çalışmalarında özensizliğe ve zafiyete yol açması

Kolektif içtihatla yüklenen anlam ve fonksiyon hakkındaki zihin karışıklıklarından kaynaklı tutumlar, fetva kurullarının çalışma biçimlerinde çeşitli aksaklıklara yol açmakta ve bunun sonucunda eleştirileri de beraberinde getirmektedir. Haddizatında birden çok kişi ile yapılan bir çalışmanın bir kişinin yaptığından daha verimli ve güvenli olacağı zannedilirken, hali hazırda mezkûr kurullardaki bir çalışmanın da ferdi çalışmadan pek farklı olmadığı, genellikle bir veya

birkaç kişinin çalışma yapıp diğerlerinin ise ilgili konuda hiçbir çalışma yapmaksızın sadece karar aşamasında oy kullanmakla yetindiği eleştirileri bulunmaktadır. Hâlbuki fetva kurulları kararlarının geleneğimizdeki içtihat kavramı ile ilişkilendirilmesi ve kolektif içtihat biçiminde bir kavram ortaya atılması, kurullardaki üyelerden her birinin, ele alınan her bir konuda içtihatın mahiyeti ve sorumluluğuyla uyumlu bir çalışma yapması beklentisini doğurmaktadır. Üyelerin tek tek ferdi görüşleri oluşmadan kurul görüşünün oluşması mümkün değildir. Ancak bu konuda ihmalkârlıkların olduğu, mezkûr kurulların şahs-ı manevisi ardına sığınıldığı ve gerekli bireysel çabayı ortaya koymaktan uzak durulduğu belirtilmektedir. Alınan kararların imzasız ve isimsiz yayınlanması gibi uygulamaların da üyelerin kendi kişiliklerini kararın dışında tutmasına ve gerektiği şekilde çalışma yapmamalarına cesaret verdiği söylenebilir.

Üyelerin münferit çalışmaları olmaksızın sadece herhangi bir fetva kurulu adına karar almanın tek başına güven sağlayacağı zannı, mezkûr kurul üyelerinin, sadece kendilerine yapılan sunumlarla yetinmelerini ve konuyu bireysel olarak detaylı ve derinlikli araştırmamalarını beraberinde getirmektedir. Bilindiği üzere, bir konuda heyetçe karar verilmeden önce üyelerden biri tarafından veya alan uzmanları tarafından fetva kurullarına sunumlar yapılmaktadır. Söz konusu üyelerin her birinin, kendilerine yapılan sunumlardan sonra daha geniş araştırma içine girmeleri, sunumlarda anlatılanları tahkik edebilmek, eksik hususların veya objektiflikten uzak tespitlerin olup olmadığını anlayabilmek için farklı kaynaklardan araştırmalar yapmaları ve belli bir yöne meyledebilmek için ciddi çaba sarf etmeleri beklenir. Bu, içtihat etmiş olmanın ve Allah adına hüküm verme gibi bir misyona sahip olan fetva işindeki dinî sorumluluk duygusunun bir gereğidir. Fetva verirken hiçbir çaba ve güç harcamadan meseleyi sırf kendine anlatıldığı biçimde değerlendirmek, günümüzde bir takım olumsuzluklara yol açmakta ve kısır bilgilerle verilen fetvalar bu kurumlara olan güveni sarsmaktadır. Bu noktada, birçok fetva kurulunda üyeliği bulunan Muhyiddin Ali el-Karadâğî'nin anlattığı bir olay önemlidir. Karadâğî, içtihatla ilgili bir kitabında, fetva verecek kişilerin akıllı, zeki ve uyanık olmaları gerektiğini, hileli anlatımları ve tuzak soruları fark ederek aldatılmaktan korunabilmek için insanların ahvalini ve toplumun yaşantısını iyi bilmelerinin önemli olduğunu, fildişi kulelerde yaşıyormuş gibi davranmamaları gerektiğini ifade ettikten sonra şöyle demektedir:

“Bugün çokça görüyoruz ki, bazı İslamî kuruluşlarda dinî yetkililere bir mesele bir şekilde anlatıldığında yetkililerden biri cevaz hükmü verirken aynı mesele başka bir müessesede farklı anlatıldığında aynı dinî yetkili bu sefer yasak hükmünü verebiliyor. Bir bankanın toplantısında bana da böyle bir mesele arz edilmişti ve haram hükmünü vermiştim. Banka heyetinin reisi de bu hükme katıldı. Hâlbuki onun daha önce bu konuda helallik yönünde fetvası vardı. Görüş değişikliğinin sebebini sorduğumuzda dedi ki; ‘daha önce bu mesele bana bu şekilde anlatılmamıştı.’” (Karadâğî, 2017, s. 332)

Burada Karadağı'nın eleştirisi, meseleleri sadece kendilerine anlatıldığı kadarıyla değerlendiren ve farklı yollardan ciddi bir araştırma yapmadan fetva vermeye teşebbüs eden fetva kurulu üyelerinedir. Böyle kişilerin, bireysel olarak ciddi bir çalışma yapmadıkları bir konuda belli bir görüşün lehine görüş bildirmek yerine en azından sükût ve tevakkuf etmeleri beklenirdi. Böyle bir davranış, anılan kurullara olan güveni de arttıracaktır. Ne yazık ki, bu yöndeki hassasiyetlere yeterince dikkat edilmediği anlaşılmaktadır. Zaten birçok kurulun kararlarında muhalefet şerhleri bulunmadığı gibi tevakkuf yönünde notlara yer verme geleneği de yaygınlaşmamış gözükmektedir. Bu da, kolektif içtihat söylemini ardına alan kurulların ilmi çalışmalarda özensizlik yaptıkları yönünde kuşkulara neden olmaktadır. Bir fıkıh kurulunun karar almasından önce o kurulun üyelerinin ferdi içtihatları ortaya çıkmamış ise, bu fıkıh kurulu kararının içtihat olup olmadığı tartışma götürür bir husustur.

Fetva kurulları kararlarının, genellikle isimsiz ve imzasız yayınlanması da eleştirilere neden olmaktadır. Bu durum özgüven eksikliği yanında alınan kararların yeterince sahiplenilmemesi problemini de beraberinde getirebilmektedir. Kurul fetvalarının üyelerce yeterince sahiplenilmemesi, bu fetvalardan birçoğunun duyurusunun yeterince yapılmamasına, neşredilmemesine ve bu fetvaya uyulması yönündeki çağrılarının zayıf kalmasına yol açmaktadır. Kurullarda üye olan kişilerin kendilerinin bile toplumla yüz yüze geldikleri ortamlarda kurulların fetvalarından söz etmemeleri, ders verdikleri üniversitelerde ve enstitülerde öğrencilere bunlardan bahsetmemeleri eleştiri konusu olmakta ve kendi müesseselerinden çıkan kararlara ve tavsiyelere güvenmedikleri zannına yol açmaktadır. Onlar bu kararlara ve tavsiyelere güvenmezse, geniş halk kitlelerinin güvenin daha da azalacağı ifade edilmektedir. (Halid, 2009, s. 422-423) Bireylerce üstlenilmeyen ve sahiplenilmeyen bir karara kurulun şahsı manevisi üzerinden itibar kazandırılmaya çalışılması, söz konusu kararın güçsüzlüğü şekilde yorumlanmakta ve kolektif içtihat söyleminin özgüven eksikliğini beraberinde getirdiği eleştirisi de bu gibi nedenlere dayanmaktadır.

Fetva kurullarının çalışmaları hakkında gündeme gelen bir problem de, sonucun öne çıkarılması ve ele alınan meseleye dair üyelerden her birinin görüşünü tespit etmede özen gösterilmemesidir. Bu noktada, birçok kurulda üyelik yapmış bulunan Mustafa Zerkâ'nın naklettiği bir olayın konumuz açısından iyi bir örnek olduğunu düşünüyoruz. Katıldığı bir tartışmada Zerkâ'nın ileri sürdüğü dinî bir görüşün, üye olduğu bir kurulun fetvasıyla çeliştiği ve o kurulun fetvasının altında onun da imzasının bulunduğu kendisine bildirilmiş ve buna çok şaşırılmıştır. Olayın nasıl yaşandığını kendi kitabında şöyle anlatmaktadır:

“Bu görüşte olmamama rağmen imzamin kararın altında olmasına şaşardım ancak sonra durumu anladım. Mesele şuydu: üyelerden bazıları konu tartışılırken oturumda hazır bulunmuyor ve o yokken karara varılıyor sonra oturum sonunda kararlar son

hali verilmiş olarak üyelere sunuluyor. Üyeler de kararlara bakmadan imza atıyor. Aynı şey benim de başıma geldi ancak ben bu görüşü tasvip etmiyorum.” (Zerkâ, 1999, s. 153 aktaran Dadaş, 2015, s. 337)

Bir toplantıda kurul üyelerinden birinin, tartışmasına katılmadığı bir konuyla ilgili sehven imza atması ilk bakışta basit bir olay gibi görünse de, asıl meselenin sistem sorunu olduğu ve toplantıyı organize eden fetva kurulunun çalışma usulünün de bu tür yanlışlara müsait olduğu görülmektedir. Bir konunun tartışılması esnasında, kimlerin toplantıda hazır bulunduğunu ve kimin hangi görüşü ileri sürdüğünü tespit gibi hususlarda yeterince titiz olunmadığı, imza süreçlerinin de iyi takip edilmediği anlaşılmaktadır. Benzer durumlar, belli bir konuda bir topluluk görüşü ortaya çıksın diye düzenlenen çeşitli şûralarda, sempozyumlarda ve kongrelerde de müşahede edilmektedir. Kimi zaman sonuç mahiyetindeki kararın çıkmasını kolaylaştırmak adına aceleci hareket edildiği, üyelere yeterince söz hakkı verilmediği ve önceden hazırlanmış bir metnin dar zamanda göstermelik istişarelerle geçirilerek ve kimi zaman imzaya dahi sunulmadan bir kararmış gibi takdim edildiğine şahit olunmaktadır. Bütün bunlar, kolektif çalışmalarda birliği sağlama adına, ilmi etikle ilgili birtakım ilkelerden taviz verildiğini göstermektedir. Hele hele sözde ilmi bir toplantı düzenlenip önceden bir isim tarafından kâleme alınmış sonuç bildirgesinin hiç tartışılmadan sırf el kaldırma usulüyle oylamaya sunulması ve bu esnada kimin hangi yönde görüş bildirdiğinin tespitine dahi gerek duyulmaması gibi olaylar, ilmi toplantıların ağırlığına gölge düşürmektedir. Hakikate en yakın görüşün ortaya çıkmasına gayret etmek yerine söylemde birlik sağlamayı önceleyen bu tür yaklaşımlar, kolektif çalışmaların itibarını zedelemekte ve bu tür çalışmaların yeterince verimli olamaması neticesini doğurmaktadır.

2. Fetva kurullarının oluşumu ve üyelerin nitelikleriyle ilgili sorunlar

Kolektif içtihat çalışmalarında yer alacak üyelerin hangi niteliklere sahip olması gerektiği hususu, fetva kurullarının oluşumundaki en önemli meselelerden biridir. Öncelikle üyelerin müctehidlerden yani içtihat ehliyetine sahip kişilerden oluşmasının gerekip gerekmediği hususu tartışmalıdır ve buna yukarıda değinilmişti. Diğer yandan üyelerin uzmanlık alanları ve bu alanlardaki çalışmalarının geçmişi de önem arz etmektedir.

Kurullardan çıkacak kararlar din adına olacağından üyelerin ilahiyat alanında uzman olması gerektiği hususu genel kabul gören bir husustur; çünkü bu kurullar meseleye helallik ve haramlık başka bir deyişle caiz olup olmama bakımından bakmaktadırlar ve bu da dinî konularda uzmanlığı gerektirir. Haddizatında herhangi bir meselenin dinî, hukuki, iktisadî, sosyolojik ve psikolojik gibi çeşitli yönleri bulunabilir. Konuyu ele alan uzmanın kendi alanı dışındaki uzmanlardan istifa etmesi mümkündür ve hatta ideal olan da budur. Ancak hakkında karar vermeye gelince, bir uygulamanın helal olup olmadığına karar verecek uzman ile örneğin

ekonomik yönden kârlı olup olmadığına karar verecek uzman birbirinden farklı olacaktır. Fetva kurullarının kararları meselenin dinî yönüne dairdir. Bu kurulların aldığı kararlar neticede bir Müslümanın nasıl davranması veya davranmaması yönünde değer yargısı taşıyan bir hüküm niteliğinde olacaktır. Alınan kararlar hem normatif hem de tatbiki dönük olduğu için, söz konusu kurulların aslî üyelerinin de, hem normatif özelliği hem uygulamaya dönük olma/tatbiki özelliği öne çıkan dinî ilimlerin uzmanlarından olması elzem gözükmektedir.

Kurullardaki üyelerin nitelikleri konusuna yakından bakıldığında başlıca iki problem ortaya çıkmaktadır. Birincisi, ilahiyat alanında uzman olsalar bile belli meseleler hakkında hüküm verme melekisine yani hüküm istinbât etme melekisine sahip olamayanların üyeliği sorunudur. Bu da, geçmişinde özellikle de fıkıh alanında çalışmalar yapmış olmak ve böyle bir tecrübe edinmiş olmakla ilgilidir; çünkü fetva kurullarındaki kararların çoğu davranışlarla ilgili, başka bir deyişle, “amelî”dir ve amelî konular da fikhın kapsamındadır. Burada günümüzdeki branşlaşmalar bakımından yalnızca fıkıh alanında kariyer yapmış bulunanların seçilmesi gerekliliğinden değil kariyerini diğer dinî ilimlerde yapmış olsa bile fikhî meseleleri çözümlemede meleke/yetenek kazanmış olmanın gerekliliğinden söz edilebilir; çünkü kariyer alanları çoğunlukla resmi ve şekli bir yönü yansıtmaktadır. Konumuz açısından önemli olan ise kişideki melekedir. Böyle bir yeteneği bulunmayan ve bununla maruf olmayan kişilerden oluşan kurulların karar alması mümkün olsa dahi bu kararların toplum nezdindeki etkisi ve halkça benimsenmesi de farklı bir problemdir. Konu, fıkıh tarihinde tartışılan, avamdan olan kişilerin, yani mukallidlerin, kimlerin fetvasıyla amel edebileceği konusuyla yakından ilgilidir. Genel kabule göre, kendileri içtihat edemeyen kişiler ancak ilmine ve adaletine güvendikleri kişinin fetvasıyla amel edebilirler. İlim sahibi olmayanların veya fâsık olanların fetvasıyla amel etmek, kişiyi dinî sorumluluktan kurtarmaz. (Esen, 2012, s. 114) Bu da fetvanın ancak güvenilir kişiden alınabileceği anlamına gelir. Bu noktada, avamın dinî sorumluluğunun, yine dinî bir sorumluluk taşıyan âlimin sorumluluğuna bağlanması söz konusu olmaktadır. Böylece konu, fetva kurulları kararlarının benimsenebilmesi için üyelerinin kimliklerinin bilinmesinin gerekli olup olmadığı meselesine gelmektedir. Özellikle isimsiz ve imzasız yayınlanan kurul fetvalarında, bu fetvaları veren üyelerin kimlikleri bilinmeden bunlarla amel edilip edilemeyeceği hususu tartışmaya değer gözükmektedir. Avamdan olan kişiler, karara katkı veren gerçek kişileri bilmeden tüzel kişilerin fetvalarıyla amel edebilirler mi? Tüzel kişiliklerin itibarî olduğu, yani Yüce Allah’a karşı sorumluluk üstlenecek şekilde akıl ve iradeye sahip gerçek kişiler olmadıkları düşünüldüğünde halktan olan kişilerin dinî sorumluluğu bunlara bağlanabilecek midir? Dinî bakımdan, bir kurul fetvasının, onu ortaya koyan üyelerden bağımsız, müstakil bir varlığı var mıdır? Bu ve benzeri soruların cevaplarını aramak üzere detaylı fıkıh usulü çalışmalarına ihtiyaç bulunduğu söylenebilir. Kurul fetvalarının müstakil bir

varlığının olup olmadığı meselesi, özellikle, fetva kurallarında yer alan üyelerin bu kurullardan ayrıldıktan sonra görüş değiştirdiği düşünüldüğünde gündeme gelmektedir. Böyle bir durum farz edildiğinde, avamdan olan insanların hâlâ o kurulun görüşüyle amel etmeye devam etmelerinin caiz olup olmadığı sorusuna verilecek cevap konuyla ilgili çerçeveyi ortaya koyacak nitelikte olacaktır.

Günümüzde mevcut fetva kurullarının çoğunda üyelerin dinî ilimlerde uzman olmaları şeklinde genel bir şartla yetinilmektedir. Bazı kurullarda ise özellikle fıkıh sahasında uzman olma şartına vurgu yapılmaktadır. Örneğin Cidde’de İslam İşbirliği Teşkilatı’na bağlı olarak faaliyet gösteren Mecmau’l-Fıkhi’l-İslâmî ed-Düvelî¹⁴² ile Amerika’da faaliyet gösteren Mecmau Fukahâi’ş-Şeria’nın¹⁴³ tüzüklerinde böyle bir şart bulunmaktadır. Öte yandan üyeler dışında kalan ve bu kurullara yardımcı pozisyonda bulunan kurul uzmanlarının farklı değerlendirilmesi söz konusu olup bu kişilerin ilahiyat alanı dışındaki alanlardan da olabileceği kabul edilmektedir. (Halid, 2009, s. 321-330) Birleşik Arap Emirliklerinde Nedvetü’l-ictihâdî’l-cemâ’î fi’l-âlemi’l-İslâmî (1996) başlığıyla düzenlenen sempozyumun sonuç bildirgesinde, içtihat için gerekli olan bütün şartların kolektif içtihat da gerçekleşmesi gerektiği vurgulanmış ve kolektif içtihat yapacak bütün kurulların üyelerinin müctehid olması; bu kurullara yardım etme pozisyonunda bulunan kurul uzmanlarının da alanlarında mütehasıs, dakik ve ilmî sorumluluk taşıyabilen Müslüman kişilerden olması yönünde tavsiye kararı alınmıştır. Söz konusu karar, üyelerin niteliklerine ilişkin uluslararası standartların oluşturulması yönünde önemli bir teşebbüs olup sayıları ve türleri hakkında yukarıda kısaca bilgi verilen mevcut fetva kurullarının ve gelecekte kurulacak kurulların sağlıklı çalışabilmesi bakımından bu tür standartlar elzemdir.

Üyelerin uzmanlık alanlarıyla ilgili ikinci mesele, ilahiyat dışındaki alanların uzmanlarının üye olup olamayacakları ve üye olabileceklerse kurullarda oy hakkına sahip olup olamayacaklarıdır. Bu mesele, daha çok, faaliyet alanı özel olan ve belli bir konuyla sınırlı bulunan kurulları ilgilendirmektedir. Örneğin finans, helal gıda ve tıpla ilgili kurullarda böyle bir problem bulunması muhtemeldir. Faaliyet alanı genel olan ve özel bir konuyla sınırlı bulunmayan mevcut kurullarda ise bu konuda pek problem bulunmadığı, bunların üyeleri arasında ilahiyat dışındaki alanlardan üye bulunmadığı söylenebilir. Bununla birlikte sayıları dünya çapında epey artmış bulunan kurulların tamamı hakkında henüz bilimiz bulunmadığını ve farklı ülkelerde farklı uygulamalara rastlamanın mümkün olduğunu ifade etmemiz gerekir.

¹⁴² <http://www.iifa-aifi.org/> (04.06.2018)

¹⁴³ <http://www.amjaonline.org/ar/about-amja> (04.06.2018)

Günümüzde İslami finans kurumlarının şer'î kurullarında çalışan üyelerin genelde ilahiyat dışından ve özelde de fıkıh alanı dışından olabilmesi mümkündür. Konuyla ilgili standartlar üretmeye çalışan üst kuruluşların birçoğunun ilgili metinleri de buna izin vermektedir. Öte yandan bu kurullarda çalışan üyeler üzerinde Malezya'da yapılan bir alan araştırmasına göre, fıkıh uzmanı olmayan kimselerin de üye olmasına genellikle sıcak bakılmakta ancak bu tür üyelerin sayı bakımından kısıtlı ve oy hakkı bakımından farklı bir statüde yer almaları şeklinde bir öneri öne çıkmaktadır. Aynı öneriye paralel olarak, İslami finans kuruluşlarının şer'i yönetim çerçevesini belirlemek üzere Malezya Merkez Bankası tarafından 2010 yılında yayınlanan ve resmi hüviyet taşıyan düzenlemede de (Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions - SGF) finans kuruluşlarındaki şer'î kurullarda karar alınabilmesi için üyelerin fıkıh uzmanı olmasına dikkat çekilmiştir. Buna göre, anılan kurullar, ancak üyelerinin üçte ikisinin olumlu oyu ile karar alabilirler ve ayrıca üçte iki olumlu oy veren üyelerin çoğunluğunun uzmanlık alanı da fıkıh olmalıdır. (Güney, 2015, s. 57-58) Avrupa'daki Müslümanlara hitap eden el-Meclisu'l-Avrubbî li'l-İftâ ve'l-Buhûs'un tüzüğünde, üyelerin ancak din ilimlerinde uzman kişilerden olabileceği belirtildikten sonra, üyeler dışındaki uzmanlardan yardım alınabileceğine ve alanlarını ilgilendiren dönem toplantılarına onların da katılabileceklerine yer verilmiş ancak bu uzmanların oy hakkı bulunmayacağı belirtilmiştir. (Halid, 2009, s. 316)

Dinî konularda uzman olmayanların, kurullarda karar verici üye olarak bulunması bugün fetva kurullarına yöneltilen en önemli eleştirilerden biridir. Hakkında fetva verilecek konuyu tanıma ve bilme açısından değişik alanların uzmanlarından istifade etmenin kaçınılmaz olduğu ancak bunun, o alanların uzmanlarını içtihat masasına oturtmak gerektiği anlamına gelmediği ifade edilmektedir. (Apaydın, 2013, s. 77-82) Bu eleştiri, bir meseleyi dinî yönden değerlendirmenin yani helal veya haram oluşuna hükmetmenin ancak dinî konularda uzman olan kişilerin yapabileceği bir iş olduğu, aynı meselenin ekonomik yönden kârlı olup olmadığı, sağlığa zararlı olup olmadığı vb. değerlendirmelerin ise ilgili alanların uzmanları tarafından yapılabileceği şeklinde daha önce değindiğimiz prensiple ilgilidir.

3. Fetva kurullarının bağımsızlığı sorunu

Fetva kurullarının, zaman zaman çeşitli etkiler ve baskılar altında kaldığı hususu, günümüzdeki birçok araştırmacı tarafından dile getirilen bir husustur. Fetva kurullarının bağımsızlığı denilince; a) Kurulun teşekkülü ve üyelerin seçilme sürecinde bağımsızlık, b) Kurulun maddi gelirler yönünden bağımsızlığı, c) Kurulun ele alacağı meselelerin seçiminde, araştırmada ve karar açıklama süreçlerinde bağımsızlık gibi hususlar kastedilmektedir. (Halid, 2009, s. 431-433) Bütün bu yönlerden tam bağımsız bir kurulun nasıl oluşturulacağı meselesi önemli bir

problemdir, hatta bazı yazarlara göre, üyeleri mahalli hükümetlerce atanan veya belli bir ülke toprağına kurulmuş olan veya maddi ihtiyaçları hükümetçe karşılanan herhangi bir kurul bağımsız olamaz. En azından bağımsızlığı garanti edilemez. (Karadâvi, 1998, s. 183)

Kurulun teşekkülü ve üyelerinin atanma süreci haricinde, çeşitli ülkelerdeki dinî kurumların ve özellikle de resmi hüviyet taşıyanların faaliyet alanı bakımından ilgili ülkenin kanunlarıyla sınırlanmış olduğu bir vakiydir. Kimi ülkelerdeki kurulların gerekli gördükleri her konuda ve yeterince açıklama yapmaları mümkün olmamaktadır. Örneğin Suudi Arabistan'daki Hey'et-ü Kibâri'l-Ulemâ, devlet başkanının atamasıyla ve ancak "selefi" âlimlerden teşekkül edebilir. Vatandaşların sadece inanç, ibadet ve ahval-i şahsiyye konularındaki sorularına cevap verebilir. Diğer konularda görüş açıklanması ise devlet başkanı tarafından havale edilmiş olma şartına bağlıdır. Bağımsız olamayan ve gerekli konularda açıklama yapamayan kurulların, kendilerine çizilen sınırlar çerçevesinde kimi zaman bazı konularla gereğinden fazla meşgul oldukları, mübalağaya ve tekrara düştükleri, asıl önemli olan konulara ve her bir Müslümanın hayatında çok önemli olan bazı hususlara karşı sessiz kaldıkları eleştirileri bulunmaktadır. (Halid, 2009, 344-345, 422) Bu açılardan sivil kurulların resmi kurullara göre daha geniş bir serbestliğe sahip oldukları söylenebilir.

Fetva kurullarının kimi zaman, bağlı bulundukları hükümetlerin ve siyasetin etkisinde faaliyet göstermesi de bir başka eleştiri konusudur. Konuyla ilgili olarak Ali Bardakoğlu şöyle demektedir:

"İslam dünyasında Endonezya'dan Malezya'ya kadar, Kuzey Afrika'ya kadar, birçok üst kuruluş, fetva ve istişare kurulları var. İslam'a davet kurum ve kuruluşları var. Bunların her biri kendi imkânlarına göre, biraz da kendi siyaset ilişkilerine göre, devletle olan ilişkilerine göre birtakım roller üstlenmiş durumdadır. Bir ülkedeki fetva ve istişare kurumu aynı zamanda siyasi bir misyon da üstlenmiş oluyor. (...) Fetva kurulları, dini din olarak anlamak ve dinin tam ortasından konuşmak ve din adına ne söylenmesi gerekiyorsa, onu söylemek zorundadır. Ülke ismi vermemde mahzur görmüyorum. Mısır üst fetva organlarının, Mısır halkı nezdinde, ciddi bir itibar kaybının olması, biraz da ateşi suzanla alakalı bir konudur. Yukarıdaki yakınlıklar, verilen fetvanın güvenilirlik ve itimadını da sarsıyor. Yani İslam dünyasında dinle siyasetin çok yakın teması, siyasetin emrine bir din. Sonuç şu; dinle siyasetin yakın temasında hep egemen olan siyaset olacaktır. Bunun din olmasının hiçbir ihtimali yoktur. Dinle siyasetin yakınlaşmasında kullanılacak olan, din olacaktır ve itibar kaybedecek olan da din dinî kurumlar olacaktır. Böyle olduğu için de üst fetva kurumlarının, kendi konumlarını iyi ayarlamaları, asıl gönüllerini halka, geniş maşeri vicdana açmaları gerekiyor." (Bardakoğlu, 2013, s. 73-74)

Günümüzde dinî kurulların bağımsızlığının temini için özellikle daha alt düzey kurullar olan finans kuruluşlarının şer'î heyetleri bakımından bazı tedbirlerin alınmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. İslam İşbirliği teşkilatına bağlı Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî'nin 2009 tarih ve 177 no'lu kararında İslami finans kuruluşlarındaki şer'î kurul üyelerinin yönetim kurulu tarafından atanmalarının, bu kurulların bağımsızlığını etkileyeceği düşünülerek, anılan kurul üyelerinin

hissedarlar tarafından genel kurulda atanmaları şart koşulmuştur. Aynı şart Bahreyn merkezli İslami Finansal Kuruluşlar Muhasebe ve Denetim Kurumu'nun (AAOIFI) standartlarında da bulunmaktadır. Üyelerin bağımsızlığı, seçilme ve atanma süreçleri haricinde, karar alma sürecinde de gündeme gelmektedir. Malezya merkezli İslami Finansal Hizmetler Kurulu'nun (IFSB), finans kuruluşlarının şer'î yönetimiyle ilgili yayınladığı yönergede, şer'i kurulun bağımsızlığı, *“yönetimin veya uygunsuz harici menfaatlerin tesirinde kalmaksızın, konuyla ilgili bütün bilgileri değerlendirdikten sonra adil bir karara varabilme yeteneği”* olarak tanımlanmıştır. (Güney, 2015, s. 62)

4. Kolektif içtihatın fetvada tekelleşmeye yol açma tehlikesi

Kolektif içtihat, bir taraftan ehliyetsiz kişilerin ve kör taassuba kapılmış kimselerin meydana getirdiği fetva karmaşasına karşı bir önlem olma durumundayken diğer yandan fetvanın belli merkezlerin inhisarında görülmesi ve özgür bireysel içtihatların önünün tıkanması riskini taşımaktadır. Bir önceki maddede zikredilen bağımsızlığa sahip olamayan ülkelerde, anılan kurullar bahane edilerek bağımsız âlimlerin sesinin kısılmaya çalışıldığı eleştirileri bulunmaktadır. Bu ise İslam tarihi boyunca var olan içtihat özgürlüğüyle bağdaşmayan bir durumdur. Bu yüzden kolektif içtihatın, *“açılmaya çalışılan içtihat kapısını yeniden kapatma potansiyelini içinde taşıdığı”* değerlendirmesi yapılmaktadır. (Apaydın, 2000, s. 444)

Fetva kurullarının ortaya çıkışı, İslam hukuk tarihinde kanunlaştırma döneminden sonraya denk gelmekte ve kanunlarda olduğu gibi fetvada da tek sesin çıkması gibi bir amaç güdülmektedir. İslam tarihinde ise, bütün görüşlerin teke indirilmesi ve farklı görüşlerin önlenmesi gibi bir talep revaç bulmamıştı. Uzun asırlar boyunca kanunlaştırmaya bile sıcak bakılmamış ve devletlerin belli bir görüşü emreden şer'î kanunu olmamıştı. Hukuki istikrar adına ortaya çıkan ihtiyaç ise herhangi bir toplumun genellikle bir mezhebe bağlı olması şeklinde kendiliğinden gelişen realitelerle çözülmüş veya farklı mezheplerin bulunduğu yerleşim bölgelerinde farklı mezheplerden de kadılar tayin edilmesiyle bu ihtiyaç giderilmişti. Tek bir mezhep kanunlaştırılmamıştı. Sonraki dönemde kanunlaştırma hareketleriyle yeni bir evreye girildi. Bu yönüyle günümüzde söz konusu kurullar bağlamında içtihata ve içtihat hürriyetine bakışın da değiştiğini söylemek ve kanunlaştırmaya sevk eden amillerin, fetva çalışmalarını da kısıtlamaya yönelik bir etkisinden söz etmek mümkündür.

Kolektif içtihatı öne çıkaranlardan bir kısmı, bu tür bir ameliyenin içtihat heveslilerinin kontrolünü sağlayacağını ve onları arzu ve heveslerine göre içtihat etmekten men edeceğini ifade etmektedirler ki, (Halid, 2009, s. 255) kimin içtihatının arzu ve hevese dayandığı gibi hususların tespiti gayet sübjektiftir. Ayrıca söz konusu ifade, kolektif içtihata muhalif kalan diğer içtihatlara karşı bir ithamı da barındırmaktadır.

Çağımızda kolektif içtihatla yüklenen misyonun ve bireysel içtihat aleyhine yapılan açıklamaların zaman zaman abartıldığına şahit olunmaktadır. Ferdî içtihatın birtakım zararlarından söz edilirken kimi zaman İslam tarihindeki bütün karışıklıkların sorumlusu olarak ferdî içtihat gösterilmektedir. Zamanımızın bireysel olmayan meselelerinde yani mahallî coğrafyayı ilgilendiren ya da ülke ve ümmet çapında bir mesele olan konularda bireysel içtihatlar itibar edilmemesi çağrısı yapılmaktadır. (Halid, 2009, s. 271, 394, 400) Kolektif içtihatın bu şekilde öne çıkarılması ve ayrıca onun icma benzeri bir üstünlüğe sahip olduğunun iddia edilmesi, (Halid, 2009, s. 250-252, 568) bireysel içtihatı ve özellikle de kurullara üye olmayan âlimlerin içtihat yolunu kapatmaya yönelik bir tehdidi barındırmaktadır. Hâlbuki bir içtihatın/kıyasın diğerlerinden üstün olmadığı, içtihatın içtihatı nakzedemeyeceği gibi ilkeler burada da geçerlidir. İcmaya ulaşmadığı müddetçe çokluk ve sayı üstünlüğü, dinî değerlendirmede bir etkiye sahip değildir. Nitekim tarihteki fukahânın tek başına kalsalar bile görüşlerini savunmaktan geri durmadıkları bir vakıa olup, zamanımızdaki birçok problemin çözümünde de geçmişte şaz kabul edilmiş içtihatlar tutunulduğu bilinmektedir. Küçüklerin evlendirilemeyeceği ve kadının aynı temizlik süresi içinde verilen üç boşamanın tek sayılması gibi fetvalar böyledir.

5. Kurul fetvalarında tutarlılık sorunu

Fetva kurullarının yeni karşılaşılan problemlerle ilgili yeni içtihatlar ortaya koydukları ve öteden beri var olan meselelerle ilgili de geleneksel içtihatlar içinden uygun olanları seçip alma gibi yöntemlere başvurdıkları daha önce ifade edilmişti. Özellikle bu ikinci türden olan fetvalar, yani bir bütünün içinden çekilip alınmış münferit görüşler, zaman zaman bir tutarlılık sorununu da beraberinde getirmektedir. Bütünlüğü göz ardı eden ve tutarlılık endişesi taşımayan fetvalara karşı güven sorunu yaşanması bir yana bu tür fetvaların uygulanabilirlikleri de tartışılır durumdadır.

Konuya ilişkin birkaç örnek vermek uygun olacaktır. Örneğin, İslam tarihindeki âlimlerin çoğunluğu bid'î boşamaları geçerli kabul etmekte; hem aynı anda veya aynı temizlik süresinde verilen üç talakı “üç” saymakta hem de kadının adetli olduğu günlerdeki boşamaları da geçerli kabul etmektedirler. Bazı âlimler ise bid'î talakların geçerli olmadığını; aynı anda veya aynı temizlik süresinde hatta aynı iddet süresinde birden fazla talak gerçekleşmeyeceğini, bu süreler içinde yapılan birden fazla boşamanın “bir” sayılacağını ayrıca kadının adetli olduğu günlerdeki boşamanın da geçersiz olduğunu kabul etmektedirler. Günümüzdeki fetva kurullarından bazıları ise, bir taraftan ikinci grupta yer alan âlimlerin görüşünü kabul ederek aynı temizlik süresinde verilen üç talakı “bir” sayarken diğer yandan kadının adetli olduğu günlerdeki boşamalar hakkında çoğunluk âlimlerin görüşünü esas alarak adet dönemindeki boşamaları

geçerli saymaktadırlar. Fakat adet dönemindeki birden fazla boşamanın kaç sayılacağı hakkında yeni bir karar almamaktadırlar. Böyle bir tercihten sonra geriye şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Adet döneminde verilen üç talak, “üç” olarak geçerlidir. Böyle bir sonuç ise eleştiriye açık gözükmemektedir; çünkü kadının temizlik dönemi, âlimlerin ittifakıyla talaka elverişli bir dönemdir ve bu dönemdeki üç talakı dahi tek sayarken, talaka elverişliliği tartışmalı bulunan adet dönemindeki üç talakı üç olarak saymak tutarlı gözükmemektedir. Dolayısıyla bir fetva kurulunun, aynı temizlik süresinde verilen üç boşamayı tek sayıp adet dönemindeki boşamayı da geçerli sayarken şu sorulara da cevap üretmesi beklenir: Adet döneminde boşama geçerliyse, bir adet döneminde verilen üç talak tek talak mı sayılacaktır yoksa üç mü sayılacaktır? Ya da adet dönemi, onun öncesindeki veya sonrasındaki temizlik dönemine ilhak edilerek ikisi bir dönem gibi kabul edilecek ve bu dönemdeki birden fazla boşama tek mi sayılacaktır? Bu sorulara karşı sükût edilmiş olması uygulamada bir boşluk da meydana getirmektedir.

Bir başka örnek ise zekât hesabında borçların düşülmesiyle ilgilidir. Borçlar için ayrılan paranın zekâtтан muaf tutulmasını gündemine alan bir fetva kurulunun, yalnızca gelecek bir yılda ödenecek borçlar için ayrılan paranın muaf tutulabileceğine karar vermesi, diğer taraftan ise alacaklar konusunda gelecek yıl ve yıllardaki tüm alacakları zekâta dâhil etmesi bir çelişki oluşturmakta ve mükellefleri sıkıntıya sokmaktadır.

Herhangi bir konuda alınan bir kurul kararının, konu bütünlüğü veya fıkhnın genel bütünlüğü bakımından bir tutarsızlık veya boşluk oluşturmalarının sebeplerinden biri, kurul çalışmalarının yavaş yürümesi ve heyet halinde bir karara varmanın uzun zaman almasıdır; çünkü heyetçe araştırma yapma, toplanma ve karar alma süreçleri uzun sürmektedir. Belli bir cüzi meselede bir karara vardıktan sonra da başka zamanlarda tekrar o konuyla ilgili meselelere dönmek, karardaki boşluğu veya eksikliği gidermek üzere tekrar toplanmak ve tashihe gitmek kolay olmamaktadır. Bu bakımdan fetva kurullarınca yürütülen kolektif içtihat faaliyetinin, bireysel içtihatı göre daha ağır yürüdüğünü, arzu edilen canlılığa ve dinamizme yeterince sahip olamadığını söylemek mümkündür. Bütün bunlar dikkate alındığında söz konusu kurulların ele alabileceği konuların çok sınırlı olabileceği ve karar verilecek meselelerin seçiminin iyi yapılması gerekliliği ortaya çıkmış olmaktadır.

SONUÇ

Birçok amacı gerçekleştirmek üzere ortaya çıkmış bulunan fetva kurullarının gerek kuruluşları gerekse çalışma usulleri bakımından çeşitli sorunları bulunmaktadır. Artık bir sektör haline gelmiş bulunan bu alanda, genel ve yüzeysel düzenlemeler yerine daha teferruatlı birtakım standartların belirlenmesine ve uygulanmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Bu standartlar, mezkûr kurulların bürokratik görüntüden kurtarılarak kaliteli çalışmalar yürüten ilmî heyetler haline gelmesi, alacakları kararlarla ilgili ilmî süreçlerin netleştirilmesine ağırlık verilmesi, Müslüman kitlenin bu kurullara yönelik güveninin arttırılabilmesi için çalışmalarında gerekli titizlik ile şeffaflığın sağlanması ve bağımsızlıklarının arttırılması gibi hususlara yönelik olacaktır. Ayrıca kurullarca yürütülen kolektif içtihatın, fetvada tekelleşmeye ve ferdî içtihatla bulunan bağımsız ulemayı tehdit edici boyuta varmaması yönünde bir bilincin yerleşmesi de önemlidir. Fetva kurulları kararlarının saygınlık kazanması ve Müslüman toplumda geniş kabulle karşılanması, bağlı bulundukları kuruluşun veya devletin maddi gücüyle değil ancak bu kurulların yaptığı ve yapacağı çalışmaların kalitesi ve kurul üyelerinin ilmî saygınlıkları ile sağlanabilir.

KAYNAKÇA

- Alvanî, Taha Cabir (2006). Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodolojisi. Çev. Menderes Gürkan, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 7, s. 123-140.
- Apaydın, H. Yunus (2000). İctihad. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXI, 432-445, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Apaydın, H. Yunus (2013). Güven Duyulan Fetvanın Prosedürü. *Dini Danışmanlık Hizmetleri ve Fetva Konsepti İstişare Toplantısı* (s. 77-82). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Bardakoğlu, Ali (2013). Değerlendirme ve Öneriler. *Dini Danışmanlık Hizmetleri ve Fetva Konsepti İstişare Toplantısı* (s. 73-74). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Dadaş, Mustafa Bülent (2015). Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadı ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri. *Bilimname*, XXVIII, 311-342.
- Dönmez, İbrahim Kafi (2000). İcma. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXI, 430-431, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Esen, Bilal (2012). *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi*. Ankara: TDV. Yayınları.
- Güney, Necmeddin (2015). İslami Finansta Şer'i Yönetim Uygulamaları ve Konuyla İlgili Tartışmalara Genel Bir Bakış. *Türkiye İslam İktisadı Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, s. 45-69.
- Halid, Hüseyin el-Halid (2009). *el-İctihâdu'l-cemâ'î fi'l-Fikhi'l-İslami*. Dubai: Merkezi Cum'atu'l-Mâcid.
- <http://www.amjaonline.org/ar/about-amja> (04.06.2018)
- <http://www.iifa-aifi.org> (04.06.2018)
- Karadâğî, Ali Muhyiddin (2017). *el-İctihad ve'l-fetvâ*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Karadâvî, Yusuf (1998). *el-İctihâdu'l-muâsır beyne'l-inzibâti ve'l-infirât*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî.
- Nedvetü'l-ictihâdi'l-cemâ'î fi'l-âlemi'l-İslâmî (1418/1996). el-Ayn-Abu Dhabi: Câmiatü'l-imârâti'l-arabiyyeti'l-muttahide Kulliyyeti's-ş-şeriati ve'l-kânûn.
- Osmânî, Muhammed Taki (2009). *el-İctihâdu'l-cemâ'î. Mu'temeru'l-fetvâ ve davâbituhâ*. Mekke: Mecmâ'u'l-fikhi'l-İslâmî.
- Raysûnî, Ahmed (2009). *el-İctihâdu'l-cemâ'î. Mu'temeru'l-fetvâ ve davâbituhâ*. Mekke: Mecmâ'u'l-fikhi'l-İslâmî.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed (1999). *el-Medhal ilâ nazariyyati'l-iltizâmi'l-âmm*. Şam: Daru'l-Kâlem.
- Zuhayli, Vehbe Mustafa (2009). *el-İctihâdu'l-cemâ'î ve ehemmiyyetühû fi müvâceheti müşkilâti'l-asr. Mu'temeru'l-fetvâ ve davâbituhâ*. Mekke: Mecmâ'u'l-fikhi'l-İslâmî.

EĞİTİM GELENEĞİMİZDE EZBER METODU

Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
akudat@ybu.edu.tr

Furkan GÜNDOĞDU
Adam İhtisas Programı (Alim-Adam Akademi) 4. Sınıf Öğr.
gundogdumf@gmail.com

ÖZ

Eğitim, tarih boyunca toplumları yakından ilgilendiren bir başlık olmuştur. İlk eğitim faaliyetlerinin başladığı günden günümüze kadar, farklı medeniyetlerde farklı eğitim gelenekleri zuhur etmiştir. Her medeniyet müfredatıyla, prensipleriyle, disiplin anlayışıyla, kaynaklarıyla ve hususiyetle eğitim metotlarıyla birbirinden ayrılmıştır. Metotları hususiyetle belirtmemizin sebebi, çalışmamızda bir eğitim metodu olan ezber konusunu işleyecek olmamızdır. Ezber sözlük anlamıyla; bir şeyi eksiksiz şekilde tekrarlayabilecek seviyede akılda tutmak manasını taşımaktadır. Bu seviyede tekrar edebilmenin fonksiyonlarını zihnin pratik kullanımı, hafızanın işleyişinin sürekliliği olarak tanımlamak mümkündür. Eğitim sürecinde kullanımı son derece önemli olan bu iki unsurun işleyişi ve gelişimi ezber metoduyla mümkün olmaktadır. Ezber, eğitim geleneğimizde önemli bir yere sahip olan ve kuşkusuz eğitim tarihimiz incelendiğinde ilk göze çarpan kurum olan medreselerin de vazgeçilmez metoduydu. Medreseler asırlarca talebelerini bu metotla eğitmiş ve başarıyla nitelikli bireylerin yetişmesine öncülük etmiştir. Medrese talebeleri büyük ölçüde ezber metoduyla sürdürdükleri eğitim yaşantılarında zihinlerine pratiklik kazandırmış, hafızalarını sürekli diri tutmuşlardır. Bu metot ile edindikleri tüm bilgiler arasında bir bağ kurmak mümkün olmuş ve bunun akabinde bütünlük mevcut olmuştur. Modern eğitim sistemleri ezber karşıtlığıyla vaki olmuş, insan hafızası geri plana itilmiştir. Tarih boyunca yalnızca medreselerde değil, farklı medeniyetlerin eğitim kurumlarında da sıkça başvurulmuş ezber metodu, bugün tüm eğitim metotlarında yanlış bir yöntem olarak tabir edilmektedir. Esas itibarıyla insan hafızasını ve onu besleme yöntemi olan ezberi arka plana iterek yanlış yapılmaktadır. Ezbere yüz çevirmenin neticesi olarak konuya olan odak yoğunluğunun azalması, bilgiler arası bağlantıların kopup bütünlüğün sağlanamaması sorunları teşekkül etmektedir. Bireylerin tarihini, dilini, dinini, edebiyatını, kültürünü ve geleneklerini en iyi tahlil etmesinin yolu ezberden geçmektedir. Ezberin elzem olduğu noktasında görüş bildiren İbn-i Haldun, “öğrencinin ilimde en üst seviyeye gelmesi, ilmi konularının baştan sona üç kez tekrar edilmesi ile olur. Bazıları yaratılışlarındaki özellik ve yetenek sayesinde, daha az tekrarla da bu seviyeye ulaşabilmektedir. (İbn Haldun, c. 2, s. 1286) ifadeleriyle ezberin önemine dikkat çekmiştir.

Anahtar Kelimeler: ezber, medrese, eğitim, eğitim metotları, bilgi.

ABSTRACT

Education has been a topic that closely related societies throughout history. Different educational traditions have emerged in different civilizations from day one until the beginning of the first educational activities. Each civilization has been separated from each other by its curriculum, its principles, its discipline, its resources, and in particular its teaching methods. Because we specify the methods in particular, we are going to process the memorizing topic which is a training method in our work. Memorization is literally meaning; it has the meaning of keeping it in mind at a level that can repeat something completely. It is possible to define the functions of repetition at this level as the practical use of the mind, the continuity of memory functioning. The operation and development of these two elements, which are extremely important to use in the educational process, are possible by the memorization method. Memorandum was an indispensable method for the masters who have an important place in our education tradition and who are doubtless the first institution that multiplied our education history. The madrasa have trained their students for many years with this method and have successfully pioneered the training of qualified individuals. The madrasa tale, with a large amount of memorization methods, gave their minds practicality and maintained their memories for a long time. It was possible to establish a link between this method and all the information they acquired, and then the integrity was present. Modern education systems have been enshrined by antiquity, and human memory has been pushed back. Throughout history, the method of memorizing, which is frequently used not only in madrasas but also in educational institutions of different civilizations, is now called a wrong method in all education methods. It is made inaccurately by pushing human memory and the method of feeding it into the background. As a consequence of the face-to-face translation, there is a decrease in the intensity of focus, which is the subject, and the inability of the information interconnections to break loose. The way to best analyze the history, language, religion, literature, cultures and traditions of individuals is through history. Ibn Khaldun, who stated that he is the most convenient person, says, "The arrival of the student at the highest level in science is achieved by repeating the scientific subjects from the beginning to the end three times. Some are able to reach this level with fewer repetitions, thanks to the features and talents of their creation. (Ibn Khaldun, c.2, p.1286).

Key words: memorization, madrasa, education, methods of education, information.

1.GİRİŞ

Ezber, köken olarak Farsça bir kelime olup Türkçede şu anlamlara gelmektedir:

I. Bir şeyi, bir metni hafızaya naklederek aslına bakmadan okuyabilecek şekilde öğrenme.

II. Ezberlenmesi gereken ders. (Doğan, 359.)

Modern eğitim sisteminin tedavülden kaldırmak için gayret sarf ettiği, sürekli bir değersizleştirme çabası içinde olunan ve ‘ezbere dayalı eğitime hayır’ ezberiyle soyutlaştırılan ezber metodunun; talebelerin ilim yoluna tuttuğu ışığı görmemiz gerekmektedir. Doğu’nun uzun yıllar boyunca vazgeçmediği bu metot Batı’da da karşılık bulmuştur. Örneğin İtalyan yazar Eco’nun konuyla alakalı görüşü şu şekildedir. “Ezberlemek zorunda olmadığımız günümüzde, bu günlük alıştırma bir şekilde kendimize dayatmamız lazım, yoksa erken bunama tehlikesiyle karşı karşıya kalırız.” (Umberto Eco - J.-C. Carriere, Kitaplardan Kurtulabileceğinizi Sanmayın, İstanbul 2012.)

Eğitim geleneğimizde ezber tarihi bir önem arz etmektedir. Asırlar boyunca kullanılan bu yöntem ile talebeler hafızalarını beslemiş ve diri tutmuş, beslenen hafıza tefekküre altyapı oluşturmuş ve idrakin temelleri atılmıştır. İdrak edilen bilgi insan hayatına sirayet etmiş, böylelikle bilginin uygulanabilmesi için hafızada yer etmiş olmasının gerekliliği ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda bilgilerin tek bir kaynakta; yani hafızada tutulması bütünlüğün sağlanması noktasında ezberin ehemmiyetini ortaya koymuştur.

Ezberle yürütülen eğitim organizasyonu neticede tarihe damgasını vuran nice âlimler yetiştirmiş, bilim dünyasının başı her sıkıştığında soluğu yanında aldığı nice eserler ortaya koymuştur. Ezberin işlevselliğine bir sınır çizmek pek de mümkün olmayacaktır. Ancak günümüzde zihinlerde yer ettiği haksız konumu ortaya koymak ve olması gereken konumu işaret etmek de zor olmayacaktır.

2.EZBER İLE EZBERCİLİĞİN FARKI

Bu iki kavram birbirine yakın görünse de mana olarak aynı içeriği taşımamaktadır. Ezber kelime anlamı olarak; bir sözü, bir yazıyı vb. hiçbir eksiği bulunmaksızın anımsayacak ve yineleyecek biçimde akılda tutma işi olarak tanımlanmaktadır. Ezbercilik ise hudutları belirlenmiş bir kalıbın dışına çıkmama ve çıkamama hali olarak tanımlanabilir. Edinilen bilginin yalnızca hafızada yer etmesi ve yeni bilgilerin eskilerinin yanına eklenmesi sürecini ifade etmektedir. Belli bir sistematığın dışına çıkmadığı için hafızada yer eden bilgi zamanla yıpranacak ve yok olacaktır.

2.1. EZBER İYİDİR, EZBERCİLİK DEĞİL

Bu niteliklerle akılda muhafaza bilgi daha önce de belirttiğimiz üzere hafızayı beslediği gibi; zihni, manayı idrak etmeye itmektedir. Böylelikle insan ezberine aldığı bilgi üzerine tefekkür edecek, yeni edindiği bilgiyi hafızasındakilerle muhakeme edecek, tabiri caizse bir damıtma sürecinin ardından öze doğru bir yolculuk gerçekleştirecektir. Ezber ile mütemadiyen süren bir zihin aktivitesi sağlanacak, düşünme ve manayı idrak etmeye gayret etme bir refleks haline gelecektir. Ezbercilik kalıbı ile düşünmenin önüne geçildiği için hafızada yer tutan bilgiler organize edilemeyecek, hafıza hantallaşacak ve nihayetinde bilgi dağınıklığı söz konusu olacaktır.

2.2. EZBERCİLİK OLMADAN DA EZBER OLABİLİR

Bilgi bütünlüğünün sağlanması ezber ile mümkün olacağı gibi, ezbercilik olmadan da ezber yönteminin kullanılması mümkün olacaktır. Hatta ezberin sahih olarak uygulandığı bir sistemde ezberciliğin var olamayacağını söylemek yanlış olmayacaktır. Ezbercilik, edinilen bilginin belli kalıplarda tekrar edilmesinden ibarettir. Araştırma güdüsünden uzak tutmak, zihnin geniş tahayyüllerine bir gem vurmak, bilginin ulaşabileceği noktalara bir sınır çizmek ezberciliğin başlı sorunlarından. Temel becerilerinizin büyük bir kısmını ezberle öğrenirsiniz ama bilgiyi özümseme kısmına gelince ezber değil başka bir şeylerin uygulama boyutu devreye girmesi lazım. (Ataman, Ayşegül. "Üstün yetenekli öğrencilerin öğretmenlerine ve ailelerine öneriler." *Geleceğin Mimarları Üstün Yetenekliler Sempozyumu* (2012): 22-28.)

Bu noktada ezberin bir öğrenme metodu, ezberciliğin dar kalıp bir eğitim sistemi olduğunu tanımlamak ve elbette net bir şekilde ayırt etmek gerekmektedir.

3. EZBERİN FONKSİYONLARI

Kendisinden faydalanılan alan açısından ezberi bir başlığa indirgemek mümkün olmayacaktır. Böylesine köklü ve tesirli bir tarihi olan bu eğitim metodu, elbette eğitimin birçok safhasında karşımıza çıkacaktır. Temel olarak insanın düşünsel yolculuğunda bir dinamik olmaya muvaffak olmuştur. İlim talebelerinin tüm eğitim hayatları boyunca başvuracağı bu kaçınılmaz yöntem, aynı zamanda ilim insanları için de aynı muhtevaya sahiptir. Ezber; ilmin içinde bulunan herkesin öğrenmesi, idraki, ufkunun genişlemesi, zihnin derinlik kazanması, zihinlerdeki karmaşayı önlemesi, alanında uzmanlaşması, edinilen bilgilerin hafızada bir bütünlük kazanması, bireylerin bütüncül bir yaklaşım anlayışına sahip olması gibi birçok konuda faydalanılan bir metottur.

3.1. DÜŞÜNCE DÜNYASINA ETKİSİ

İlim talebeleri bu yola revân oldukları ilk günden itibarenengin deryalara açılmış olacaktır. Önlerinde duran bu uzun yolun henüz başında zihinleri öğrenmeye son derece yatkındır. Öğrenmeye yatkın olan zihnin en önemli itici kuvveti şüphesiz kuvvetli bir hafızadır. Edinilen bilginin hafızada muhafaza edilmesi aklî bir melekedir. Bu bilgi zekâ ile harmanlandığında ortaya düşünce, kıyas, analiz etme, eleştiri, sorgulama gibi kavramlar çıkacaktır. Ezber düşünmeye engel olmadığı gibi, kişinin düşünce dünyasının temel dinamiklerine gerekli ivmeyi kazandırmaktadır. Kıyas eden, analiz eden, eleştirmeye yatkın ve sorgulayan bir zihin düşünce dünyasında kendi altyapısını hazırlıyor olacaktır. Bu meziyetlerle düşünce dünyasına açılan insanın tarihe yeni ufuklar kazandırması işten bile değildir.

Turgut Uyar (ö.1985) ezberinde bulunan birçok şiirden aldığı ilhamla zekâsını harmanlayarak edebiyat dünyasına “ikinci yeni” olarak adlandırılan yeni bir akımı kazandıran önemli şairlerden biri olmuştur.

Cahit Arf (ö.1997) matematik ilminde ezberine aldığı sayısız formülü zekâsına yakıt olarak kullanarak “Arf Sabiti” terimi başta olmak üzere birçok terimi matematiğe kazandırmış ve bilim dünyasına önemli katkılarda bulunmuştur.

Sibeveyh (ö.809) Basra’da nahiv öğrenirken ezberlediği şiğalarla başlayan ilim yolculuğunun sonunda tüm kaynaklarda bir otorite olarak kabul edilen “el-Kitâb” isimli gramer eserini dilbilim dünyasına kazandırmıştır.

Tarih bunlar gibi birçok örneği tozlu sayfalarında muhafaza etmektedir. Düşünsel anlamda yeni şeyler söyleyebilen hatta çığır açabilen şahıslar; bu noktada beyin antrenmanı olarak tabir edebileceğimiz ezber metodunu yerinde ve doğru manada kullanabilmiş ve üretimlerini bu vesileyle gerçekleştirebilmiştir.

3.2. BİLGİ KARMAŞASININ ÖNLENMESİ

Doğru bilgi, “bütünlüğü, geçerliliği, güvenilirliği ve özgünlüğü garanti altına alınmış, kayıtlı veriler” (Külcü, 2017, s.82) şeklinde tanımlanmıştır. Bütün kelimesi Türk Dil Kurumuna göre eksiksiz, tam; çok sayıdaki varlık ve nesnelerin hepsi; parçalanmamış; birlik, tamlık (TDK, 2018b); mükemmel, tamam, sağlam. (TDK, 1963) anlamlarına gelmektedir. Bütünlük ise bütün olma durumu, bütünsellik, tamamiyeti ifade eder (TDK, 2018c). Bir konuyu anlamlandırırken, yorumlarken, lazım olan bilgi şumulünü ifade eden bilgi bütünlüğü bilimsel çalışmalarda bütüncül bir sonuca ulaşmada önemli bir unsurdur (ADAM, 2018).

Bilgi çağının içinde olmamız ve teknolojinin yaygın olarak kullanılması ortaya bir bilgi karmaşası çıkarmıştır. Kaynağı belli olmayan yüzeysel bilgilerin büyük kitlelere servis edildiği, sahil olmayan, hakikatten ve özden uzak ifadelerin karşılık bulduğu, hafızanın görevinin bilgisayarlar devredildiği büyük bir karmaşanın içinde olduğumuz su götürmez bir gerçektir. Günümüz bilgi karmaşasının karşısında durabilecek irfana sahip olan ezber metodu hem sahil bilginin korunması adına kuvvetli bir muhafız, hem de bilgi kirliliğini önlemek ve bütünlüğü sağlamak için önemli bir aktarım aracıdır.

Temel hareket noktası bütüncül bakış olan kadim geleneğimiz ve metotlarının çıkış noktası olarak dört halife dönemi kabul edilebilir. Filizleri bu dönemde atılan bu kültür İbn Haldun, Gazali gibi nice âlimlerle kök salmış; Semerkant, Bağdat ve Anadolu medreseleriyle köklere nüfuz etmiştir. Bu kadim gelenekte yalnızca âlimler, müderrisler değil; tebaa dahi asgari düzeyde ilmihal bilgisi edinmiş ve içtihatları idrak ederek mutmain olabilmışlerdir.

3.3. MAKİNELERLE MÜCADELESİ

Bu başlıktan maksat teknoloji çağı olarak adlandırılan günümüz konjonktürünün böyle bir problemi beraberinde getirmesidir. Dünyanın en büyük bilişim ve teknoloji şirketi olarak kabul gören IBM firmasında görev yapan Reymond B. Johnson (ö.1998) 1950’li yılların başında hard disk icat etti. Bu buluş şüphesiz teknoloji dünyasında bir mihenk taşı olarak yerini aldı. Daha sonra geliştirilerek çok küçük boyutlarda, taşınması kolay, ucuz maliyetli birçok türevi oluşturuldu. Bu buluşlar insanoğlunun ezberleme yükünü büyük ölçüde üzerine almıştır. Hafıza görevi makinelere devredilerek dijitalleşmenin kolaylıklarından faydalanırken, bu faydanın beraberinde getirdiği olumsuzluklar göz ardı edilmiştir. Teknoloji bize sunduğu imkânlarla ezbere duyulan gereği ortadan kaldırmaktadır. Cep telefonları, tabletler, bilgisayarlar not tutma ve saklama özellikleriyle donatılmış ve anında ulaşılabilir olmanın rahatlığıyla zihinler rehavete sürüklenmiştir. Bilginin manasına, hakikate, öze ulaşma kaygısı flaş belleklerin depolama alanlarına saklanmıştır. Teknolojik gelişmelere uyum sağlayarak bilgi çağında yerimizi almamız gerekirken; teknolojinin himayesine girerek hafızamızı tümüyle depolama alanlarına teslim ediyoruz. Bu depolama alanları yüzeysel bilgiler yığını oluşturmakta ve neticesinde ortaya içinden çıkılması zor bir karmaşa çıkartmaktadır. Bu şartlarda sahil bilgiye ulaşılabilmesi, bilgi kirliliğinin önlenmesi, bilgi bütünlüğünün sağlanması ve tefekkürün sürekliliği adına, kadim geleneğimiz ezberin makinelerle mücadelesinin devamlı olacağını belirtmek gerekmektedir. Merhum İzzetbegoviç (ö.2003) şu veciz ifadesiyle bu mücadelede hakikate dikkat çekmektedir; "Nazari olarak, müstakbel bilgisayarlar insanın yaptığı her şeyi

yapabilecektir. Sadece iki istisna vardır. Dindar olamayacak ve şiir yazamayacaktır. (İzetsbegoviç, Alija. *Doğu ve batı arasında İslâm*. Vol. 3. Nehir Yayınları, 1987.)

3.4. DİNÎ KONUMU

İslamiyet'in ilk yıllarında gelen vahiy kâtipler aracılığıyla kayda alınmış, bir yandan da hafız sahabeler tarafından ezberlenmiştir. Hafızalara kazınan âyet-i kerîmeler tekrar yoluyla idrak edilmiş ve hafızların hayatına sirayet etmiştir. Kur'ân'ı Kur'an yapan ezberdir. Kur'ân'ı anlamak ve uygulamak için zuhur eden ilimler de ancak aynı yöntemle anlaşılacaktır. Birçok ilmi bir kez okuyarak edinilen bilgi, bir ilmi birçok kez tekrar etmek karşısında yetersiz kalacaktır. İbn-i Haldun'un (ö.1406) ifade ettiği üzere "öğrencinin ilimde en üst seviyeye gelmesi, ilmî konularının baştan sona üç kez tekrar edilmesi ile olur. Bazıları yaratılışlarındaki özellik ve yetenek sayesinde, daha az tekrarla da bu seviyeye ulaşabilmektedir. (İbn Haldun, c. 2, s. 1286) Dolayısıyla klasik ilimlerin anlaşılması için, eğitim geleneğimizin klasik yöntemi olan ezber, medeniyetimizin bize bir mirasıdır ve bizlerin bu konuda uyanık olup mirasımıza sahip çıkmamız gerekmektedir. Geleneğimizin önemli âlim ve müçtehitlerinden olan İmam Gazâlî (ö.1111) ilimler tasnifi yapmış ve bilginin bütünlüğünü savunmuştur. Hem dini ilimlere hem de kâinata bakışı her zaman bütüncül olmuştur. Onun ezbere olan telkini şu anekdotla anlatılmaktadır; İlim yolculuğunda edindiği tüm bilgileri yazılı hale getirir ve bu bilgiler iki cilt halinde toplanır. Memleketine dönüş seferinde yolu kesilir ve heybesinde sakladığı iki cilt kitap eşkıyalar tarafından nehre atılır. Yazıya döktüğü tüm birikimi suda eriyip giden Gazâlî tekrar medreseye döner ve "anladım ki satırlarda olan ilim yerine sadra yakın hıfzda olan ilim gerekir" der. İslam kültürü ezber ve senet kavramlarını kullanmıştır. Tevatür ezber ile sağlanmış; ezberlenen bilgi nesilden nesile senet yoluyla aktarılmış, insan hafızası itibar görmüş, senet ile güvenilirliği sağlanmıştır. Eğer inşa ettiğimiz medeniyeti bir tespihe benzetecek olursak senet bu tespihin imamesi konumundadır. Bu imame yok olursa tespihi ortaya çıkaran tüm taneler dağılacak tespih işlevini yitirecektir. Ezber bu noktada çok önemli bir rol üstlenmiştir. Ezber senedi himayesi altında tutarak bu yöntemin sürekliliğini sağlamaktadır. Bu yöntemle bilgi bütünlüğü sağlanmış, karmaşa önlenmiş, sahih bilgi korunmuş ve hakikati idrak etmek için gerekli altyapı tümüyle sağlanmıştır. Hanefî geleneğin son derece ehemmiyet göstermiş olduğu ezber hususunun dinî hükmü farz-ı ayndır. Mükellef olan herkes tarafından mutlak surette yerine getirilmesi icap etmektedir. Âyet ezberlemeyen müfessir, hadis ezberlemeyen muhaddis, klasik metin ezberlemeyen müçtehit olmasının mümkün olmayacağı apaçık bilinmektedir. Her bir ilimler dalından en azından kısa ve öz bir metin ezberlemek gerekmektedir.

Medeniyetimizin vazgeçilmez bir mirası olan ezber hususunda tuzağa düşmemek, batının tarih boyunca gıpta ile baktığı usullerimizin itibarını daima diri tutmanın gerekliliğini idrak etmek önem arz etmektedir.

4. MODERN SİSTEMDE EZBER

Modern sistemde ezber “beyin antrenmanı” olarak ifade edilirse karşılık bulacağı en temel tanım bu olacaktır. Ezber yapan öğrencilerin emsallerine nazaran daha başarılı, kavramada daha yetenekli, düşünmede daha zeki oldukları görülmektedir. Özellikle küçük yaşta başlatılan ezber faaliyetleri daha kalıcı olmaktadır. Eğitim seviyesiyle dünya genelinde üst sıralarda yer alan Japonya, çocuklarına küçük yaşta bu alışkanlığı kazandırmaktadır.

Bu konuya gösterilecek bir diğer önemli örnek dünyanın en küçük hafızıdır. 3 yaşındaki Cezayirli Abdurrahman 2 yaşına kadar hiç konuşmamış, konuşmaya başladığı ilk andan itibaren ezbere başlamış ve bir yıldan daha kısa bir sürede Kur’ân-ı Kerîm’i baştan sona ezberlemiştir. Ortalama olarak üç yılda tamamlanan hafızlık eğitim sürecini, küçük yaşta yapılan ezberin verimliliği ile beraber çok kısa bir sürede tamamlamıştır. Bu başarısıyla dünyanın en küçük hafızı unvanıyla Guinness rekorlar kitabına girmeyi başarmıştır.

Konuyla ilgili olarak Şubat 2018’de Türkiye Özel Okullar Derneği’nin Antalya’da düzenlediği konferansta konuşan Millî Saraylar Bilim Kurulu Başkanı Prof. Dr. İlber Ortaylı’nın ifadeleri dikkat çekicidir: “Ezberle dayalı eğitim olmaz, anlayarak öğreteceğiz deniliyor. İnsanlar anlayarak değil, ezberleyerek öğrenirler. **Ezber eğitimin temelidir. Matematik de lisan da ezberlenir.** Haritayı ilkokulda öğrenemeyen üniversitede harita yapamaz. Çocuklar da en güzel küçük yaşta ezberler.”

4.1. DOĞU’DA VE BATI’DA EZBER

Doğu’nun kadim eğitim kurumu olan medrese talebelerine klasik metinleri ezberletmiş, hafızalarında bir bilgi deryası oluşturmuştur. Bu seviyeye gelen her talebe düşünsel anlamda ihtiyacı olacak derinliği zihninde sağlamış ve hafızasında yer eden bilgileri irdelemek ve kavramak için imkân bulabilmiştir. Boş bir zihnin tefekkürü ile hafızasında Arapça, Farsça, Türkçe nice derin bilgiler barındıran zihnin tefekkürü arasında önemli bir fark olacağı da muhakkaktır. Okumak, idrak etmek, idrak edilen bilgiyi paylaşmak ve bilginin sürekliliği için çalışmak gibi anlamları içeren ders veya dirâse kökünden bir mekân ismi olan “medrese”, şüphesiz İslam kültür mirasının merkezinde yer almaktadır. Müslümanlar yalnız dört duvarla örülmüş mekânları değil, medresenin işlevselliğinin sağlanacağı her ortama kıymet verip bu amaç doğrultusunda kullanmışlardır. Medrese tahsilinde bütün ilimler, sahîh bilgiye dayalı

olarak iyi anlaşılması maksadıyla okutulmuştur. Burada medrese kavramıyla yakından bağlantılı olan ve aslında medreselerin esas fonksiyonu olan tedârüs kavramının dil bilimsel incelemesine değinmek gerekmektedir. “Sahih bilginin dörtlü sistemle aktarımının icrâ edildiği medreselerde tedârüs ameliyesi; okumak, öğrenmek, anlamak ve ezberlemek için çokça tekrar etmek manalarına gelen “dirâse” kalıbından türeli “dere-se” sūlasî mazî fiilinin işteştik vezni olan “fâ-e-le” “da- re-se” fiilinden dönüşlü bir kiptir.”

Batı bu noktada Doğu’ya nazaran hayli geride kalmıştır. İlim kökeni olmayan bir medeniyet olarak dijitalleşmenin de etkisiyle ezber metodundan gerektiği ölçüde yararlanamamıştır. Hali hazırda elinde ezber gerektiren ilmi mirası bulunmamaktadır. Bu sebeple ezber Batı’da karşılık bulamamakla beraber karşı görüşlerle yıpratılmaya çalışılmaktadır. Bilginin özünü idrak etmeye, hakikate ulaşmaya, bilgiye vakıf olmaya her teamülü ile karşı olan Batı sistemleri, tefekkür organizmasına derinden katkı sağlayan ezber metodunu önemsememektedir. Bu tavır onlara dijital kayıt hususunda önemli bir yol kat ettirmiştir. Ancak yazılı kaynak ve hız noktasında geri kalmıştır. Yalnızca bu nedenle dahi arşiv seviyesi olarak Doğu’nun muazzam kayıtları hala üstünlüğünü korumaktadır. Bu noktada tarihçilerin kutbu merhum Halil İnalcık’ın ifadeleri şöyledir: “Ben eğer şöhretli bir tarihçi olmuşsam, bunu Türk arşivlerine borçluyum. Bu arşivler çok mühim ve çok zengindir. Sosyal bilimlerle uğraşan Türk bilim adamları bu arşivler sayesinde önemli çalışmalar yapabilirler ve Türkiye’nin sosyal bilimlerdeki başarısı bizi Fransa’nın yanına yerleştirir.”

5. SONUÇ

Ezber denince karşımıza çıkan temel husus ezberin yüzeysel bir metot olduğudur. Bu iddia geleneklerimizle henüz karşılaştığında kendine yer bulamayıp çürümeye mahkûm olmuştur. Kadim geleneğimiz bilgiyi kavrama noktasında son derece titiz olmuş, modern sistemlerin aksine edinilen bilgiyle hakikati arayan, manaya hâkim olan, derinliği kavrayan ve özü idrak eden talebeler yetiştirmiştir. Bu niteliklere haiz olan bireylerin yüzeysel olduğunu iddia etmek iddiadan öteye geçememektedir.

Konu ezber olunca modern sistemin karşımıza çıkardığı bir diğer argüman ezberin sorgulamadan uzak tuttuğu ve insanın düşünmeden kabul ettiği bilgiler yığını oluşturduğudur. Oysa sözcükleri ezberleyen hafıza; zihni, terimleri ve kavramları idrak etmeye itmektedir. Böylelikle hafızamızda yer eden her sözcük uzun bir tefekkür yolculuğunun adımlarına işaret etmektedir.

İslam medeniyetinin temelini oluşturan ezber metodu, Çin’den Amerika’ya, Hindistan’dan Avrupa’ya birçok medeniyette de kendine yer bulmuştur. Ezbersiz bir din olamayacağı gibi; bilim dünyası da ezber olmadan çaresiz duruma düşecektir. Fen bilimleri için formüller

noktasında ezberin ne denli önem arz ettiği görölmektedir. Aynı zamanda sosyal bilimler için de vazgeçilmez olduğu apaçık ortadadır. Daha öncede belirttiğimiz üzere formülleri ezbere bilmeyen fen bilimci olamayacağı gibi; şiir ezberlemeyen şairin de olamayacağı bilinmektedir.

Bu çalışmada ezberin karşılık bulduğu güncel problemler, bu metodun tarihsel süreçte ve günümüzde eğitim dünyasına kazandırdıkları, ezber yönteminin bilgi karmaşasını önleme noktasında sağladıkları, bilgi bütünlüğü için neden vazgeçilmez bir yöntem olduğu, bilimsel ehemmiyeti, dinî gerekliliği ve insan zihnine katkıları gibi temel konular açıklanmıştır.

Çalışmanın, ezbere karşı yürütölen ezberci söylemlerin karşısında bir dikkat oluşturmalarını, bu dikkatle geleneğimizin mühim bir metodunun yanında oluşacak bütüncöl bir muhafaza mekanizmasının vücut bulmasını dileriz.

KAYNAKÇA

- Adam Akademi, Sosyal Bilimler Dergisi,
Alpaslan Üniversitesi, Muş 2013, II, s. 153. Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde
Ataman, Ayşegül. "Üstün yetenekli öğrencilerin öğretmenlerine ve ailelerine öneriler." Geleceğin
Baltacı, C. Osmanlı Medreseleri; İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay. / İlmi
Çiçek, M. (2009). Şark Medreselerinin Serencamı. İstanbul: Beyan Yayınları.
DOĞAN, Mustafa Kutalp. Büyük türkçe sözlük. Kutalp, 2013.
Ergün, Mustafa. "Cumhuriyet dönemi eğitim tarihi." Türkiye Araştırmaları Literatür
Dergisi 6.12 (2008) Eserler Dizisi, 2005
Gündüz, M. (2015). Osmanlı Eğitim Mirası (Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler).
Ankara: Doğu Batı Yayınları.
<http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>
http://www.elmalinincanlari.com/wp-content/uploads/Elmali_Kitap_2011.pdf#page=59
<http://www.hurriyet.com.tr/egitim/ezber-onemli-bir-ogrenme-yontemidir-40655169>
<http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir.php?id=2942>
<http://www.yenisoz.com.tr/ezber-e-dair-makale-22881>
<https://sahinaybek.com.tr/yusuf-tekinin-dedigi-gibi-ezberci-egitimden-uzaklasmaliyiz-onermesi-epistemolojik-bir-ezber-mi/>
<https://www.haberturk.com/yazarlar/pervin-kaplan/1825773-ezber-olmadan-egitim-olur-mu> I 2014
Izetbegoviç, Alija. Doğu ve batı arasında İslâm. Vol. 3. Nehir Yayınları, 1987.
İbn Haldun, Mukaddime. Gnosis Digital Publishing, 2015.
İsa Dağ, Nizamiye medreselerinin eğitim-öğretimdeki rolü, International Journal of Social
İsmetullah, S. (2013). Sami, İsmetullah, Doğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim (Çokreşi
Örneği), , Muş
Karadaş, C. (2013). Nizâmiye Medreseleri ve Gazzâlî. Muş Alparslan Üniversitesi Medrese
Sempozyum Kitabı.
Mimarları Üstün Yetenekliler Sempozyumu (2012)
Özaydın, A. (tarih yok). Nizâmiye Medresesi. Diyanet İslam Ansiklopedisi, XXXIII. İçinde
Science Doi number:<http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2430> Number: 27 , p. 457-469, Autumn
Sezgin, F. (2011). İslâm'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış. Adam Akademi,
Sosyal Bilimler Dergisi.

MAKÂSİD-I ŞERÎ'A BAĞLAMINDA İSLAMÎ BİLGİDE BÜTÜNCÜL YAKLAŞIMLAR

Dr. Faruk Çaykara

Bakanlık Müşaviri

Gençlik ve Spor Bakanlığı, Türkiye

ofcaykara@gmail.com

Hakîm ve Âlim olan Allah'ın vazettiği hükümlerin, insanların dünyevî ve uhrevî maslahatlarını temine yönelik bir takım gayelerinin -makâsıd- olduğu, şer'i tafsili hükümlerden hareketle varılan genel bir sonuçtur.

Bu gayelerin farkında ve bilincinde olan Hz. Peygamber de hayatında ve uygulamalarında bu hedeflere uygun davranmış ve ashabına da bu yönde örnek olmuştur. Hz. Peygamberin eğitiminden ve terbiyesinden geçen sahabenin icraatlarında da bu genel hedeflerin izleri görülmektedir.

Bu çalışmada, asr-ı saadetten sonra, söz konusu tümel/bütüncül ilke ve değerlerin özellikle usul-u fıkıh âlimlerince tespitine yönelik gerçekleştirilen çalışmalar araştırılmış ve günümüze kadar ulaşmış usul kitapları içerisinde bu konuya ilk defa değinen âlim Cuveynî'den (v.h.478) başlayıp Şatıbî'ye (v.h.790) kadar usulcülerce yapılan bütüncül değerlendirmeler ele alınmıştır. Bu tarihi süreçte, usûl-u fıkıh âlimlerince ulaşılan tümel (külli) gaye ve değerlerin neler olduğu, nasıl bir tasnife tabi tutuldukları, hangi metotlarla tespit edildikleri ve bu tümeller arasında ne gibi bir hiyerarşi olduğu belirlenmeye çalışılmıştır.

Yapılan bu araştırmada, usul âlimlerinin çoğu tarafından benimsenen belirli bazı tümel/bütüncül gayeler ve külli değerlerin de ötesinde, başkaca daha üst değerlerin varlığını ileri süren âlimler yanında, yeni hedefler ve değerler öneren âlimler de olduğu tespit edilmiştir. Şâtıbî ile birlikte makâsıd konusunun sistemleştirilmeye başlandığı ve kıyas ve ictihat gibi birçok usul-u fıkıh konusunun yanı sıra ahlaki değerlerle de ilişkilendirildiği görülmüştür.

Netice itibarıyla, tümel/bütüncül gayeler ve külli hedefler (makâsıd-ı şerîa) konusunda gerçekte son söz söylenmiş değildir. Bugüne kadar belirlenen gayelerin yeniden değerlendirilmesi, tasnifi ve bunlara yenilerinin eklenip eklenemeyeceği gibi konularda yapılacak yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Makasıd, Bilgi Bütünlüğü, Maslahat, Tümel İlkeler, Zaruriyatı Hamse, Beş Külli, Beş Asl

HOLISTIC APPROACHES IN ISLAMIC KNOWLEDGE IN THE CONTEXT OF GOALS OF SHARIAH

ABSTRACT

It is a general conclusion with law of shariah that the judgments of Allah, which are Almighty and Alâm, have some goals about procurement of needs of people in this and eternal life. Prophet Muhammad (Peace Be Upon Him) who has been aware of and alive to these goals has been living his life and practicing his tasks according to this goals and a model to his companions for this direction. The traces of these general goals can be seen in the actions of the Companion of the Prophet (PBUH) who have been being educated and brought up by the Prophet (pbuh).

In this study, the studies which were carried out for the determination of these inductive / holistic principles and values, especially by the scholars of the Islamic jurisdictions after Asr-i Saadah, have been investigated, and the holistic approaches that methologian scholars such as Ata-Malik Juvayni (478 AH) and Al-Shatibi (790 AH) have been studying were discussed as well.

In this historical process, it has been tried to determine what are the objectives and values that are reached by the scholars of the methology of fiqh, what kind of classification they are subject to, what methods they are determined and what kind of hierarchy is between these universals.

In this study, it has been determined that there are also some scholars proposing new targets and values as well as the scholars suggesting the existence of other higher values than some certain inductive / holistic objectives and values adopted by most of the method scholars.

It has been seen that systematicization of the topic of scissors together with Shatibi has been related to moral values as well as many other methods such as comparative and judgment.

As a consequence, the final word has not yet been mentioned in terms of inductive / holistic approaches and the objectives of scounding. There is a need for new studies to be carried out on issues such as revaluation, classification and addition of new ones.

Keywords: Goals of Shariah, Information Integrity, Holistic and Inductive Aproaches in Islamic Knowledge, Compassion, Total Principles, Nourishment Khamsah, Five Ashes

Giriş

1.Bütüncül Yaklaşımın Zorunluluğu

Şer'i hükümlerin kendi bünyesinde aksiyolojik (değerbilimsel) bir hiyerarşiyi içerdiğini tespitte belki de yapılması gereken ilk ve basit çalışma, bu hükümlerin ana kaynağı olan vahyin başlangıç dönemlerinde ve sonrasında ilahi vurgunun öncelikle hangi değerler üzerinde yoğunlaştığını belirlemek için bütüncül bir bakış **açısı** sergilemek olmalıdır. Bu ilahi vurgunun tespit edilmesi Kur'an'ın değerler sistemini ortaya çıkarmada bize önemli ipuçları sağlayacaktır.

Kur'an'ın ilk inen ayetleri yani Mekke dönemi ayetleri bütüncül olarak ele alındığında bunların inanç ve ahlak sahasıyla ilgili oldukları ve genel (küllî) hükümleri içerdikleri görülecektir. (Eş-Şâtibî, t.y./a, s. 46-50) Yani Mekkî ayetlerde şer'î tafsili hükümler bulunmamakta, aksine çoğunluğu *Allah'ın varlığından, tevhitten, ahiret günü ve olayları ile ahiret âleminin nimetlerinden ve Allah'ın azabından sakındırmaya yönelik* konulardan oluşmakta, bu ayetlerde *mekârimi ahlaka teşvik* eden ifadeler ve peygamberlerine karşı gelmeleri sebebiyle önceki milletlerin başlarına gelen olaylara yer verilmektedir. (El-Hudari, 1988, s. 12-13) **Medenî ayetler** ise cüz'î (tikel) ve tamamlayıcı unsurları, *hukukî ve çoğu ibadetlerle ilgili hükümleri* içermektedir. (Eş-Şatibi, t.y./a, s. 46-50) İlk inen ayetlerin belirttiğimiz şekilde belli bazı alanlara vurgu yapmış olması, Kur'an'ın bazı değerleri öncelediğini ve böylece öncelikli alanlara gönderme yaptığını göstermektedir.

Ayrıca, Mekkî ve Medenî ayetleri yani Kur'an'ı bütüncül bir tarzla incelediğimizde de onun bazı değerlere ağırlıklı olarak yer verdiği görülmektedir. Örneğin Gazâlî'ye göre Kur'an'da yer alan “ahkâm ayetleri” toplam beşyüz kadardır. (El-Gazâlî M. , 1994, s. 512) Bu sayıyı -bir görüşe göre- toplam ayet sayısı olan altıbinaltıyüz ayete oranladığımızda yüzde yedibuçuk gibi küçük bir oranla karşılaşmaktayız. Kur'an'daki “ahkâm ayetleri” nin sayısının çok daha az olduğunu kabul edenlere göre bu hesabı yaptığımızda ise oranın daha da düşeceği açıktır. Böylece, yine sayısal ifadelerle konuşacak olursak, Kur'an'ın geri kalan yaklaşık yüzde doksanüçlük bölümünün inanç, ahlak ve ibadet alanlarına yönelik mesajlar taşıdığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Yapmış olduğumuz bu matematiksel analiz dahi Kur'an'ın bazı alanları diğerlerine açıkça öncelediğini ve kendi içerisinde genel bir değerler hiyerarşisini taşıdığını göstermektedir. Bizce tüm bu veriler, ilahî birer vurgu ve işaret olup, gözden kaçırılmaması ve küçümsenmemesi gereken betimlemelerdir.

Gerek ilk inen ayetlerdeki ilahî vurgulardan gerekse ayetlerin genelinden çıkarılabilecek ilahî işaretlerden Kur'ân'ın kendine göre bir değerler sıralamasını içerdiğini söyleyebileceğimiz gibi, Kur'ân'ın tikellerinden de endüksiyon yoluyla bu sonucu çıkarmamız mümkündür.

“Kalbi, iman ile mutmain olduğu halde (dinden dönmeye) zorlanan hariç, kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse, (ona Allah'ın gazabı vardır.)” (Nahl Sûresi, 16:106) ile *“Kim gönlünden günaha yönelmiş olmamak üzere açlık halinde dara düşerse (haram etlerden yiyebilir.)...”* (Mâide Sûresi, 5:3) ayetlerinden de anlaşıldığı gibi Kur'ân hayatî bir tehlike anında yasaklanmış sınırların bazı şartlarla çiğnenmesine izin vermekte ve böylece hayatı devam ettirme değerini, haram nesneleri yememe ve iman değerlerine öncelemektedir.

Öncelikli değerlere işaret eden diğer bir ayete de Fârûkî dikkat çekmektedir. Bu ayet ise *“Ey iman edenler! Rukû edin; secde edin; Rabbinize ibadet edin; hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz.”* (Hac Sûresi, 22:77) mealindeki ayettir. Bu ayetle Kur'ân, felah ve ümmetin selametini üst değer olarak benimsemekte, iman, secde, namaz, ibadet ve iyi işler yapmayı ise aksiyolojik olarak önceki değerlerden daha aşağı kabul etmektedir. (El-Fârûkî, 1994) Çünkü iman ve ibadet değerlerinden beklenen netice Müslümanların maddi ve manevi kurtuluşunu temin etmektir. Böylece ayetle Müslümanların felah ve selameti temel hedef olarak gösterilmekte, sözü geçen diğer öğeler ise bu ana hedefin gerçekleşmesi için aracı kılınmaktadır.

Kur'ân'ın içerdiği bu değerler sisteminin Hz. Peygamber tarafından algılanıp, özümsemiğinde ve pratik hayata aktarıldığında şüphe yoktur; çünkü Kur'ân'ın tebliğcisi ve yorumcusu olan Hz. Peygamber'in sünneti de Kur'ân'ın bir açılımından ibarettir. Kur'ân ve sünnet arasında bir çelişkinin bulunması bir tarafa her iki kaynağın mesaj ve değerleri bir bütünlük içerisindedir. Hz. Âişe'nin *“Hz. Peygamber'in ahlakı Kur'ân ahlakıydı.”* şeklindeki ifadesi bu tezin doğruluğunun en açık göstergesidir. (Eş-Şatibi, t.y./b, s. 12 vd.)

Örnek olarak, zina suçunu işleyip bizzat bu suçunu kendiliğinden itiraf eden sahabiye -ki buna benzer olaylar birden fazla vuku bulmuştur- Hz. Peygamber'in had cezasını hemen uygulamak istemeyip, bu cezayı düşürmek için gerekçeler bulmaya çalışmasını gösterebiliriz. (Buhârî, 1992; Haccâc, 1992; Ed-Dârimî, 1992) Hatta Hz. Peygamber, hırsızlık yapan ve bunu itiraf eden birine *“Çaldın mı?”* diye sorduktan sonra *“hayır”* demesi için kendisine telkinde bile bulunmuştur. Benzer bir olayda da *“Senin hırsızlık ettiğini zannetmiyorum”* diyerek o kişiyi itirafından vazgeçirmek için çalışmıştır. (Es-Sanânî, 1992, s. 41) Bu tikel örneklerle bütüncül

olarak bakıldığında açıkça anlaşılıyor ki had cezaları mutlak değer değildir. Temel değer, insanların işledikleri bu suçlardan tevbe edip tekrar topluma kazandırılmalarıdır.

Kur'ân'ın nüzulüne şahit olan ve Hz.Peygamber'in eğitiminden geçen bazı sahâbîler de sahip oldukları naslara yönelik bütüncül yaklaşım ve yorumlama melekeleri nedeniyle Kur'ânî değerlerin bilincinde ve bu değerler arasında öncelikli konumda olanların da farkındaydılar. Bu gerçeğin en açık ve belirgin örneğini ise, kıtlık döneminde Hz. Ömer'in hırsızlık cezalarını düşürmesinde görmemiz mümkündür. (Râcih er-Ruhaylî, 1403, s. 290) O, bu uygulamasıyla sadece "suçun cezasını verme" değerini dikkate almamış ayrıca "*suçluluk hissettirmek yoluyla vicdanı temizleme*" ve "*örnek vererek toplumu eğitme*" değerlerini de gözetmiş hatta bu değerleri "suçun cezasını verme" değerinden daha üst bir değer kabul ettiğinden had cezasını düşürebilmiştir; çünkü "suçun cezasını verme" amacıyla diğer amaçlar aynı seviyede değerler değildir. "Suçun cezasını verme amacını güden, fakat diğer iki değeri ihlal eden bir el kesme zorunlu bir emir kabul edilemez, hatta bunun da ötesinde bu değerlerin üçü de, daha üstteki *sosyal adalet ve ümmetin selameti gibi değerlere göre* araçsal değerlerdir." (El-Fârûkî, 1994, s. 313)

Hız. Ömer'in bu ince ictihadının dayandığı herhangi bir özel nass mevcut değildir. Aslında Kur'ân ve Peygamberin derin düşüncelerinin künhüne ve ruhuna vakıf az sayıda sahabe, pratik hayatta karşılaştıkları sorunları çözümlemek için -konu ile doğrudan ve açık bir şekilde ilgili olmadıkları sürece- genelde tek tek ayet ve hadislere müracaat etmiyorlardı. (Rahman, 1990, s. 100-101; Âşûr, 1988, s. 160) Onlar sorunları daha çok, özümsemiş oldukları Kur'ân'ın, genel ilkelerinden hareketle ve Kur'ân'ın gayeleri konusunda edindikleri genel bir anlayışa dayanarak çözümlüyorlardı. (Rahman, İslam ve Çağdaşlık (Çev. A.Açıkgenç, M.H.Kırbaşoğlu), 1990, s. 101)

Bu anlayış ve tavrın diğer açık bir ifadesi olan tarihi bir olaya değinmemiz konuyu daha da somutlaştırması açısından faydalı olacaktır. Bu örnek de yine, yapmış olduğu ictihatlarla Kur'ân'ın genel hedeflerini mükemmel bir şekilde özümsemiş olduğu anlaşılan, Hız. Ömer'le ilgilidir. Irak'ın fethinden sonra Hız. Ömer, Peygamberin uygulamalarının aksine, bu *ülke topraklarının askerler arasında ganimet olarak dağıtılmasına, ümmetin maslahatını gözönünde bulundurarak karşı çıkmıştır*. Hız. Osman, Ali ve Talha'nın da görüşünü paylaştığı Hız. Ömer bu konuda ısrarlı bir muhalefetle karşılaşmış ve kendisinden toprakların dağıtılması istenmiştir. Bu ısrarlı muhalefet karşısında iyice bunalan Hız. Ömer günler sonra, Kur'ân'dan toprakların dağıtılmamasını gerektiren deliller bulunduğunu belirterek Haşr Sûresinin sekizinci ve dokuzuncu ayetlerini okumuş ve böylece toprakların dağıtımını gerçekleştirilmemiş, *toprakları sahiplerinin elinde bırakmaya ve haraç ve cizye vergileri koymaya karar vermiştir*. (İbrahim, 1302, s. 35)

Bu olayda görüldüğü gibi Hz. Ömer, başlangıçta herhangi tikel bir ayet ve/veya hadisle istidlalde bulunmamış aksine, “Nasıl olurda bu toprakları sizin aranızda taksim ederek, sizden sonra gelecekleri mahrumiyet içinde bırakabilirim?” diyerek (İbrahim, 1302, s. 35) Kur'ân'ın, sosyal adaleti ve eşitliği sağlamayı hedefleyen genel ilkelerine dayanarak (Rahman, İslam ve Çağdaşlık (Çev. A.Açıkgenç, M.H.Kırbaşoğlu), 1990, s. 101) ictihatta bulunmuştur. Hz. Ömer'in bu ictihadına, yapılan ısrarlı muhalefetlerden ve günlerden sonra Kur'ân'dan delil arayışına girmesi daha önce belirttiğimiz tezi destekler mahiyettedir.

Gerek Kur'ân'dan gerek sünnetten ve gerekse de ashabın uygulamalarından hareketle verdiğimiz bu tikel örneklerin sayılarını artırmamız mümkündür, hatta bu üç kaynağın tikel örneklerinden yola çıkarak tümel ilkeleri elde etmek için geniş çaplı ve dikkatli bir çalışmanın yapılması, gerçekleştirilmesi gereken bir proje olarak önümüzde durmaktadır. Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi önümüzdeki sorunlara sistem içerisinde cevaplar üretebilmemiz için Kur'ân ve sünneti inceleyerek bu iki temel kaynağın içerdiği daha özel değerleri, daha genel ve nihayet en genel değerlerin altında sınıflandırarak, öncelik-sonralık sırasına göre sistemli bir şekilde sıralamamız gerekmektedir. (Rahman, İslam ve Çağdaşlık (Çev. A.Açıkgenç, M.H.Kırbaşoğlu), 1990, s. 99-100)

Aynı gerekliliğin altını çizen Fârûkî de Kur'ân'ın bir ideoloji olarak algılandığı tarihin bu döneminde Müslümanlara düşen en büyük görevin *Kur'ân'ın değersel içeriğinin sistematik olarak yeniden belirlenmesi* olduğunu ileri sürmektedir, hatta Farukî'ye göre böyle bir aksiyolojik sistemleştirme daha yukarıdaki ve aşağıdaki değerleri ortaya koyarsa, bunlara zâhirî bir şekilde uyulmasını istemek de gayrı İslâmî olacaktır; çünkü böyle bir istek, yüksek olan değer ile alttaki değerleri yan yana koymak, Kur'ân'ın yüce ilkelerini ayrıntıdaki emirlerin derecesine indirgemek anlamına gelecektir. (El-Fârûkî, 1994, s. 312)

Şer'i hükümlerin içermiş olduğu alt ve üst değerlerin yani değerler hiyerarşisinin Hz. Peygamber tarafından en iyi şekilde özümsemiş ve sünnet yoluyla pratik hayata geçirilmiş olduğunda şüphe yoktur. Hz. Peygamberle iletişimleri üst seviyede olan ve onun eğitiminden geçmiş bir kısım sahabenin de, bu değersel sistematığın farkında oldukları -tikel örneklerden hareketle- açıkça görülmektedir. Ancak, şer'î hükümlerin içerdiği ve gerçekleştirmeye çalıştığı değerlerin bütüncül bir yaklaşımla tasnif edilerek yazıya geçirilmesi ve bu değerler sisteminin ortaya çıkarılmasına yönelik yaklaşımların tarihini İslâm'ın ilk dönemlerine kadar götürmemiz mümkün değildir.

Şer'î hükümlerin aksiyolojik sınıflandırmasına yönelik bütüncül yaklaşımların tarihi sürecini ortaya çıkarmamız, daha sonra bu konuda yapılacak araştırmalara ve projelere fikir ve yön verebilmesi açısından önemlidir. Bu nedenle Kur'ân'ı ve sünneti en iyi ve doğru bir şekilde anlayabilmek için geliştirilmiş olan Fıkıh Usûlü'nün (İslâm Fıkh Metodolojisi) bütüncül bir bakış açısıyla ortaya koyduğu çalışmalardan hareketle, şer'î hükümlerin aksiyolojik sınıflandırmasına yönelik bütüncül yaklaşımları ve bunun tarihi gelişim sürecini tespit etmeye çalışacağız.

2. Bütüncül Yaklaşımların Tarihi Arka Planı

Fıkıh Usûlü ilmi Hicrî II. asrın sonlarında ortaya çıkmış ilimlerden biridir. Her ne kadar Peygamber'den sonra Müslüman âlimlerin şer'î delillerden hüküm çıkarırken esas aldıkları prensipler ve kurallar bulunmakta idiye de, bunlar henüz yazıya geçirilmiş değildi. Bu ilmin kurallarını müstakil bir eser halinde ilk defa bir araya getiren kişi genel kabule göre Muhammed b. İdris Eş-Şafiî (v.204) dir. Fıkıh Usûlü alanında günümüze kadar ulaşmış olan onun “Risâle” adlı bu eserinde, Şer'in değerbilimsel tasnifine ve öncelikli alanların belirlenmesine ilişkin bütüncül bir yaklaşım bulunmamaktadır. (Eş-Şafiî, 1979)

Ancak Cüveynî, “*El-Burhân*” adlı eserinde Şafiî'nin icthad kaynaklarını sıralarken onun, şeriatın küllîlerini ve genel maslahatlarını yani diğer bir deyişle şeriatın genel hedeflerini de dikkate aldığını ve icthadlarını bu hedefleri gözeterek gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. (El-Cüveynî, 1400, s. 1338) Gazâlî'nin de, tamamen hocası Cüveynî'nin görüşlerine dayanarak telif ettiği bilinen ve ilk kaleme aldığı usûl kitabı olan “*El-Menhûl*” adlı eserinde Şafiî'nin küllî kaideleri gözettiğini ve hatta bu küllî kaideleri cüz'î meselelere öncelediğini belirttiği görülmektedir. (El-Gazâlî, 1980, s. 366-367) Ancak diğer taraftan bu tespitler, Şafiî'nin dört imam içerisinde Şer'î gayelere ve maslahatlara en az itibar eden kişi olduğu gerçeğiyle de çelişmektedir. Fakat Şafiî'den sonraki asırlarda yaşamış olan bazı âlimlerin, günümüze kadar ulaşamamış bazı eserlerinin isimlerinden hareketle, Şer'î gayeler konusunun bu bilginlerce araştırma konusu yapılmış olabileceğinin kuvvetle muhtemel olduğunu söyleyebiliriz. (Er-Reysûnî, 1992, s. 26-31)

Şer'î gayeler konusuna literatürde en az değinenler ise Hanefî Usulcüleridir. Her ne kadar Hanefî Fıkıhçılar, muamelat ve ibadetlerle ilgili hükümleri ta'lilde ve Şer'î gayeleri gözetme konusunda en fazla titiz davranan fıkıhçılar olmuşlarsa da, bu hassasiyet ne yazık ki sadece fikhî konularda ve onun cüziyyâtında kendini gösterebilmiştir, hatta bu konuda Şafiilerden de

çok gayret göstermişlerdir. Meşhur Hanefî Fıkıh Usûlü kitaplarını incelediğimizde de ne yazık ki bu konuda kayda değer bir çalışmaya rastlamamız mümkün değildir.¹⁴⁴

Hanefilerce benimsenen tümel Şer'i gayelerin tespitinde belki de bize en fazla yardımcı olacak konu, Hanefilerce sıkça kullanılan bir ictihad metodu olan İstihsandır; çünkü İstihsan; kıyasa aykırı ve onun yerine özellikle maslahatın, zaruretin ve örfün öncelendiği bir ictihat yöntemi olması münasebetiyle, Hanefilerce benimsenmiş tümel şer'i gayelerin ve bunların aksiyolojik hiyerarşisinin belirlenmesinde en önemli ipuçlarını bu metodun pratik örneklerinde bulmamız mümkün olabilir. Şeriatın genel hedefleri konusunda en kapsamlı çalışmaları gerçekleştirenler, birçoğu Şafîî olan Müttekellimîn ve Malikî Usulcüleridir. Hanbelî Usulcülerinin ise genellikle Şer'î gayelerle ilgili tespitleri benimsemedikleri ve bunları birer delil olarak kabul etmedikleri gözlemlenmektedir.¹⁴⁵

3. Bütüncül Yaklaşımların Yazıya Geçirilme Süreci

Neticede, ilk Fıkıh Usûlü çalışması olan Risâle'den, İmâmu'l-Harameyn El-Cüveynî (v.478)'nin "El-Burhan" adlı eserine kadar ulaşabildiğimiz usûl kitapları içinde bu konuyu ele alan bir çalışmaya rastlamak mümkün değildir. Ancak Hicri V. asra geldiğimizde, -Şafîî mezhebinden olmakla birlikte müstakil ictihad ve görüşleriyle dikkati çeken- Cüveynî'nin, Burhân adlı bu eserinde, Şeriatın hedeflerini beş bölümde ele alıp, Şer'in içerdiği değerleri hiyerarşik bir sınıflama içinde sunmak suretiyle bu konuda öncülük yaptığını görmekteyiz. (El-Cüveynî, 1400, s. 923-964)

Cüveynî, Kur'ânî her bir normun çeşitli hedefleri içerdiğini belirterek bunu anlamayan insanları basiretsizlikle nitelemekte ve böylece normların içerdiği gayeleri göz önünde bulundurmanın önemine işaret etmektedir. (El-Cüveynî, 1400, s. 295) Cüveynî, kıyas bölümünde, "İletlerin ve Asılların Sınıflandırılması" konusunu işlerken Şeriatın asıllarını yani tümel gayelerini beş bölümde incelemektedir. Cüveynî bu tasnifi yaparken aynı zamanda, kıyasın geçerli olduğu ve olmadığı alanlara da işaret etmektedir. Şer'î asılların ve illetlerin sınıflandırılması ise şöyledir:

¹⁴⁴İncelediğimiz Hanefî Usûl kitapları şunlardır: Ebu Bekr El-Cessâs (v.370), El-Fusûl fi'l-Usûl, Vüzârarü'l-Evkâf, Kuveyt 1985; Ebu Zeyd Ed-Debûsî (v.430), Te'sîsu'n-Nazar, Elif Ofset, İstanbul 1990; Pezdevî (v.482), Usûl, El-Mektebu's-Sanayi', (b.y.),1307; Serahsî (v.483), Usûl, Elif Ofset, İstanbul 1990; Abdülazîz El-Buhârî (v.730), Keşfu'l-Esrâr, El-Mektebu's-Sanayi', (b.y.),1307

¹⁴⁵ Abdullâh b. Ahmet İbn.Kudâme (v.620), Ravdatü'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır, Mektebetü'l-Maârif, Riyâd 1984, I,411-418; Safiyyuddîn El-Bağdâdî (v.739), Kitâbu Kavaidi'l-Usûl ve Meâkidi'l-Fusûl, El-Mektebetü'l-Hâşimiyye, Dimeşk (t.y.),

Birinci Bölüm: Manası (gayesi) anlaşılabilen, zarûrî olan asıllardır. Masum bir hayatın korunması ve ona karşı girişilecek saldırıları engelleme gayesini içeren “Kıyas” buna örnek olarak verilebilir. (El-Cüveynî, 1400, s. 923,927) Cüveynî’ye göre, zarûrî maslahatlara aykırı bir kıyas söz konusu olduğunda, bu kıyas terkedilir. Yani zarûrîyyâtın korunmasını gerektiren genel kurallar bu kıyasa öncelenirler. (El-Cüveynî, 1400, s. 927)

İkinci Bölüm: Genel ihtiyaçlara yönelik asıllardır. Ancak bunlar zarûret derecesine ulaşmazlar. İcâre akdi ki, temlikteki eksikliğe rağmen meskene duyulan ihtiyacın zorlamasıyla geçerli kabul edilmiştir. (El-Cüveynî, 1400, s. 924,930)

Üçüncü Bölüm: Ne zarûrî ne de genel ihtiyaçtan olan asıllardır. Bunlar da öğülmüş hareketleri (mekarim-i ahlâk) temine veya bu tür hareketlere aykırı şeylerin terkedilmesi gayesine matuf asıllardır. Temizliği sağlamaya yönelik hedefleri bu sınıftan kabul edebiliriz. (El-Cüveynî, 1400, s. 924,937)

Dördüncü Bölüm: Bu da, ne bir zarurete ne de bir ihtiyaca yönelik asıllardır. Ancak üçüncü bölümden farklı olarak bu bölüm menduplara münhasır asıllardan oluşmaktadır. Her ne kadar bu bölüm de üçüncü bölüm gibi ise de daha çok ondan meydana gelen boşlukları doldurur. (El-Cüveynî, 1400, s. 925,947)

Beşinci Bölüm: Açık bir illeti ve belli bir gayesi bulunmayan, ne zarûrî ne hâcî ve ne de öğülmüş hareketleri teşvikle ilgili olan asıllardır. Bu tür asıllar gerçekte şeriatta nadir olarak bulunurlar; çünkü hemen hemen şeriâtın bütün hükümlerinin belli ve açık bir gayesi vardır. Ta’lîli ve dolayısıyla üzerine kıyas yapılması mümkün olmayan bu bölüme, sırf bedenî ibadetleri örnek olarak verebiliriz. Örneğin, namazın kılınış şekli, rekâtların sayıları ve oruç ayının belirlenmiş olması ta’lîli mümkün olmayan ibadet türleridir. (El-Cüveynî, 1400, s. 926,958)

Aslında Cüveynî’nin yapmış olduğu bu sınıflandırmayı, üçüncü ve dördüncü bölümleri tek bölüm kabul etmek suretiyle, üçe indirgememiz mümkündür; çünkü kendisi, Beşinci Bölümü tanımlarken, bu bölümün ne zarûrât ne hâcât ve ne de mehâsin’den olduğunu belirtmek suretiyle, diğer bölümleri üçe indirgemektedir. (El-Cüveynî, 1400, s. 958) Buna göre Şer’î gayeler, *zarûrât*, *hâcât* ve *mehâsin* bölümlerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla Şer’in değersel

olarak birinci derecede önemseddiği alan zarûrî-vazgeçilmez değerlerin bulunduğu alandır. Diğer alanlar ise Şer'in ikinci, üçüncü derecede önem verdiği alanlardan meydana gelmektedir.

Netice olarak Cüveynî, Şer'î Gayeleri üç ana bölümde (Zarûriyyât, Hâciyyât ve Tahsîniyyat) ele alan ilk usulcü olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki artık bundan sonra makâsîd konusunda yapılacak çalışmalar bu üç ana bölüm üzerine tesis edilmeye başlanmıştır. Hatta, her ne kadar yukarıda belirttiğimiz sınıflandırmada yer vermemiş olsa da, daha sonra “Zarûriyyât-ı Hamse” yani “Zarûrî Beş Asıl” olarak kabul gören temel değerlere ilk işaret eden kişi de yine Cüveynî olmuştur. (El-Cüveynî, 1400, s. 1151)

Cüveynî'den sonra bu konuda inceleme yapan ilk kişi, onun talebesi olan İmam Gazâlî (v.505)'dir. Cüveynî her ne kadar Şer'in tümel değerler sistemine ilişkin yaklaşımların temelini atan ve öncülüğünü yapan kişiyse, Gazâlî de bu temelleri belirginleştiren ve daha geliştiren kişidir. Gazâlî'nin bu konuda işgal ettiği mevki Cüveynî'den daha az değildir. Hatta, zaruri beş küllî değerın mucidi Gazâlî'dir; çünkü Cüveynî bu beş küllî değerden üçüne işaret etmiş olsa da, bunu kitabının farklı bir bölümünde ve değişik bir açıdan ele almıştır.

Gazâlî Şer'î gayeler konusuna ilk defa, fıkıh usulüyle ilgili en son ve en kapsamlı eseri olan “Mustesfâ”dan önce kaleme aldığı ve kıyas konusuna ağırlık verdiği, usul kitaplarından biri olan “Şifâu'l-Ğalîl” adlı eserinde değinmiştir. Burada Gazâlî'nin şer'i gayeleri dinî ve dünyevî olarak iki genel bölümde ele aldığını ve dünyevi gayeleri canı, aklı, nesli (burada “el-Bud'u” kelimesini kullanmıştır) ve malı korumak şeklinde dört değerle sınırlandırdığını görmekteyiz. (El-Gazâlî, 1971, s. 160)

Ancak Gazâlî, “Mustesfâ” adlı usulle ilgili en son telif ettiği eserinde,-ileride de göreceğimiz gibi- Şer'î gayeleri “dinî ve dünyevî” tarzında genel bir tasnife tabi tutmaktan vazgeçmiştir. Belki de o, bütün bu gayeler aynı anda hem dini hem de dünyevi gayeleri içerdiği için, bu şekilde bir tasnifin itirazlara sebep olacağını fark etmiş olabilir. Bu nedenle Gazâlî bu iki alanı birleştirerek söz konusu eserinde, zarûrî şer'i gayelerin birincisi olarak “dini koruma” gayesini zikretmiştir. Aynı şekilde, Şifâ adlı eserinde “el-Bud'u” kelimesini kullanan Gazâlî'nin, Mustesfâ adlı eserinde bu kelimenin yerine, belki de daha ince ve açık bir ifadeyi yani, “en-Nesl” kelimesini tercih etmiş olduğunu görmekteyiz.

Netice olarak biz, Gazâlî'nin fıkıh usulüyle ilgi en geniş eseri olan ve bu konuda en son görüşlerinin yer aldığı Mustesfâ adlı kitabına dayanarak, onun Şer'î gayeler konusundaki tespitlerini serdedeceğiz.

Ancak Gazâlî, Şer'î gayeler konusunu Şifâ adlı eserinde “İletleri tespit yolları” bölümünde işlediği halde, Mustesfâ adlı eserinde ise bu konuyu “İstislah” bölümünde incelemeyi tercih ederek adeta bu kuramı müstakil bir metot olarak benimsediğini ima etmiştir. Bu bölümde Gazâlî, maslahatı mürsele ile hüküm çıkarma (istislah) konusunu işlerken maslahatı değişik açılardan çeşitli bölümlere ayırmakta (El-Gazâlî, 1994, s. 634,636) ve burada maslahatı şu şekilde tarif etmektedir. “*Maslahat aslında faydalı şeyleri temin (celb-i menfaat) veya zararları gidermekten (def-i mazarrat) ibarettir.*” Fakat daha sonra Gazâlî, maslahatla kastettiği mananın bu olmadığını, çünkü yararı sağlama ve zararı gidermenin insanların amaçları olduğunu, belirtmektedir. Bu nedenle ona göre maslahat, şeriatın amaçlarını korumak anlamına gelmektedir. (El-Gazâlî, 1994, s. 636)

Gazâlî şeriatın amaçlarını, kuvvetlilik yönünden üç kısımda değerlendirmektedir: (El-Gazâlî, 1994, s. 636; El-Gazâlî, 1971, s. 161-172)

I. Zarûrât (zaruretler) mertebesi

II. Hâcât (ihtiyaçlar) mertebesi

III. Tahsînât (güzelleştirme) ve Tezyînât (süsleme) mertebesi. Ayrıca bu bölümlerin her birinin tamamlayıcı unsurları (tekmile ve tetimme) bulunmaktadır.

3.I. Zarûretler Mertebesi

Bu mertebede, Şer'in insanlara ilişkin amaçlarından olan Beş Aslın korunması yer alır. Maslahat mertebeleri içerisinde en güçlü olanı bu mertebedir. Korunması hedeflenen bu Beş Asıl ise insanların din, can, akıl, nesil ve mallarıdır. Dolayısıyla bu Beş Aslın korunmasını içeren her şey maslahat, bu Beş Aslı ortadan kaldıran her şey de mefsedet olup, mefsedetin giderilmesi maslahattır. (El-Gazâlî M., 1994, s. 636-637) Daha sonra Gazâlî bu Beş Aslı şu şekilde örneklendirmektedir:

a. *Dinin Korunması*: Şer'in, dalaletle sürükleyen kâfirin öldürülmesine ve bidatine çağıran bidatçinin cezalandırılmasına hükmetmesi dinin korunmasına yöneliktir; çünkü onların bu faaliyetleri insanların dininin ortadan kalkmasına sebebiyet verir.

b. *Canın Korunması*: Şer'in kisasın vucubiyetine (farziyetine) hükmetmesi bu aslı korumaya yöneliktir.

c. *Aklın Korunması*: Şarap içme cezası, teklifin dayanağı olan aklın korunmasına yöneliktir.

d. *Neslin Korunması*: Zina haddinin vacip kılınması, neslin ve nesebin korunması amacına dayanır.

e. *Malın Korunması*: Gasıpların ve hırsızların cezalandırılmalarının vacip kılınması da insanların yaşam kaynağı olan malların korunmasına yöneliktir. (El-Gazâlî M. , 1994, s. 637)

Ayrıca başkasının mülküne tecavüzün yasaklanmış olması, tazmin sorumluluğunun getirilmesi ve hırsızların ellerinin kesilmesiyle de mallar koruma altına alınmıştır. (El-Gazâlî, 1971, s. 160)

Gazâlî'ye göre, bu Beş Aslın (gayenin) ortadan kaldırılmasının yasaklanması ve bu yönde önleyici cezalar konulması her din ve şeriatla vardır. İnsanların iyiliğini amaçlayan din ve şeriatlarda bunların yokluğu düşünülemez. Bunun içindir ki küfrün, adam öldürmenin, zinanın, hırsızlığın ve sarhoş edici şeylerin içilmesinin haramlığı konusunda şeriatlar değişme göstermemiştir. (El-Gazâlî M. , 1994, s. 637)

Zarûrâtın Tamamlayıcı Unsurları: Gazâlî zaruretlerin tamamlayıcı unsurlarıyla ilgili şu örnekleri vermektedir; Kısas'ın uygulanışında denkliğe riayet edilmesi tamamlayıcı bir unsurdur; çünkü kısas, cinayet suçlarını önleme ve intikam duygularını bastırma amacıyla meşru kılınmıştır. Bu amaç ise ancak “denklik” ile gerçekleşebilir. Diğer taraftan şeriatla şarabın çoğu gibi azı da haram kılınmıştır; çünkü şarabın azı, çoğuna davetiye çıkarır. Nebîz de bu hükme kıyasen haram kılınmıştır. Fakat bu, öncekine nispetle daha alt seviyededir. Bu yüzdendir ki, bunun hükmü konusunda şeriatlerdeki hükümler farklı farklıdır. Sarhoşluk ise her şeriatla haram kılınmıştır; çünkü sarhoşluk, mükellefiyet ve kulluk kapısını kapatır. (El-Gazâlî M. , 1994, s. 637-638)

3.2. İhtiyaçlar Mertebesi

İhtiyaç seviyesinde bulunan maslahatlar ve “münasebet”ler demektir. Mesela, küçük kız ve erkek çocukları evlendirme yetkisinin veliye bırakılması böyledir. Bunda herhangi bir zarûret yoktur fakat maslahatların temin edilmesi için buna ihtiyaç vardır. Evlilikte denklik (kefâet) şartının konulması da böyledir. Ancak küçükleri evlendirme yetkisinin veliye verilmesi, küçüğün terbiyesi, süt emzirilmesi ve ona yiyecek ve giyecek satın alınması gibi işlerin veliye bırakılması gibi değildir; çünkü bunlar zarûrî şeyler olup, insanların yararını sağlaması istenen şeriatlerin bu hususlarda farklı olabilecekleri tasavvur edilemez. Küçükken evlenme meselesinin ise zarûrî bir yönü yoktur. Aksine bu tür evliliklere, aşiretlerin kaynaşarak yaşam

şartlarının iyileştirilmesi ve hısımların birbirlerine arka çıkmaları için ihtiyaç duyulmuştur. (El-Gazâlî M. , 1994, s. 638)

Hacâtın Tamamlayıcı Unsurları: Mesela, küçük kızın kendine denk biriyle ve mehri misil ile evlendirilmesinin şart koşulması. Ne var ki bu iş, evlenme ihtiyacının altında yer alır. Bu nedenle, âlimler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. (El-Gazâlî M. , s. 638)

3.3. Tahsînât ve Tezyînât Mertebesi

Bu mertebede zarûrî olmayan ve kendisine ihtiyaç da duyulmayan işler yer alır. Ancak, bu mertebedeki işler, meziyetlerin ve fazladan yapılan şeylerin güzelleştirilmesi ve süslenmesi ve kolaylaştırılması; adetlerde ve muamelelerde en güzel yöntemlere riayet amacını taşır. Kölenin şahitliğe ehil görülmemesi buna bir örnektir. Fakat köleye velayet yetkisinin verilmemesi ise, maslahata uygun olduğu için ihtiyaçlar mertebesindedir, zira çocukların velayetini üstlenmek, boş zaman ve yeterince ilgilenme gerektirir. Halbuki o, bütün zamanını efendisine hizmete ayırmak durumundadır. Nikâh akdine veli ve şahit kaydının konulması -ciddi bir gerekçe yoksa- Tahsînât mertebesine dâhildir. (El-Gazâlî M. , 1994, s. 639-640) *Anlaşıldığı üzere tikel olayların hangi mertebede yer aldıkları statik değil tamamen dinamik bir meseledir. Dolayısıyla tikel bir olayın hangi mertebede yer aldığı konjonktüre göre değişebilmektedir.*

Gazâlî bu bilgileri verdikten sonra bir “asl”(spesifik nassi bir delilin)’in şahitliğiyle desteklenmedikçe son iki mertebede yer alan işlerde hüküm vermenin caiz olmadığını belirtir. *Ancak bunlar zaruret durumuna geçerlerse bu durumda Gazâlî, Şer’in buna şahitlik etmesinin şart olmadığını, müctehidin kendi reyiyile yaptığı ictihadının böyle bir sonuca ulaştırmasının yeterli olacağını ve bunun yadırganmaması gerektiğini ileri sürer.* (El-Gazâlî M. , 1994, s. 640) *Gazâlî’ye göre, her konuyla ilgili belirli bir “asl”a gerek yoktur; çünkü şer’î asıllar bazı konulara genel olarak işaret etmektedir.* (El-Gazâlî M., 1980, s. 361) Mesela, kâfirlerin Müslüman esirleri kendilerine siper edinmeleri, Müslümanların onlarla savaşmalarına engel değildir; çünkü burada zaruri bir durum söz konusudur. Müctehidin bu ictihadını şer’î bir “asl”a dayandırması gerekmez. (El-Gazâlî M., 1994, s. 641) Çünkü şeriat küllî olanı cüzî olana tercih eder. Bütün Müslümanların kâfirlerin imhasından kurtarılması, Şer’in amacında bir Müslümanın kanının korunmasından daha önemlidir. Bunun Şer’in amaçlarından olduğu kesindir ve kesin olan bir şeyin, bir “asl”ın şahitliğine ihtiyacı yoktur. (El-Gazâlî M., 1994, s. 647) Yine şeriatın amaçlarından biri de, iki şer veya iki zararla karşılaşıldığında daha büyük olan zararı gidermektir. (El-Gazâlî M., 1994, s. 648) Ayrıca şeriat bir şeyin potansiyel kaynağını, o şey yerine koyduğu (El-Gazâlî M., 1994, s. 649) için, bu olayda Müslüman

esirlerin düşman tarafından siper edilmiş olmaları -hayatları tehlikeye girmesine rağmen- bütün Müslümanların ölümüne neden olmamaları için kâfirlerle savaşmaya engel sayılmamıştır.

Netice olarak Gazâlî, Şeriatın tümel amaçlarının tek tek delillerle değil, aksine Kitap, Sünnet, şart ve durumların işareti (karine-i haller) ve emareler gibi sayısız birçok delille tespit edildiğini belirtmektedir. (El-Gazâlî M., 1994, s. 653)

Bütüncül bir yaklaşımla, Şer'i hükümlerin değersel açıdan hiyerarşik bir tasnifini yapmada öncülük eden ve bunu ilk genel çerçevesini ve taslağını oluşturan Cüveynî ile bu çerçeveyi daha da netleştirip geliştiren ve Beş Asl'ı ilk defa ortaya koyan talebesi Gazâlî'den sonra bu konuda yapılan çalışmaların, bu iki müellifin belirlemiş olduğu temel çerçeveye -bazı küçük ayrıntılar dışında- sınırlı kaldığını söyleyebiliriz. Ancak Gazâlî'nin Mustesfâ'sından sonra Şer'î gayeler hiyerarşisi konusunun, Cuveynî'de olduğu ve Gazâlî'nin Şifâ adlı eserinde yaptığı gibi, yeniden usul kitaplarının kıyasın dayanağı olan illeti yani hükmün maksat ve hedeflerini tespit yollarından biri olan “münasib”ten bahisle ele alındığını görmekteyiz.

Fahrüddîn Er-Râzî (v.606), işte bu tercihi yapan usulcülerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Râzî, asıldaki vasfın illetliğini tespit yollarından birinin de “münasebet” olduğunu belirtmektedir. Münasip ise, faydalı olan şeyleri elde etme ve zararlı olan şeyleri de uzaklaştırma yönünden insanlara uygun gelen neticelere ulaştıran şeydir. Dolayısıyla bu tarif Allah'ın hükümlerini maslahatlarla ta'lil edenlerin görüşünü yansıtmaktadır. (Fahrüddîn Er-Râzî, 1988, s. 319-320) Çünkü buna göre, asılda illet konumunda olan bir vasıf, kesinlikle bir maslahatı temine yönelik olmakta ya bir faydayı temin etmekte ya da bir zararı ortadan kaldırmaktadır.

Münasib'i çeşitli şekillerde taksim eden Râzî, bizim konumuzla ilgili olan birinci taksiminde Münasib'i, Hakikî ve İknâî olarak iki ana bölüme ayırmakta, Hakikî Münasib'in ise -Gazâlî'nin sonradan terkettiği tasnifinde olduğu gibi- Dünyevî ve Uhrevî Maslahatlardan oluştuğunu belirtmektedir. Dünyevî maslahatları da, I. Zarûret mahallinde olan, II. Hâcet mahallinde olan ve III. Ne zarûret ve ne de hâcet mahallinde olan (Tahsînât) şeklinde üç bölümde mütalaa etmektedir. (Fahrüddîn Er-Râzî, 1988, s. 320)

Zaruri maslahatları ise, Gazâlî'den farklı olarak nefsin, malın, nesebin, dinin ve aklın korunması şeklinde sıralayan Razi, (Fahrüddîn Er-Râzî, 1988, s. 320-321) “nesl” kelimesi daha doğru bir ifadeyken, onun yerine “neseb” kelimesini tercih etmiştir. Oysaki nesli korumak

zaruret derecesinde bir gaye olmasına rağmen, nesebi korumak nesli korumanın tamamlayıcı unsurlarından birisi olma konumundadır.

Uhrevî maslahatlar ise, nefsin terbiyesi ve ahlâkın güzelleştirilmesi gibi şeylerdir. Bunların menfaati ahiret saadeti ile ilgilidir. (Fahrüddîn Er-Râzî, 1988, s. 321)

İknâî münasib ise, başlangıçta münasib olduğu zannedilen fakat iyice araştırıldığında münasib olmadığı ortaya çıkan münasib demektir. (Fahrüddîn Er-Râzî, 1988, s. 322)

Görüldüğü gibi Cüveynî ve Gazâlî'nin esas aldığı temel çerçeveye uyduğu halde, Râzî'nin tasnifinde aslî olmayan bazı farklılıklar da göze çarpmaktadır. Özellikle Râzî, Gazâlî'den sonra maslahatları yeniden dünyevî ve uhrevî şeklinde bir ayırıma tabi tutarak, dünya ve ahiret ayırımını getirmiş olmasıyla ve ahlaki değerleri -adeta dünya hayatından soyutlayarak- uhrevî maslahatlardan saymasıyla dikkati çekmektedir. Ancak Gazâlî'nin şer'î maksatların her bir bölümü için zikrettiği tamamlayıcı mahiyetteki unsurlara Râzî'de rastlamamaktayız. Bu ana kadar yapılan çalışmalarda zaruriyyattan olan beş tümel gayenin kendi içinde bir hiyerarşiyi içerip içermediği konusunda herhangi bir açıklamaya yer verilmemiştir. Oysaki bu beş gayenin de kendi içinde bir değer hiyerarşisine sahip olması ve tasnifin de buna göre yapılması gerekirdi.

Âmidî (v.631) işte bu sözünü ettiğimiz zaruriyyatın beş gayesi arasındaki hiyerarşiye ilk değinen kişidir. Âmidî de hükümlerin teşriinde gözetilen gayeleri kıyas konusunun, illetleri tespit yolları bölümünde ele almaktadır. Âmidî bu çalışmasında Gazâlî'nin yapmış olduğu tasnifi, bazı önemsiz değişiklikleri içeren kendince bir sıralamayla hemen hemen aynı şekilde benimsemektedir. Şer'î gayelerin üç temel alanına ve bunların tamamlayıcı unsurlarına, kendine özgü isimlendirmelerle yer vermektedir. (El-Âmidî, El-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, 1914/a, s. 393-396) Fakat onun bu çalışması, neticede Gazâlî'nin yapmış olduğu çalışmanın bir özeti olmaktan öteye gitmemektedir.

Âmidî'ye göre, zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât adı verilen üç temel değer arasında hiyerarşik bir sıralama söz konusudur. Bu nedenle, zarûrî olan değerler hâcî olanlara, hâcî

olanlar da tahsînî olanlara tercih edilir. Aynı değersel hiyerarşi her bir alanın tamamlayıcı unsurları arasında da söz konusudur. (El-Âmidî, El-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, 1914/a, s. 395)

Âmidî'nin çalışmasını her ne kadar Gazâlî'nin tespitlerinin bir özeti olarak kabul etsek de, onun bu konuda bazı özgün tespitlerinin bulunduğunu da belirtmemiz gerekir. *Özellikle -başta belirttiğimiz gibi- onun zarûriyyâtta olan beş gaye arasındaki ilişkiler üzerinde durarak, bunlar arasındaki değersel hiyerarşiyi tartışma konusu yapması ve aralarındaki sıralamayı kendince belirlemesi onun orijinal bir çalışması olarak karşımızda durmaktadır.* (El-Âmidî, 1914/b, s. 377-380)

Âmidî'nin bütün zârûrî değerlere öncelediği dini koruma gayesinden maksadı, inanç esasları ve bu esasların mutlak anlamda terkedilmemesidir. Yoksa gerek dinin aslının ve gerek fûruunun bazı durumlarda geçici olarak terkedilmesi mümkündür. Ancak ne dinin aslının(inanç esaslarının) ve ne de fûruunun mutlak anlamda ve sürekli olarak terki mümkün değildir. Bu anlamda, diğer değerlerden hiçbirini dini koruma değerine öncelenmemelidir.

Netice olarak Âmidî'nin, beş külli gayenin kendi içerisindeki hiyerarşisiyle ilgili değerlendirmelerine geçebiliriz. Her ne kadar o, konunun asıl geçtiği yerde böyle bir hiyerarşiyi gözetmemiş olsa da (El-Âmidî, 1914/a, s. 393-396) burada bu hiyerarşiyi ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Âmidî'nin tasnifinde dini koruma gayesi, diğer zarûrî gayelerin hepsinden öncelikli bir değere sahiptir. Hayatî gayeler ise dini gayelerden sonra diğer bütün gayelere öncelenen ikinci üst değerdir. Nesebin korunmasına gelince, o bizatihi korunması gereken bir değer değildir. Aksine, nesebin korunması da yine hayatın korunması gayesine matuftur; çünkü nesebi belirsiz ve sahipsiz bir çocuğun, bakım, terbiye ve koruma gibi sorumluluklarını üstlenen bir kimsenin olmaması onun hayatını, teklif çağına gelinceye kadar rahat bir şekilde devam ettirmesine engel olan bir unsurdur. Aklın korunması ise, akla göre aslî değer olan hayatın korunması gayesine tabidir; çünkü hayatı ortadan kaldıran şey akli da mutlak olarak yok edecektir. Fakat sarhoş edici şeylerin içilerek aklın işlevsiz bırakılması ise mutlak olarak hayatın sona ermesini netice vermez. Diğer taraftan nesebi koruma gayesi de akli koruma gayesinden daha öncelikli bir değerdir. Akli koruma gayesi ise malî koruma gayesine öncelenmesi gereken bir değerdir; çünkü akıl, teklifin dayanağı ve dini vecibelerde aranan bir

unsurdur. (El-Âmidî, 1914/b, s. 380) Bu açıklamalardan çıkan neticeye göre, Âmidî açısından zarûrî beş gayenin kendi içinde aksiyolojik sıralaması şu şekilde gerçekleşmektedir:

1. Dinin Korunması
2. Hayatın Korunması
3. Nesebin Korunması
4. Aklın Korunması v
5. Malın Korunması.

Âmidî, zarûriyyâtın olan gayelerin beşle sınırlandırılmasının sebebini, âdetten bunların dışında zarûrî gayelerin olmadığına dair ilme ve olaylara dayalı bakış açısına bağlamaktadır. (El-Âmidî, 1914/a, s. 394) Dolayısıyla ona göre, bu zarûrî değerler mutlak anlamda beş sayısı ile sınırlı olmaktadır.

Âmidî'nin Şer'î gayeler konusunda getirmiş olduğu diğer bir yenilik de, Şer'î maslahatlar usûlünü kıyaslar arasında tercih konusuna dâhil etmesidir. O, kıyas ve istidlalle elde edilen iki hüküm arasında meydana gelen çatışmayı gidermek için Şer'î gayelere müracaat etmektedir. Âmidî metodunu şu şekilde açıklamaktadır: Eğer iki illetten birinin gayesi zarûrî gayelerden, diğeri ise zarûrî olmayan gayelerdense, gayesi zarûrî ihtiyaçlardan olan tercih edilir. İki illetten birinin gayesi zaid ihtiyaçlardan diğeri de Tahsînât ve Tezyînât türündense, bu durumda gayesi zaid ihtiyaçlardan olan tercih edilmelidir. Şayet iki illetten birinin gayesi zarûrî maslahatların tamamlayıcı unsurlarından diğeri ise zaid ihtiyaçlar nev'indense, gayesi zarûriyyâtın tamamlayıcı unsurlarından olan tercih edilir. Aynı şekilde, iki illetten birinin gayesi dinin aslını korumak diğerinin gayesininse diğer zarûrî gayelerden olması durumunda, gayesi dinin aslını korumak olan tercih edilmelidir; çünkü gayesi ve neticesi Allah'ın komşuluğunu ve ebedi saadeti kazanmaktır. Diğer korunması gerekli olan değerlerse dinin korunması için mevcut olan gayelerdir. "Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."(51/56) ayeti de bu gerçeğe işaret etmektedir. (El-Âmidî, 1914/b, s. 376-377)

İbnü'l-Hâcib (v.646), Âmidî'nin "El-İhkâm"ının özeti mahiyetinde olan fıkıh usûlü kitabında, hükümlerin teşriinde gözetilen gayenin ya faydalı olanı temin ya da zararlı olanı uzaklaştırmak olduğunu belirtir. Bu maslahatlar da, muamelatla ilgili hükümlerde olduğu gibi ya dünyevîdir veya itaatin vucubiyeti ve isyanın haramlığında söz konusu olduğu üzere uhrevîdir. (İbnü'l-Hâcib, 1326, s. 133-134) Maslahatların sınıflandırılmasında, Âmidî'den farklı olarak, dünyevî ve uhrevî şeklinde genel bir tasnifi benimseyen İbnü'l-Hâcib, Şer'î gayelerin tasnifi söz konusu olduğunda "El-İhkâm"ın kısa bir özetini vermekle yetinmiştir. Fakat Beş Asl'ın sırlamasında İbnü'l-Hâcib'in, Âmidî'nin yerine tamamen Gazâlî'nin tasnifini benimsediği görülmektedir.

Diğer taraftan o, hâcî gayeleri örneklendirirken -kendisinden önce kimsenin belirtmediği, sadece Cüveynî'nin (o da yalnızca icâre akdini zikretmiştir) ifade ettiği- bey', icâre, kırâd (mudârebe) ve musâkât gibi akitleri de hâcî gayelere örnek göstermektedir. (İbnü'l-Hâcib, 1326, s. 134)

Şer'î gayeler konusu usûl kitaplarının çeşitli bölümlerinde ele alındığı gibi, bu konuda müstakil eserler yazanlar da bulunmaktadır.

İzzuddîn b. Abdisselâm (v.660) bu müelliflerden biridir. Fıkhî ve usûlî kaideleri, şer'î gayeleri ve ahkâm ve teşride dinin hedeflerini incelediği bu eserinde İz, Şeriatın tamamının maslahatlardan ibaret olduğunu, ya mefsedetleri ortadan kaldırdığını ya da menfaatleri temin ettiğini belirtir. O'na göre ayetler derinlemesine bir incelemeye tabi tutulduğunda, Allah'ın bir iyiliğe teşvik ettiği veya bir kötülükten uzaklaştırmaya çalıştığı görülecektir. Bu genel kuralın dışında kalan bir hükme rastlamak mümkün değildir. (Abdisselâm, Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm, t.y./a, s. 9) Yani bütün teklifler, insanların dünyevî ve uhrevî maslahatlarını temine matuftur. (Abdisselâm, t.y./b, s. 62) Buna göre İz, bütün şer'î hükümleri tespit etmiş olduğu bu genel kurala göre ta'lil etmektedir.

Aynı zamanda şer'î hükümler üzerinde makâsıd-ı şerîa ile istidlalde bulunan İz, örneğin genel ve özel velâyet verilecek kimselerin adâleti konusunda bir problem doğduğunda bu problemin, adaylar arasından en az zararla bu görevi yürütebilecek kişinin seçilmesiyle çözülmesi gerektiğini belirtir. (Abdisselâm, t.y./a, s. 73) Diğer taraftan bedelli tasarruflar ve diğerlerinde kıyasa aykırı olan -Selem gibi- bazı tasarrufları sıralayarak makâsıd-ı şerîa ile istidlal örnekleri veren (Abdisselâm, t.y./b, s. 153-157) İz, bu örneklemelerine şer'î kaidelerden olan “İstisnalar” konusunda da yer vermektedir. (Abdisselâm, t.y./b, s. 138 vd.) *Hatta, iki mefsedet çatıştığında, bunlardan şer'î gayeler açısından daha fazla zararlı olanı ortadan kaldırmak için bir öncekine göre daha az zararlı olanın tercih edilebileceğini ifade etmekte, cinayet mefsedetini engellemek yani hayatı korumak gayesiyle zâlim bir kimsenin ırlara tecavüzüne veya ırlara tecavüz mefsedetini engellemek amacıyla zâlimin malları telef etmesine yardım edilebileceğini söylemektedir; çünkü ona göre, masiyet konusunda birisine yardım etmek, tercih edilen bir maslahatı elde etmeye vesile olduğu için caizdir.* (Abdisselâm, t.y./a, s. 74-75) *Saf yararların elde edilmesi ve saf zararların kaldırılması övülen ve güzel bir olay olduğu gibi, yararların en*

üstün olanının diğerlerinden öne alınması ve zararların en fazla olanının diğerlerinden önce kaldırılması da övülen ve güzel bir olaydır. (Abdisselâm, t.y./a, s. 4)

İz, dünyevî ve uhrevî maslahatların her birini üçer bölümde mütalaa etmekte ve her birinin farklı derecelerde olduğunu ifade etmektedir. O'nun yapmış olduğu sınıflandırma şu şekildedir: (Abdisselâm, t.y./b, s. 60)

A. Dünyevî Maslahatlar:

I. Zarûrât: Yiyecek, içecek, giyecek, mesken, nikâh, binek ve diğerleri zarûrî ihtiyaçlardır. Bunların en azı zarûrî olan miktarı ifade eder.

II. Tetimmât ve Tekemmülât: Bunlar, yukarıda sayılanların en üst mertebede olanlarıdır. Örneğin, temiz ve hoş yiyecekler, güzel elbiseler, yüksek odalar, geniş evler, kıymetli ve güzel binekler ve güzel kadınlarla nikâhlanma gibi. Bunlar tamamlayıcı unsurlardır.

III. Bu birinciyle ikinci mertebe arasında orta bir mertebedir.

B. Uhrevî Maslahatlar:

I. Zarûriyyât: Vacipleri yerine getirmek, haramlardan kaçınmak.

II. Hacât: Mükked sünnetleri işlemek.

III. Tetimmât ve Tekemmülât: Menduplar.

Sınıflandırmada yer alan zarûrî maslahatlar her zaman hâcî maslahatlara öncelenirler. Üç bölümde belirtilen üstün konumdaki her bir bölüm diğerine tercih edilir. (Abdisselâm, t.y./a, s. 61) Görüldüğü gibi, İz'in tasnifi kendinden önceki âlimlere göre birtakım farklılıkları içermektedir. İz, maslahatlarda dünya ve ahiret ayırımına yer vermekte, aynı zamanda uhrevî maslahatların dünyevî maslahatlardan önce geldiğini belirtmektedir. Ona göre dünyevî gayelerin en azıyla yetinmeli ama uhrevî gayeleri mümkün olduğunca fazlasıyla temin etme yoluna gidilmelidir. (Abdisselâm, t.y./b, s. 62) Bu görüşleriyle İz, dünya ve ahiret ayırımını benimsemekle kalmamakta aynı zamanda "Bir lokma bir hırka" gibi zahidane bir dünya görüşünü de savunmaktadır. Onun hukuk görüşünün derin bir şekilde mistizmden etkilendiği görülmektedir.

İz'e göre dünyevî ve uhrevî fayda ve zararları bilmenin yolu şeriattır. Bu bilgi şer'î delillerle yani kitap, sünnet, icma, muteber kıyas ve sahih istidlalle elde edilir. Ancak aynı İz bir sonraki cümlesinde bu ifadesiyle çelişerek dünyevî faydaların ve bunların nasıl elde edileceğinin ve dünyevi zararların; zarûretlerle, tecrübelerle, adetlerle ve muteber kanaatlerle bilinebileceğini ileri sürmektedir. *Maslahatların tespitinde akla büyük önem veren İz, fayda ve zararları ve bunlar arasındaki öncelik sonralık sıralamasını bilmek için nas yokmuş gibi varsayarak bu konuda akla danışmayı tavsiye etmekte ve böylece bu meselelerin hükmünün ortaya çıkacağını*

belirtmektedir, hatta ona göre, illeti bilinmeyen (taabbudî konulardaki) hukuk normları ve yarar ya da zararına vakıf olamadıklarımız hariç, hiçbir norm bu kaidenin dışında kalmamaktadır. (Abdisselâm, t.y./a, s. 8) Hatta herhangi bir konuyla ilgili özel bir nas, bir icma veya kıyas dahi olmasa, hukukun bizzat anlaşılması yararlı olanı alıp zararlı olanı terketmeyi gerektirir (Abdisselâm, t.y./b, s. 160) Yani herhangi bir konuda -o konuyla ilgili herhangi bir nas olmasa da- hüküm verirken, hukukun tikel hükümlerinden hareketle, fayda ve zarar esasının gözetilmesi gerekir. Bu gereklilik konusundaki hükme ise İstikra -tümevarım- yoluyla varılmaktadır.

İz, her ne kadar yukarıda yapmış olduğu tasnifte Zarûrî Beş Asla yer vermese de, bütün şeriatlerce kaldırılması gereken mefsedetleri sıralarken bu Beş Asla değinmektedir. Küfür, insan öldürmek, zina, gasb ve akılların bozulması her şeriat tarafından engellenmesi gereken mefsedetlerdir. (Abdisselâm, t.y./a, s. 37) Yani din, hayat, nesil, mal ve akıl her zaman ve her yerde korunması gereken beş aslî değerdir.

Râzî'nin "El-Mahsûl" isimli usul kitabını önce "Tenkîhu'l-Fusûl" adıyla özetleyip, daha sonra da bu özeti "Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl" adı altında şerheden Malikî âlimi Karâfî (v.684), Şer'in gayelerini tasnif konusunda doğal olarak Râzî'den etkilenmiştir. Karâfî de bu konuyu, Râzî gibi kıyas bölümünde, illetlerin tespit yollarından biri olan "münâsib" konusunu işlerken ele almıştır. Ona göre münâsib; faydalı olan şeyleri elde etmeyi veya zararlı olanları gidermeyi içeren bir (vasıftır). Karâfî münâsib'i, Râzî'den farklı olarak dünyevî ve uhrevî şeklinde bir ayırıma tabi tutmadan, şu şekilde sınıflandırmaktadır: (El-Karâfî, 1306, s. 169)

I. Zarûrât mahallinde olanlar: Bu konumda bulunan değerleri "El-Külliyatü'l Hamse" yani "Beş Küllî" olarak isimlendiren Karâfî, bu Beş Küllî'yi farklı ve ilginç bir yaklaşımla çoğul sıgasıyla şöyle sıralamaktadır; a. Canların korunması, b. Dinlerin korunması, c. Neseplerin korunması, d. Akılların korunması, e. Malların korunması. Karâfî bu Beş Küllî'ye, bunu benimseyen birinden nakille bir altıncısını yani "İrzın korunması"nı da eklemektedir. Gerçekte kapsamlı bir araştırmanın sonunda ırzların haramlığı konusunda da ittifak olduğu görülecektir. Zaten Allah da ırzlara sövmeyi ve iftira atmayı (kazf) yasaklamıştır. Beş Küllî'yi ilk defa kullanan kişinin Gazâlî olduğunu belirten Karâfî, Gazâlî'nin bu beş küllî değerle ilgili yapmış

olduğu bazı değerlendirmelere de yer vermektedir. Ayrıca ona göre, haramların işlenmemesi de “din” değerinin korunmasına yöneliktir.

II. Hâcât mahallinde olanlar: Bu derecenin örnekleri Râzî’nin örneklemleriyle paralellik arz etmektedir.

III. Tetimmât mahallinde olanlar: Mekârim-i ahlâk’a teşvik eden maslahatlardır. Burada verilen örnekler de Râzî’nin serdettiği örneklerle hemen hemen aynıdır. Ancak farklı bir örnek olarak, akrabaların nafakalarının teminini zikredebiliriz. Çatışmaları halinde bu mertebelerin birincisi ikincisine, ikincisi de üçüncüsüne takdim edilir.

Karâfî münâsib’in bu üç mertebesinin tek bir vasıfta nasıl bir araya geldiğinin örneklerini de vermektedir. Mesela, kişinin kendi hayatını sürdürebilmesi için nafaka temin etmesi zarûrî, eşlerinin nafakasını temin etmesi hâcî, yakınlarının nafakasını temini ise tamamlayıcı maslahatlardandır. Yine, şahitlikte adaletin şart koşulması zarûrî, imâmette adaletin bulunması hâcî, nikâhta adaletin şartlığı ise tamamlayıcı bir unsurdur. Diğer taraftan ikrar fiilinde ise adalet şart koşulmaz; çünkü insan tabiatı, bile bile kendisini meşakkate atmaz. Fakat âdil insanların bulunmasının tamamen güçleştiği bir memlekette ise tüm bu kuralların aksine zarûrî olarak adalet şartı getirilebilir.

Kurallara aykırı olarak gerçekleşen selem, Musâkât, ciâle, mudârebe, muğârese ve avcılık gibi bilinmezlik ve aldatma ihtimalinin bulunduğu akidler, insanların geçinmek için kendilerine ihtiyaç duymalarından dolayı geçerli kabul edilmiştir. (El-Karâfî, 1306, s. 170) Dolayısıyla Karâfî’nin bu akitleri hâcî maslahatlardan saydığını söyleyebiliriz.

Görüldüğü üzere, Karâfî de Râzî gibi -Gazâlî’nin aksine- üç mertebeye ilgili tamamlayıcı unsurlara yer vermemektedir. Netice olarak, Şer’î gayeler konusuna Karâfî’nin yeni bir bakış açısı getirdiğini söylememiz mümkün değildir.

4.İndirgemeci Bir Anlayış: Tûfî

Fıkıh Usûlü tarihi içerisinde şer’î gayeler konusundaki tespitleriyle Necmuddîn Et-Tûfî ¹⁴⁶ (v.716) diğer usulcülerden farklı bir yere sahiptir. O, Hz. Peygamberin “Lâ darara velâ dırâr”

¹⁴⁶ Sıra dışı bir alim olan Tûfî ile ilgili İbn.Hacer şu bilgileri vermektedir; Tûfî, Hanbelî olarak bilinmesine rağmen Râfîzîlikle itham olunmuş ve Râfîzî fikirlerinden dolayı -ki bazı sahabiye kötilediği, Ebu Bekir ve Aişe’ye küfrediği rivayet edilir- hayatı hapis ve sürgünlerde şiddete maruz kalarak geçmiştir. Ezberleme kuvvetinin, anlama kuvvetinden çok daha güçlü olduğu iddia edilmektedir. (İbn. Hacer El-Askalânî, Ed-Durerü’l-Kâmine, Dâiretü’l-Meârif, Haydarâbâd 1349, II,154-157) Bûfî ise Tûfî’yle ilgili gelen rivayetler ve bunların tahliliyle alakalı geniş bilgiler verdikten ve onun fikirlerini tartıştıktan sonra, neticede onun ne Şii ve ne de Ehl-i Sünnetten biri olduğunu, birçok bilgiye sahip olmasına rağmen anlayış ve tahlil kabiliyetinin azlığından dolayı çok vesveseli

(Enes, 1992; Hanbel, 1992) hadisini kendisine hareket noktası yaparak, maslahatlara yani faydalı şeyleri elde edip, zararları uzaklaştırmaya mutlak anlamda uyulmasının gerekliliğini savunmaktadır. (Et-Tûfî, 1324, s. 46) Tûfî, şeriatın maslahata çok önem verdiğine dair birçok icmâlî (genel) ve tafsili (tikel) delilleri de sıralamayı ihmal etmemektedir. (Et-Tûfî, 1324, s. 48-50,51-53)

Netice olarak Tûfî'ye göre Allah'ın, hem *genel* hem de *özel* anlamda tüm mahlûkatının maslahatını gözettiğini inkâr etmek mümkün değildir. O halde, insanların genel ve özel maslahatlarını gözetten Allah'ın, şer'î hükümlerde de onların maslahatlarını gözetmemesi söz konusu olamaz. Allah'ın şer'î hükümlerde de maslahatları gözettiği belirlenince, artık hiçbir şekilde maslahatların göz ardı edilmesi caiz değildir. (Et-Tûfî, 1324, s. 54)

Öyleki, Tûfî'ye göre Zâhirîler dışında kalan bütün âlimler hükümlerin maslahatlarla illetli olduğu konusunda görüş birliği içerisindeyler, hatta İcma'nın delil olmadığını ileri sürenler, maslahatın delilliği üzerinde hem fikirdirler. Bu nedenledir ki, şuf'a'nın vucûbiyeti komşunun hakkını gözetmekle illettendirilmiş, selem ve icâre akidleri de kıyasa aykırı olmakla birlikte - çünkü her iki akitte de mevcut olmayan bir şeyin satışı söz konusudur- insanların maslahatlarıyla illettendirilerek geçerli kabul edilmiştir. İnsanların hukuklarıyla ilişkili olan fıkhnın diğer bütün konu ve meselelerinde de maslahatlarla illettendirme yoluna gidilmiştir. (Et-Tûfî, 1324, s. 52-53)

Maslahatın mahiyeti ve değeriyle ilgili Tûfî'ye ait bu değerlendirmelerden sonra şimdi onun bu konudaki teorisine geçebiliriz. Tûfî Risâle'sinin girişinde, âlimler arasında kullanılan şer'i delillerin hepsini sıralamakta ve bunların on dokuz taneden ibaret olduğunu belirtmektedir. (Et-Tûfî, 1324, s. 39-43) Ona göre bu delillerin en kuvvetlisi nass ve icmadır. Bu iki delilin maslahat karşısında iki türlü konumu söz konusudur. Buna göre, eğer nass ve icma maslahatı gözetme prensibine uygunsa herhangi bir problem yoktur; çünkü nass, icma ve "Lâ darara velâ dırâr" hadisinden çıkarılmış olan maslahatı gözetme prensibi aynı hüküm üzerinde ittifak etmiş demektir. (Et-Tûfî, 1324, s. 47) Tıpkı bu üç delilin, zarûrî beş küllî değer olarak kabul edilen, katilin ve mürtedin öldürülmesi, hırsızın elinin kesilmesi, kazf ve şarap hadleri ve bunun gibi diğer hükümler üzerinde ittifak etmeleri gibi. (Et-Tûfî, 1324, s. 64) Şayet nass ve icma, maslahat prensibine aykırıysa, her şeyden önce bu deliller arasındaki çelişki, *cem'* ve *tevfik*

kişiliği olan bir şahıs olduğunu belirtmektedir. (S.Ramazan El-Bûtî, Davâbitü'l-Maslaha fi'ş-Şer'iatî'l-İslâmiyye, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, 202-215) Tamamen Tûfî ve onun maslahat anlayışıyla ilgili müstakil bir eser de bulunmaktadır. "El-Maslaha fi't-Teşrîi'l-İslâmî ve Necmuddîn Et-Tûfî" isimli bu eserin yazarı Mustafa Zeyd'tir.

yoluyla giderilmeye çalışılmalıdır. (Et-Tûfî, 1324, s. 65,55) Aksi takdirde maslahat prensibi bu iki delile *tahsîs* ve *beyan* yoluyla öncelenmelidir. Yoksa bu önceleme işi keyfî ve şer'î hükümleri iptal yoluyla yapılacak değildir. Tûfî bu önceleme fiilini, sünnetin beyan yoluyla Kur'ân'a (Et-Tûfî, 1324, s. 47) veya icmanın nass üzerine ve nassın da zahir üzerine öncelenmesine (Et-Tûfî, 1324, s. 57-58) benzetmektedir. Ona göre, maslahatı gözetmek icmadan daha kuvvetli bir delildir. Bu nedenle şer'î delillerden biri olması gerekir; çünkü kuvvetliden daha kuvvetli olan en kuvvetlidir. (Et-Tûfî, 1324, s. 48) Dolayısıyla en kuvvetli olan delil, diğerlerinden daha öncelikli bir değere sahip olmalıdır. Maslahat prensibinin her şeyden önce gözetilmesi gereken bir kural olduğunun temel dayanağı ise Hz.Peygamber'in yukarıda belirttiğimiz hadisidir. Bu hadis maslahatı gözetme uğruna, kesin bir zararın giderilmesi için "has" bir hükümdür. Dolayısıyla maslahatın diğer delillere öncelenmesi gerekir; çünkü maslahatlar, mükelleflerin bütün siyasetlerinin gayesidir. Diğer deliller vesîleler gibidir. Gayelerin vesileler üzerine öncelenmesi ise bir zorunluluktur. (Et-Tûfî, 1324, s. 65)

En kuvvetli deliller olarak nitelediği nass ve icma'ya, çeliştikleri anda maslahat prensibini önceleyen Tûfî, aynı metodu diğer şer'î deliller söz konusu olduğunda da uygulamaktadır. (Et-Tûfî, 1324, s. 65) Ancak bu metot, ibadetler söz konusu olduğunda kullanılmaz; çünkü ibadetlerin maslahatları gizli olduğundan ne akılla ne de adetler yoluyla bilinebilir. Oysaki bu metodun geçerli olduğu mükelleflerin hakları ile ilgili konularda, maslahatlar akıl ve adetler yoluyla bilinebilmektedir. (Et-Tûfî, 1324, s. 68)

Tûfî'ye göre, maslahatı gözetmenin diğer şer'î delillere öncelenmesi dayanaksız, altı boş bir prensip değildir. Aksine şeriatın bu konuya göstermiş olduğu özen ve diğer şer'î deliller bu prensibin geçerli bir metot olduğuna işaret etmektedirler. (Et-Tûfî, 1324, s. 55)

Sünnette, maslahatlara uyma kaygısıyla naslara aykırı bazı durumlar tespit edilmiştir. Bu konuyla ilgili örneklere, Hz. Peygamberin bazı hükümlerinde rastlamak mümkündür.

Bu örneklerden ikisine, Tûfî'nin Risâle'sine haşiye yazan, Cemaluddîn El-Kasımî dipnotta yer vermektedir. (Et-Tûfî, 1324, s. 56)

Bu örneklerden biri şudur; Hz. Peygamber, Mekke'nin ağaçlarının ve dikenlerinin kesilmesini ve yaş otlarının koparılmasını yasaklayınca, İbn. Abbas, "Yâ Resûlullah! Yalnız izhir otu hariç; çünkü o Mekke'nin demircilerine lazımdır. Biz onu, kabirlerimizde ve evlerimizde

kullanıyoruz.” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber de, “İzhir hariç” dedi.¹⁴⁷ Tûfî’nin, metodunu ispat etmek için sünnete dayanarak serdettiği örneklerden biri de, Hz. Peygamber’in Hz. Âişe’ye hitaben söylemiş olduğu şu sözlerdir: “Eğer kavmin İslâm’a yeni girmiş olmasaydı, Kâbe’yi yıkar ve onu İbrahim’in yaptığı temeller üzerine bina ederdim.”¹⁴⁸ Tûfî’ye göre bu sözler, Kâbe’nin, Hz. İbrahim’in inşa ettiği temeller üzerine kurulmasının vucubiyetine işaret etmektedir. Fakat Hz. Peygamber, yeni İslâm’a girmiş insanların maslahatını düşünerek bu işten vazgeçmiştir. (Et-Tûfî, 1324, s. 56)

Tûfî, görüşlerini destekleyen içeriklerde birçok hadis (Et-Tûfî, 1324, s. 56-57) serdetmiş olmasına rağmen biz, bunlar içerisinde oldukça dikkat çeken son bir hadisi daha kaydedeceğiz. Ebu Ya’lâ’nın Müsned’inde rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber Ebu Bekir’i “Kim ‘lâ ilâhe illallâh’ derse cennete girer” şeklinde ilanda bulunması için görevlendirmişti. Ömer onunla karşılaşp durumu anladığında, Ebu Bekir’in bu görevi yerine getirmesine engel oldu. Tûfî’nin sahih olduğunu kabul ettiği diğer bir hadiste de aynı şekilde Ömer, Ebu Hureyre’nin bu tarz bir görevine engel olmuştur. Tûfî, Ömer’in bu davranışını, maslahat nedeniyle şer’in nassına aykırı hareket etmek olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla, aynı şekilde kim mükelleflerin maslahatlarını gözetmeyi diğer şer’î delillere öncelirse, bununla onların işlerini düzene sokmayı, durumlarını düzeltmeyi ve Allah’ın ihsan etmiş olduğu iyiliği ve rahatlığı temin etmeyi ve hükümler arasındaki farklılıkları gidermeyi hedeflemiş olacaktır. (Et-Tûfî, 1324, s. 57)

Netice olarak Tûfî, tümel şer’î gayeler konusuna değinen kendisinde önceki âlimlerden tamamen farklı bir görüş ileri sürerek, baştan beri kaydettiğimiz alışılmış herhangi bir tasnife de yer vermeden, hatta bütün bu tasnifleri de kapsadığını söyleyebileceğimiz, *şeriatın temel ve en öncelikli gayesinin kulların maslahatlarını sağlamak olduğunu ileri sürmektedir*, hatta ona göre bu prensip Kur’ân, Sünnet ve diğer birçok şer’î delille desteklenmiş öyle kuvvetli bir delildir ki, hiçbir delil, nass ve icma bile bu delilden daha öncelikli bir delil değildir.

Tûfî, ‘ibadetlerde ve “mukadderât” dediği inançla ilgili konularda nass ve icma’ya itimat etmek, muâmelât ve diğer hükümlerde ise maslahatları dikkate almak’ (Et-Tûfî, 1324, s. 61) şeklinde özetlenebilecek bu metot sayesinde, hükümlerin tercihe en uygun olanına ulaşılabilineceği ve böylelikle metodların ve görüşlerin çokluğundan kaynaklanan ihtilafların

¹⁴⁷ Müslim, Hac 445,447,448; Buhârî, Cenâiz 76; İlm 39; Sayd 9,10; Buyu’ 28; Lukata 7; Cizye 22; Meğazî 53; Diyât 8; İbn.Hanbel, I,253,259,316,348; II,238

¹⁴⁸ İbn.Hanbel, VI, 136,176,179,180

da son bulacağı inancını taşımaktadır. (Et-Tûfî, 1324, s. 67) Ancak Tûfî, bir konunun da özellikle altını çizmekte ve bu metodun asla İmam Mâlik'in "Maslahat-ı Mürsele" metoduyla karıştırılmamasını istemektedir. Ona göre bu metot Malik'in metodundan çok daha üstün bir metottur. (Et-Tûfî, 1324, s. 60-61)

Son olarak Tûfî'nin de Karâfî gibi, ırzı koruma değerini beş külli değere ilave bir değer olarak kabul ettiğini vurgulamalıyız. Onun ırzı koruma değerini beş külli değere ilave ederken, bu konuda Kazif Haddi'nin varlığının etkili olduğu görülmektedir. (Et-Tûfî, 1324, s. 54,64)

İbn Teymiyye (v.728), şer'î gayelerin tasnifiyle ilgili tarihî süreç içerisinde, küçük farklılıklarla birbirini tekrar eden yaklaşımlara-Tufi hariç- belki de ilk defa farklı bir bakış açısıyla yaklaşan kişi olma ünvanına sahiptir; çünkü o, Gazâlî ile başlayıp kendi zamanına kadar gelen, zarûrî küllî değerlerin beş değerle sınırlandırılması anlayışını eleştirip, şiddetle karşı çıkan belki de ilk ve tek kişidir. İbn Teymiyye, usûlcülerin birçoğunu, şer'î hükümlerin çoğunu bedenî ve malî maslahatlarla illetlendirip, bunların dışında bir maslahat ve mefsedeti kabul etmemekle suçlamaktadır. (Teymiyye, 1987, s. 469) *Böylece o, konuya tamamen maddî bir bakış açısıyla yaklaşılmasını kınamaktadır. Ona göre bu usûlcüler, zâhirî ve bâtinî ibadetleri, Allah sevgisi ve korkusu, dini sadece Allah'a has kılma, Allah'a tevekkül etme, O'nun rahmetini umma ve bunun için dua gibi kalbî halleri ve amelleri ve buna benzer dünyevî ve uhrevî maslahat çeşitlerini görmezlikten gelmişlerdir. Ayrıca ahidlere vefa, sıla-i rahm, kölelerin ve komşuların hakları ve Müslümanların birbirlerine karşı hukukları gibi önemli konular da göz ardı edilmiştir. Aynı zamanda İbn Teymiyye bu usûlcülerin ahlâkî konulara da yeterince önem vermediklerini, ahlakî süslemeye ve övülmüş hareketleri korumaya yönelik emredici ve yasaklayıcı hükümleri ihmal etmiş olduklarını ileri sürmektedir. (Teymiyye, 1987, s. 469)*

Gerçekten de Şer'in öncelediği en üst değerlerin yani zaruri külli asılların beş sayısı ile sınırlandırılması, üzerinde tartışılması gereken bir konudur. İbn Teymiyye'nin bu açıdan belki de en dikkate değer önerisi, *insânî hakların yani kişisel hak ve hürriyetler* gibi konuların da en üst değerlerden sayılması yönündeki önerisidir. Ayrıca onun, ahlâkî prensiplere daha fazla önem verilmesi yönündeki fikirleri de dikkat çekicidir.

Allah'ın fiillerinin, insanların maslahatları ile ilgili olduğunu belirten Sadru'sh-Şerîa (v.747), şeriatın en üst değerlerini ve onu takip eden daha az öncelikli değerleri sınıflandırırken,

Râzî'nin tasnifinin bir özetini vermekle yetinmiş, konuya yeni bir açılım getirememiştir. (Ubeydullah b.Mesud, 1301, s. 462-463)

Tâcu's-Subkî (v.771) ise, kendisinden önceki usûlcülerin kitaplarından derlediği eserinde, şer'î gayeler konusunu -birçok âlimin yaptığı gibi- illetleri tespit yollarından biri olan "münasebet" konusunu işlerken ele almıştır. Münasib'i, maslahatın elde edilmesi veya mefsedetin giderilmesi açısından Allah'ın gayelerinden olması uygun gelen vasıf olarak tanımlayan Subkî, bu şer'î gayelerin tasnifiyle ilgili var olan ana çerçeveyi aynı şekilde korumuştur. Ancak bazı âlimlerin benimsediği gibi o da, "*ırzın korunması*" değerini zarûrî küllî değerlerden biri olarak kabul etmiştir. Irzın korunmasını hariç tutarsak, Subkî'nin Beş Asl'ın sıralamasında Gazâlî'nin tasnifini benimsediği görülmektedir. Ona göre bey' ve icâre akitleri hâcî gayelerdendir. Fakat bazen, hâcî olan bir gaye ilgili olduğu konuya bağlı olarak zârûrî gayelerden biri olabilir. Örneğin, bir çocuğun terbiyesi için icâre akti yapılacaksa, bu olaydaki icâre akti zârûrî bir gayeye dönüşecektir. Diğer taraftan, tahsînî gayeleri ele alırken, Subkî'nin güzel ahlaka teşvik edici gayeleri bu gruba dâhil etmediği görülmektedir. (İbnü's-Subkî, 1306, s. 86-87) Dolayısıyla onun, ahlâkî gayeleri ihmal etmiş olduğunu söylememiz mümkündür.

5. Bütüncül Yaklaşımların Sistemleştirilmesi

Son olarak, kendisinden önceki birikimlerden de faydalanarak Şer'î gayelerin hiyerarşik tasnifini sistemleştiren Malikî âlimi **Şâtıbî (v.790)**'nin görüşlerine yer vereceğiz. Şâtıbî, Cüveynî ve Gazâlî'den sonra bu konuda üçüncü sacayağını oluşturmakta ve ondan sonra yapılan çalışmalar tamamen kendisinin ve önceki usûlcülerin fikirlerinin tekrarı ve şerhlerinden meydana gelmektedir.

XIV. yy Gırnata toplumunun siyasi, dini, ekonomik ve hukuki alanlarda yaşamış olduğu dönüşüm ve bunun getirdiği problemlerin içinde kendini bulan Şâtıbî diğer âlimlerle birlikte bu problemleri tartışmıştır. Oldukça erken bir dönemde Gırnata'daki hukuk sisteminin yetersizliğinin farkına varmış ve uzun süren bir araştırmadan sonra makasîdû's-şeria doktrinini ortaya koymuş, bunun ışığında geleneksel hukuk teorisini sınamıştır. Böylece dört ciltlik El-Muvafakat adlı kitabını oluşturmuştur. (Mesud, 1997, s. 279)

Şer'î gayeler problemini fıkıh usulü ilmine bağımsız bir konu olarak dahil eden ve bunun için eserinin bir cildini ayıran Şâtıbî, Cüveynî ve Gazâlî'nin temellerini attığı Şer'î gayelerin hiyerarşik tasnifine ilişkin temel çerçeveyi hiç bir değişiklik yapmadan olduğu gibi benimsemiştir, hatta zarûrî küllî değerler konusunda da herhangi bir farklılığa yer vermeyen

Şâtıbî, sadece bu değerlerin sıralamasında Gazâlî'den ayrılmaktadır. (Eş-Şâtıbî, El-Muvâfakât fî Usûlî's-Şerîa, t.y./c, s. 7-12)

“Makâsîd”ı, konunun başlangıcında, *Şâri'in gayeleri ve insanların gayeleri* olarak iki ana bölümde ele alan Şâtıbî, Şer'î hükümlerin insanların hem bu dünyadaki hem de ahiretteki maslahatlarını temin için konulmuş olduğunu ve bu tümel sonuca İstikrâ (Endüksiyon) yoluyla ulaştığını belirtmektedir. Bu sonucun doğruluğu Kitap ve Sünnet'e dayanan hükümler tek tek incelendiğinde ortaya çıkacaktır; çünkü bu hükümler belli bir illeti yani belirlenmiş bir gayeyi içermektedirler.¹⁴⁹ Netice olarak, ona göre kesin bilgi ifade eden *Endüksiyon metodu sayesinde, şeriatın bütün tafsîlî hükümlerinin belli bir gayeyi içerdiği açıkça görülmektedir. Zaten Kıyas ve icihadın Şer'î bir delil olarak benimsenmiş olması da bu genel ilkeye dayandırılmıştır.* (Eş-Şâtıbî, El-Muvâfakât fî Usûlî's-Şerîa, t.y./c, s. 5-7)

Buna göre Şer'î hükümlerden gözetilen gayeler zarûrî, *hâcî ve tahsînî* olmak üzere sadece üç kısımda toplanmaktadır. (Eş-Şâtıbî, El-Muvâfakât fî Usûlî's-Şerîa, t.y./c, s. 8) Ayrıca bu üç alanın her birinin -Gazâlî'de olduğu gibi- tamamlayıcı unsurları da bulunmaktadır. Ancak, bu unsurların bulunmaması ilgili bulundukları alanların aslî hikmetlerini ortadan kaldırmazlar. (Eş-Şâtıbî, El-Muvâfakât fî Usûlî's-Şerîa, t.y./c, s. 12-13) Her ne kadar bu tasnif yeni bir fikir olmasa da, Şâtıbî bu gayeleri tanımlarken kendisinden önceki usulcülerden farklı bir üslup kullanmakta ve belki de bunların çerçevelediği alanları zengin örneklendirmelerle net bir biçimde betimlemektedir.

Şâtıbî dinî ve dünyevi ayırımına gitmemiş, bilakis bu iki alana sistematüğinde bir bütün olarak yer vermiştir. O böyle bir ayırımı benimseyen İz'i eleştirmiştir; çünkü ona göre uhrevî maslahatlar dünyevi maslahatlardan bağımsız değildir. Gerçekte, uhrevî olanların tahakkuku için dünyevi olanların ikamesi de kaçınılmazdır. (Eş-Şâtıbî, El-Muvâfakât fî Usûlî's-Şerîa, t.y./c, s. 48)

Her ne kadar sıralamayla ilgili her hangi bir değerlendirmeye yer vermemiş olsa da ona göre, bu zarûrî külli değerler ve sıralaması; *dinin, canın, neslin, malın ve aklın* korunması şeklindedir. (Eş-Şâtıbî, El-Muvâfakât fî Usûlî's-Şerîa, t.y./c, s. 10) Şâtıbî, önceki bazı usulcülerin zarûrî değerlerden saydığı *ırzı koruma* gayesini ise –tamamen karşı çıkmamakla birlikte- hayatı

¹⁴⁹ Ancak, ta'lîlî olan hükümler sadece adât ve muâmelât ile ilgili olup, ibadetlerle ilgili meselelerin ta'lîlî mümkün değildir. (Şâtıbî,II,300-306;I,80) Fakat bununla birlikte Şâtıbî, genel olarak ibadetlerle ilgili hükümlerin de, insanların dünya ve ahiret maslahatlarını temine yönelik olduğunu benimsemekte ancak bu maslahatların ayrıntılı olarak bilinemeceğini ileri sürmektedir. (Şâtıbî,I,201)

koruma gayesinin bir unsuru olarak kabul etmektedir. (Eş-Şatibi, t.y./a, s. 48; Eş-Şatibi, t.y./b, s. 29) Gerçekten de İslâm bu zarûrî değerlerin korunmasına özel bir itina göstermiştir. Şâtıbî'ye göre İslâm, bu değerlerden her birinin gerek *varlık kazanmasını* gerekse *sürekliliğini* ve *korunmasını* temine yönelik hükümler koymuştur. (Eş-Şâtıbî, El-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa, t.y./c, s. 8) Yani Şer'i ödevler pozitif ve önleyici koruma yöntemleri açısından iki gruba ayrılır. Pozitif yöntem grubu içerisinde ibadetler, adetler (beşeri davranışlar) ve muamelat yer alırken, önleyici grupta ise *ukûbât* (cezai hükümler) bulunmaktadır.

Şâtıbî de Şer'i gayelerin her üç alanıyla ilgili örneklerini, İslâm Hukuku'nun en genel sınıflandırmalarından biri olan, *ibadetler*, *adetler*, *muâmelât* ve *ukûbât* alanlarından seçerek vermektedir. Şâtıbî bu metodu ve örneklendirmelerdeki zenginliğiyle kendisinden önceki usulcülerden farklılık arzetmektedir. (Eş-Şâtıbî, El-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa, t.y./c, s. 8-12)

Şâtıbî, Şer'i gayeler konusunu ilk irdeleyen kişinin kendisinin olmadığını aksine Şer'i gayeleri ayet ve hadislerin belirlediğini, bu gayeleri bilen ve bu gayelerin esaslarını ve kurallarını belirlemede öncülük eden ve kendilerinden sonraki insanlara bu konuda yol gösteren kişilerin Resûlullah'ın ashâbı olduğunu, âlimlerin ileri gelenlerinin bu gayelerin çerçevesini çizdiğini ve usulcülerin de bunların temellerini sağlamlaştırdığını ifade etmektedir. (Eş-Şâtıbî, t.y./d, s. 21,25) Böylece Şâtıbî, Şer'i gayeler konusundaki çalışmalarını bu tarihi birikimden faydalanarak ve bu birikim üzerine inşa ederek gerçekleştirdiğini açıkça belirtmektedir.

6.Asli ve Tamamlayıcı Değerler Arasındaki İlişki

Şâtıbî'nin, asli gayelerin birbirleriyle ve tamamlayıcı unsurlarıyla olan ilişkilerine geniş bir şekilde yer vermesi de, onu kendisinden önceki usulcülerden ayıran bir özelliktir. Şâtıbî'ye göre, hâciyyât zarûriyyât için tamamlayıcı bir unsur olduğu gibi, tansîniyyât da hâciyyât için tamamlayıcı konumdadır; çünkü zarûriyyât bütün maslahatların aslını teşkil etmektedir. (Eş-Şâtıbî, t.y./c, s. 13) *Fakat eğer tahsînî ve hâcî gayeler mutlak anlamda -tamamen- ihlale uğrarsa, bu durumdan zarûrî gayelerin de bazı yönlerden etkilenmesi mümkündür. Bu nedenle,*

zarûrî gayeler için, hâcî ve tahsînî gayelerin de korunması uygun olacaktır. (Eş-Şâtibî, t.y./c, s. 16-25)

7.Makasîd (Küllî Değerler) ve Diğer Fıkıh Usûlü Konuları

Şâtibî, Şer'î gayeler konusuna sadece “Makâsîd” bölümünde değinmekle kalmamış, kitabının farklı yerlerinde bu konuya atıflarda bulunmuştur. Makasîd konusunun, onun bütün fikirlerinde etkili olduğunu, hatta kitabının ilk bölümlerinden itibaren bu konuya eğildiğini ve usûlle ilgili fikirlerini açıklarken ve bunları desteklerken makasîdla ilgili hükümlere dayandığını söyleyebiliriz. Örneğin o, Fıkıh Usûlü'nün kesinlik ifade ettiğini ve zannî olamayacağını belirtirken bunu kendisinin, Fıkıh Usûlü'nün şer'i küllîlere dayandığı ve bu küllîlerin ise ancak kesinlik ifade ettiği yönündeki görüşüne bağlamaktadır. Ona göre bu küllîler ise, zârûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtтан ibarettir. (Eş-Şâtibî, t.y./d, s. 30)

Aynı şekilde usulün önemli konularından nesih, (Eş-Şatibi, t.y./a, s. 104-105) emir ve nehiy, (Eş-Şatibi, t.y./a, s. 209) ibâha (Eş-Şâtibî, t.y./d, s. 115,128-129,181-182,185) ile küçük ve büyük günahlar (Eş-Şâtibî, t.y./d, s. 213) gibi bir çok konuyu da Şâtibî yine şer'i gayeler prensibiyle temellendirerek ve ilişkilendirerek ele almıştır.

Diğer taraftan Şâtibî, sünnet konusunu da şer'i gayelerin ışığı altında değerlendirmekte, sünnetin de bu gayeleri gerçekleştirmekten başka bir hedefinin bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre Kur'an söz konusu edilen üç maslahatla ilgili asıllara yer verirken, sünnet de bunların ayrıntılarına ve açıklamalarına yer vermektedir. (Eş-Şatibi, t.y./b, s. 27-32)

8.Maslahatları Tespitte Aklın Rolü

Şâtibî, dünyevî maslahatların akıl ve tecrübeler yoluyla bilinebileceğini ileri süren İz'in görüşlerini kısmen benimsememekte aksine, aklın dünyevî bütün maslahat ve mefsedetleri tüm ayrıntılarıyla yalnız başına bilemeyeceğini savunmaktadır. *Ona göre ancak, şeriat genel*

esaslarını belirledikten sonra, akıl ve tecrübe yoluyla maslahat ve mefsedetleri kavranması mümkün olabilir. (Eş-Şâtıbî, t.y./c, s. 48)

9.Şer'î Gayeleri(Küllî Değerleri) Tespit Yolları

Şâtıbî'nin orijinal diğer bir yönü ise, onun Şer'î tümel gayeleri tespit yolları konusunda da bazı kurallara yer vermiş olmasıdır. (Eş-Şâtıbî, t.y./c, s. 64,393-397,409-410) .

Biz bunlardan bizce en önemli yöntem olan, Şâtıbî'nin eserinde sık sık telaffuz etmesine ve önemine işaret etmesine ve hatta kendisiyle hüküm çıkarmasına rağmen, (Eş-Şâtıbî, t.y./d, s. 29,36-37; Eş-Şâtıbî, t.y./c, s. 5-7; Eş-Şatibi, t.y./b, s. 327). Şer'î gayeleri tespit metotlarına dâhil etmediği İstikrâ metoduna değineceğiz.

Şâtıbî, eserinin başlangıcından itibaren İstikrâ metoduna atıflarda bulunmakta, Kitâb ve Sünnetin gayelerini tespitte Küllî İstikrâ metoduna dayandığını belirtmektedir. (Eş-Şâtıbî, t.y./d, s. 23) Hatta o, şer'î hükümlerin maslahatlara riayet prensibiyle ta'lilli olduğunu ispatlamaya çalışırken bile ilk kullandığı metot, kesin bilgi ifade ettiğini söylediği İstikra metodudur. (Eş-Şâtıbî, t.y./c, s. 6-7)

Üç temel Şer'î gaye olarak benimsenen zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât'ın Şer'an muteber olduklarının ispatı konusunu da tartışan Şâtıbî, bu temel gayelerin dayandırıldıkları delillerin mutlaka kesinlik ifade etmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre İcma da dâhil hiç bir delil kesin olmadığı için bu ispat, şeriatın İstikrâ'ya tabi tutulması yani küllî-cüz'î bütün delillerin incelenmesi ve bu genel esasların kapsamlarına giren konuların araştırılmasıyla mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla elde edilen netice, belli bir delille sabit olmamakta, aksine birbirini destekleyen pek çok sayıda ve amaçları farklı olan delillerin tümünden çıkmakta ve hepsinin üzerinde birleştiği ortak nokta olmaktadır. (Eş-Şâtıbî, t.y./c, s. 49-51) Korunması gerekli olan Beş Zarûrî Aslın belirlenmesi de yine İstikrâ yoluyla gerçekleşmiştir. (Eş-Şâtıbî, t.y./d, s. 38) Hatta emir ve yasaklardaki Şer'î gayelerin anlaşılması da aynı şekilde İstikrâ aracılığıyla olmaktadır. (Eş-Şatibi, t.y./a, s. 148)

10.Makâsıd(Küllî Değerler) ve İctihad

Şâtıbî, “Makasıd” konusunu bu şekilde vukufiyetle ve derinlemesine ele almakla kalmamış, “Makasıd”ı İctihat konusuna dâhil ederek iki alan arasında bir köprü kurmayı da ihmal

etmemiştir. Böylece o, büyük ölçüde teorik olan “Makasıd” konusuna hayatiyet kazandırarak, onu pratik alana aktarmaya çalışmıştır.

Şâtıbî, müctehit olmanın şartlarını “Makasıd” konusuyla bütünleştirerek, müctehit derecesine ulaşmanın birinci şartını, şeriatın gayelerini tamamen anlamak olarak belirlemiştir. İkinci şart ise, bu gayelere dayalı olarak İstinbat kabiliyetine sahip olmaktır. (Eş-Şatibi, t.y./b, s. 105-106) Böylece o, usûlcülerin müctehid olabilmek için sıraladıkları birçok şartı belirtmek yerine, belki de çok daha kapsamlı bu iki şartı ifade etmekle yetinmiştir.

Müctehid cüz’î delilleri incelerken onları, Şeriatın küllî hükümleri ve genel hedefleri doğrultusunda ele almalıdır. Yani müctehid bir konu hakkında hüküm verirken, meselelere bütüncül olarak yaklaşmalı ve hem cüz’î delilleri hem de küllî delilleri aynı anda göz önünde bulundurmalı ve hükmünü bu iki delile göre vermelidir.

SONUÇ

Naslara yönelik bütüncül bakış açılarıyla gerçekleştirilen, Şer’in değerler sistemini tespit etmek için yapılmış olan bütün bu çalışmalar, bu konuda söylenmiş ve söylenecek son sözleri içermemektedir. Aksine bu konuda, aşağıda işaret edeceğimiz üzere, daha derinlemesine ve kapsamlı araştırmaların sürdürülmesi gerekmektedir. (Er-Reysûnî, 1992, s. 357-359) Özellikle, önceki usûlcülerin “ta’lil” yoluyla, Şâtıbî’nin de İstikrâ metoduyla pratik katkıda bulunduğu, Şer’î değerleri keşfetme yöntemleri konusunda daha derinlemesine araştırmalar yapmamız gerekmektedir.

Şer’î hükümlerin illetlerini araştırmayı ve bu hükümler üzerinde İstikrâ metodunu uygulamayı daha da artırmalı ve böylece Şer’î gaye/değerlerin listesini genişletmek suretiyle, yaptığımız ve yapacağımız icthatlarda ve fıkıhta kendilerine müracaat edeceğimiz ve kendileriyle hüküm vereceğimiz, üzerinde ittifak edilen değerleri belirlemeliyiz. Diğer taraftan genellikle usûlcülerin beşle sınırladıkları Zarûrî Küllî Değerler üzerinde düşünerek bunlara yeni değerler eklemeliyiz; çünkü bu konu tamamen icthadi bir konu olup, önemi ve kapsamı bu Beş

Küllî'den daha az olmayan ve dinin kendilerini yücelttiği bazı zarûrî maslahatlar da bulunmaktadır.

Diğer taraftan aksiyolojik mertebeleri -yani zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât- birbirlerinden ayırt edebilmek için açık ve net kuralları, sabit sınırları ve bu sınırlar arasındaki değişim ve dönüşümleri belirlemek için ayrıca bir çalışma yapılması gerekmektedir.

Fıkîhî konularda Şer'î değerlerin hangi oranda gözetildiklerini ve geçerliliği üzerinde ittifak edilen değerlerin neler olduğunu belirlemek için kapsamlı bir araştırma yapılması da bizlere bu konuda daha çok materyaller kazandıracak ve ufkumuzu genişletecektir. Bu arada Şer'î değerlere dayalı ictihat yapma kurallarını da belirleyerek ictihadı yeniden canlandırmalı ve normların zahirine sığınma ve ihtiyatla amel etme tavrını mümkün olduğunca en aza indirgemeliyiz. Hepsinden öte, Şer'î değerleri temsil eden genel alanların bu üç alanla sınırlanması ne kadar doğrudur? Bunların dışında başka değersel alanların varlığı söz konusu değil midir? Ayrıca, Zarûrî Beş Küllî değerini temsil ettiği açık ve net sınırlar nelerdir? Örneğin, usulcüler tarafından mutlak olarak kullanılıp, net bir şekilde açıklanmamış olan **neslin** korunmasından kastedilen mana nedir? Genel hedef, insan neslinin üremesinin devamlılığını sağlamak mıdır, yoksa neslin aslına -çocuğun babaya- nispetini temin etmek midir? Bu son hedef yani çocuğun babaya nispeti gerçekten ümmet için zarûrî bir değer midir? **Hayatı** korumak, onu kısasla korumakla sınırlı ve yeterli midir ya da hayatı korumanın diğer yolları nelerdir? (Âşûr, 1988, s. 152-155)

Cevap bekleyen en önemli sorulardan biri, belki de en önemlisi, Cüveynî ve Gazâlî'den itibaren söz konusu edilen bütün bu değerleri içine alan daha kapsamlı ve daha küllî değerlere ulaşmak acaba mümkün müdür? (Zeyd, 1995) Yapılması gereken, işte bu tümel değerleri, tikel örneklerden hareketle tespit etmek, (Rahman, 1987, s. 103-105) (Zeyd, 1995, s. 139) bununla yetinmeyip daha sonra da tikellerin elde edilen manalarını bu tümellerin ışığı altında yeniden anlamaya belki de düzeltmeye çalışmaktır. Tümellerle tikeller arasında aktif ve canlı bir ilişkinin varlığını da kavramamız gerekmektedir. (Zeyd, 1995, s. 139)

KAYNAKÇA

- Âşûr, M. b. (1988). İslam Hukuk Felsefesi (Çev.V.Akyüz, M.Erdoğan). İstanbul : Gümüş Matbaası.
- Abdisselâm, İ. b. (t.y./a). Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm. Kâhire: Matbaatü'l-İstikâme.
- Abdisselâm, İ. b. (t.y./b). Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm. Kâhire: Matbaatü'l-İstikâme.
- Buhârî, M. b. (1992). Sahîh, Talak 11; Ahkâm 19. İstanbul: Çağrı.
- Eş-Şâtîbî, E. İ. (t.y./c). El-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- Eş-Şâtîbî, E. İ. (t.y./d). El-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- Eş-Şafiî, M. b. (1979). Er-Risâle. İstanbul: Eren Ofset.
- Eş-Şatibi, E. İ. (t.y./a). El-Muvafakat fî Usuli's-Şeria. Beyrut: Daru'l-Marife.
- Eş-Şatibi, E. İ. (t.y./b). El-Muvafakat fî Usuli's-Şeria. Beyrut: Daru'l-Marife.
- Ed-Dârimî, E. M. (1992). Sünen, Hudûd 12,14. İstanbul: Çağrı.
- El-Âmidî, S. (1914/a). El-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm. Mısır: Matbaatü'l-Meârif.
- El-Âmidî, S. (1914/b). El-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm. Mısır: Matbaatü'l-Meârif.
- El-Cüveynî, İ.-H. (1400). El-Burhan fî Usûli'l-Fıkh. Kâhire: Dâru'l-Ensâr.
- El-Fârûkî, İ. R. (1994). Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru (Çev. Mehmet Paçacı). İslâmî Araştırmalar Dergisi, VII(3-4,), 313.
- El-Gazâlî. (1971). Şifâu'l-Galîl fî Beyânî's Şübehi ve'l-Muhayyeli ve Mesâliki't-Ta'lîl. Bağdâd: Matbaatü'l-İrşâd.
- El-Gazâlî, M. (1980). El-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl. Dimeşk: Dâru'l-Fikr.
- El-Gazâlî, M. (1994). El-Mustesfâ min İlmi'l-Usûl. Beyrût: Dâru'l-Erkâm.
- El-Hudari, M. (1988). Tarihu't-Teşri'il-İslami. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- El-Karâfî, Ş. A. (1306). Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî'l-Usûl. Mısır : Matbaatü'l-Hayriyye.
- Enes, M. b. (1992). Muvatta, Ekdîye 31. İstanbul: m.y.
- Er-Reysûnî, A. (1992). Nazariyyetü'l-Makâsıd İnde'l-İmâmi's-Şâtîbî. Riyâd : Ed-Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- Es-Sanânî, M. b. (1992). Sübülü's-Selâm. Beyrût: El-Matbaatü'l-Asriyye.
- Et-Tûfî, N. (1324). Risâle fî'l-Mesâlihi'l-Mürsele. Beyrût: El-Matbaatu'l-Ehliye.
- Fahrüddîn Er-Râzî. (1988). El-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Haccâc, M. b. (1992). Sahîh, Hudûd 116. İstanbul: Çağrı.
- Hanbel, A. İ. (1992). Müsned, I,313; V,327. İstanbul : y.y.
- İbnü'l-Hâcib, O. b. (1326). Kitâb Münteha'l-Vusûl ve'l-Emel fî İlme'yi'l-Usûl ve'l-Cedel. Mısır : El-Matbaatü's-Saâde.
- İbnü's-Subkî, T. (1306). Cem'u'l-Cevâmi'. Mısır: El-Matbaatü'l-Hayriyye.
- İbrahim, E. Y. (1302). Kitâbu'l-Harâç. Kâhire: Matbaatü's-Selefiyye.

- Mesud, M. (1997). İslam Hukuk Teorisi (Ter.M.Kılıç). İstanbul: Eramat Matb.
- Râcih er-Ruhaylî. (1403). Fıkhu Ömer b. El-Hattâb. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Rahman, F. (1987). Kur'ân'ı Yorumlama(Çev.O.Taştan). İslâmî Araştırmalar(5), 103-105.
- Rahman, F. (1990). İslam ve Çağdaşlık (Çev. A.Açıkgenç, M.H.Kırbaçoğlu). Ankara : Yıldızlar Matbaası.
- Teymiyye, T. İ. (1987). El-Fetâva'l-Kübrâ (Tah.Muhammed Atâ, Mustafa Atâ). Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ubeydullah b.Mesud, S.-Ş. (1301). Et-Tevdîh Şerhu li't-Tenkîh. Kazan: El-Matbaatü'l-İmparâtorîyye.
- Zeyd, N. H. (1995). Şeriatin Tümel Maksatları, (Çev.M.Ünver). İslâmî Araştırmalar, VII(2), 143.

BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ YAKLAŞIMI AÇISINDAN İLİMLER TASNİFİNİN İNCELENMESİ

Hüseyin CANGÜLOĞLU

Uzman

Adam İhtisas (Alim-Adam Akademi) Mezunu,

hcanguloglu@gmail.com

GİRİŞ

İlk olarak Kur'an-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (s.a.v) çevresinde ortaya çıkan ilimlerin sınırları belli olmasa da Hz. Peygamberin şahsında bir bütündü. Ancak O'nun vefatından sonra İslâm'ı tüm yönleriyle kavrayabilmek ve eğitimini kolaylaştırabilmek için ilimleri müstakil hale getirmeye başlamışlardır. Sahabelerin sohbet halkalarında ilk çekirdeği oluşan bu ilimlere daha sonra dinî ilimler, bunlara yardımcı olan ilimlere de alet ilimler adı verilmiştir. İslâm dünyasında ilimleri tasnif etme düşüncesi asıl olarak Yunan düşünürlerin eserlerinin Arapçaya tercümesi yapılmaya başladıktan sonra başlamıştır. Bu çalışmada genel olarak İslâm tarihinde ilimlerin ve tasnif çalışmalarının incelenmesi, özel olarak ise İslâm dünyasındaki iki ana ilimler tasnifi akımından biri olan nübüvvet teorisinin kurucusu ve gerçek anlamda ilk ilimler tasnifinin müellifi olan Ebû Nasr Muhammed "*el-Fârâbî*" (Hicri 258-339), Endülüslü fakih Ebû Muhammed Alî b. Ahmed "*ibn Hazm*" (H. 384-456), Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed "*el-Gazzâlî*" (H. 450-505) ve Osmanlı Devleti'nin yükseliş dönemi âlimlerinden "*Taşköprizâde Ahmed Efendi*"nin (H. 901-968) ilimler tasnifinin bilgi bütünlüğü yaklaşımı açısından ele alınması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İlimler tasnifi, bilgi bütünlüğü, Fârâbî, İbn Hazm, Gazzâlî, Taşköprizâde

Investigation of Classification of Sciences by Integration of Knowledge Approach

ABSTRACT

First, the bounds of sciences which come up around The Holy Qur'an and Hz. Muhammad (s.a.v) is not clear but they were whole in the person of the Prophet. However, after his death, they have begun to become independent in order to grasp

İslâm in all its aspects and to facilitate its education. These sciences, which formed the first nucleus in the conversation of the Sahabes, were later called religious sciences, and the sciences that helped them were also called aid sciences. In the Muslim world, idea of classifying the sciences really had been begun after the translation of Greek philosophers' works into Arabic.

In this study it is intended to handle generally examining sciences and classification studies in Islamic history, specially classification of Ebu Nasr Muhammad "Al-Farabi" who is the founder of prophethood theory which is the one of two classification of sciences trend and author of the first science classification in real meaning (Hicri 258-339), Andalusian faqih Ebu Muhammed Ali b. Ahmed "Ibn Hazm" (H. 384-456), proof of Islam Ebu Hamid Muhammad "Al-Ghazali" (H. 450-505) and "Taskoprizade" Ahmed Efendi (H. 901-968) who is one of the Ottoman scholars in the peak period of Empire in terms of integrity of knowledge approach

Keywords: Classification of sciences, Integrity of knowledge, Al-Farabi, Ibn Hazm, Al-Ghazali, Taskoprizade

1.Kavramsal Arka Plan

1.1.Bilgi

"İnsan zekâsının bir ürünü olarak ortaya çıkan veya öğrenme, araştırma veya gözlem yolu ile elde edilen gerçek, malumat, vukuf; insan aklının kapsayabileceği olgu, gerçek ve ilkelerin tümüne verilen ad" olarak tanımlayabileceğimiz "bilgi" kavramı felsefede *"genel olarak ve ilk sezi durumunda zihnin kavradığı temel düşünceler"* anlamını taşır (Türk Dil Kurumu, 2018a). Bir yargılamada bulunabilmek için bilinmesi gereken öğelerin her birine de bilgi adı verilmektedir (TDK, 1974).

1.2.İlim

İlim kelimesi, genel olarak bilgi anlamına geldiği gibi *"belirli bir bilgiler kümesi, bileninin sahip olduğu bilme melekesi, nakledilen haber vb. gibi"* geniş bir anlam öbeğini ifade eder. Bir konu hakkında mevcut bilgi birikimine ilim; dönemin ilim anlayışına uygun şekilde bu birikime sahip olup yorumlarını da ilave ederek onu aktarma yetkisine sahip olana ise *âlim* denilmiştir. İslâm

âlimlerinin çoğuna göre ilim: “*Bir şeyin hakikatini idrak etmek ve malum olanın, olduğu hâl üzere bilinmesidir.*” (Er, 2007).

İslâm âlimlerinin ilimlerle ilgilenmesindeki amaç tabiatta var olan İlâhî yasaları İslâmî vahyin prensiplerine uygun yöntemlerle aydınlığa kavuşturmak ve onları insanlığa duyurmaktır. Bundaki nihai hedef de Allah ile insan (Rab ile kul) arasındaki irtibatı kurmak ve güçlendirmektir (Çetinkaya, 2016, s. 351).

İslâm âlimlerine göre bilgiye ulaşmanın başlıca iki yolu vardır: 1- Mantık ve istidlâl yoluyla bilgiye ulaşanlar (*tarîku ehli'n-nazar ve'l-istidlâl*) ile nefsi arındırma tecrübesi sonucunda yani riyazet ve mücâhede ile bilgiye ulaşanlar (*tarîku ehli'r-riyâze ve'l-mücâhede*). Bu tasnif bir başka açıdan vehb yoluyla alınan bilgiler (*ulûmü'l-vehb*) ve ele geçirilmek suretiyle alınan bilgiler (*ulûmü'l-kesb*) şeklinde de yapılabilir (Tek, 2016, s. 495).

İslâm düşünce tarihinde "ilim" terimi, ilk dönemlerde "*vahiy ve Hz. Peygamber'den gelen her şey*" anlamında iken, sonraları bir disiplini çağrıştırır şekilde "*rivayet edilen bilgilerin belirli bir tertip ve düzen içerisinde tasnif ve tahlil edilmesi*" manasında kullanılmış; ardından rivayet bilgisi yanında "*dirayet*"i de içeren bir mahiyete kavuşmuştur. İslâm medeniyetinin istikrar bulduğu asırlarda ise ilim, "meleke" manası kazanmıştır (Koca, 2016, s. 218).

Hicri ikinci asrın ortalarına kadar bir bütün olan dinî ilimler H.143.'ten sonra ayrışmaya başlasa da erken dönemde "ilim" kelimesinin farklı mana ve konumda kullanımlarıyla karşılaşmaktayız. Hicri ikinci yüzyıldan sonra da konusu, meseleleri ve ilkeleri belirli, tümel kurallara sahip bir disiplin anlamında bir "*ilim*" tanımına rastlamak güçtür (Türker, 2011, s. 538).

1.3.Bilgi bütünlüğü

Uzmanlara göre doğru bilgi, bütünlüğü (*integrity*), geçerliliği (*accuracy*), güvenilirliği (*reliability*) ve özgünlüğü (*authenticity*) garanti altına alınmış, kayıtlı veridir (Külcü, 2017, s.82). Tanımlardan da anlaşılabileceği üzere bütünlük, bilgi mefhumunda mündemiçtir.

"Bütün" kelimesi Türk Dil Kurumuna göre "*eksiksiz, tam; çok sayıdaki varlık ve nesnelerin hepsi; parçalanmamış; birlik, tamlık* (TDK, 2018b); *mükemmel, tamam, sağlam*" (TDK, 1963) anlamlarına gelmektedir. "Bütünlük" ise bütün olma durumu, bütünsellik, tamamiyeti ifade eder (TDK, 2018c).

Bir konuyu anlamlandırırken, yorumlarken, lazım olan bilgi şümülünü ifade eden "*bilgi bütünlüğü*" bilimsel çalışmalarda bütüncül bir sonuca ulaşmada önemli bir unsurdur (ADAM, 2018). "*Atomize olma*" kavramı ise bu anlayışın zıddını ifade etmektedir.

Nasıl bir deneyi tüm şartlar altında tecrübe etmeden o olayın muhtemel tüm çıktı ve sonuçlarını bilemezsek, bir alanda ortaya konan tüm eserleri incelemekten de o alanda yapılan çalışmalar hakkındaki bilgimiz eksik kalacaktır. Bu yönüyle "*gözleri bağlı insanların sadece dokunarak bir fili tanımlamaya çalışması*" bilgi bütünlüğünün önemini gösteren bir örnektir.

Son yıllarda bilgi bütünlüğü ihtiyacına paralel olarak bilim dalları arasında "disiplinlerarası çalışma" arayışı artan oranda kendini göstermektedir. Yeni sosyal bilimlerin anlayışının nasıl olması gerektiği, günümüzde temel tartışma konusu haline gelmiştir. Aynı şekilde bilim dalının alt uzmanlık alanlarıyla ilgili olarak;

- 1- Anabilim dallarının taksimi ve inter-disipliner çalışmalara olan ihtiyaç,
- 2- Dinî kültürün muhafazası ve teşekkülünde asgari bilgi bütünlüğü,
- 3- Uzmanlık alanı dışındaki dinî bilimlerde yüzeysel bilgi birikimi,
- 4- Hezârfen âlim portresi, 5- İlim-amel bütünlüğü gibi sorunlar dinî bilimler için de geçerlidir (ADAM, 2018).

2.Tarihsel Arka Plan

2.1.İlimlerin Ortaya Çıkışı

Metafizik meseleler hakkında "kesin bilgi" ve uygulama örnekleri İslâm inancında peygamberler vasıtasıyla edinilebildiğinden, yani İslâm'da dünya ve ahiret saadetine ulaşmanın yolu Hz. Peygamber'e (s.a.v) tabi olmaktan geçtiğinden ilimler ilk olarak Kur'an ve Hz. Peygamber'in etrafında ortaya çıkmıştır (Türker, 2011, s. 534-535).

Peygamber Efendimizin (s.a.v) vefatına kadar ilimler, O'nun şahsında zâhirî ve bâtinî yönüyle bir bütündü. Mescid-i Nebevi de bu ilimlerin tümüne birden ev sahipliği yapıyordu. Sahabeler, ibadetlerini Resûlullah ile bu mekânda eda ederken Kur'an'a ve güncel meselelere dair suallerini de yine burada sorar, yanıtlarını alır ve istişare ederdi.

Resûlullah'ın (s.a.v) devrinde ilimler şekil itibariyle hudutları çizilmemiş, prensip itibariyle de belirgin hale gelmemişti. Ancak O'ndan sonra gelen İslâm âlimleri, İslâm şeraitini çeşitli yönleriyle okuyup, onun derinliklerine daldıkları zaman İslâm'ı tüm yönleriyle ihata etmek ve eğitimi kolaylaştırmak için bazı bölümleri ayırıp, taksimatını yapmak ihtiyacı duydular. Bu

ihtiyaç sebebiyle ilimler belirgin bir hale getirilip isimleri konulmuştur. İşte bu esastan hareket edilerek, ilimlerin hududu çizildi, bilinen kısımları ayrıldı. Her birine hususi bir isim kondu. İslâm âlimleri, hususiyetleri dolayısıyla, çeşitli ilmî cemaatlere ayrıldı. Her biri, sahasındaki ilimleri öğretmeye başladı. Bunlardan bir kısmı kendi dallarında büyük bir ilerleme kaydederek imamlık seviyesine ulaştı (Seyda, 1971, s. 34).

Medine, Mekke, Şam ve Basra gibi şehirlerde bulunan meşhur sahabelerin Kur'an öğretme faaliyetleri, buralarda ilim halkalarının oluşmasını sağlamış; bu tedris faaliyetleri, sonraki yüzyıllarda müstakil disiplin haline gelecek olan ilimlerin nüvesini oluşturmuştur. Kur'an ve hadis araştırmaları *tefsir*, *hadis*, *fıkıh* ve *kelâm* ilimlerinin; dinî önermelerin ancak dinî pratiklerin yapılmasıyla kavranabileceği iddiasında olanların ulaştığı bilgiler ise *tasavvuf* ilminin; dil araştırmaları ise *lügat*, *sarf*, *nahiv* ve *belagat* ilimlerinin oluşumunu sağlamıştır (Türker, 2011, s. 535-536).

Peygamber Efendimizin (s.a.v) vefatından sonra Müslümanların Kur'an'la olan irtibatlarının devamlılığını sağlamak maksadıyla Kur'an'ı bütün yönleriyle incelemeleri ve Hz. Peygamber'in söz, davranış ve takrirlerini tespiti girişmeleriyle naklî ilimlerin tedvin süreci başlamıştır. İnsanların ihtiyaçlarına binaen, ilimlerde öncelikle fıkıh ve diğerleri (hadis, tefsir, kelâm ve tasavvuf) teşekkül etmiştir. İslâm fütuhatının genişlemesiyle birlikte, Müslümanlar yabancı kültür ve din mensuplarıyla karşılaşp birlikte yaşamaya başlayınca çeşitli ilimlerle de tanışmışlardır (Gökbulut, 2007, s. 245).

Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf ilimlerine dinî metin ve uygulamalara dayalı olduğu için *dinî ilimler*; bu ilimlerin tahsilinde kullanılan dil ilimlerine de *alet ilimleri* adı verilmiştir. Dinî ilimler genel olarak temelde iki grupta değerlendirilmiştir. Buna göre Hz. Peygamberin (s.a.v) söz, fiil ve uygulamalarını güvenilir bir şekilde derlemeyi amaçlayan ilme *hadis*; dinî yükümlülüklerle sorumlu olanların davranışlarını ve dolayısıyla organların fiillerini inceleyen ilme de *fıkıh* adı verilmiştir. Fıkıh ise genel olarak kalbin fiillerini inceleyen *fikh-ı ekber*¹⁵⁰ (*kelâm*) ilmi ile kalbin hallerini açıklamaya çalışan *fikh-ı bâtin* (*tasavvuf*) ilmi olarak taksim olunmuştur. Hicri II. yüzyılın ikinci yansından itibaren Kur'an ve sünnetten hüküm çıkarmanın şartları müstakil bir literatürde incelenmeye başlanarak *fıkıh usûlü* adı altında başlı başına bir alet ilminin oluşmasını sağlamıştır. Hem nakledilen haberler ile Kur'an ayetleri arasındaki ilişki kurmayı hem de Kur'an ayetlerini belirli kurallar doğrultusunda açıklamayı amaçlayan *tefsir* ilmi ise bu yönüyle bütün ilimler içinde icra edilmiştir. Tefsir ilmi daha geç dönemde diğer

¹⁵⁰ Üçüncü yüzyılın başlarında kuşatıcı bir varlık tasavvuruna ulaşan kelâm ilmine fikh-ı ekber adı, tevhitte ilgili bahislerden dolayı verilmişti (Türker, 2011, s. 538).

ilimlerden ayrılmışsa da gerçekte tefsirin bir ilim olup olmadığı tartışma konusu olmuş ve İslâm tarihi boyunca ancak edebiyatıyla diğer disiplinlerden ayrışabilmiştir (Türker, 2011, s. 537-538).

Erken dönemde ilimler, konuları ve bu konuları inceleyen ilim adamları topluluğuyla birbirinden ayrıştığı için ilimlerle ilgili olarak muhaddisler, müfessirler, kelimciler, zâhitler (sûfiler), fakihler ve dâililer gibi belli başlı zümreler oluşmuştur. Dinî ilimleri temsil eden zümreler arasında derin görüş ayrılıkları olsa bile tamamı Kur'an ve sünnetle ilgili olduğundan bunlar arasında da dâhili bir ilişki bulunmaktaydı (Türker, 2011, s. 538-539). Bu da erken dönemde bilgi bütünlüğünün mevcudiyetine bir işaret olarak görülebilir.

2.2.İlimler Tasnifi

İlimler tasnifi, genel olarak, her ilmin alanını, konusunu, meselelerini, gayesini, ilke ve sınırlarını tespit etmeye ve açıklama amacına yönelik bir çalışmadır. Böylece her bir ilmi diğerinden ayıran temel özellikler ve ilimler arası hiyerarşik yapı ortaya çıkar (Koca, 2016, s. 219). Bir tasnifteki ilimlerin hiyerarşik düzeni, bize o tasnifin konu, gaye, yöntem veya başka hangi bir ölçüt bakımından yapıldığını gösterir (Türker, 2011, s. 534). İlimlerin tasnifi veya sayımı, âlemdeki varlık hiyerarşisi bağlamında bilgi, ahlâk, mutluluk teorileriyle ilgili bir konudur (Çetinkaya, 2016, s. 352).

İlim tasnifleri, dinî ilimlerin birbirleriyle ve diğer ilim dallarıyla ilişkilerini göstermesi bakımından önemlidir (Gökbulut, 2007, s. 246). İlimler tasnifi, ilmî çalışmaların birçok alanında pratiklik sağlamasının yanında İslâm'ı tüm yönleriyle kavramaya yardımcı olur ve tedrisatı kolaylaştırır.

Hicri üçüncü asrın başlarına kadar ortaya çıkan ilimler için Kur'an ve sünneti farklı açılardan incelemeleri açısından zımnî bir tasnif mevcuttu ve ilimler "*dinî*" yönden tasnif ediliyordu. Ancak bu dönemde ilimler arasında bir hiyerarşi bulunduğunu söylemek güçtür. İslâm'ın erken döneminde dinî ilimler erbabı tarafından herhangi bir ilimler tasnifi eserinin yazılmamış olması, -muhtemeldir ki- dinî ilimler hakkında gerek Kur'an ve sünnetle gerek de birbirleriyle ilişkisi hakkında belirgin bir kanaatin bulunmasından dolayıdır (Türker, 2011, s. 538).

İlimler tasnifine ilişkin ilk eserler Abbasîler dönemindeki tercüme hareketlerinden çok önce, felsefî ilimlere ait Helenistik eserlerin Arapçaya tercümesi neticesinde yazılmaya başlamıştır.

Bunun sebebi felsefenin değişik dallarıyla iştigal edenlerin¹⁵¹ hem bunları tanıtmaya hem de doğrudan veya dolaylı olarak Kur'an ve sünnete dayandırma arayışlarıdır (Türker, 2011, s. 539). İslâm düşüncesinde ilimleri tasnif eden bazı müellifler ve konuya dair eserleri şunlardır: Câbir b. Hayyân'ın (ö. 160/777) *Kitâbu'l-Hudûd*. Kindî'nin (ö. 252/866) *Mahiyetü'l-'İlm ve Aksamihi* ile *Kitâbü Aksâmi'l-'İlmi'l-'İnsî* Fârâbî'nin (ö. 339/950) *İhsâü'l-'Ulûm*. İbnü'n-Nedim'in (ö. 995) *el-Fihrist*. Ebû Hayyan et-Tevhîdî'nin (ö. 380/990) *Risâle fi'l-'Ulûm*. Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin (ö.381/992) *El-'İlâm bi-Menâkıbi'l-'İslâm*. İbn Ferîğûn'un *Cevâmi'u'l-'Ulûm*. Ebû Abdullah Muhammed ibn Ahmed el-Hârizmî'nin (ö. 387/997) *Mefâtihu'l-'Ulûm*. İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *fi Aksâmi'l-'Ulûmi'l-'Akliyye* ile *Risale fi'l-Hudud*. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Takrîb ve Merâtibu'l-'Ulûm*. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Er-Risâletü'l-'Ledünniye*, *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn* ve *El-Mustasfâ*. Fahreddin er-Râzî'nin (1149-1209) *Hada'iku'l-Envar fi Haka'iki'l-Esrar* adıyla da bilinen *Cami'u'l-'Ulûm* (1178). İbnü'l-Ekfânî'nin (ö. 749/1348) *İrşadü'l-Kasîd ila Esna'ti-Makasîd*. İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) Mukaddime Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Risâle fi Taksîmi'l-'Ulûm*. Molla Lütî'nin (ö. 900/1495) *Risâle fi'l-'Ulûmi'sh-Şer'iyye ve'l-'Arabiyye ve el-Metâlibü'l-'İlâhiye*. Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Enmûzecü'l-'Ulûm*. Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) *Miftâhü's-Saâde* Nev'î Efendi'nin (ö. 1007/1598) *Netâyicü'l-Fünûn*, Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-Zünûn*. Saçaklızâde'nin (ö. 1145/1732) *Tertîbü'l-'Ulûm*. Muhammed 'Alî ibn 'Alî el-Tehanevî'nin (Ölümü 1745) *Kitab Keşşaf Istilahati'l-Fünun* ve daha yakın dönemde, Hindistanlı âlim ve devlet adamı Muhammed Sıddık Hasan Han el-Kannevci'nin (Ölümü 1890) *Ebcedü'l-'Ulûm* (1873) adlı eseridir (Akın ve Demir, 2004, s. 1-2; Kutluer, 2000, s. 113; Koca, 2016, s. 219). İhvân-ı Safâ'nın Resâil'i de bu konuya ayrılmış eserlerdendir (Gökbulut, 2007, s. 246).

İslâm düşünce tarihinde genellikle *Cabir bin Hayyan* ile başlayan tasnif çalışmaları, *Kindî* ve *Fârâbî* ile devam etmiş, Gazzâlî ile önemli bir dönemece girmiştir. Fahr-i Râzî'den *Cürcanî* ve *Taftazanî* yoluyla Osmanlı ilim geleneğine dâhil olan bu birikim, *Taşköprizâde*'nin, "*Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzûâtü'l-'Ulûm*"u ile hem Osmanlı hem de İslâm geleneğindeki benzerleri aşılmış ve doruk noktasına ulaşılmıştır (Akın ve Demir, 2004, s. 1-2; Gökbulut, 2007, s. 247; Kutluer, 2000, s. 113).

¹⁵¹ Antikçağ'da *trivium* denen üçlü bilimler (*gramer*/nahiv, *mantık*, *retorik*/belâgat), sonrasında *quadrivium* denen dörtlü bilimler (*matematik*/riyaziye, *geometri*/hendese, *mûzik*/mûsikî, *astronomi*/ilm-i heyet) okutuluyordu. "*Yedi Özgür Sanat*" ya da "*Yedi Liberal Sanat*" (Lat. *Septem Artes Liberales*) olarak bilinen bu bilimlerin başarıyla tamamlayanlar ancak *teoloji* (ilâhiyat/kelâm), *tıp* ve *hukuk* eğitimi alabiliyordu (Gökberk, 2016, s. 159; Düzgün, 2016, s. 121). İlk İslâm filozofu ve *Meşşâî* (Aristocu) okulunun kurucusu Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'ye göre de *felsefe* okumaya başlamadan önce *riyaziyye* yani *matematiksel bilim*ler denen *aritimetik*, *geometri* ve *astronomi*; sonra da *mantık*, *fizik*, *metafizik* ve *ahlâk* okunmalıydı (Düzgün, 2016, s. 121).

İlimler tasnifinin ilk görüldüğü eser Cabir b. Hayyan'a nispet edilen¹⁵² "*Kitâbu'l-Hudûd*" adlı risaledir. Bu tasnif "*insan nefsinin manevi bir cevher olduğunu*" esas alarak bütün bilgi ve bilimlerin, "*nefsi yetkinleştirenler*" ile "*bedenin bu dünyada idamesine hizmet edenler*" olarak ikiye ayrılmasına dayalıdır. İlimler başlangıçta ölüm ötesi hayata hizmet eden "*din ilmi*" ile ölüm öncesi hayata hizmet eden "*dünya ilmi*" olarak ikiye ayrılmıştı. Buradaki "din" kelimesi, şeriat anlamındaki meşhur kullanımından farklıdır. Din ilimlerinin altında ise *zâhir* ve *bâtın* adı altında bilinen dinî ilimlerin içerisinde bulunduğu *şer'î ilimler* ve çeşitli dallarıyla felsefî ilimlerin kapsamına girdiği *aklî ilimler* mevcuttu. Buradaki "şer'î ilim"in manası, "*din ve dünya açısından faydalı siyâsetlerin en üstününün amaçlandığı ilim*"dir. Dünya ilmi ise sanatların bulunduğu *değerli ilimler* ile zanaatların yer aldığı *değersiz ilimlerden* oluşuyordu (Türker, 2011, s. 539-540).

Çağdaş araştırmacıların diğer bir kısmının ilimler tasnifi olarak kabul ettiği ilk eser ise - Kitâbu'l-Hudûd'un tarihlenmesine ilişkin sorunlar nedeniyle- *Kindî'nin* günümüze ulaşmamış olan *Kitâbu Aksâmi'l-İlmi'l-İnsî* adlı risalesidir. Kindî'nin "*Risâle fî Kemmiyyeti Kütübi Arîstûtâlîs ve mâ Yuhtâcu ileyhi fî Tahsîli'l-Felsefe*" (*Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*) adlı risalesinde de felsefî ilimlerle ilgili kayıp risaleye ihtiyaç bırakmayacak bir tanıtım mevcuttur. Arapça'da ilim kelimesini hem bilgi hem de bilim anlamında kullanılmasından kaynaklanan bir yanlışla nedeniyle çağdaş araştırmacılar¹⁵³ Kindî'nin yaptığı "*beşerî ilim*" ile "*ilâhî ilim*" ayırımından dinî ve aklî ilimleri ilk olarak taksim edenin Kindî olduğunu kabul ederler. Kindî'de "beşerî bilgi" ifadesini aklî ilimlerle açıklamak mümkün iken "ilâhî bilgi" ifadesini dinî ilimler olarak açıklamak mümkün görünmemektedir (Türker, 2011, s. 540-541). *Aristoteles*'den beri ilimleri tasnif çabaları düşünce ve bilim tarihinin önemli meselelerinden birisi olmuştur. Yunan düşünürlerin, özellikle Aristo'nun eserleri Arapçaya aktarılırken ilimleri tasnife tabi tutma düşüncesi İslâm dünyasında revaç bulmuştur. Bu yüzden *Muallim-i Evvel* (Birinci Üstad / Magister Primus) adıyla maruf Aristo'nun tasnif anlayışı da İslâm dünyasında benimsenmiştir. Öyle ki bu tasnifin takipçileri sayılan düşünürler dahi olmuştur (Sezgin, 2011, s. 91). Ortaçağ İslâm aydınları arasında *Kindî* ile *Muallim-i Sâni* (İkinci Üstad / Magister Secundus) olarak bilinen Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî bunların başında gelmektedir. Aristo

¹⁵² Üslup ve dil özellikleri yönünden hicri üçüncü yüzyıldan önce yazılmış olmasının imkânsızlığı dolayısıyla Cabir b. Hayyan'a ait olamayacağını iddia eden Paul Kraus'a karşın Fuad Sezgin risalenin ona ait olduğunu savunmuştur (Türker, 2011, s. 540). Şer'î ilimlerin söz konusu risaledeki gibi tanımlanarak pratik felsefî ilimler kapsamında değerlendirilmesi ilk kez Fârâbî'nin ortaya koyduğu *nübüvvet teorisinden* sonra ortaya çıktığı için Türker'e (2011) göre de söz konusu tasnifin Cabir b. Hayyan tarafından kaleme alınmış olması muhtemel değildir.

¹⁵³ Halid Hadîdî, Kindî'den önce dinî ilimlerin felsefî ilimlere dâhil edildiğini ve ilk kez onun dinî ilimleri müstakil bir ilimler grubu olarak gördüğünü söyler. Bununla birlikte Halid Hadîdî'nin Kindî'den önce dinî ilimlerin felsefî ilimlere dâhil edildiği görüşüne nasıl ulaştığını anlamak mümkün değildir. Çünkü bu konuda herhangi bir kaynağa atıf yapmamaktadır (Türker, 2011, s. 540).

ilimleri "*nazarî felsefe*", "*amelî felsefe*" ve "*şiiir veya güzellik ilmi*" üçe ayırmıştır; şârihlerinde ise "*nazarî*" ve "*pratik*" ayırımı göze çarpmaktadır (Gökbulut, 2007, s. 247). Aristo'nun ilimleri *teorik*, *pratik* ve *poetik* şeklindeki üçlü tasnifiyle, Kindî'nin beşerî ve ilâhî ilimler tarzındaki ikili tasnifi incelendiği takdirde Fârâbî'nin daha kapsamlı ve kendine has bir tasnif yaptığı görülür (Tümay, 2013).

Genelde felsefecilerin yaptıkları tasniflerde "*nazarî veya pratik*" ayırımı göze çarpmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar "*nazarî - amelî*" veya "*teorik - pratik*" ilimler tasnifini benimsemişlerdir. Din ilimleriyle meşgul olan diğer bazı âlimlerin tasniflerinde ise "*şer'î veya aklî ilimler*" ayırımı dikkati çekmektedir. Gazzâlî ise İhyâ' ve Mustasfâ gibi eserlerinde "*şer'î - şer'î olmayan*" ya da "*naklî - aklî*" şeklinde bir tasnif yapmış, İbn Haldûn da buna benzer şekilde "*aklî - şer'î*" ilimler ayırımını benimsemiştir. Bu, şer'î ve aklî ilim ayırımı aslında klasik İslâm ulemâsının genel bir tercihi olarak görünmektedir. İzmirli İsmail Hakkı ve Hârizmî'nin ilim tasnifleri ise "*ulûm-i İslâmî - ulûm-i dâhîle*" veya "*ulûmü's-şeria - ulûmü'l-acem*" şeklindedir. Taşköprizâde ve Nev'î Efendi'nin kitapları herhangi bir tasnife gitmekten ziyâde, ilimler hakkında genel ön bilgiler sunan ansiklopedik eserler mahiyetindedir (Gökbulut, 2007, s. 245). Düzgün'e (2016, s. 120) göre en temelde ilimler, genel ilkeleri belirleyen (Allah'a inanmak gibi) küllî ilimler ile küllî ilkeler ışığında tekil olaylara ilişkin çözümlemelerde bulunulan (domuz etinin haram olduğunu bilerek yememek gibi) cüzî ilimler olarak ikiye ayrılmaktadır. İlimler tasnifi, filozofun ilim ve metot anlayışının yanı sıra onun dünya görüşünü de yansıtmaları bakımından önemlidir (Kaya, 1995, s. 147; Gökbulut, 2007, s. 264; Peker, 2009, s. 320; Tümay, 2013). İslâm öncesi ilimlerle tercüme faaliyetleri sonucu yüz yüze gelen Müslüman ilim adamları, eğitimde kolaylığı sağlamak ve tahsil hayatına başlayacaklara tercih noktasında fikir vermek amacıyla tasnif yapmışlardır. Aynı zamanda ilimlere ait hiyerarşiye açıklık getirme ve akıl-vahiy yahut din-ilim arasındaki uyum problemine katkıda bulunma umudunu da taşımışlardır (Gökbulut, 2007, s. 246).

İslâm düşüncesinde ilimlerin tasnifini kapsamlı olarak incelemeyi amaçlayan son devir çalışmalarında, -Osman Bakar'ın "*İslâm'da İlimler Tasnifi*" (*Classification of Knowledge in Islâm*) isimli eseri hariç- tasnifin hangi ölçüte göre yapıldığı ve tasnifler arasındaki farkların belirlenmesi amaçlanmıştır. Cabir b. Hayyan veya Kindî'nin risalelerinden *Saçaklızade*'nin "*Tertibü'l-ulûm*"una kadar ilimler tasnifi alanındaki eserler İslâm filozofları tarafından kaleme alınmış olmasından dolayı genelde din-felsefe, özelde akıl-vahiy ilişkisi ekseninde oluşmuştur (Türker, 2011, s. 534). Varlık hakkındaki kuşatıcı ve kesin bilginin (metafizik bilgi) hangi yolla elde edilebileceği sorusu etrafında şekillenen din-felsefe veya akıl-vahiy ilişkisi tartışması;

Fârâbî tarafından dinînin temelini oluşturan vahyin, aklî bilgiden bağımsız müstakil bir bilgi kaynağı olup olmadığı sorusuna dönüştürülmüştür (Türker, 2011, s. 541).

İlimler tasnifi yazım geleneği, iki ana teoriye dayanır. Bunlardan birincisi, Fârâbî tarafından geliştirilen ve vahyi aklî bilginin duyulur formda ifadesi olarak açıklayan nübüvvet teorisidir. Bu teori bütün ilimleri metafiziğe yakınlığına göre hiyerarşik bir sıraya sokar ve böylece "*bilgide birlik*"ten "*ilimlerde birlik*" düşüncesine ulaşır. Diğer tasnifi geleneği ise dinî ilimler erbabı tarafından geliştirilen ve gerçekte vahyi hakikatin en kesin ifadesi olarak kabul eden teoridir. İbn Hazm ve Gazzâlî gibi düşünürlerin kaleme aldığı eserlerde görülen bu teori, genel olarak, ilimleri İslâm dinînin asıllarından istidlâl yoluyla çıkarılan ilimler ile salt akıl gücüyle ulaşılan ilimler olarak taksim etme düşüncesine dayalıdır (Türker, 2011, s. 555-556).

2.3.Fârâbî'nin ilimler tasnifi

Kindî'den sonra Fârâbî de kaleme aldığı "*İhsâ'ü'l-Ulûm*" (İlimlerin Sayımı) adlı müstakil telifi İslâm düşüncesinde gerçek anlamda bir ilimler tasnifi sayılabilecek ilk çalışmadır (Türker, 2011, s. 541). Kadî İbn-ü Sâ'id Tabakâtü'l-Umem adlı eserinde Fârâbî'nin İlimler Sayımı hakkında şunları söylemektedir: "*Fârâbî'nin, ilimlerin sayımı (tasnifi) ve gayelerinin bildirilmesi hakkında yüksek bir kitabı vardır ki, kimse ondan önce böyle bir eser yazmamıştır. Kendinden sonra da kimse o yolda yürümemiştir. Bütün ilimleri öğrenmek isteyenler bu kitabın rehberliğinden mustağnî kalmazlar ve her şeyden evvel onu gözden geçirmelidirler.*" (Çetinkaya, 2016, s. 352). Bu eser yazıldığı tarihten itibaren bilim ve kültür çevrelerinde büyük ilgi uyandırmış; etkisi Doğu'da olduğu kadar Batı'da da yüzyıllar boyu devam etmiştir (Kaya, 2000, s. 550; Şahin, 2016, s. 155-157; Çetinkaya, 2016, s. 354).

Fârâbî, *Sudûr* düşüncesine dayalı *Meşşâî*¹⁵⁴ (Aristocu) felsefenin akıl-madde veya ruh-beden ayrımını esas alarak bir "*Nübüvvet Teorisi*" geliştirmiştir. Fârâbî'nin *nübüvvet teorisi*, sonraki filozoflar tarafından vahiy keyfiyetine ilişkin model teori kabul edildiğinden onun tasnifi de sonraki filozofların ilim tasniflerini derinden etkilemiştir (Türker, 2011, s. 544). *Platon* ve *Aristo*'yu eserlerinde uzlaştırma yolunu arayan Fârâbî, daha sonraki dönemlerde *İbn Sînâ* ve *İbn Rüşd* üzerinde önemli etkiler yapmıştır (Çetinkaya, 2016, s. 355). Kapsamlı bir ilimler tasnifi bulunmayan İbn Sînâ da "*Eş-Şifa*" külliyyatından anlaşıldığı kadarıyla kelâm ve fıkıh,

¹⁵⁴ Aristo'nun kurmuş olduğu felsefe ekolü (*Perioatos*) derslerini öğrencileri arasında gezinerek verdiğinden İslâm dünyasında *el-Meşşâî* (yürüyen) olarak adlandırılmıştır.

pratik felsefe dâhilinde değerlendirmiş, ilimler tasnifinde *metafizik* ilmini filozofların tekelinde bir disiplin olarak görmüştür (Türker, 2011, s. 544).

Fârâbî'nin ilimleri, mevzûlarının basitliklerine, bizi ulaştırdıkları vuzûh derecesine ve gayelerine bakarak tasnif ettiği anlaşılmaktadır. Fransız filozof *René Descartes*, 17. yüzyılda “güç meselelerde onları cüzlere bölüp küçük ve basitliklerinden başlayarak karışık olanlara gidilmesi” fikrini söylerken bu eserin Latince tercümelerini okumamışsa Fârâbî ile yedi yüzyıl sonra aynı neticeye varmıştır (Çetinkaya, 2016, s. 353).

İslâm dünyasında bilimin kurucusu Fârâbî kitabına; “*Bu kitabı, meşhur olan ilimleri bir bir saymak, bunların her birinin şâmil olduğu bütünleri tarif etmek, cüzleri bulunanların cüzlerini ve cüzlerinin de her birinde bulunan bütünü tarif etmek maksadı ile yazdık*” ifadeleri ile başlar. Sadece giriş yazısında yer alan “*bütünün cüzü ve cüzün bütününi tarif etmek*” ifadesi bile oldukça derin ve şümüllü bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir (Çetinkaya, 2016, s. 352).

İhsâ'ü'l-Ulûm'da kendi dönemindeki ilimlerin tasnifini yapmış, her ilmin tanımını *teorik* ve *pratik* açıdan değerini belirterek eğitim ve öğretimdeki önemine işaret etmiştir (Kaya, 1995, s. 147). Fârâbî İlimleri önce;

- 1- *Dil ilmi* (sarf, nahiv)
- 2- *Mantık ilmi*
- 3- *Ta'limî ilimler* (matematik/riyazî ilimler: aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, mekânîk)
- 4- *İlâhiyat* (fizik ve metafizik/tabîi ve ilahî ilimler)
- 5- *Medenî ilimler* (ahlâk, siyâset, fıkıh, kelâm) olmak üzere beş ana bölüme ayırmış (Koca, 2016, s. 220).

Bu tasnifi yaptıktan sonra, bunların her birinin içinde bulunan ayrı ayrı ilimleri mâkûl bir sıra ve tertib içinde göstermiştir. Ayrıca Fârâbî “*Kitâb-u Tahsil-i's Saade*” (Saadeti Elde Etme) adlı kitabında, ilimlerin şu esaslara göre tasnif edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir:

- 1- *Nazarî ilimler*: Bu ilimler
 - a- *Ta'limî ilimler* (Riyâziye)
 - b- *Tabii ilimler*
 - c- *İlâhiyyat ilimleri* (metafizik) olmak üzere üçe ayrılmaktadır;
- 1- *Amelî ve Felsefî ilimler*: Bu ilimler de
 - a- *Ahlâk*

b- *Felsefî Siyâset ilmi* veya *Siyâset ilmi* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Çetinkaya, 2016, s. 353).

Fârâbî, felsefî ilimlerin geleneksel tasnifini koruyarak ilimleri *teorik* ve *pratik* olarak ikiye ayırmıştır. *Metafizik*, *matematik* ve *doğa ilimlerini* teorik kısma; *ahlâk*, *ev idaresi*, *siyâset*, *fıkıh* ve *kelâmı* da pratik ilimlere dâhil etmiştir. Fârâbî vahyi mütehayyile gücünün işlevi olarak değerlendirdiğinden dinî pratik aklın kapsamına sokmuş ve dinî ilimleri de esas itibariyle Peygamberin sözlerinden çıkarımlar yapmayı amaç edinen *pratik disiplinler* olarak görmüştür. Fârâbî'nin *hadis* ve *tefsir* gibi diğer disiplinleri, hakiki disiplinler olarak görmediği *kelâm* ve *fıkıh* zımnında değerlendirdiği anlaşılmaktadır (Türker, 2011, s. 541-542).

Fârâbî, İhsâ'ü'l-Ulûm kitabında kendi çağında araştırılan bütün ilimleri belli bir sıra düzeni içerisinde bir bütün olarak ele almış, bilimleri *dilbilim* ile başlatmış *fıkıh* ve *kelâm* ilmiyle bitirmiştir. Her bir bilimin konusunu, amacını ve yöntemini tanımlamıştır. Bilimleri dinî ve gayr-ı dinî şeklinde tasnif etmemiştir. Fakat Fârâbî'deki bilimlerde bütünlük anlayışının İbn Sînâ gibi bir iki örnek dışında fazla yansımadığını görüyoruz (Durusoy, 2016, s. 414). Bu açıdan Fârâbî'nin ilimler tasnifi, bilgi bütünlüğü yaklaşımına uygun bir çalışmadır.

2.4.İbn Hazm'ın ilimler tasnifi

Dinî ilimler erbabı tarafından III ve IV. yüzyıla kadar kabule şayan görülmeyen felsefî ilimler, din âlimlerince kâleme alınan ilimler tasniflerine kitapları İslâm dünyasının çeşitli yerlerine yayılan Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ sayesinde dâhil olmuştur. Bu bağlamdaki ilk ilimler tasnifi, Endülüslü meşhur fakih *İbn Hazm*'a ait "*Risaletü Meratibi'l-Ulûm*" adlı eserde yer almaktadır (Türker, 2011, s. 546).

İbn Hazm ilimleri Fârâbî'nin kullandığı anlamda belirli bir "*mille*"ye veya dinî ilimler erbabının kullandığı anlamda "*ümme*"e ait ilimler ile her ümmetin katılımıyla gelişen "*evrensel ilimler*" şeklinde ikiye ayırır. İbn Hazm'ın tasnifinin en önemli özelliği, bir peygambere gelen vahiyden kaynaklanan İslâm ümmetine özgü *dinî/şer'î ilimler* ile bütün insanların ortaklaşa sahip olduğu *akıl gücünden kaynaklanan ilimleri* ayırmış ve *felsefî ilimleri* insanlığın ortak malı kabul etmiştir (Türker, 2011, s. 546-547).

İbn Hazm, *ümme* kavramını modern anlamda medeniyet kavramına yakın bir anlamda kullanarak *dil*, *din* ve *tarihten* oluşan sacayağını her ümmetin kendisine özgü ortak bilgi alanı kabul eder. Hangi ırk ve dinden olursa olsun bir ümmete mensup olan her bireyin o ümmetin dinîni, dilini ve tarihini bilmesi gerektiğini söyler. Ona göre "*İslâm ümmetinin dili Arapça, dinî İslâm ve tarihi de İslâm tarihidir; ister Müslüman ister gayr-ı müslim olsun ve ister Arap ister*

başka ırktan olsun İslâm ümmetine mensup olan her birey dereceleri farklı olmakla birlikte bu üç (din-dil-tarih) alanın bilgisine sahip olmalıdır.” (Türker, 2011, s. 547).

İbn Hazm'dan önce *Harizmi* de "*Mefâtîhu'l-Ulûm*"da ilimleri temelde şer'î ilimler (fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm) ile bunlarla bağlantılı olan *Arapça ilimler* (*nahiv, şiir-aruz, kitabet, tarih*) ve tüm dallarıyla *felsefî ilimler* ve *mantığı* kapsayacak şekilde Yunan ve Fars gibi *Acemlerin ilimleri* olarak iki kısma ayırmıştır. Hârizmî'ye göre *şer'î-Arabî ilimler* fıkıh, kelâm, gramer, kitabet, şiir ve haberler (ahbâr, tarih) olmak üzere altı kısımdan; Yunanlılar ve diğer milletlerin ilimleri (ulûmü'l-acem) ise felsefe, mantık, tıp, geometri, hesap, nücûm, mûsikî, hiyel (Mekânîk) ve kimya olmak üzere dokuz kısımdan meydana gelir (Koca, 2016, s. 220-221).

Harizmi'nin bakış açısına göre İbn Hazm'a benzer şekilde *dinî ilimler, dil ilimleri* ve *tarih ilmi* üçlemesi, İslâm medeniyetinin kendine ait ilimleri iken *felsefî ilimler* başka medeniyetlere ait ve sonradan dâhil olan ilimler olarak değerlendirilir (Türker, 2011, s. 547).

İbn Hazm et-Takrîb'inde ilimleri;

- 1- Kur'an ilmi,
- 2- Hadis,
- 3- Mezhepler ilmi (ilmü'l-mezâhib),
- 4- Fetva (ilmü'l-fütyâ),
- 5- Mantık,
- 6- Gramer (ilmü'n-nahiv),
- 7- Dilbilim (ilmü'l-lüga),
- 8- Şiir,
- 9- Tarih (ilmü'l-haber),
- 10- Tıp,
- 11- Matematik (ilmü'l-aded ve'l-hendese),
- 12- Astronomi (nücûm),
- 13- Belagat (retorik),
- 14- İbare ilmi (rüya tabiri ilmi) olmak üzere on dört kısma ayırmıştır.

Bu tasnifte bugünkü manada kelâm ilminin "mezhepler ilmi", fıkıh ilminin ise "fetva ilmi" olarak adlandırıldığı anlaşılmaktadır (Koca, 2016, s. 221) İlimleri dinî (İslâmî) olan ve olmayan olarak ayırdığı için İbn Hazm'ın ilimler tasnifinde bilgi bütünlüğünden söz edilemez.

2.5. Gazzâlî'nin ilimler tasnifi

Gazzâlî *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn* başta olmak üzere, *el-Mustasfâ* ve *er-Risâletü'l-Ledünniyye* gibi pek çok eserinde ilimlerin tasnifinden ve derecelerinden bahsetmektedir. O, ilimleri bazen konusuna, bazen fayda ve zararına, kimi zaman da kaynağı, değeri ve gayesine göre değerlendirip tasnif etmektedir (Gökbulut, 2007, s. 261). İlimler tasnifi konusundaki görüşleri çeşitli evrelerden geçerek olgunlaşan Ebû Hâmid el-Gazzâlî İslâm düşünce tarihinde en çok tartışılan âlimlerden birisidir. Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye* adlı eserinde ilimleri "şer'î" ve "aklî" olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Şer'î ilimler, "ilm-i aslî" (tevhit ilmi/kelâm) ve "ilm-i fûru" (hakkullah/ibadetler, hakku'l-ibâd/muâmelât, hakku'n-nefs/ahlâk) olmak üzere iki kısım; aklî ilimler ise "riyazî ve mantık ilimleri", "tabiî ilimler" ve "ilahî ilimler" olmak üzere üç kısımdır (Koca, 2016, s. 221).

Fıkıh usûlüne dair yazmış olduğu *el-Mustasfâ* adlı eserinde ise Gazzâlî, ilimleri *aklî* (hesap, hendese ve nücûm ilimleri gibi), *naklî* (tefsir ve hadis ilimleri gibi), *hem aklî hem naklî olan ilimler* (fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimleri gibi) diye üçe ayırmıştır. İlimlerin en şerefli¹⁵⁵, *re'y* ile *şeriatı* kendisinde bir araya getiren hem aklî hem naklî olan ilimlerdir. Yine Gazzâlî *el-Mustasfâ*'da ilimleri *aklî* (tıp, hesap ve hendese gibi) ve *dinî* (kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis ve tefsir gibi) olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Parça-bütün ilişkisi bağlamında da küllî ve cüzî olarak alt kırımları mevcuttur (Koca, 2016, s. 222-223).

Din bilginlerinin tasnifi içinde Fârâbî'nin ilimler tasnifinin mukabili sayılacak derecede teorik derinliğe sahip ve kendisinden sonraki tasnifleri çeşitli yönleriyle etkilemiş tasnif, Gazzâlî'nin (özellikle *"İhyâ"*'nın *"İlim"* bölümündeki) ilimler taksimidir. Gazzâlî'nin tasnifi ve bu tasnifin sonraki dönemlere tesiri incelendiğinde dinî ilimler erbabının, vahyi daima aklî bilgiden üstün tuttuğu ve varlık hakkındaki en kesin ve kapsamlı bilginin peygamberler tarafından getirildiğini kabul ettiği çok açık görülmektedir (Türker, 2011, s. 548). İlimleri daha çok kalp/keşf merkezli olarak tasnife çalışan Gazzâlî'de dinî bilginin önceliği ve ilimlere ahlâkî bir temel kurma düşüncesi hâkimdir (Çetinkaya, 2016, s. 352).

Gazzâlî, *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn* adlı eserindeki taksiminde ilimleri, "peygamberlerden öğrenilen" *şer'î ilimler* ve "akıl, tecrübe veya işitme yollarından herhangi biriyle öğrenilen" *gayr-ı şer'î*

¹⁵⁵ İslâm âlimleri, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) buyurduğu gibi (*Efdalü'l-amel, el-ilmü bi'llâh*) ilmin şerefini konusuna göre değerlendirmişler: "*En şerefli bilgi "Mârifetullah" yâni "Allah'ı tanıma" bilgisidir.*" demişlerdir. Hatta yaradılışımızın en önemli gâyesi olarak da Mârifetullah'ı görmüşlerdir. Zira kulluğun keyfiyet ve mertebesi, ancak Mârifetullah ile gerçekleşebilecektir (Topbaş, 2011, s. 314). M. Esad Coşan'a göre de (1993) "*Şeriat ilimleri içinde en şerefli marifetullah ilmi olan tasavvuf ilmidir. Çünkü insanı Allah'ın rızasına götürür.*"

ilimler olarak ikiye ayırır. Gayr-ı şer’î ilimleri *mahmûd* (övülen, dünya hayatının düzenini sağlamakta ihtiyaç duyulan ilimler), mezmum (kötülen, yerilen) (*sihir, tılsım* gibi dinen yasaklanan ilimler) ve *mubah* (tarîh ve şiir gibi) olmak üzere üçe ayırmıştır. Ayrıca, övülen (mahmûd) ilimler de *farz-ı kifaye* olan ilimler (hesap, tıp, siya-set ve çiftçilik gibi) ve *farz olmayıp faziletli olan ilimler* (tıp ve hesabın incelikleri gibi) şeklinde iki gruba ayrılır (Koca, 2016, s. 222).

Şer’î ilimler başlangıçta tamamıyla övülen ilimler iken yerilen şeylerin karışabildiği gerekçesiyle onları da övülen ve yerilen olmak üzere ikiye ayırmıştır. Övülen ilimler de *usûl, fûru, mukaddemât* (hazırlayıcı/yardımcı) ve *mütemmimâtı* (tamamlayıcı) olmak üzere dörde ayrılmıştır. Usûl; *kitap, sünnet, icma-i ümmet* ve *âsâr-ı sahabe* (sahabi ahvali) olarak ayrılırken Fûru olanlar ise bu asılların akıl gücüyle kavranılan anlamlarından çıkarılan ilimlerdir. Fûru ilimler kendi içinde fakihlerin meşgul olduğu dünya işlerinin tanzimi ile alakalı *fıkıh* ilmi ve "ahiret işlerinin tanzimi ile alakalı ilimler" olmak üzere ikiye ayrılmıştır. *Tasavvuf* ilmi olarak tanımlayabileceğimiz ahiretle ilgili olan ilimlerin de *mükaşefe* ve *muamele* olmak üzere iki alt kırılımı mevcuttur. Mükaşefe "kalbin Allah'ın sıfat ve fiillerini bilmeye perde olan kir ve paslardan arındırılması"; muamele ise "kalbin hallerinin bilinmesi"dir. *Hazırlayıcı/yardımcı ilimler* (mukaddemât) de aslında şer’î olmadığı halde şer’î ilimleri tahsil için ihtiyaç duyulan *lûgat* ve *nahiv* gibi alet ilimlerdir. *Tamamlayıcı* (mütemmimât) ilimler ise *Kur'an'la, âsâr* (hadis) ve *her ikisiyle ilgili* (ahbar) olmak üzere üçe ayrılır. Kur'an'la ilgili olanlar, Kur'an'ın okuma şeklini ve harflerin mahreçlerini inceleyen *kıraat* ve Kur'an'ın anlamını inceleyen *tefsir* ilimleri; hadisle ilgili olan ravilerin ve hadislerin durumlarını inceleyen *hadis* ilmi; her ikisiyle ilgili olan ise Kur'an ve sünnetten hüküm çıkarmanın kurallarını inceleyen *fıkıh usûlü* ilmidir (Türker, 2011, s. 548-549; Koca, 2016, s. 222).

Gazzâlî'nin şer’î ilimlerini, *dinî ilimler*; gayr-ı şer’î ilimlerini de dünyada bireysel ve toplumsal hayatın tanzimini veya insanın dünyevi şeylerle ilgili arzu ve merakını gidermeyi amaçlayan ilimler anlamında *dünyevi ilimler* olarak değerlendirmek mümkündür. Gazzâlî'nin şer’î ve gayr-ı şer’î ayrımı, genel olarak vahyin etrafından oluşan ilimler ile insan aklının ürünü olan ilimler şeklinde açıklayan tasniflerle paralellik gösterir. Esas itibarıyla "ilim" kelimesini bilgi ve bilgiler kümesi anlamında kullanan Gazzâlî'nin "gayr-ı şer’î ilimler" le şer’î ilimlerin asıllarından çıkarılan veya herhangi bir gerekçeyle bu ilimlere karışan bilgileri kastettiği düşünülmektedir. Bu anlamda *gayr-ı şer’î ilimler* tabiri ile şer’î ilimlerin bir parçası olarak bulunan bilgiler kümesi de ifade edilerek (Türker, 2011, s. 549) bütüncül bakış açısı sağlanmıştır. Bu ayrım şer’î ilimlerle aklî ilimler arasında hiçbir bağlantı yoktur anlamına gelmemelidir. Gazzâlî'ye göre: “Şer’î ilimlerin çoğu, onu bilenlerce aklî; aklî ilimlerin ekserisi

de bunları iyice kavrayanlar nazarında şer'îdir." (Gökbulut, 2007, s. 247). Bu açıdan Gazzâlî'nin ilimler tasnifi çalışması bilgi bütünlüğü yaklaşımına uygundur.

Gazzâlî sonrasında ilimler tasnifi kaleme alan yazarlar genel olarak şer'î ve gayr-ı şer'î ayrımını sürdürmüşlerdir. Lafız ve anlam bakımından İslâm'ın temel kaynaklarından çıkarılan bütün ilimlere şer'î, naklî veya dinî ilimler; herhangi bir dinî esasa bağlı olmaksızın salt akıl gücünün ulaştığı sistemli bilgilere ise gayr-ı şer'î veya aklî ilimler adı verilmiştir (Türker, 2011, s. 550-553). Fakat bu teoriye göre yapılan tasnifler, bilgi ve ilimlerin ikili yapısını korumakta hemfikir olmakla birlikte gerek mantık ve felsefenin metafizik kısmı ile kelâm ve tasavvufun değerlendirilmesinde gerekse şer'î ve gayr-ı şer'î kavramlarının tanımlanmasında kendi içinde ciddi farklılıklar gösterir (Türker, 2011, s. 555-556).

Gazzâlî'de de kısmî bir bütünlük arayışı görülmektedir. İslâm'ın birlik ilkesi gereği bir tarafta kelâm, bir tarafta felâsifenin ilâhiyatı ayrı ayrı yürümemiştir. Gazzâlî mantık bilmeyenin ilim adamı olamayacağını söylemiştir. Onun kadar etkili olmasa da ondan önce İbn Hazm, Kur'an ve sünneti doğru anlamak için mantığın gerekliliğini ileri sürmüştür. Fakat bunlar içinde kendisinden sonra gelenlerin çalışmalarını yönlendiren Gazzâlî'nin tavrı olmuştur. Gazzâlî'den sonra gelen Eşarî kelâmcıları İbn Sînâ'nın ilâhiyatı ile mantığını tevarüs edip sahiplenmişlerdir (Durusoy, 2016, s. 414).

2.6. Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin ilimler tasnifi

"Vahyi hakikatin en kesin ifadesi olarak kabul eden" ikinci grup teori Osmanlı aydınlarından *Taşköprizâde Ahmed Efendi* ile en gelişmiş haline ulaşmıştır. "*Miftâhu's-Saâde ve Misbahu's-Siyade fî Mevzuatî'l-Ulûm*" adlı eserinde mevcut ilimlerin varlıklarını *yazıda* (fi'l-kitâbe), *sözde* (fi'l-ibâre), *zihinde* (fi'l-ezhân) ve *dış dünyada* (fi'l-a'yân) olmak üzere dört mertebede tasnif etmiş ve yedi bölüm (*yazı/kitabet tekniğine ilişkin ilimler, lisan ilimleri, mantık ilimleri, dış dünya varlığına ilişkin ilimler, amelî hikmet, şer'î (dinî) ilimler ve bâtın ilimleri*) halinde gruplandırmıştır. Taşköprizâde'nin yaptığı bu ayırım, genellikle mantıkta "varlık mertebeleri bakımından lafızların dereceleri (rütbeleri)" konusunda yapılanın bir benzeridir (Koca, 2016, s. 224-225).

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflarda görülen felsefî ilimler taksimi model alınarak yapılan bu tasnifte, yazı, söz ve zihinle ilgili ilim, *alet ilmidir*. Dış dünyayla ilgili ilim ise *teorik ve pratik* olarak iki ayrılır. Teorik ilim, bizzat kendisinin meydana gelmesinin amaçlandığı ilimdir. Pratik

ilim ise kendisiyle bizzat kendisinin değil başkasının meydana gelmesinin amaçlandığı ilimdir (Türker, 2011, s. 554).

Taşköprizâde şer'î (itikâdî) ilimleri;

- 1- Nakille ilgili ilimler (kıraat ile rivayet),
- 2- Nakledilenlerin anlaşılmasıyla ilgili ilimler (tefsir ve dirâye-tü'l-hadis);
- 3- Nakledilenleri delillerle takrir ve kuvvetlendiren ilimler (usûlüddin/kelâm ve usûl-i fıkıh);
- 4- Delillerden hüküm çıkarmayla ilgili ilimler (fıkıh) olmak üzere dört gruba ayırmıştır (Koca, 2016, s. 225).

Taşköprizâde'nin tasnifinin önemi, başka tasniflerde sadece aklî ilimler için kullanılan "*hakikî ilimler*" ifadesi şer'î ilimlere de uygulanmıştır. Taşköprizâde zamanın değişimiyle ve dinlerin yenilenmesiyle değişmeyen ilimlerin hakikî ilimler olduğunu söyler. Bu ilimlerdeki araştırma, şeriattan alınırsa o ilim şer'î ilim, sadece aklın gereği olması bakımından yapılırsa o ilim felsefî ilimdir (Türker, 2011, s. 554).

Bu tasnifte Taşköprizâde, teorik ve pratik ayrımını şer'î ilimlere uyguladığı takdirde zaman ve mekâna bağlı olmayan bilgi kavramının da şer'î ilimlere uygulanmış olacağını farketmiştir; çünkü Taşköprizâde İslâm düşüncesinin yapısı dikkate alındığında "*hakikî ilim*" kavramının gerçekte "*akıl*" kavramına değil, "*nefs-i emr*" kavramına dayandırılması gerektiğini anlamıştır. Böylece Taşköprizâde, Seyyid Şerif Cürcani'nin metafizik gelenekler için yaptığı tespiti bütün ilimlere uyarlamış ve yetkin bir ilim tasnifine ulaşmıştır (Türker, 2011, s. 555).

SONUÇ

Batı'da bilgi ve ilim anlayışı 17 ve 18. yüzyılda başlayan Aydınlanma süreciyle birlikte değişmiştir. Bilgiyi alt dallara ayırarak ve tasnif ederek, her ilim dalının kendi içinde uzmanlık alanları oluşturmaları ilerleme ve modernleşme fikrinin temel gerekleri olarak addedilmiştir. Bu durumun ilgili alanda derinlemesine bir bilgi birikimi sağlamasının yanında dezavantajları da ortaya çıkmıştır. Örneğin devlet yönetimi sadece siyâset bilimine, toplum sosyolojiye, ekonomik faaliyetler de iktisada indirgenerek bütüncül bakış açısı kaybedilmeye başlamıştır (ADAM, 2018).

Kitabımız Kur'an-ı Kerîm insanlık tarihindeki bütün düşünce ve inançlardaki varlık ve değerleri en mükemmel şekilde cem eden/toplayan kitaptır. Bu itibarla Kur'an'dan önce veya sonra ortaya çıkmış bütün bilimler bir şekilde Kur'an'la ilgilidir. Kurallarına uygun yapılan bütün bilimsel faaliyetler onun tazammunlarının ortaya çıkmasına katkı sağlar (Durusoy, 2016, s. 413). Kur'an kendi içerisinde de bir bütündür; bazı ayetleri veya o ayetlerde geçen kavramların tefsiri ancak başka ayete veya ayetlere bakarak mümkün olur.

Bu itibarla bilimleri veya düşünceleri dinî veya gayr-ı dinî, İslâmî veya gayr-ı İslâmî diye ayırmak Kur'an'ın özüne aykırıdır, zira İslâm, kendisinin tüm zamanlarda doğru ve geçerli olduğunu, tüm insanlığı muhatap aldığını söyleyen evrensel bir dindir. Dolayısıyla İslâm'ın doğuşundan sonra tarihin bir döneminde ortaya çıkan düşünce bilim faaliyetlerini –ki zaten o dönemde dünyanın geri kalan kısmında bir düşünce ve bilim faaliyetinden söz edilemez- bir bütün olarak ele alıp değerlendirmek gerekir, zira İslâm, insanlığı ve onun tarihini bir bütün olarak görür. Nitekim Müslümanlar geçmişte tüm insanları Hz. Muhammed'in^(s.a.v) ümmeti olarak görüp onları ümmet-i icâbet ve ümmet-i davet diye ikiye ayırmışlardır Farkında olmadan Müslümanların bilim ve düşünce geleneğinde de İslâm'ın tevhid-birlik ilkesinin yansımış olduğu görülür. Kendi dönemlerinin bilim tarihleri sayılabilecek tabakat kitaplarını yazarken Müslüman âlimler İslâm'dan önceki dönemlerde yaşamış bilim adamlarını ve düşünürleri de kitaplarına dâhil etmişlerdir (Durusoy, 2016, s. 413).

Tarihî mirasımızı araştırmada bilimleri konu ve yöntemlerine göre incelemek ve araştırmanın, İslâm'ın birlik ve bütünlük ilkesini iyi bir şekilde yansıtacağı söylenebilir. Kelâm, tasavvuf, felsefe, fıkıh gibi eski adlandırmaları ve sınıflamaları korumakla birlikte konu ve yöntemlere göre yaklaşım daha sağlıklı olabilir. Kısaca araştırmacının konusunu ve yöntemini en baştan doğru belirlemesi ve farklı unsurları birbirine karıştırmaması gerekir. Ayrıca çalışmalarını sadece dikey anlamda tarihî bir alan olarak bırakmamalı çalışmalarını çağdaş evrensel çalışmalarla da

bütünleştirmeli ve olabildiğince anlamlandırmalıdır. Hangi alanı veya konuyu çalışırsak çalışalım İslâm'ın birlik, bütünlük ve evrensellik ilkesini göz önüne almamızın bizleri daha doğru sonuçlara götüreceği muhakkaktır (Durusoy, 2016, s. 416).

İslâm öncesine ait felsefe eserlerinin tercümesiyle başlayan akıl-vahiy veya din-felsefe tartışmalarının ortaya çıkmasını sağladığı ilimler tasnifi çalışmaları (Türker, 2011, s. 534) ilimlerin konusu ve ilişkileriyle ilgili genel bir perspektif çizer. Ancak yapılacak bu tasnifte İslâm düşüncesinin temel sorunlarına da çözüm sunulmalıdır (Türker, 2011, s. 541). Bütün dönemlere hitap edebilecek genel geçer bir tasnif yapmak çok zor olduğu kadar, doğru da olmayacağı bir gerçektir. Zamanın ve şartların ihtiyaçları muvâcehesinde her zaman yeni ve farklı tasnifler yapmak mümkündür (Gökbulut, 2007, s. 264). İçinde bulunduğumuz bilgi çağındaki yeni gelişme ve değişimler ışığında, ortaya çıkan yeni ihtiyaçlarla birlikte mahiyetlerini, amaçlarını, mebde ve meselelerini yeniden ele alarak İslâmî ilimlerin tamamında sistematik ve içeriklerinde gerekli düzenlemeler, ıslah ve geliştirmeler yapılmalı. Birbirinden kopuk, bağımsız ve ortak duygu, düşünce ve amaç birliğini kaybetmiş Temel İslâm Bilimleri bir bütün haline getirilmelidir (Koca, 2016, s. 227).

KAYNAKÇA

- Akın, A ve Demir R. (2004). Saçaklızade Muhammed İbn Ebî Bekr El-Mar'aşî ve Tertîb El-'Ulûm Adlı Eseri, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, 16 (16), 1-64.
- Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezi - ADAM (2018). *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslâm Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Tebliğ Çağrısı*, http://www.adam.org.tr/upload/files/adam_bilgi_butunlugu_sempozyumu.pdf
- Coşan, M. E. (1993). *Tasavvufun Boyutları*, 16.01.1993, <http://mecmerkezi.org/WebTV/240/default.aspx#startTime=0>
- Çetinkaya, Y. (2016). Fârâbî'nin "İlimler Sayımı" ve Mûsikî, *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum* (s. 351-358), Türk Dünyası Vakfı.
- Durusoy, A. (2016). İslâm'ın Birlik, Bütünlük ve Evrensellik İlkesinin Müslümanların Bilimsel Çalışmalarını Yönlendirmesi. *İslâmî İlimlerde Metodoloji – VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi* (ss. 411-416). Ensar Neşriyat.
- Düzgün, Ş. A. (2016). Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi. *İslâmî İlimlerde Metodoloji – VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi* (ss. 120-126). Ensar Neşriyat.
- Er, H. (2007). *İlim Sahibi Olmak Neden Önemlidir?*, 15.02.2007, www.hamzaer.net/ilim-sahibi-olmak-neden-onemlidir/
- Gökberk, M. (2016). *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi
- Gökbulut, S. (2007). İlim Tasnîflerinde Tasavvufun Yeri. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8(19), 245-264.
- Kaya, M. (1995). "Farabi" maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 12, s. 145-162, İstanbul, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=120147>
- Kaya, M. (2000). "İhsâü'l-'Ulûm" maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 21, s. 549-550, İstanbul, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=210550>
- Koca, F. (2016). Usûl-i Fıkıh İlminin Tarihsel Serüveni Ve İlimler Tasnifindeki Yeri, Usûl-i Fıkıh İlminin Tarihsel Serüveni. *İslâmî İlimlerde Metodoloji – VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi* (ss. 201-315). Ensar Neşriyat.
- Kutluer, İ. (2000). "İlim" maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. (c. 22, ss. 109- 114). İstanbul: İSAM
- Külcü, Ö. (2017). Kimin Doğrusu? Gerçek Ötesi ve Yanlış Bilgiler Dünyasında Kanıt Olarak Dijital Belgeler ve Arşivlere Yönelik Inter PARES Truth Projesi. *Kamusal Alan Olarak Bilgi*

- Merkezleri ve Yenilikçi Yaklaşımlar* (s. 79-98). Hiperyayın,
<https://books.google.com.tr/books?id=YJReDwAAQBAJ>
- Peker, H. (2009). İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), 319-329. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/143709>
- Seyda, M. N. (1971). İlimler Ne Zaman Tedvin Edildi, *Tasavvufun Sırları*, s. 34, Elvan Ajans, İnegöl
- Sezgin, F. (2011). İslâm'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış. *ADAM AKADEMİ Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 89-98.
- Şahin, E. (2016). Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçışı ve Kabulü. *Diyanet İlmî Dergi*, 52(1), 151-166, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/410275>
- Tek, A. (2016). Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm, İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi. *İslâmî İlimlerde Metodoloji – VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi* (ss. 495-502). Ensar Neşriyat.
- Topbaş, O. N. (2011). *Faziletler Medeniyeti I*, Erkam Yayınları.
- Tümay, M. (2013). Muallim-i Sâni: Fârâbî. *Sabah Ülkesi Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi*, Sayı: 34, 21, <http://www.sabahulkesi.com/2013/01/01/muallim-sani-Fârâbî-muazzez-tümay/>
- Türk Dil Kurumu (1963). “Bütün” maddesi, *Tarama Sözlüğü*,
http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b5622313ec854.19034446
- Türk Dil Kurumu (1974). “Bilgi” maddesi, *Bilim ve Sanat Terimleri Ana Sözlüğü (BSTS) / Eğitim Terimleri Sözlüğü*,
http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bilimsanat&view=bilimsanat&kategoriget=terim&kelimeget=bilgi&hngget=md
- Türk Dil Kurumu (1975). “Bilgi” maddesi, *Bilim ve Sanat Terimleri Ana Sözlüğü (BSTS) / Felsefe Terimleri Sözlüğü*,
http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bilimsanat&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b42780494d8b8.53433869
- Türk Dil Kurumu (2018). “Bilgi” maddesi, *Güncel Türkçe Sözlük*,
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b4268b8e55be7.93036319
- Türk Dil Kurumu (2018). “Bütün” maddesi, *Güncel Türkçe Sözlük*,
http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b5625bbd90bc3.23457607

Türk Dil Kurumu (2018). “Bütünlük” maddesi, *Güncel Türkçe Sözlük*,
http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b5627ca803cb4.05952033

Türker, Ö. (2011). İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi. *Sosyoloji Dergisi*, 3(22), 533-556

EL-HEREVÎ ZAVİYESİNDEN TASAVVUFA BÜTÜNCÜL BİR BAKIŞ

Kani Ayvaz

Eğitimci

Adam İhtisas (Alim-Adam Akademi) 3. Sınıf Öğr.

ayvaz.1970@hotmail.com

ÖZET

Abdullah Ensâri, 2 Şa'bân 396/ 4 Mayıs 1006'da doğdu. Babası, onun eğitim ve terbiyesine özen gösterdi. Evde, babasını ziyaret eden Herat'ın büyük ve meşhur âlimlerinin sohbetinde bulundu ve onların feyizlerinden istifade etti.

Herevî, insanı dünya ve âhiret mutluluğuna ulaştırmayı amaçlayan tasavvufun, İran edebiyatındaki ilk temsilcisi ve önderlerinden biri olmuş, kendinden sonra gelen birçok mutasavvıf, şair ve yazara rehberlik etmiş; ileriye sürdüğü görüşleri günümüze kadar geçerliliğini korumuştur. Hayatının son dönemlerini Belh'de geçiren Herevî, tefsir çalışmalarını hızlandırmış fakat eserini tamamlayamamıştır. Herat'a beş kilometre uzaklıktaki Gazürgah'da 1089 (h. 481) da vefat etmiştir.

Bir şahsı, düşünceyi, olayı, hatta medeniyeti anlamak ve tahlil etmek için; o felsefeyi öncesi ve sonrasıyla tarihi bağlamı içerisinde ele almak, birçok yönden irdelemek gerekmektedir. Tarihi arka planı, o dönemdeki ilmi, fikri, irfanı, düşünceyi değerlendirmeden, o dönemi anlamak, zihniyeti idrak etmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla doğru bir usul ile derin bir tahlil yapmak ilmi açıdan kaçınılmazdır.

Herevî'nin yaşadığı yüzyıl Selçuklular ve Gazneliler arasındaki siyâsi çatışmaların hiç eksik olmadığı, bu yüzden de şiddetli savaşlar yaşanmıştır. Siyasi mücadelelerin yanı sıra dinî alanda mezhepler arası rekabetin ortaya çıktığı bir dönem olmuştur. Örneğin Eş'arî, Mu'tezilî, Kerrâmî ve Hanbelî tavırların da şiddetle çatıştığı, siyasi otoriteye bağlı olarak birbirlerine üstün gelmeye çalıştığı bir zaman dilimiydi. XI. yüzyıl ehl-i sünnetin bir paradigma hâline geldiği, artık İslami ilimlerin ilk tedvin aşamasını geride bıraktığı, eğitimdeki kurumlaşmaya paralel olarak mevcut çeşitliliği sistemleştirme çabalarının görüldüğü, felsefe ve mantığın dini ilimlere sirayet ettiği, Farsçanın Müslüman kültürü ifade eden bir dil haline geldiği, özellikle kelâm ve tasavvufun yeni bir döneme ve üslûba doğru evirildiği, yüzyılın sonunda ise

Gazâlî'nin şahsında sembolleşen farklı bir sentezin oluşma imkânı bulduğu bir dönemi ifade eder.

Herevî milâdî XI. yüzyıl sonu îtibârıyla Horasan bölgesinin en şöhretli Hanbelî temsilcisi sayılmış, bu sebeple mezhepler arası ilişkiler açısından Herevî ilginç bir figüre dönüşerek neredeyse sûfî kişiliği ikinci planda kalmıştır. Siyasi ve itikadi çalkantıların yoğun olarak yaşandığı, tüm dini felsefelerin harmanlandığı, gelişen kelam-felsefe akımlarının etkin olduğu Herat bölgesinde doğan ve o bölgede yetişen Herevî birçok yönden tarihe, takipçilerine ve bizlere ışık tutmuştur. O, döneminin çok iyi şairlerinden biridir, yaklaşık on bin beyit şiir ezberlemiştir. Aynı zamanda bir hadis hafızıdır. Yaklaşık 300 bin e yakın hadis ezberlemiştir. Hanbeli mezhebi mensubudur ve itikadi ve ameli olarak medeniyete yeni bir yorum getirmiştir. En çok tebarüz ettiği alan tefsirdir. Büyük bir müfessir olan Herevî, kaleme aldığı tefsiri mevcut olup bir konuda görüş beyan etmeden en az üç yüz tefsire baktığını söyler. Özellikle dinî konulara bütüncül bakabilen meşhur İslam âlimlerinden biridir. Tasavvufa girmesiyle ilmi hayatı yeni bir boyut kazanmış, tasavvufun en derin ve girift konularına yeni bakışlar getirmiş, özellikle vahdet-vücut mevzularında çığır açmış, birçok tasavvufî ekole temel teşkil etmiştir. Ayrıca İslam'a ve tasavvufa farklı bir değerler dizisi (paradigma) kazandırmış İslam hukuku konusunda İbn Teymiyye ve bir çok selef alimine öncülük etmiştir. Yaşanmadıkça zor anlaşılan bir disiplin olan tasavvufu bir ilim dalı olarak sistematize edebilmiş ve tasavvufun konularını bütüncül olarak tertipleyebilmiştir. Biz bu çalışmamızda zor bir zamanda, tarihe mal olacak ciddi çalışmalar yapmış olan Herevînin Menazilü's-Sâirîn adlı eserini bütüncül yaklaşımla ele alıp "mükaddimat Örneği" bölümünü tahlil edeceğiz.

ACCORDING TO HEREVÎ A TOTAL PERSPECTIVE IN THE SUFISM

Abdullah Ansari was born in 2 Sha'bân 396/4 May 1006. His father took care of his education and decency. At home he took advantage of the conversations and fathers of great and famous scholars of Herat who visited his father. Herevî was one of the leading and first representatives of Iranian literature, aiming to bring humanity to the world and the hereafter, and he guided many sufluxes, poets and writers who came after him and kept his day-to-day validity.

Herevî, who lived in Belh in the last period of his life, accelerated his tafsir studies but did not complete his commentary. She passed away in Gazirgah, five kilometers away from Herat, at 481/1089.

To analyze, to understand, a person or an idea, an event, or even a civilization; it is necessary to deal with the philosophy in its historical context before and after the philosophy. It does not seem possible to understand the mentality of that period without evaluating the historical background, science, philosophy, knowledge, and thought at that time. Therefore, it is inevitable from a scientific point of view to conduct a deep analysis in the right way.

The century in which Herevî lived was no shortage of political conflicts between the Seljuks and the Ghaznavids, and therefore severe wars were experienced; In addition, Eş'arî, Mu'tazilî, Karrâmi and Hanbalî were also a period in which the attitudes conflicted with each other severely and tried to prevail over each other depending on the political authority. XI century represents a period that Islamic scholarship had been a paradigm and Islamic sciences left behind the first stage of the teaching, also the efforts were made to systematize the existing diversity parallel to the institutionalization in education that philosophy and logic spread to religious sciences and Persian became a language expressing Muslim culture, also Sufism Kalâm (Muslim Theology) evolved to a new period and mode. At the end of the century, it also represents a different synthesis that had the opportunity to form symbolized in Ghazālî's personality

Due to these reasons, by the end of the 20th century, Herevî was regarded as the most famous Hanbali representative of the Khorasan region, and Hereivi turned into an interesting figure in terms of inter-sectarian relations and the almost his mystic personality was reduced to the second plan. Herevî was born and grown up in the region of Herat shed light on us and his followers in various aspects. He is also a very good poet during his period and about ten thousand couplets of poetry memorized. At the same time it is a hadith memory. He memorized

nearly 300 thousands of hadiths. He is a member of the The Hanbeli sect and he brought a new interpretation to the civilization. He studied mostly on the field of Quran interpretation. Being a great glossator, Hervi states that he had examined at least three hundres diffrent interpretations of Quran before he revealed his thoughts on any topic. He is one the most famous İslamic figures having a holistic view especially on Islamic topics. With the introduction of Tasavvufa, he has brought new insights into the deepest and grifted themes of Sufism, especially the groundbreaking in the welfare-body positions and the foundation of Ibn Arabi and the echer society. He also pioneered Ibn Taymiyya and many other predecessors on Islamic law. Herevî was able to systematize Tasavvufa which can be understood hardly without experiencing itself and organized the relating issues hollistically. In this paper, we we will elaborate holistically on “mükaddimat-Yakaza örneği” that is some part of the work named “Menazilü’s-Sâirîn” written by Herevî who produced many serious works that make the history

Key Words: “ Herevi, Tasavvufa, Sufism, Menazilü’s-Sâirîn, yakaza

GİRİŞ

Tasavvuf bilgiden ziyade ameli bir konudur. Hayatla çok iç içe bir alan olduğu için yüzlerce tanımı yapılmış ve bunlar içinde “iç temizliği” ve “dış görünüşe itibar etmeme” gibi saf ve suf gibi kök anlamları öne çıkmıştır. Kuran ve Hadis kaynaklarını değerlendirdiğimizde, Tasavvuf ilmine ciddi bir yer verildiği görülmektedir. Kuran-ı Kerim ve sünnet, kişiler üzerinde değil, kişilik ve davranış üzerinde durmaktadır. Tasavvuf da hayatla iç içe bir alan olduğu için belirli bir tanıma sığdırılamamış, birçok tanımı yapılmıştır. Tasavvuf hal ile yaşanır davranışlarda tezahür eder. Temel ilkelerinden birisi “tevbe” diğeri ise “inâbe”dir. Tevbe geçmişini onarmayı, inâbe ise geleceği doğru planlamayı içerir. Tevbe-i nasuh ise davranışlarıyla topluma örnek olmaktır, yeni bir başlangıçtır. Bu durum ise tasavvufun dışa yansıyan en önemli özelliğidir. İhlas, takva, i’sar, Kuran’da yer alan tasavvufi temel kavramlardan bazılarıdır. Tasavvufun yegâne maksadı ise ihlastır.

Tasavvuf; her hangi bir işe başlarken “acaba Allah ne der” düşüncesini aşılır. Tasavvuf nazik, ince, deruni bir alandır. Tasavvufi ilkeler, Kur’an ve sünnet kaynaklıdır. Bu ilkeler bilinmeden tasavvuf hurafelere açık hale gelebilir. Yaşanmadıkça anlaşılmayan bir özelliği olan bu ameliye, ahlaklı olmayı ve gaflete düşmemeyi, kâmil insan ve erdemli toplumu inşa etmeyi amaçlar. 2 (Dr. Aydın KUDAT, *Adam Dergisi*, Ankara, 2018, s. 40) Din’i bir şemsiye olarak kabul edersek, bu şemsiye altında akait, ibadet, hukuk ve ahlak gibi hayatla ilgili birçok bilim bulunur. Bu ilimlerin önemlilerinden biri de ahlaktır. Peygamberimizin önemli dualarından birisi de “Ey Allah’ım! Senin rahmetini umuyorum, beni göz açıp kapayıncaya kadar (da olsa) nefsimle baş başa bırakma. Halimi tümüyle düzelt, Senden başka ilâh yoktur.” duasıdır. 2 (Ebu Dâvûd, *Edeb*, 110.) Tasavvuf ilmi bu amacı güder ve hedefi, temeli, saflığı ve kemali yakalamaktır. 3 (Dr. Aydın KUDAT, *Adam Dergisi*, Ankara, 2018, s. 40)

1.ABDULLAH ENSÂRÎ ve KISACA HAYAT KİKAYESİ

Abdullah Ensâri, (2 Şa'bân 396) 4 Mayıs 1006'da doğdu. Babası, onun eğitim ve terbiyesine özen gösterdi. Babasını ziyaret eden Herat'ın büyük ve meşhur âlimlerinin sohbetlerinde bulunup ve feyizlerinden istifade etti. O dönemlerde Bağdat, Müslümanların halifelik merkezi idi. Mısır'da Fâtımîler devleti, Horasan'da ise Gazneli Sultan Mahmûd (388-421/998-1030) hüküm sürüyordu. Selçuklular, Gûrîler ve Gazneliler arasında siyasî ihtilaflar vardı. Bu ihtilaflar zaman zaman Müslümanların huzurunu bozuyordu. Diğer taraftan mezhepler arasında tartışmalar yaşanıyor. Eş'arîler, Mu'tezilîler, Matrîdîler, Hanbelîler,

Şâfiîler ve Kadiriler arasında itikadî konularda ihtilaflar vardı; bu gruplardan bazıları birbirlerini kâfirlik ve hatta zındıklıkla suçluyorlardı.

Siyasi, itikadî ve fikhî çatışmaların yanı sıra dönemin sufileri arasında da ma'rifet, seyr, keşf ve mükâşefe gibi tasavvufî konular ve farklı görüşlerin ortaya çıkması, halkın tasavvuf hakkındaki düşüncelerini olumsuz bir şekilde etkilemekteydi. Bu fikir ve inanç farklılıkları, Müslümanların ittifak içinde olmalarına engel oluyordu. Bu tür karışıklıklar, Şeyh Abdullah el-Ensârî ve dönemin diğer bilgelerine, âlimlerine büyük görev yüklüyordu.

İşte bu dönemde Şeyh Abdullah el-Ensârî; Mutezile, Eşârî, Hanefî ve Şafi mezheplerinin savunucularını müteşâbih âyetleri yorumladıkları ve nakil yerine akla daha çok önem verdikleri gerekçesiyle ağır bir dille eleştirmiştir. Buna karşın Mutezilî ve Eşârî âlimleri de Herevî'yi mücessime'den olmakla suçlamıştır. Fıkhi açıdan Hanbelî mezhebinin güçlü savunucularından olan Hrevî, diğer mezhep mensuplarını, katılmadığı görüşlerinden dolayı kıyasıya eleştirmiş, bu sebeple neredeyse hayatı boyunca takibata uğramış ve sürgün hayatı yaşamıştır. Gazneliler devleti döneminde, aleyhine yapılan şikâyetleri, Sultan Mesud'un huzurunda yaptığı savunmalarla bertaraf etmiş ve bu dönemde rahat bir hayat sürmüştür. Bu huzur dönemi de Herat'ta Selçuklular devrinin başlamasıyla sona ermiştir.

Herevî, insanı dünya ve âhiret mutluluğuna kavuşturmayı amaçlayan tasavvufun, İran edebiyatındaki rehberi ve ilk temsilcilerinden biri olmuş, kendinden sonra gelen birçok mutasavvıf, şair ve yazara öncülük etmiş, savunduğu görüşleri, günümüze kadar geçerliliğini korumuştur.

Hayatının son döneminde Belh'de kalan Herevî, tefsir çalışmalarına önem vermiş fakat eserini tamamlaya ömrü kifayet etmemiştir. Herat'a beş kilometre uzaklıktaki Gazürgah'da 481/1089 da vefat etmiştir. Bu günkü türbesi, (h.829) 1426 yılında yapılmıştır. 4 (Makale *Abdullah-ı ensarînin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri Dr. Kâsım-ı Ensârî Çeviren: Doç. Dr. Ali Güzelyüz. Tabakât-ı Hanâbile, C II, s. 247, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 8 [2007], sayı: 18, s. 321-335. Tasavvuf: İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi, Yıl: 8 [2007], Sayı: 18 Tasavvuf Klasikleri, Abdullah Herevî Ve Menâzilü's-Sâirîn, Abdullah Damar.)*

2.TARİHİ ARKA PLAN

Bir şahsı veya düşünceyi, olayı, hatta medeniyeti anlamak, tahlil etmek için; o felsefeyi öncesi ve sonrasıyla kendi tarihi bağlamı içerisinde ele almak, birçok yönden irdelemek gerekmektedir. Tarihi arka planı, o dönemdeki ilmi, fikri yapıyı, irfanı, düşünceyi değerlendirmeden, o dönemi anlamak, zihniyeti idrak etmek mümkün görünmemektedir.

Dolayısıyla ilmi açıdan derin bir tahlil yapmak için belirtilen bütün etkenleri göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

*‘‘Bir medeniyet de üretilmiş, felsefe-bilim dizgisinin içerisinde hayat bulduğu zihniyeti idrak etmek, o dizgenin örüldüğü bağlamı mümkün kılan maddi ortamın imkânları ile dünya görüşünün anlam çanağını ve dünya tasavvurunun resim yumağını, unsurlarına geri giderek tahlil etmekten geçer.’’*⁵ (Fazlıoğlu, İhsan, Derin Yapı s. 15.)

Bütün bu yaklaşımları temel alarak üstat Herevî; marifetini tamamlarken, tarihi bir zat olarak yudumladığı kültür ne idi? Nasıl bir ortamda yetişmiş, hangi zatlardan nasıl etkilenmişti. Bulunduğu siyasi, sosyal ve ilmi ortam nasıldı, İslami bakış açısı veya o dönemin değerleri (paradigma) ona neler söylüyordu. Bütün bu etkenleri gözlemleyerek zamana ışık tutmamız ilmi bir zarurettir. Bu bakışla Herevî’yi ele aldığımızda, onu daha iyi anlayabilir, tarihe daha güzel bir ışıkla bakıp yeni bir bilgi ortaya koyabiliriz. Bu açıdan *Kadim felsefe-bilim anlayışının çerçevesini tam olarak belirlemeden, bugün için birer bilim dalı olan farklı ilimlerin niçin okunduğu ya da okunmadığı sorularına verilecek yanıtlar boşlukta kalacaktır.*⁶ (Fazlıoğlu, a.g.e. s. 91.) Bu ilmî çerçeveyi tarihi bağlamıyla yansıtmaya çalışırken aynı zamanda günümüz irfanına da ışık tutmamız lüzumludur. Aksi takdir de; ya geçmişte kalıp günümüzü anlayamaz, ya da günümüz felsefesinden geçmişe bakıp değerlendirme yaparsak tarihi hatalar yapmış oluruz. İşte Herevî’yi tarihi bağlamı içerisinde anlamaya çalışırken yaşadığı dönemin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısına değinmek yerinde olacaktır.

2.1. HEREVİ DÖNEMİNDE MARİFET, İLİM, DÜŞÜNCE

Tarihi ortama bakıldığında Maverâünnehir, Horasan ve Herat bölgeleri İslam medeniyetine katkıları açısından köklü bir geçmişe sahiptirler. ⁷ (Fazlıoğlu, a.g.e. s. 22.) Örnek olarak, tabakat kitapları ile tarih kitapları, Herat ve çevresinde bulunan medreselerdeki dini tedrisat hakkında daha çok bilgi verirken, riyazi eğitim hakkında genel değerlendirmeler yapmaktadır.

Herevî’nin yaşadığı dönemde ve Herat bölgesinde daha çok Şafii ve Hanefî mezhepleri ön plandaydı. ⁸ (Abdullah Ensari Herevi’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve S’ad Meydanı, Muhammet Nedim Tan, s. 42.) Ünlü kıraat âlimi İbn’l-Cezeri’nin biyografisinde, Keş medresesi ile Buhara ve Herat’daki medreselerde daha çok ilm-i kıraat ve hadis okuttuğu zikredilmektedir. ⁹ (Fazlıoğlu a.g.e. s. 30.) Hatta Herat Medresesi ile Semerkant Medresesi

arasındaki ilişkilerde, karşılıklı gidiş gelişler yanında, bir medreseden diğerine kaçmak da sıkça görülmekteydi. 10 (Fazlıoğlu, a.g.e. s. 91.) Horasan bölgesi, tefsir, hadis ve fıkıh gibi İslami ilimlerin müstakil bir öğretim formu kazanarak kendi usullerini ortaya koymaları bakımından ciddi çalışmalara ev sahipliği yapmaktaydı. Aynı zamanda Tasavvufi alandaki faaliyetlerin yapıldığı bir yerdi. 11 (S'ad Meydanı s. 46.) Dönemin sufileri arasında da marifet, seyr, keşf ve mükâşefe gibi tasavvufi konularda farklı görüşlerin ortaya atılması, halkın fikirlerini yanlış olarak etkilemekteydi.

Şeyh Abdullah el-Ensârî'nin bilinen bir lâkabı da, doğup büyüdüğü şehirden dolayı Herevî'dir. Herevî, mezhep olarak Hanbelî olmasına rağmen, karşılaştığı sûfilerin etkisiyle, özellikle Ebu-l Hasan Harakani'den ahzettiği deruni bilgiyle coşkun bir tasavvufi anlayış içinde olmuş, bu coşkuyu güçlü hitabetiyle sohbetlerinde ve kaleme aldığı *Menazil-us Sâirîn* ve diğer eserlerinde ortaya koymuştur. Eşârî olduğu gerekçesiyle Sünnî bir tasavvuf anlayışı ortaya koyan Kuşeyrî ile görüşmekten kaçınmış fakat *Tabakatü's-Sûfiyye* adlı meşhur eserinde, dinin zahirine ters düşen ve de şatihleriyle bilinen, Hallaç gibi sûfilerden de bahsetmiştir. İbn Teymiyye gibi Selefi düşünce sistemini temsil eden âlimler, onu Hanbelî olması sebebiyle saygıyla karşılamışlar ancak bazı görüşlerini eleştirmekten de geri durmamışlardır.

Siyasi çatışmaların yanında Eş'arîler, Mu'tezilîler, Matrîdîler, Hanbelîler, Şâfiîler ve Kadirîler arasında itikadî ve fikhî konularda ihtilaflar vardı ve bunlardan bazıları birbirlerini kâfirlik ve hatta zındıklıkla suçluyorlardı. Şeyh Abdullah el-Ensârî; Mutezile, Eşârî, Hanefî ve Şâfi mezheplerinin savunucularını müteşâbih âyetleri yorumladıkları ve nakil yerine akla daha çok önem verdikleri gerekçesiyle ağır bir dille eleştirmiş, Mutezilî ve Eşârî âlimleri de Herevî'yi mücessime'den olmakla suçlamıştır. İtikadî açıdan Hanbelî mezhebinin güçlü savunucularından olmuş, diğer mezhep mensuplarını, katılmadığı görüşlerinden dolayı kıyasıya eleştirmiş, bu sebeple hayatı takibat altında geçmiş ve sürgün hayatı yaşamıştır.

Herevî bu dönem Herat'ın da doğmuş, yetişmiş ve ilmi tekâmülünü burada sürdürmüştür. Nitekim tasavvuf tarihinde Herevî'ye atfedilen sıfatlardan biri Pîr-i Herât'tır. Yani o Herât ile anılmış ve varlığı Herât'a ayrıcalık kazandırmıştır. Nişâbur, Merv ve Belh ile birlikte Horasan'ın coğrafi ve sosyal merkezlerinden sayılan Herat, Hz. Osman hilâfeti zamanında, (h.31) 652 yılında Ahnef b. Kays komutasındaki Müslümanlar tarafından fethedilmiştir. Fetih öncesinde Sasâni İmparatorluğu'nun merkezî şehirlerinden biriydi. Mîladi üçüncü yüzyıldan itibaren bir şehir olarak gelişmiş, ticaret merkezi olmasıyla birlikte farklı kültürlerle (Hristiyanlığa ve Yahudiliğe) ev sahipliği yapmıştır. Müslüman ordularının bugünkü İran'ın kuzeydoğusu ile Afganistan'ın büyük bir kısmını içeren Horasan bölgesini elde ediş süreçleri Hz. Ömer zamanında başlamış ve Hz. Osman zamanında Ahnef b. Kay'sın (ö.67/687) komutasıyla istikrar kazanır ki bölgenin fethine ilişkin anlatılarla da hep onun adı öne

çıkılmaktadır. 12 (A.g.e. s. 39, Ayrıca Herevî'nin Hayatı ve faaliyetleri hakkında bkz. Ahmet Önkal "Ahnef b. Kays", DİA, C.2, s.174.) Yaygın kabule göre Herevî'nin atası olan Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin oğullarından Mett el-Ensârî de Horasan'a akın eden ilk İslam orduları içerisinde yer almış ve bu fetihlerden sonra Herat'a yerleşmiştir. 13 (Bölgedeki fetih maksatlı askeri hareketlilik için bkz. Ahmet b. Yahyâ el Belazûrî, Futûhu'ı buldân Çev. Mustafa Fayda, s. 463-494. Ayrıca bkz. İsrail Balcı, İlk İslam Fetihleri ve Savaş-Barış İlişkisi, İstanbul, s. 217-255.)

Abbâsi hilâfeti döneminde şehir Tahirîler, Saffârîler ve Sâmânîler'in hükümlerine girmiş ve Sebük Tegin'le birlikte Gazneliler şehri ele geçirmişlerdir (384/994). Herevî de Herat' da Gazneliler'in yönetimi altındayken dünyaya gelmiştir.14 (S'ad Meydanı. s. 42.)

2.2. SİYASİ ORTAM VE DİNİ TAVIRLAR

Herevî'nin doğumu arifesinde Müslüman coğrafya, bir önceki yüzyılın bakiyesi olarak farklı bir siyasî hareketliliğin içerisindeydi. Miladi 970'li yıllar itibariyle Selçuk Türkleri Abbasîlerin doğu sınırlarına doğru girmeye başlamışlar, 973 yılında Kahire Fâtımîler'in başkenti olmuş ve Ezher'in temeli burada atılmıştı. İhvânü's-Sâfâ'nın faaliyetleri de aynı dönemde başlamıştır. Dokuz yüzlü yılların sonuna doğru 995 yılında Gazneliler Horasan'ı Sâmânîler'in elinden alarak hükümlerlerini kurmuş, Gazneli Mahmut ise 997 yılında tahta çıkarak yeni bir devri başlatmıştır. Gazneli Mahmut dönemi bölgedeki ilmi faaliyetler ve kültürel ortam açısından da dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Tarih 1000'li yılları gösterdiğinde Selçuklular Mâverâünnehr'e girmeye başladılar. Gazneliler'in de Horasan ve Hindistan sathında yayılmaları ivme kazanmıştır. Gazneli Mahmut, Herevî'nin gençliğini yaşadığı sıralarda, 1030 yılında vefat ettiği zaman geriye büyük bir siyasî ve kültürel miras bırakıyordu. 1031 yılında ise Tuğrul Bey Merv'i Gazneliler'den alarak farklı bir sürece ilk hareketi veriyor, yine aynı yıl içerisinde Kurtuba'daki Emevî Halifeliği sona eriyor ve Tavâifu'l-Mülük devri başlıyordu. 1039 yılında gerçekleşen Dandanakan Savaşı'nda (1040) Gazneliler'in Selçuklular'a mağlup olması Horasan'da idârenin el değişmesini sağlıyor ve Herevî, Sad Meydân'ı takrîr ettiği sıralarda Selçuklular'ın 1055 yılında Bağdat'a girip Büveyhîlerin elinden Abbâsi hilâfetinin vesâyetini almalarıyla sonuçlanacak yeni bir dönemi başlamaktaydı. 1063 yılında Tuğrul Bey 'in vefatından sonra 1092'ye dek sürececek olan Nizâmü'l- Mülk yönetimi ortaya çıkıyor, 1067 yılında Bağdat'ta Nizamiye medreselerinin ilki kurularak İslam eğitim tarihinde yeni bir aşamaya doğru yol alınmaktaydı. 1072'li yıllar Anadolu'nun fethinin başladığı, 1080'li yıllar ise Melik Şah'ın birleştirici idaresinin hüküm sürdüğü dönemler olmuştur. 1090 ise Hasan Sabbah'ın Alamut'u zapt ederek bağımsızlık ilân ettiği yıldır.15 (Jean Sauvaget, İslam Dünyası-Kısa Kronoloji Çev. S. Kemal Yetkin-F. Raşit Unat, s.32-39.)

Herevî tüm bu hükümdarların idâresini görmüş, yaşanan değişimi derinden hisseden Herat gibi kültürel bir merkezde olduğu için birçok konuda tecrübe kazanmıştır. Horasan bölgesi Gazneliler ve Selçuklular hâkimiyetinde iken tasavvuf tarihinde isim bırakmış ve mektep kurmuş pek çok sûfî'ye de ev sahipliği yapmıştır. Herevî'nin yaşadığı yüzyılda ilk olarak Baba Tahir Uryân (ö.391/1000) mevcuttur. Kuşeyrî'nin üstadı Ebû Ali ed-Dekkâk (ö.405/1014) ve tasavvufî telif türlerinin hemen hepsinde eser vererek İslam tasavvuf ve felsefe kültürüne büyük bir miras bırakan Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö.412/1021) Herevî' nin çocukluk döneminde eğitimlerini, ilmi çalışmalarını ve diğer faaliyetlerini sürdürmekteydi. İbn Sîna (ö.428/1037) Makâmâtü'l- ârifin'i yazdığı sırada ise Herevî gençliğini henüz idrak etmekteydi. Ebu Nuaym el- İsfahânî'nin (ö.430/1038) Hilyetü'l-evliyâ'yı telifi de aynı döneme rastlamaktadır. Herevî nin irşat faaliyetlerine ve ilmi seyahatlere başladığı sıralarda Ebu'l-Alâ Maarî'nin (ö. 1057) netameli şöhreti Arap edebiyâtında kendini belli etmeye başlamıştır. Herevî'nin de İlim halkalarına dâhil olduğu Ebu'l-Hasan Harakânî (ö. 425/1033) ile Ebû Sâid-i Ebu'l-Hayr (ö.441/1049) bölgenin büyük sûfileri arasında yer almaktaydı. Menkıbeleri ve şöhreti ile Herevî nin hayatında önemli bir yeri olan Ebû Abdullah Bâkû ve Muhammed bin Sem'ân (ö.459/1067) gibi sûfiler de aynı coğrafyada bulunuyor, Herevinin yetişmesine yardımcı oluyorlardı. Ebû Sâid-i Ebu'l-Hayr'ın, ayrıca Kuşeyrî'nin de meclislerinden feyz aldığı ve Nakşbendî silsilesindeki konumu sebebiyle “şeyhü's-şüyûh” diye anılan ünlü Sûfî Ebu'l-Hasan Harakânî'nin, dolaylı olarak Herevî'ye ona bağlanabileceği derin ve köklü bir etkisi vardır. 16 (S'ad Meydanı, s. 46.)

Herevî ile aynı çağda yaşamış ve yaş olarak da Herevi den büyük olan ve birlikte aynı tasavvufî çalışmalar yapmış iki büyük sûfî vardır. Bunlar: Kuşeyrî (ö.467/1074) ve Hücûvî' dir (ö.465/1072). Kuşeyrî bu zaman diliminde Horasanda, henüz tedvini bitmemiş olan tasavvuf ilminin İslâmî ilimler içerisindeki konum için çalışmalar yapmıştır. Fakat ileride detaylı bir şekilde değineceğimiz üzere Herevî 'nin Eş'arî karşıtı tutumu sebebiyle bu iki sûfî arasında olumlu bir münasebet oluşmamıştır.

Herevî bu hareketli yüzyıl içerisinde kendi gündemi ile büyük bir figür olarak ortaya çıkmıştır. İçinde yaşadığı bu ortam onu yetiştirmiş ona güçlü bir birikim kazandırmıştır. Herevi'nin adına Bâtınîlerle süregelen mücadelede rastlamayız. Ancak onu daha çok selef olarak Hanbeliliğin yayılması ve yanlış itikadi görüşlerin ortadan kalkması için uğraşı vermiştir. Bu vesileyle, Hanbelilik, horasan coğrafyasında Herevî'nin temsiliyle varlık göstermiştir. Herat'a Hanbeliliğin gelişi Herevi'den bir önceki yüzyıla uzanırsa da Hanbeliliğin herat ve civarında yerleşmesi Herevi ile olmuş ve büyük bir güç kazanmıştır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel' den hadis dinleyen, onun mezhebini benimseyen ve zahitliği ile bilinen Yahya b. Ebû

Mansûr el-Herevî (ö. 287/ 900) de Herat'ta yaşamış ve kendince bir ilim çevresi oluşturmuş ve burada vefat etmiştir. 17 (S'ad Meydanı, s. 49. Ayrıca bkz. İbn Ebû Ya'lâ, Tabakât, C II, s.544; Zehebî, Siyer, C 13, s. 580.)

Herevî'nin yaşadığı dönem de Hanbelî mezhebini diğer mezheplerden ayıran başlıca özellik, bir mezhep olarak hanbelilik, hem itikadî hem de amelî unsurları birleştirmiş olmasıdır. Herevî'nin Hanbelîliği, onun dönemi ve sosyal hayat açısından geçici bir durum olmamakla birlikte, Nizâmülmülk'le sistemleşen '**ilmî siyaset**' karşısında bir varlık mücadelesi göstermiştir. Buna bağlı olarak yaşanan sert çekişmeler, Hanbelîlikle Eş'ârilik arasında sosyal şartlardan kaynaklanan bir kopuş gerçekleşmiş ve sonrasında Hanbelîlik Herevî'nin şahsında güçlü bir şekilde temsil edilmiştir. Herevî birçok sufi ile münasebet kurarken, Kuşeyrî ve diğer bazı sûfilerle arasına mesâfe koymasının sebebi bu mücadeleden kaynaklandığı söylenebilir.

Yukarıda sayılan sebeplerden dolayı Herevî, milâdî XI. yüzyıl sonu itibarıyla Horasan bölgesinin en şöhretli Hanbelî temsilcisi sayılmış, bunun için de mezhepler arası ilişkiler açısından Herevî ilginç bir figüre dönüşerek neredeyse sûfi kişiliği ikinci planda kalmıştır. Bu noktada Hanbelîliğin bir sonraki yüzyılda Şam coğrafyasında Abdulkadir Geylani ile varlık gösterecek olması, böylece Hanbelîliğin bu iki büyük sûfi ile entelektüel sahadaki sosyal-siyasal etkinliğini sürdürmesi dikkate değer bir husustur. 18 (S'ad Meydanı, s.50. Ayrıca Bkz. Ferhat Koca, Ahmed b. Hanbel- Hayatı, Görüşleri ve Mezhebi, s.101-103.)

3. HEREVİ VE BÜTÜNCÜL BİLGİ

Siyasi ve itikadî çalkantıların yoğun olarak yaşandığı, tüm dinî görüşlerin harmanlandığı, gelişen kelam-felsefe akımlarının etkin olduğu Herat bölgesinde doğan ve o bölgede yetişen Herevî birçok yönden tarihe, takipçilerine ve günümüze ışık tutmuştur. O dönemin de çok iyi bir şairdir, yaklaşık on bin beyit şiir ezberlemiştir. Aynı zamanda bir hadis hafızıdır. Yaklaşık 300 bin e yakın hadis ezberlemiştir. Hanbeli mezhebi mensubu olup itikadi ve amelî konularda yeni bir yorum getirmiştir. Tasavvufa girmesiyle düşünceleri yeni bir boyut kazanmış, tasavvufun en derin ve girift konularına yeni bakışlar getirmiş, özellikle vahdet-vücut mevzularında çığır açmış, İbn Arabî ve ekberi ekole temel teşkil etmiştir. Ayrıca İslam'a ve tasavvufa farklı bir değerler dizisi (paradigma) kazandırmış, İslam tasavvufu konusunda İbn Teymiye ve bir çok selef alimine öncülük etmiştir. Zor bir dönemde, tarihe mal olacak önemli çalışmalar yapmıştır.

Bugünkü anlamda; Herevi, varlık felsefesi, bilim, usul, irfan, marifet, bilgi ve tevhit gibi birçok konu ve kavramın yorumlanması açısından önemli bir simadır. O, hem muhaddis hem müfessir hem de mutasavvıftır. Bunun yanı sıra ansiklopedik bir âlimdir. Kendisine bir fetva sorulduğunda üç yüz kitaba bakıp inceleyip ona göre bilgi verdiği rivayetlerde geçmektedir. Ayrıca bu titiz usulü gereği olacak ki tasavvufi tüm makamları da ayetlerle açıklamıştır. Herevî, Menazil-i Sairiyn adlı eserini zorunlu olarak ele almıştır. Tasavvufi birçok karışıklıktan dolayı yeni bir usulle tasavvufi temelleri, kavramları yeniden değerlendirmiştir. Bu açıdan hadis ilminde Buhari ve Sahih adlı eseri ne ise tasavvuf ilminde de Herevi ve eseri olan Menazil-i Sairin o mertebede önemlidir dersek abartılı bir ifade kullanmamış oluruz.

Eğitim kurumları olarak medreseler, hicri ikinci asırlarda ortaya çıkmaya başlar. İlimler ve felsefenin özellikle de tercüme hareketlerinin de devreye girmesiyle birlikte ilimlerin tasnifi yolunda önemli gelişmeler olmuş, farklı ilim dalları kurumlaşmaya başlamıştır. Bu gelişmeleri şekillendiren de özellikle nizamiye medreseleridir. Dördüncü asrın sonu ile beşinci asır başlangıçlarında medrese ile cami arasındaki bağlar uzaklaşmaya başlamış, dolayısıyla İslam bilgi felsefesi ve İslami anlayışta gerileme ve duraklama baş göstermiştir. Gayet tabiidir ki bu durum, yani Medrese ile caminin ayrılmaya başlamasıyla da İslami hayatta gerileme duraklama başlamıştır. Birçok sebep ve tartışmayla beraber, Tekke ve Zaviyelerin medreseye uzak durmaları ve medreseye küsmeleri bu gerilemeyi tetiklemiştir. Medreselerin katılığı, mutasavvıfların medreselerin içeriğinden fazla haberdar olmaması, okuma-yazmaya önem vermeden hurafelere dalma, Hristiyan mistizminden etkilenme gibi iç ve dış etkenlerle tekke ve zaviyelerle medreseler birbirlerinden uzaklaşmışlardır.

Dört asır batıda medeniyet bayraktarlığını yapan Endülüs, medrese ile camileri birleştirmiş ve bu sayede köklü bir medeniyet kurmuştur. Tekke, zaviye, mescit ve müştemilat hepsi camide toplanmalı, o kubbe altında birleşmelidir. Selçuklu döneminde siyaset veya siyasi irade mutasavvıflarla çok iyi bir beraberlik ve uyum içinde olmuştur. Bu sayededir ki hem devlet idaresi hem de mutasavvıflar güç kazanmış ve şüyu bulmuş, bu sayede mutasavvıflar Anadolu'yu ihya etmişlerdir.

Herevi bilgi bütünlüğüne sahip birçok konuda uzman ansiklopedik bir âlimdir. Medrese ve ilim olmadan tekke ve zaviye olmaz, bilgi bütünlüğü ve ilim eksik kalır görüşünü savunur. İlme çok önem vermiştir. Bu açıdan Tasavvufi bilgi de ve zühd hayatı da ilimden sonra gelir düşüncesini savunur. Herevi'nin Menazil-i Sairiyn eserindeki en önemli bölüm, bidayet bölümüdür. Çünkü Seyr-i suluka girmek isteyen salık, ilim elde etmeli, bidayet makamlarındaki on makamı yapmalı ve ondan sonra seyr-i sülukuna başlamalıdır. Bu on makamı yerine getirmeyen salık seyr-i sulûka giremez. Herevî, menazil'us-Sairiyn adlı eserini on ana bölümde

oluşturmuştur: Bu bölümlerin de içerisinde ayrıca on makam vardır. Bu on makamda kendi içerisinde üç aşamalı olarak açıklanmıştır.

1-Bidayet bölümü,(Yakaza, tevbe, muasebe, inabe, tefekkür, tezekkür, i'tisam, firar, riyazet, sem'a)

2-Ebvab bölümü,(Hüzn,havf,işfag,huşu,iubat,zühd,vurü,tebettül,reca,rağbet)

3-Muamelat

bölümü,(riaye,murakabe,hürmet,ihlas,tehzib,istikamet,tevekkül,tefviz,siga,teslim)

4-Ahlak bölümü,(Sabr,rıza,şükr,haya,sıdk,işar,hulug,tevazu,fütüvve,inbisad)

5-Usul bölümü, (gasd,azm,irade,edeb,yakin,üns,zikr,fakr,ğına,murad)

6-Evdiye bölümü,(ihsan,ilm,hikmet,basiret,firaset,ta'zim,ilham,sekine,tuma'niyne,himmet)

7-Ahval bölümü, (muhabbet,gayret,şevk,galeg,at'ş,vecd,dehiş,himan,berg,zevg)

8-Velayet bölümü,(lahz, vakt,safa,sürur,sır,nefs,gurbet,ğark,gaybet,temekkün)

9-Hakaik(hakikat)bölümü,(mükaşefe, müşahede,muayene,hayat,gabz,bast,sekr,sahv,ittisal,infisal)

10-Nihayet bölümü,(marifet, fena,beka,tahkik,telbis,vucud,tecrid,tefrid,cem,tevhid) (Menazil, herevi s.1-15)

Kuran-ı Kerim ve sünnet, kişiler üzerinde değil, kişilik ve karakter üzerinde daha çok durmaktadır Tasavvuf, deruni bir tecrübe olduğundan belli bir tanıma sığdırılamamıştır. O hal ile yaşanır ve davranışlarda tezahür eder. Tasavvufun Temel ilkelerinden birisi tevbe bir diğeri de inâbe'dir. Tevbe geçmişi onarmayı, inâbe ise geleceği doğru planlamayı içerir. 20 (Dr. Aydın KUDAT, Adam Dergisi, Ankara, 2018, s. 40)

Ayrıca İslam varlık felsefesinin kodları Menazilde mevcuttur. Herevi bu eserinde Soyut olan bir alanı somut olarak kodlamıştır. Çünkü tasavvufun yegâne tanımı yaşayarak bu ilme sahip olmaktır. Tecrübe olmadan, bizatihi tatmadan bu ilim bilinmez, o yüzden tasavvuf yaşayarak bilinen bir alandır. **Varlık** kâinattır, ilim ve bilgi de kâinatın bir parçası kabul edilir. Tasavvuf; her hangi bir işe başlarken “acaba Allah ne der” düşüncesini uygulamayı amaçlar. Tasavvuf nazik ve tecrübi bir alandır. İlkeleri bu temele dayanır. Bu ilkeler bilinmeden Tasavvuf hurafelere açık hale gelebilir. Yaşanmadıkça anlaşılmayan bir özelliği olan bu ameliye, ahlaklı olmayı ve gaflete düşmemeyi, kâmil insan ve erdemli bir toplumu inşayı amaçlar. 21 (Dr. Aydın KUDAT, Adam Dergisi, Ankara, 2018, s. 40)

Mutasavvıflar, bilgiyi Kur'an ve Sünnet'in batını manasında aramakta ve davranıştan ayrı düşünmemektedirler. Onlara göre, bilginin en sağlam yolu imandır. 22 (Güngör, İslam Tasavvufunun *Meseleleri.*, s. 138-139.) Arifler bu bilgiye, gözleri ile görmeksizin, malumat almaksızın, gözlemlemeksizin, tasvir etmeksizin ve perdesiz ulaşırlar. 23 (M. M. Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, Türkçe bsk. edit: Mustafa Armağan, İstanbul 1990, c. 1, s.379;) Zira tasavvufi bilginin mahiyeti ve elde edilişi çok farklı şekillerde meydana gelmektedir. Mahiyeti ve bilginin ortaya çıkmasının farklı oluşu, onun diğer bilgilerden ayrı ve farklı bir konumda ele alınmasına, incelenmesine ve değerlendirilmesine sebep olmaktadır.

Yeri gelmişken tasavvufi bilgi, irfan, marifet ve ilim kavramlarına da değinmek gerekir. İrfan, insanın okuduğu, dinlediği, gördüğü, manevi ve ruhi tecrübe ile kazandığı, keşf ve sezgi ile müşahade ettiği fikir, kanaat ve anlayış anlamlarına gelmektedir. Bir başka deyişle marifet, sufilerin ruhani halleri yaşayarak, manevi ve ilahi hakikatleri tadarak iç tecrübe ile vasıtasız olarak elde ettikleri bilgiye verilen isimdir. Ariflere göre gerçek marifet, her şeydeki zenginliği bir tarafa koyup, Allah Teâla ile beraber olmanın zenginliğine ermektir. Tasavvufta Allah'a saygının kalpte yer etmesi olarak da tarif edilen marifet, kelim ve felsefede ilimle eş anlamlı olarak umumiyetle de bilgi manasına kullanıldığı gibi "marifetullah" şeklinde ve Allah hakkındaki bilgi için de kullanılmıştır. Tasavvufta arif, marifet ehline verilen isimdir. Marifet eşyanın hakikatleri indi ilahide nasıl ise öylece keşfen bilinmesi veya amel, takva ve sülükten hâsıl olan bir ilimdir. Marifet, arifin kalbinde zahir olan bir nurdur. Bu nur kalpten cismani âlemi çıkarır. Kalp aynasındaki pasları silebilmek için, kalbi kötü huylardan temizlemek ve iyi huylarla bezemek gerekir. Kalbin parlaklığı Allah Teâlâ'ya olan teveccüh nispetindedir. Nitekim Allah dostları, "Gönül mirat-ı rahmandır, siva'dan kalbini pak et" buyurmuşlardır.' 24 (Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2004, Tasavvuf Tarihinde Arif Kavramı, İsa ÇELİK Yar. Doç. Dr., Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi.)

4. SONUÇ

Din bir şemsiye kabul edilirse, bu şemsiye altında akait, ibadet, hukuk ve terbiye gibi hayatla ilgili birçok bilgi bulabiliriz. Bu bilgilerden en önemlisi de ahlaki bilgidir. Tasavvufun da üzerinde durduğu gibi ilim nazaridir, marifet ise keşiftir, tecrübedir. Bilgiye ulaşılabilir ama deruni bilgiye, marifatullahı ulaşmak ise kul için esastır. Buna masiva ve mânialar engel olmaktadır. Nefs ise en büyük engeldir. Peygamberimizin en büyük dualarından biri de ‘‘Allah’ım beni göz açıp kapayıncı kadar dahi nefsimle baş başa bırakma’’ duasıdır. Tasavvufi bilgi bunu amaçlar ve bu temel saflığı yakalamaya çalışır. Tam bu noktada Herevî tasavvufa ve bilgi usulüne yeni bir bakış kazandırmıştır. Hem bilgi bütünlüğünü savunmuş hem de zahiri ve batını bilgi elde etme yollarını tanzim etmiştir. Kendi döneminde yaptığı çalışmalarla da sonraki dönemlere örnek olmuştur.

KAYNAKÇA

Ahmet B. Yahyâ El Belazûrî, Futûhu’I Buldân (Çev. Mustafa Fayda), Siyer Yayınevi, İstanbul, 2013.

Balcı İsrail, İlk İslam Fetihleri Ve Savaş-Barış İlişkisi, Pınar Yay., İstanbul, 2011.

Cebecioğlu, Ethem, T.T. Sözlüğü, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009.

Çelik İsa, Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2004

Fazlıoğlu İhsan, Derin Yapı Papersense Yayınları, İstanbul 2018.

Göztepe, Yüksel, Abdülkerîm Kuşeyrî’de Hâller Ve Makâmlar, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, No:130, Sivas 2012

Güngör Erol, İslam Tasavvufunun *Meseleleri*, İstanbul 1987.

Herevi Abdullah Ensari, Menazilü’s-Sairin, Darül-kitap, Beyrut 1988

İbn Ebû Ya’lâ, Tabakât TDV İslam Ansiklopedisi, C 39 Ankara 1998-2013

İbn Kayyım El Cevziyye, Medaricu’s Salıkıyn, Kuran’i Tasavvufun Esasları, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

Jean Sauvaget, İslam Dünyası-Kısa Kronoloji (Çev. S. Kemal Yetkin-F. Raşit Unat), A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1963.

Koca Ferhat, Ahmed B. Hanbel-Hayatı, Görüşleri Ve Mezhebi, Ankara, 2008.

Kudat Aydın, “The Importance of Arabic at The Understanding of Religious Sciences” Nusha Dergisi, Cilt: XVI Sayı: 42 2016, 147-164

Şerif M. M., İslam Düşüncesi Tarih, İstanbul 1990

Tan, Muhammet Nedim, Abdullah Ensari Herevi’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve S’ad Meydanı, Tez İstanbul. 2013

Tek, Abdurrezzak, Tasavvufi Mertebeler, Hacı Abdullah El-Ensari El-Herevi Örneği, Emin Yay. Bursa, 2008.

Tilimsani, Afifiddin, Şerhu Menazilu’s Sairıyn, Merkezü-dirasaat, Dar’ül kitap, Beyrut 1979.

Turan, Osman, Selçuklular Zamanında Türkiye, Ötüken Yayınevi, İstanbul,1993.

Zehebî, Siyer, Darul-Kutubil-İlmiyye, Beyrut 2010.

BITCOIN ÖRNEĞİ ÜZERİNDE FIKHİN GÜNCEL MESELELERE BAKIŞ AÇISI

Y. Müh. Halil İbrahim YAŞLAK

Adam İhtisas (Âlim Adam Akademi) Mezunu ve Belletmeni

hiyaslak@aselsan.com.tr

Doç. Dr. Abdurrahman CANDAN

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

abdurrahmancandan5@hotmail.com

Özet

İslam Hukuku olarak da adlandırılan fıkıh, bir mesele hakkında hüküm verirken, mevzuyu belirli usûl ve kaideler çerçevesinde değerlendirmektedir. Fıkıhın hüküm verirken yaptığı değerlendirme metodu ve bakış açısı temel olarak fıkıh usûlü ve kavaid kitaplarında mevcut olmakla beraber, onun fazlasıyla karmaşık güncel meselelerdeki bakış açısını ve hüküm verme metodunu anlamak her zaman kolay olmamaktadır. Bu nedenle, şimdilerde belki de en güncel ve karmaşık mesele olan Bitcoin meselesinin fikhî olarak değerlendirilmesi, fıkıhın güncel bir meseleye bakış açısını ve hüküm verme metodunu anlamak için yeterince bilgilendirici olacaktır. Bu makalede, Bitcoin meselesi garar, maslahat-ı mürsele, bey'ul ma'dûm, kumar ve miras hukuku gibi fıkıhın temel prensipleri ve konuları çerçevesinde değerlendirilerek, hüküm verme amacı güdülmeden fıkıhın güncel meselelere bakış açısı Bitcoin örneği üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bitcoin, Block-zinciri, Fıkıh, Garar, Bey'ul Ma'dûm, Kumar, Miras, Maslahat-ı Mürsele

Summary

When Fiqh which is also entitled as Islamic Law adjudicates about a matter, it discusses the matter pursuant to certain methods and bases. Even though these methods and bases which are used for adjudicating are included basically in the books of procedures and regulations of Fiqh, it is not always easy to understand the viewpoint and adjudication methods of Fiqh about the current matters which are exceedingly complicated. Therefore, the legal evaluation of Bitcoin which is the most current and complicated matter nowadays will be quite informative in order to understand the viewpoint and adjudication methods of Fiqh against a current matter. In this paper, by considering Bitcoin in the frame of *garar*, *maslahat-ı mursele*, *bey'ul ma'dum*, *gambling and inheritance*, the perspective of Fiqh against current matters will be presented without conducting any adjudication purpose.

Keywords: Bitcoin, Block-chain, Fiqh, Garar, Bey'ul Ma'dum, Gambling, Inheritance, Maslahat-ı Mürsele

GİRİŞ

Son yüzyıldaki teknolojik gelişmeler, tarihin hiç bir döneminde görülmemiş yenilikleri toplumsal hayata dâhil etmiştir. Bu yenilikler, çoğunlukla bireysel ve toplumsal değişimlere ve dönüşümlere neden olmuştur. Bu değişim ve dönüşümler, toplumları özellikle hukuki alanlarda yeni kurallar koymak ve bu kuralları uygulamak durumunda bırakmıştır. Müslüman bireylerin ve toplumların hayatlarını düzenleyen hukuki kurallar ise fıkıh tarafından belirlenmekte; Müslümanlar, devlet tarafından uygulanıp uygulanmamasına bakmaksızın fıkıhın ortaya koyduğu hükümlere göre yaşamaya gayret etmektedirler.

İslam Hukuku olarak da adlandırılan fıkıh, bir mesele hakkında hüküm verirken, mevzuyu belirli usûl ve kaideler çerçevesinde değerlendirmektedir. Fıkıhın hüküm verirken yaptığı değerlendirme metodu ve bakış açısı temel olarak fıkıh usûlü ve kavaid kitaplarında mevcut olmakla beraber, onun fazlasıyla karmaşık güncel meselelerdeki bakış açısını ve hüküm verme metodunu anlamak her zaman kolay olmamaktadır. Bu nedenle, şimdilerde belki de en güncel ve karmaşık mesele olan Bitcoin meselesinin fikhî olarak değerlendirilmesi, fıkıhın güncel bir meseleye bakış açısını ve hüküm verme metodunu anlamak için yeterince bilgilendirici olacaktır.

Fıkıhın bir mesele hakkında hüküm verebilmesi için ilk olarak o meselenin ne olduğunu ve kavram çerçevesini tam olarak anlaması gerekir. Aksi takdirde isabetli bir değerlendirme yapması ve hüküm vermesi mümkün değildir. Bu nedenle, ilk önce Bitcoin'in ortaya çıkışı, temel özellikleri, çalışma prensibi ve olası etkileri belirli kavramlarla birlikte incelenecek, daha sonra mesele fıkıhın temel prensipleri ve konuları çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu değerlendirme yapılırken hüküm verme amacı güdülmeyecek; fıkıhın güncel meselelere bakış açısı Bitcoin örneği üzerinden ortaya konmaya çalışılacaktır.

1.Bitcoin Nedir?

Ortaya çıkışı 2008 yılındaki küresel finansal kriz sonrasına denk gelen Bitcoin (Vigna & Casey, 2017), 31 Ekim 2008 tarihinde, gerçek kimliği bilinmeyen Satoshi Nakamoto'nun "*Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System*" (Bitcoin: Bir Uçtan-uca Elektronik Ödeme Sistemi) adlı makaleyi yayınlamasıyla başladı (Fargo, 2016).

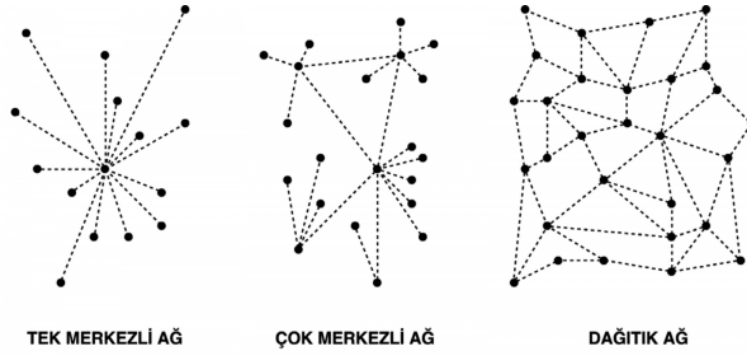
Kurucusu olan Satoshi Nakamoto'nun tanımıyla Bitcoin, üçüncü parti bir finansal kuruluşa gerek duymaksızın bir kişiden başka bir kişiye internet üzerinden, direkt olarak para gönderme

sistemidir (Nakamoto, 2018). Mevcut finansal düzende bir kişiye internet üzerinden para gönderebilmek (Havale, EFT vb.) veya internet tabanlı bir sistem üzerinden ödeme yapabilmek için üçüncü parti, güvenilir bir finansal kuruluşa ihtiyaç vardır. Bu üçüncü parti kuruluşlar genellikle bankalar ile yaygın olarak Visa-Master Card ikilisidir.

Bitcoin, asıl olarak bir *ödeme sistemidir*. Ancak şu an alınıp satılan ve borsalar üzerinde işlem gören bir değer olduğu için paradan ziyade *mal* ya da *yatırım aracına* benzemektedir. Değeri yeteri kadar yükseldiğinde ve değerindeki aşırı dalgalanmalar son bulduğunda; yani Bitcoin kendisini bir değer biriktirme aracı olarak kanıtladığında onu artık bir para birimi olarak tanımlamak mümkün olabilecektir (Vigna & Casey, 2017).

Genel bir tanım yapmak gerekirse, Bitcoin, *adem-i merkezî* (decentralized), *güvenilir üçüncü bir tarafa gerek duymaksızın, taraflar arası uçtan-uca (peer-to-peer) para transferine olanak sağlayan, açık kaynak kodlu, kriptografik bir elektronik (dijital) ödeme sistemidir* (Vigna & Casey, 2017).

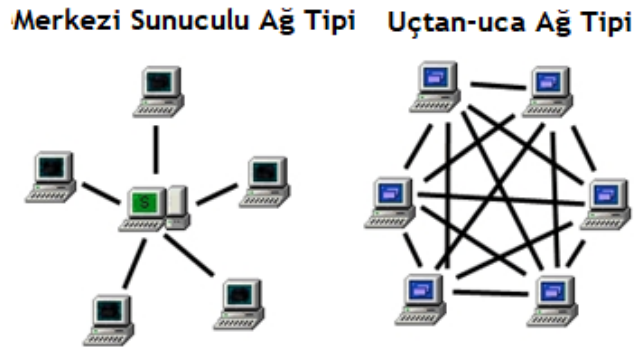
a. *Adem-i merkezîdir*. Yani herhangi bir merkezi ve merkezî otoritesi yoktur. İnternet üzerindeki ağ tipleri temel olarak üç farklı şekilde olabilmektedir: Tek merkezli ağ, çok merkezli ağ ve dağıtık ağ (Şekil-1) (Çarkacıoğlu, 2016). İnternet tabanlı olarak kurulan sistemler, kurucusunun amacına ve ihtiyacına göre bu farklı ağ tiplerinden birini kullanmaktadır. Örneğin; tüm bilgilerin tek merkezde toplanması ve yönetilmesi isteniyorsa “tek merkezli ağ” tipi kullanılır. Tek merkezli ağı yönetmek diğerlerine göre daha kolaydır. Ancak merkeze bir saldırı olduğunda ya da merkez çöktüğünde tüm sistem zarar görür ve çöker. Dağıtık ağ tipinde ise ağdaki tüm bilgisayarlar eşit derecede öneme sahiptir. Ağdaki veriler tek bir merkezde değil ağ üzerindeki bütün düğümlerde (node) tutulmaktadır. Bu nedenle düğümlerden biri veya bir kısmı zarar gördüğünde, sistem diğer düğümler üzerinden çalışmaya devam eder. Herhangi bir merkezin, yani otoritenin olmadığı bu ağı kullanan sistemde bir değişiklik yapılmak istendiğinde konsorsiyum aranır. Yani herhangi bir değişikliğin devreye girebilmesi için salt çoğunluğun onayı şarttır. Bitcoin de dağıtık ağ yapısını kullanan *adem-i merkezî* bir internet ağına sahiptir. Bu nedenle sistemde değişiklik gücüne sahip herhangi bir otorite yoktur. (Vigna & Casey, 2017).



Şekil-1 İnternet Ağ Topolojileri

b. *Üçüncü bir tarafa ihtiyaç yoktur.* İnternet üzerinden yapılan mevcut ödeme veya para transferi işlemlerinde her zaman bir aracı yani üçüncü bir taraf gereklidir. Genellikle banka ve/veya Visa, MasterCard, Western Union gibi kuruluşlar bu aracılık hizmetini yerine getirmektedir. Bitcoin sistemi üzerinde değer transferi yapılırken herhangi bir aracıya/üçüncü tarafa ihtiyaç yoktur. Transfer bilgilerini tutma, geçersiz transfer kontrolü, transfer işleminin gerçekleşmesi ve benzeri işlemler herhangi bir merkez tarafından değil bizatihi Bitcoin sistemi üzerinde otomatik olarak gerçekleşir. Hesabında Bitcoin bulunan birisi, hiçbir kimsenin kontrolüne, sınırlandırmasına ve engeline takılmadan başka bir Bitcoin hesabına transfer gerçekleştirebilir.

c. *Taraflar arası uçtan-uca (peer-to-peer) para transferine olanak sağlar.* Bir internet terimi olan “uçtan-uca” terimi, bir internet ağındaki bilgisayarların birbirleriyle sunucu olmaksızın doğrudan iletişim kurabilmesini ve veri (data) paylaşabilmesini ifade eder (Şekil-2). Uçtan-uca internet ağındaki bulunan bir bilgisayar (uç), diğer bir bilgisayara merkezi bir sunucu olmaksızın veri gönderebilir. Diğer bir ifadeyle bu ağda bulunan her bilgisayar hem sunucu (server) hem de kullanıcıdır (client). Bu altyapı sayesinde Bitcoin sistemindeki her hesap (cüzdan) sahibi kullanıcı diğerine doğrudan Bitcoin gönderebilmektedir (Nakamoto, 2018).



Şekil-2 Merkezi sunuculu ve uçtan-uca ağ tipleri

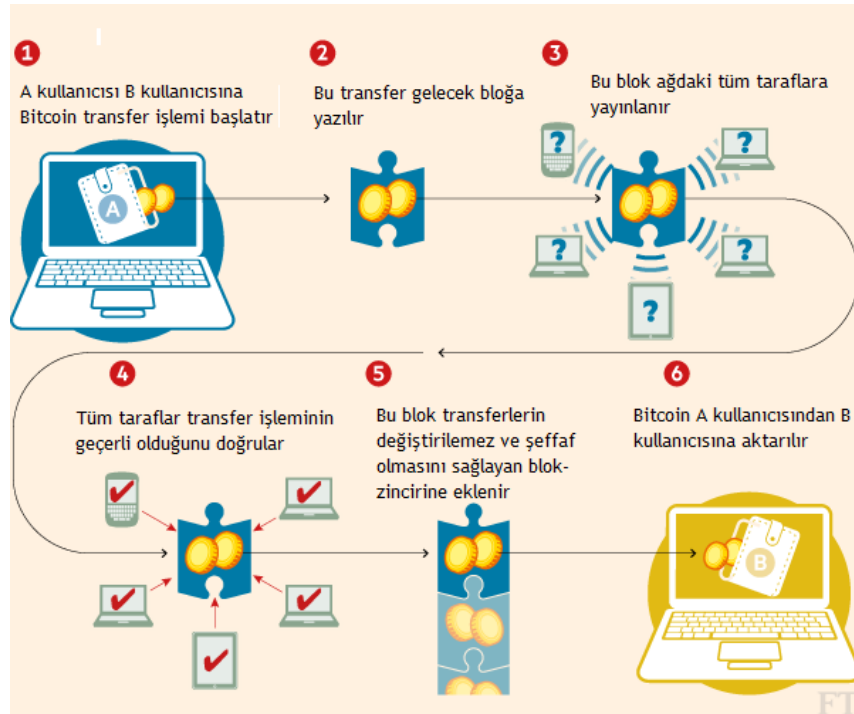
- d. *Açık kaynak kodludur*. “Açık kaynak kodu” terimi bilgisayar programcıları arasında ücretsiz olarak gönüllü yazılımcılar tarafından geliştirilen ve herkesin kullanımına ücretsiz olarak sunulan isteyen kişi tarafından incelenmesi, kopyalanması ve geliştirilmesi yasal olan yazılımların kodlarını ifade etmek için kullanılmaktadır. “Açık” ifadesi yazılım kodlarının herkese açık olmasından dolayıdır. “Açık kaynak kodlu” yazılımların kodları herkes tarafından incelenebilir olduğundan bu yazılımlar ve sistemler tamamen şeffaftır. Bitcoin’in kök yazılımı açık kaynak kodludur. Kök yazılımının açık kaynak kodlu olması Bitcoin’i tamamen şeffaf bir sistem kılmaktadır. Sistemin nasıl çalıştığı, arka tarafında nasıl bir algoritmanın işlediği herkes tarafından bilinebilmektedir. Sistemin en önemli özelliklerinin başında da bu şeffaflık gelmektedir (“What is open”, n.d.).
- e. *Kriptografiktir*. Kriptografi, bilginin gizliliğinin ve korunmasının önemli olduğu ilk andan itibaren kullanılmaya başlanan ve günümüzde daha çok bilgisayar sistemlerindeki veri transferlerinin korunmasında kullanılan matematiksel bir yöntemdir. Anahtarsız, açık anahtarlı, kapalı anahtarlı kriptoloji yöntemleri mevcuttur (“Kriptografi”, 2018). Bitcoin açık ve kapalı anahtarlama yöntemini birlikte kullanmaktadır.
- f. *Elektroniktir*. Bitcoin sistemi tamamen elektronik ortamda çalışmaktadır. Yani *elektronik* bir ödeme sistemidir. Banknot benzeri basılı bir formatı ve kullanımı yoktur. Elektronik olması nedeniyle Bitcoin tamamen sanal bir sistemdir.

1.1.Çalışma Prensibi

BITCOIN sistemi “*node*” (*düğüm*) adı verilen, dünya geneline yayılmış, Bitcoin kök yazılımının yüklü olduğu *madenci* bilgisayarları (işlemcileri) tarafından işletilir. Bitcoin kök yazılımı, bu düğümlerden Bitcoin ağını oluşturarak sistemin otomatik olarak işlemlerini sağlar ve “mutabakat” esasına dayalı şekilde işler.

Bu düğümleri sistemde tutan ve hizmet ettiren “teşvik” Mekanizmasıdır. Sistem her on dakikada bir 1 blok oluşturacak şekilde tasarlanmıştır. Sistem bu blokların oluşturulması için her seferinde zorluğu değişken olan bir problem çözmeyi şart koşar. Bu problem aşağıda anlatılacak *iş ispatı* (proof of work) için çözdürülmektedir. Çözülmesi istenen problemin zorluğu, sistemdeki toplam işlemci gücüne göre yaklaşık on dakikada bir problem çözülecek şekilde ayarlanır (Antonopoulos, 2018). Problemi çözen *madenci* ilgili bloğu oluşturur ve sisteme duyurur. Bloğun doğruluğu sistemdeki diğer düğümler tarafından doğrulanır ve ilgili

blok blok-zincirine eklenir. Blok oluşturan, yani problemi çözen kişiye belirli bir Bitcoin ödülü yani “teşvik” verilir. Bu ödül sistemin başlangıcında 50 BTC olarak başlamıştır ve her dört yılda bir yarıya inmektedir. Bugün verilen ödül blok başına 12.5 BTC’dir. Bu ödülün azalmasıyla ve madencilerin artmasıyla azalabilecek teşvik, transfer ücretleriyle desteklenmektedir. Yani bloğu oluşturan bir madenci sistemin kendisine verdiği 12.5 BTC’nin yanında, bloktaki transferler için göndericilerin kendilerinin belirlediği transfer ücretlerinin toplamını da ödül olarak almaktadır. Bu transfer ücretleri göndericiler tarafından transferi öne almak için işleme eklenen ücretlerdir. Aksi takdirde herhangi bir transfer ücreti şart değildir. Sistemin çalışma akışı Şekil-3 üzerinde anlatılmıştır.



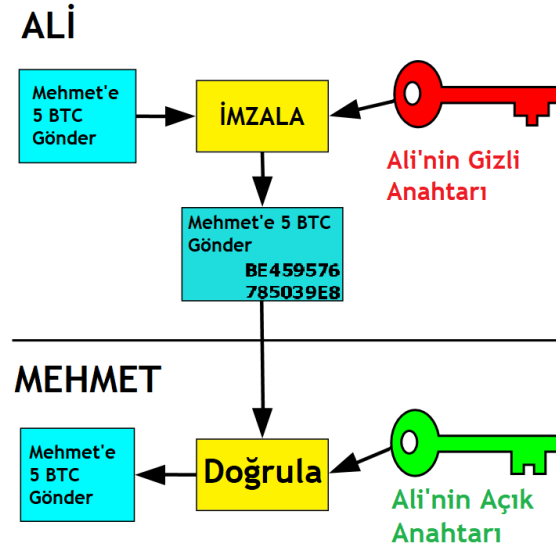
Şekil-3 Bitcoin çalışma akışı

2.Dijital İmza

Dijital imza, *gizli* (private) ve *açık* (public) anahtardan oluşan bir şifreleme yöntemidir. Açık anahtar, gizli anahtardan Elliptic Curve Multiplication (ECM) fonksiyonu kullanılarak elde edilir. Bu fonksiyon tek taraflı bir fonksiyondur. Yani açık anahtardan gizli anahtara erişmek pratikte imkânsızdır. Gizli anahtar 256 adet ardışık 0 veya 1'lerin diziliminden oluşmaktadır. Yani $2^{256} \approx 1.15 \times 10^{77}$ farklı sayıda gizli anahtar üretilir. Açık anahtardan gizli anahtarı bulmak isteyen bir kişinin 10^{77} farklı sayıda ihtimali tek tek ECM fonksiyonundan geçirerek karşılaştırma yapması gerekir. Gözlemlenebilen evrende yaklaşık 10^{80} atom olduğu (Villanueva, 2015) düşünüldüğünde bu sayının ne kadar büyük olduğu anlaşılabilir. Mevcut

süper bilgisayarlar da bu tarz bir deneme milyar kere milyar yıl sürecektir. İleride kuantum bilgisayarlar kullanılsa bile Bitcoin ağındaki düğümlerin mutabakatı ile fonksiyonun zorluğu arttırılarak güvenlik korunmaya devam edilebilir (Çarkacıoğlu, 2016).

Dijital imzanın kullanımı şu şekildedir: Gönderici göndermek istediği mesajı gizli anahtarı ile imzalar ve mesajla birlikte gizli anahtardan üretilmiş açık anahtarını da gönderir. Açık anahtarın göndericiye ait olduğu herkes tarafından bilinebilir. Alıcı gönderilen mesajı ve açık anahtarı kullanarak gelen mesajın göndericiden geldiğini matematiksel olarak doğrular (Acar, 2018). Şekil-4'teki şemada dijital imza kullanımı görsel olarak gösterilmiştir. Bitcoin sisteminde ayrıca açık anahtardan özet fonksiyonları kullanılarak cüzdan adresi oluşturulur. Bitcoin'de kullanılan temel özet fonksiyonu SHA-256 hash fonksiyonudur.



Şekil-4 Dijital imza çalışma prensibi

A) SHA-256

Bitcoin, işlemlerinde SHA-256 isimli kriptografik özet fonksiyonu kullanılır. SHA-256 en güvenilir özetleme fonksiyonlarından biridir. Teorik olarak, 256 adet ardışık 0 veya 1 ile, $2^{256} \approx 1.15 \times 10^{77}$ farklı özet elde edilebilir. Mesajdaki en ufak değişiklik tamamen farklı bir özet oluşmasında neden olur. Şekil-5'te görüldüğü üzere bir harfin büyükten küçüğe dönmesi bile hash özetini tamamen farklı bir hale çevirmektedir. Özette mesajın ulaşmak matematiksel olarak imkânsızdır (Çarkacıoğlu, 2016).



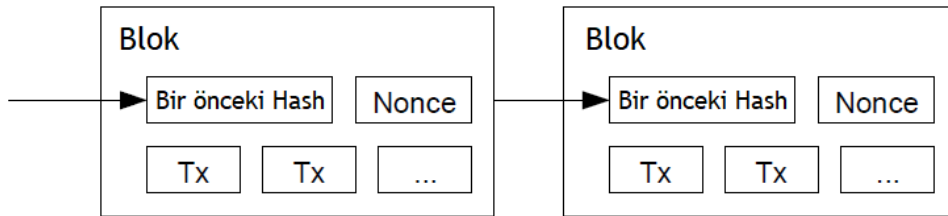
Şekil-5 SHA-256 hash fonksiyonu özet örneği

A.a.İş İspatı (Proof of Work)

İş ispatı yöntemi, temelde, bir sisteme toplu saldırı olmasını engellemek için kullanılan bir yöntemdir. İlk olarak e-mail kullanıcıları için anti-spam Mekânizması olarak kullanılmıştır. Aynı anda milyonlarca e-mailin tek bir adrese gönderilerek saldırıda bulunulması, belirli sürede bir iş yapılması e-mail göndermek için şart koşularak engellenmiştir (Çarkacıoğlu, 2016).

Bitcoin sistemi için *iş*, transfer bilgilerinden ve bir önceki blok özetinden oluşan bir bloğun hash özetleme fonksiyonu kullanılarak hedef bir özet formatına ulaşılması problemi; *ispat* ise bu problemin çözümüdür. *Süre* yaklaşık 10 dakika olarak ayarlanmaktadır Madenciler, önceki hash özetini, bloğa ekleyeceği transfer bilgilerini ve “nonce” değerini kullanarak sistemin verdiği ve başında belirli adet 0 olan bir özet formatına ulaşmaya çalışır. Burada önceki hash özetini ve transfer bilgileri sabit değerlerdir. Madenciler hedef özet “nonce” değerini değiştirerek ulaşmaya yani problemi çözmeye çalışırlar (Nakamoto, 2018).

Şekil-6’da içeriği verilen bloklardan bir tanesinde değişiklik yapmak isten biri, o blokla ve sonraki bütün bloklarla ilgili tüm problemleri tekrar çözmek zorundadır. Bu da ağın toplam işlemci gücünün salt çoğunluğunu elinde bulundurmadıkça matematiksel olarak mümkün değildir. *İş ispatının* temel amacı da bu tarz manipülasyonların önüne geçmektir.

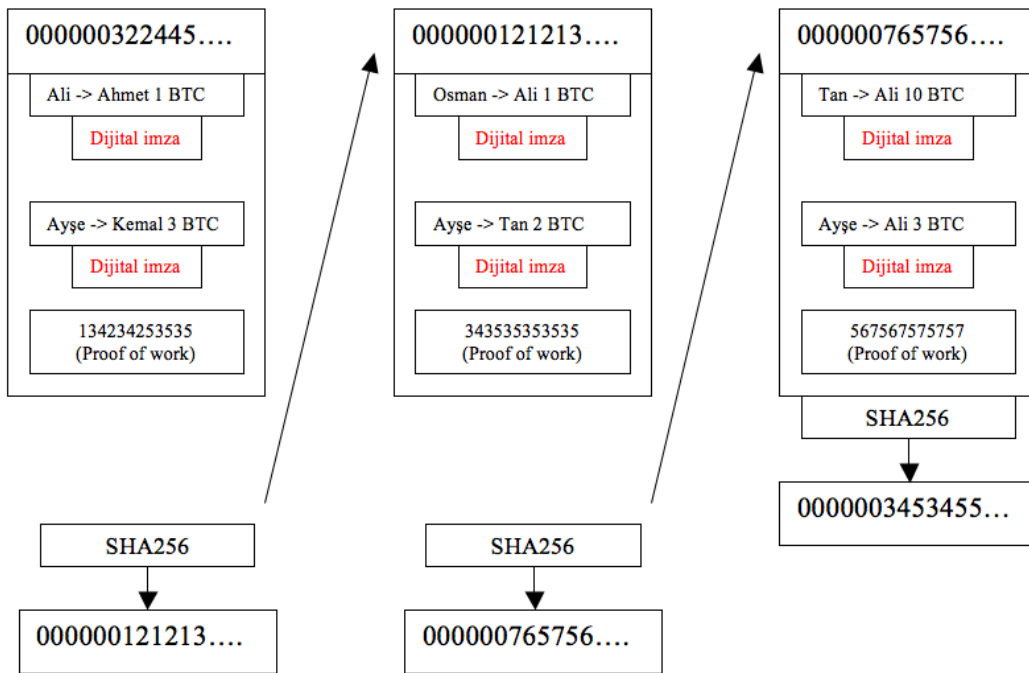


Şekil-6 Bitcoin blok içeriği

A.b.Blok-zinciri (Block-chain)

Blok-zinciri (block-chain), belirli periyotlarla oluşan ve temel olarak transfer bilgilerini içeren blokların birbirlerine zincirleme olarak bağlanması ile oluşur. Bu zincirin amacı Bitcoin'in ortaya çıkışından itibaren gerçekleşen bitcoin transferlerini kayıt ve güvence altına almaktır. Diğer bir ifadeyle blok-zinciri Bitcoin'in küresel hesap defteridir. Bu hesap defteri şeffaf ve herkese açıktır. Blok-zinciri veri kayıtları, tüm uçlarda birbirinden bağımsız olarak saklandığından veriler güvence altındadır (Çarkacıoğlu, 2016).

Blok-zincirindeki bloklar yukarıda anlatılan *iş ispatı* sonucu oluşturulur ve zincire bağlanır. Blokların birbirine bağlanması, her blok oluşurken bir önceki bloğun hash özetini de girdi olarak almasıyla sağlanır. Yani transfer bilgileriyle birlikte bir önceki bloğun hash özeti de girdi olarak alınır ve “nonce” değeri değiştirilerek başında belirli adetlerde 0 bulunan özet fonksiyonuna ulaşılmaya çalışılır. SHA-256 hash fonksiyonu kullanılarak bulunan hedef özet formatı bulunduğu anda blok oluşturulur ve Bitcoin ağında duyurulur. Diğer uçlar tarafından da doğrulanan blok zincire bağlanarak bir sonraki bloğa geçilir ve bu işlemler periyodik olarak devam eder. Şekil-7'deki şemada blokların içeriği ve blok-zincirinin oluşumu gösterilmiştir.



Şekil-7 Blok-zinciri (Block-chain)

Yukarıda anlatıldığı üzere SHA-256 hash fonksiyonun girdisindeki en ufak bir değişiklik özeti tamamen farklı olmasına neden olmaktadır. Bu nedene, geçmiş bir blokta manipülasyon

yapmak isteyen birisinin oluşturduğu blok özeti de farklı olacak ve sistemin geri kalanından farklı bir özet zinciri meydana gelecektir. Bu farklı zincir de diğer uçlardaki zincirle karşılaştırıldığında farklı olduğu için sistem tarafından kabul görmeyecek ve otomatik olarak sistem dışına atılacaktır, zira Bitcoin sistemi, her zaman işlem gücünün çoğunluğunu oluşturan uçlar tarafından mutabık kalınan blok-zinciri üzerinden devam edecek şekilde tasarlanmıştır.

3.Bitcoin'in Özellikleri

Bitcoin'in yukarıda anlatılan çalışma prensibi göz önüne alındığında Bitcoin'in aşağıdaki özellikleri haiz olduğu söylenebilir:

- a. Bağımsızdır
- b. Güvenlidir
- c. Şeffaftır
- d. Erişimi ve kullanımı kolaydır
- e. Düşük maliyetlidir
- f. Mahremiyet sağlar
- g. İzin gerektirmez
- h. Hafızalıdır
- i. İşlemler geri alınamaz

a. *Bağımsızdır.* Bitcoin borç değil, değer taşıyıcıdır. Banka hesaplarındaki paralar, bir tür borç senedidir. Bir hesap, bir bankanın müşterisine olan borcunu temsil eder. Bitcoin bir borcu temsil etmez. Banka ve hükümetlerin, banka hesapları üzerindeki kontrol güçleri Bitcoin'de yoktur. Hiçbir güç Bitcoin'in kullanılmasını engelleyemez, yapılan işlemi geri alamaz.

Devletler para arzıyla ve kısıtlamasıyla bankadaki paranın değerini etkileyecek (enflasyon ve deflasyon) mali kararlar alabilirler. Oysa *Bitcoin* arzı üzerinde banka ve devletlerin etkisi yoktur. Sisteme dışardan para arzı yapılamaz, dolayısıyla enflasyon oluşmaz. Para arzı, başarılı blok oluşturan madencilere verilen ödüller şeklindedir. (Vigna & Casey, 2017) Bitcoin sistemi, 2140 yılına kadar dolaşımda toplam 21.000.000 bitcoin olacak şekilde tasarlanmıştır. Bu tarihten sonra hiçbir şekilde bitcoin arzı olmayacaktır. (Antonopoulos, 2018)

Sistemin belirli bir sunucusunun olmaması ve dağıtık yapının tüm dünya geneline yayılmış olması sistemin bir devlet veya organizasyon tarafından devre dışı bırakılmasını imkânsız hale getirmektedir. Sistemin değiştirilmesi ancak toplam işlem gücünün %51'ine sahip olunması ile

mümkündür. (Nakamoto, 2018) Sitemin tamamen kapatılması ise ancak dünyadaki tüm internetin kapatılmasıyla gerçekleştirilebilir.

b. *Güvenlidir.* *Block-zinciri* teknolojisine dayanan 2 taraflı bir güven söz konusudur:

- i. “İkili harcamayı” imkânsız hale getirerek dijital dolandırıcılığa engel olunması
- ii. Blok kayıtlarının tutulması ve tutulmaya devam edilmesini sağlama konusunda motive etmek için para çıkarmadaki teşvikler

Bu özellikler merkezi olmayan bir güven Mekânizmasının temellerini oluşturmaktadır. Dijital itibari para transferi işlemlerinde güvenilen bir aracıya ihtiyaç duyulurken, Bitcoin'de aracıya ve güvene ihtiyaç yoktur. Aracılık sisteminin maliyetleri yüksektir ve güvenlik açıklarına gebe dir.

İster bir bilgisayar programı ile oluşturulan adem-i merkezî kriptopara olsun, isterse de bir hükümet tarafından basılan geleneksel “kağıt” para olsun bir para birimi, toplumun *güvenini* kazanmalıdır. Bitcoin sisteminde güven bir kişi ya da kuruluşa değil matematiksel olarak güvenilirliği ispatlanmış kriptografik dijital imzalama metotları kullanılarak gerçekleştirilir (Vigna & Casey, 2017). Kötü niyetli kişilerin veriler üzerinde manipölasyon yapması, gizli/açık anahtar şifreleme yöntemi kullanılması sebebiyle mümkün değildir.

Şeffaftır. *Bitcoin* ağı merkezi değildir. Herhangi bir aracı, yönetici, denetleyici yoktur. Uçtan-uca (P2P) birbirine bağlı, gönüllü katılım sağlayan bilgisayarlardan oluşur. Bağlı tüm bilgisayarlar açık kaynak kodlu aynı kök yazılımı çalıştırır lar, hepsi tarafından tüm işlemler görünür. İsteyen herkes tüm işlem geçmişini tutabilir veya istedikleri an diğer uçlardan işlem geçmişini çekebilirler. Ancak belirtmek gerekir ki görülen işlemlerde yalnızca dijital rumuzlar olan cüzdan bilgileri yer alır. Kişi bilgilerine erişmek imkânsızdır.

İşlemler şeffaf, hızlı ve küreseldir. 2009 yılındaki ilk Bitcoin arzından bu yana gerçekleştirilen tüm işlemler isteyen herkes tarafından görülebilir durumdadır. Yapılan işlemler neredeyse aynı anda tüm dünyadaki Bitcoin ağına dağıtılır ve kısa süre içerisinde onaylanır. (Nakamoto, 2018)

c. *Kolay erişim ve kullanım* imkanı vardır. Bitcoinler internet erişimine sahip herhangi biri tarafından evden ya da mobil cihazlardan açılabilen dijital hesaplarda ya da *cüzdanlarda* tutulmaktadır. Bir hesap açmak için bankaya gidilmez ve kimlik ibraz için bir belge ya da kanıt a ihtiyaç duyulmaz. Yine aynı şekilde internet erişimi olan herhangi bir cihazdan tüm Bitcoin işlemleri gerçekleştirilebilir (Vigna & Casey, 2017).

d. *Düşük maliyetlidir.* Sistem Bitcoin transferi için banka vb. üçüncü bir tarafa ihtiyaç duymadığından dolayı düşük maliyetlidir. 2018 Aralık ayı itibariyle ortalama işlem maliyeti yaklaşık 21 USD civarındadır (“Bitcoin İstatistikleri”, 2018).

e. *Mahremiyet sağlar.* İşlemler anonimdir çünkü takma adlarla yapılır. İşlemlerin gerçek kişilerle, kuruluşlarla, banka hesaplarıyla bağlantısı yoktur. Transfer işlemleri *Bitcoin* adresleri arasında gerçekleşir. Tüm işlemler herkes tarafından görülebilir ancak görülebilen sadece dijital adresler arası transfer bilgileridir. Bitcoin sistemi üzerinden şahıs bilgisine ulaşmak mümkün değildir, zira *Bitcoin* adresleri dijital rumuzlardır ve anonimdir (Nakamoto, 2008).

f. *İzin gerektirmez.* İşlem yapmak için hiçbir kimseden veya kuruluştan izin alınması gerekmez. Hiç kimse işlem yapılmasına engel olamaz.

g. *Hafızalıdır.* İtibari fiziksel para işlemlerin hafızası yoktur. *Bitcoin* işlem hafızası ise küresel hesap defteri olan *Blok-zinciri* veritabanlarında tutulur. *Bitcoin* kullanacak birinin, *Bitcoin* sahibi olup olmadığı daha önceki kayıtlarına bakılarak doğrulanır (Nakamoto, 2018).

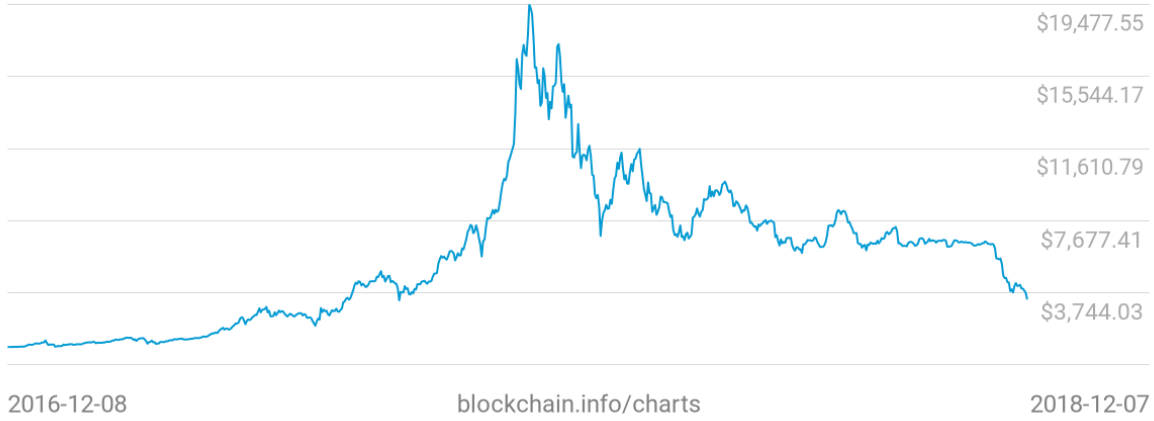
h. *İşlemler geri alınamaz.* Hiçbir otorite, devlet, kişi, bilgisayar programcısı, hatta sistemi tasarlayanlar dahi, bir madenci tarafından onaylanıp diğerlerince de kabul edilmiş ve *Blok-Zincir*'e yazılmış bir işlemi değiştiremez, geri alamaz. İşlem gücünün salt çoğunluğu dürüst madencilere ait olduğu sürece bu imkânsızdır (Nakamoto, 2018).

4.Riskeler

Bitcoin'in para arzı sınırlı olduğundan hiperenflasyon sebebiyle değerinin düşmesi beklenmez. Fakat teknolojik başarısızlıklar, Bitcoin karşısında diğer para birimlerinin aşırı değer kazanması, politik konular ve ülkelerin düzenlemeleri Bitcoin'in değerini düşürebilecektir (Vigna & Casey, 2017).

Bitcoin'in dolar cinsinden değeri 2013'ün ilk 11 ayında yüzde 8500 artmış, daha sonra takip eden altı ay içerisinde değerinin üçte ikisini kaybetmiştir. 2017 yılı sonunda ise tarihinin en yüksek değeri olan 19,500 USD civarını görmüş ancak yaklaşık 1 yıl sonra, 2018 yılı sonunda 1 bitcoinin değeri 3,400 USD seviyesine düşmüştür. Bu da yaklaşık %83 değer kaybı anlamına gelmektedir (Bkz. Şekil-8). Böyle bir sisteme tüm birikimleri yatırmak oldukça riskli görünmektedir.

Piyasa Fiyatı (USD)
\$3,405.64



Şekil-8 Bitcoinin Piyasa Değeri Eğrisi (Son 2 yıllık)

Bununla birlikte, Bitcoin ve diğer kriptoparalar için asıl riskli alan *kriptopara borsaları*dır. Mevcut durumda değişiminin *Bitcoin borsaları* üzerinden olması ve bu borsaların hacklenmesi sonucu Bitcoinlerin çalınması riski vardır. İlk Bitcoin borsası olan Mt.Gox'un hacklenmesi sonucu bugünkü değeri yaklaşık 3 milyar USD olan 870.000 BTC çalınmıştır. En son 2018 yılı Haziran ayında dünyanın en büyük kriptopara borsalarından biri olan BITHUMB, hacklenmesi sonucu 31.5 milyon \$ değerindeki kriptoparanın çalındığını duyurmuştur (Köse, 2018). Bugüne kadar kriptopara borsalarından bugünkü değeri yaklaşık 1,3 milyar USD olan toplam 380,000 BTC çalınmıştır (CipherTrace, 2018). Hesap bilgilerinin soğuk cüzdan adı verilen internete bağlı olmayan ortamda tutulmasıyla bu tarz durumların önüne geçilebilir. Ancak Bitcoinin hâlâ paradan ziyade anlık alınıp satılan bir değer aracı olmasından dolayı cüzdanların anlık erişime hazır internete bağlı ortamda tutulması tercih edilmektedir.

Yukarıda anlatılan tüm hırsızlık olayları kriptopara borsaları üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bugüne kadar Bitcoin sistemi üzerinden gerçekleşen herhangi bir dolandırıcılık ya da hırsızlık olayı vaki değildir. *Bitcoin*'in değeri, diğer her türlü mal, ürün ve parada olduğu gibi, talep ve arzın dengelendiği noktada oluşur. *Bitcoin*'in değeri, coğrafi olarak uygunluğu, yaygınlığı, kabul edilirliliği, yatırımcının ona olan güveni, gerçek hayatta ödeme aracı olabilmesi ve marketin o anki duyarlılığı ile ilişkilidir (Çarkacıoğlu, 2016, s.17). Şekil-10'daki grafikte görüleceği üzere Bitcoin'in bugünkü toplam piyasa değeri 59 milyar dolar civarındadır.

5.Bitcoin'in Etkileri

Bu denli büyük çapta bir yeniliğin elbette birçok etkileri olacaktır. Bitcoin, dünyayı teknolojik, siyasi, iktisadi ve sosyolojik olarak etkileme potansiyeline sahip bir yeniliktir.

i.*Teknolojik.* Kendi kendine işleyebilen güvenilir bir bilgi transfer yöntemi olan *blok-zinciri (block-chain)* teknolojisini dünyaya kazandırmıştır. Blok-zinciri en az internet kadar önemli bir buluştur veri tabanını merkezi sunucu ya da sunucular yerine dağıtık bir ağda tutmaya imkân verdiği için saldırılara karşı sağlamlık sağlar. Ayrıca veri saklama ve işletme maliyetlerini minimuma indirir. Başta Endüstri 4.0 olmak üzere birçok yeni nesil otonom sistemin işleminde blok-zinciri teknolojisi önemli bir yer tutacaktır.

ii.*Siyasi.* Bitcoin ile halk tarafından kullanılabilir ve kullanılmakta olan bir para ilk defa devlet otoritesinden bağımsız bir şekilde tedavüle sokulmuş ve yaygınlaşmıştır. Devletin gücünün bir göstergesi olan paranın bu şekilde tedavüle sokulması devlet otoritesini sarsacak bir olaydır. Ayrıca, mevcut itibari parayı değiştirerek itibara olan ihtiyacı da azaltabilecek bir durumdur. Dolar merkezli küresel ekonominin dolara bağımlılığını azaltarak, ABD'nin dolarla istediği gibi oynayarak diğer ülkeler üzerinde kurduğu tahakkümü zayıflatmaya imkân vermektedir. Küresel para transferlerinin kontrolünü ve denetlemesini ABD'nin elinden alarak ABD'den bağımsız ticaret yapmanın yolu açılacaktır.

iii.*İktisadi.* Bankaları aracı kurum olmaktan çıkararak banka otoritelerini sarsabilecek bir sistemdir. Bankalara ve Visa/MasterCard gibi kuruluşlara ödenmek zorunda kalınan yüksek ödeme ve transfer masraflarının çok daha düşük seviyelere indirilmesi mümkün hale gelecektir. Kredi kartı ödemeleri, nakit kartı işlemleri ve diğer bankacılık işlemlerden yalnızca Visa üzerinden 2017'te gerçekleşen 10.2 trilyon dolarlık işlemlerin kullanıcılara olan masrafı 22.9 milyar dolar olmuştur (Visa, 2017). Bitcoin bu masrafların azaltılmasını ve tekrar kullanıcılara dönmesini vadetmektedir. Ayrıca başta ABD gibi ülkelerin karşılıksız para basmalarından kaynaklı enflasyon ve değer kayıplarının önüne geçilebilmesine de imkân vermektedir. Microsoft, DELL ve Expedia gibi büyük şirketlerin Bitcoin ile ödemeyi kabul etmesi Bitcoin'in giderek yaygınlaştığını göstermektedir.

iv.*Sosyolojik.* Paranın dönüşümü, toplulukların kültürel dönüşümleriyle çok yakından ilişkilidir. *Gayriresmî Biyografi* kitabının yazarı Felix Martin paraya bir “nesne”

olarak odaklanmanın, bu buluşun ortaya çıkardığı güçlü medeniyet Kur'an kuvveti göz ardı etmek olduğunu savunmaktadır ve parayı "sosyal bir teknoloji" olarak tanımlamaktadır. Aristo ise "Bir ülkenin halkı diğer ülkelerininkilere daha bağımlı hale geldikçe, ihtiyacı olan şeyleri ithal ettiklerinde ve ellerinde olan fazla malları ihraç ettiklerinde, para (bir değişim aracı olarak) kaçınılmaz olarak kullanılmaya başlandı." demektedir. Klasik para insanları nasıl kabilecilikten medeni toplum hayatına taşıdıysa, Bitcoin ve kriptoparalar da medeni toplumu *küresel topluma* taşımanın bir aracı olacak gibi görünmektedir (Vigna & Casey, 2017).

5.1.Fıkhî Değerlendirmesi

Bitcoin fıkhî olarak aşağıdaki prensipler ve konular çerçevesinde değerlendirilebilir:

a. Garar (Belirsizlik)

Akdin haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşımasını ifade eden fıkhî terimdir. Sözlükte "tehlike, risk, kişinin bilmeden canını veya malını tehlikeye sokması" gibi anlamlara gelir ve içerisinde *garar* olan akit işlemleri caiz görülmez (Dönmez, 1996).

BITCOIN'in kurucusunun ve (varsa) arkasındaki gücün belli olmaması *garar* olarak değerlendirilebilir. Satoshi Nakamoto 2008 yılında ilk olarak ortaya çıkmış ve en son 2011 Nisan ayında sistemi devrettiği Gavin Andresen'e e-mail atmıştır ve sonra ortadan tamamen kaybolmuştur. Nakamoto'nun ortadan kaybolmasından bu yana birçok isim aday olarak gösterilmiş ancak bu isimlerin tamamı çeşitli platformlarda Nakamoto oldukları hususunu reddetmişlerdir. Nakamoto şu ana kadar izi sürülemediği bilinen şifreli kanallar aracılığıyla iletişime geçmiştir (Vigna & Casey, 2017).

Nakamoto'nun 2011 yılında sistemi devrettiği, sistemi en iyi bilen kişilerin başında gelen ve Bitcoin'in idamesi ve yaygınlaşması için kurduğu Bitcoin Vakfı'nın yakın zaman kadar başkanlığını yapan Gavin Andresen'in "*Ne zaman biriyle konuşsam Bitcoin'in aslında bir deney olduğuna vurgu yaparım. Ne zaman birinin hayatındaki tüm birikimlerini Bitcoin'e yatırdığını duysam korkuya kapılırım.*" demesi bile Bitcoin ile ilgili ciddi belirsizliklerin olduğunu göstermektedir (Vigna & Casey, 2017).

Sistemin işlemesi noktasında herhangi bir belirsizlik yoktur. Her şey şeffaf ve denetlenebilirdir. Ancak sistemi devreye sokan kişinin ve sistemin gideceği noktanın belirsiz olması Bitcoin'e şüpheyile bakılmasına neden olmaktadır. Ayrıca, Bitcoin'in borsalar üzerinden âlim satımının

yapılması ve değerindeki aşırı dalgalanma değer belirsizliği olarak *garar* kapsamına girmektedir. Kurucusunun, arkasındaki yapının, geleceğinin ve değerinin belirsiz olması Bitcoin mevzusunda bir *garar* olduğunu göstermektedir. Eğer sistemin iktisadi ve siyasi anlamda geleceği netleştirilebilirse *garar* da ortadan kalkabilecektir.

b. Bey’ul Ma’dûm

Akit anında mevcut bulunmayan bir malın satımı olarak ifade edilen bey’ul ma’dum da fakihlerin çoğu tarafından caiz görülmemiştir (Bardakoğlu, 1992). Bitcoin’de âlim satıma konu olan bitcoinler elle tutulur, gözle görülür bir şey olmadığı için ma’duma benzetilebilir. Ancak sanalla ge eğin i  içe girdiği ve para olarak değerlendirildiğinde önemli olanın değişim, hesaplama ve değer biriktirme özelliklerine sahip olup olmamasının olduğu göz önüne alındığında Bitcoin’in ma’dum sayılamayacağı aşık rdır.

c. Kumar

Kumar, “şans ve becerinin birlikte veya tek başına söz konusu olduğu bir olay yahut yarışmanın ya da belirsiz bir olayın sonucu üzerine bahse tutuşma ve bu yolla kazanç elde etme” olarak tanımlanmaktadır. Haksız kazanç, mal ve zaman israfı, irade zafiyeti ve toplumsal  z lme gibi bir dizi olumsuzluğa yol açtığı için yasaklanmıştır ve haram kılınmıştır (Bardakoğlu, 2002). Bitcoin’in özellikle madencilik kısmı, ilk bakışta yarışma olduğundan dolayı kumara benzetilebilirse de *iş ispatı* denilen bilgisayarların çalıştırılması ve emek harcanması ile bir problemin  z m ne verilen ödül olduğundan kumar gibi değildir. Bunun altın rezervi olduğu bilinen bir dağa birçok madencinin gitmesi ve kazma sallayarak denk getireninin altını aldığı bir duruma benzetmek daha doğru olacaktır.

d. Miras

Fıkıh terimi olarak miras, ölen bir kimsenin (m ris) mal varlığının akıbetini düzenleyen kuralların bütününü ifade eder. Miras; Kitap, sünnet ve icm  delillerine dayanır ve bu delillere göre İslam Miras Hukuku düzenlenmiştir (Aktan, 2005).

Bitcoin şifresinin bilinmemesi veya kaybolması durumunda sahip olunan bitcoinlerin sonsuza kadar kaybedilmesi özellikle miras konusunda tehlikeler oluşturmaktadır. 2018 yılı Nisan ayında Meksika’da hayatını kaybeden iş adamı Matthew Mellon hayatını kaybetmiş ve diğer bir kriptopara olan Ripple şifresi de kendisiyle birlikte ebediyete gitmiştir. şifresinin bilinmemesi nedeniyle yaklaşık 1 milyar dolarlık bir mal varlığı da yok olmuştur (Köse, 2018). Bu ve benzeri durumlar malın korunması ve miras konusunda ciddi endişeleri beraberinde getirmektedir.

e. Maslahat

Maslahat, “Faydalı olanı elde edip, zararlı olanı defetme”dir. İslâm dininin maksadı; insanların faydasına olanları gerçekleştirmek, bunları korumak ve insanlardan zararı uzaklaştırmaktır. Muteber veya geçersiz sayıldığına dair herhangi bir delilin bulunmadığı maslahatlara ise maslahat-ı mürsele denir (Köse, 2016, s.131).

Bitcoin’in kabulü, kullanımı ve yaygınlaştırılması aşağıdaki sebeplerden ötürü maslahat-ı müresele kapsamında değerlendirilebilir:

- i.İnsanların malını ve hayatlarını türlü yollarla sömüren başta ABD’nin dolar hegemonyası olmak üzere büyük devletlerin gücünü zayıflatma ihtimali
- ii.Faiz eksenli sömürü kuruluşları olan bankaları zayıflatma, hatta ortadan kaldırma potansiyeli
- iii.Bankaları ister istemez besleyen transfer ve alış-veriş ücretlerinin buralardan alınarak tekrar kullanıcılara dönmesinin yolunu açması
- iv.*Blok-zinciri* teknolojisiyle üçüncü taraflara ihtiyaç duymadan güvenilir ve şeffaf sistemler kurulabilmesine zemin hazırlaması

SONUÇ

En güncel ve karmaşık meselelerin başında gelen Bitcoin, detaylı bir şekilde incelendikten sonra fıkıhın bazı temel prensipleri ve konuları çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Hüküm verme amacı güdülmeden yapılan bu değerlendirme ile fıkıhın güncel bir mesele hakkında hüküm verirken nasıl bir yol izlediği ve bakış açısının ne olduğu ortaya konulmuştur. Çoğunlukla daha önce karşılaşılmamış meseleler olan güncel meseleler hakkında hüküm verebilmek için, fıkıhın önce meselenin tam olarak ne olduğunu ve kavram çerçevesini her açıdan masaya yatırılması gerektiği görülmüştür. Bunun arkasındaki teknolojinin detaylarını ve çalışma prensibini bilmeden Bitcoin'in güvenilir olup olmadığını, tam olarak neye benzediğini, hangi riskleri taşıdığını, insanlara uzun vadede fayda mı zarar mı getireceğini belirlemek mümkün değildir. Fıkıh, ancak bunlar belirlendikten sonra Bitcoin hakkında hüküm verme aşamasına geçebilir. Görüldüğü üzere, ne olduğunu tam olarak tespit ettiği mesele hakkında hüküm verirken ise değerlendirmeyi belirli usûl ve kaideler çerçevesinde yapar. Bu çalışmada, Bitcoin'in fikhî değerlendirilmesi 4 başlık altında incelenmiştir. Bu başlıkları arttırmak ve meseleye başka açılardan da bakmak mümkündür. Ancak, Bitcoin ve benzeri güncel meselelere fikhî değerlendirmede yapılırken tek bir açıdan yaklaşmanın isabetli sonuçlar doğurmayacağı, meselelerin birçok veçheden ele alınmasının zaruri olduğu ise aşîkârdır.

KAYNAKÇA

- [1] Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System, Satoshi Nakamoto
- [2] Kriptopara Çağı, Paul Vigna-Micheal J. Casey
İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ, "GARAR", TDV İslâm Ansiklopedisi,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/garar> (07.12.2018).
Çarkacıoğlu, 2016
John Carl Villanueva, 24.Aralık.2015, "How Many Atoms Are There in the Universe?", Universe Today (Erişim 22.12.2016)
Antonopoulos, 2018
Oct 31, 2016 | Scott Fargo It's Bitcoin's Birthday: Whitepaper Released 8 years Ago Today
<https://www.blockchain.com/stats>
Kaynak: <https://opensource.com/resources/what-open-source>
Kaynak: <https://tr.m.wikipedia.org/wiki/Kriptografi>
Burak Köse, 20 Haziran 2018, <https://uzmancoin.com/bitcoin-bithumb-hack/>
Burak Köse, 29 Mayıs 2018, <https://uzmancoin.com/ripple-xrp-sonsuz/>
https://ciphertrace.com/wp-content/uploads/2018/10/crypto_aml_report_2018q3.pdf
Bardakoğlu, 1992
Bardakoğlu, 2002
Dönmez, 1996
Aktan, 2005
Visa 2017 Annual Report
<https://medium.com/@alberthu/wtf-is-peer-to-peer-4b865d29e44e>
<https://kriptokoin.com/bitcoin-adresi-anahtarlar/> Abbas Acar Şubat 25, 2018

TASAVVUF ISTILAHINDA “KEŞF” VE “İLHÂM” TERİMLERİNİN KRONOLOJİK ANALİZİ

Mustafa Salih Edis

Ankara Yıldım Beyazıt Üniversitesidam

Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi,

Adam İhtisas (Alim-Adam Akademi) 4. Sınıf Öğr.

mustafasalihedis@gmail.com

Özet

İslam düşüncesinde en az bilginin tanımı kadar bilgi edinme yolları konusunda da muhtelif görüşler bulunmaktadır. Bilgi edinme yöntemlerini temelde akıl, duyular, vahy ve keşf/ilhâm olarak dört grupta incelemek mümkündür. Mutasavvıflar tarafından bilgi edinme yollarından akıl, metafizik alanı anlamada sınırlı yeterliliğe sahip görülmektedir. Yine duyuların yanıltıcı sonuçlar doğurabilmektedir. Bu sebeple şer’î ölçüler içerisindeki keşf/ilhâmın bilgi bütünlüğü bağlamında tamamlayıcı ve gerekli olduğu ifade edilmektedir. Bir yönüyle kişinin çabasına bağlı (kesbî) kılınan keşf, nihayeti itibarıyla Allah vergisi (vehbî) kabul edilmektedir. Bu minvalde Sühreverdî’nin şu beyanı konuyu özetleyecek niteliktedir: “Tasavvufun evveli ilim, ortası amel, sonu ise Allah vergisidir.”

Hakîkate ulaşmada bireyi esas alan bir yöntem olması hasebiyle keşf ve ilhâmın tanımları tasavvuf ıstılahlarında farklılık arz etmektedir; çünkü bu terimler kişinin tecrübelerine, yaşadığı coğrafyaya, çağa, anlayış düzeyine ve benzeri etmenlere bağlı bir şekilde oluşturulmakta, detaylandırılmakta ve hatta yeniden anlamlandırılmaktadır. Bunların yanı sıra keşf ve ilhâm geride bırakılan süre içerisinde kümülatif bir biçimde kazandığı yeni anlamlar ile bir sonraki nesle zengin bir literatür miras bırakmaktadır. Bu bağlamda telif edilen sözlüklerde keşf ve ilhâm terimlerinin hangi anlamlarda kullanıldığı ve gösterdiği değişiklikler kronolojik olarak incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Keşf, İlhâm, Bilgi, Tasavvuf Sözlükleri,

ABSTRACT

The Analysis of Kashf (intuition) and Ilham (inspiration) According to Chronologic Order in Sûfi Dictionaries

In Islamic thought, just like on the definition of knowledge, there are various views on how to attain knowledge itself. It is possible to examine the ways of attaining knowledge on four basis; reason, senses, revelation, intuition/inspiration. Reason, that is accepted one of the ways to attain knowledge is not seen sufficient enough to understand area of metaphysics by *mutasavvifûn*. On the other hand, senses may cause to misleading consequences as well. Therefore, intuition/kashf -within the borders of shari'a, is stated as necessary and complemental for integrity of knowledge. However, kashf is linked to effort of person(kasbi) eventually accepted as gift of Allah (wahbi). In this context, declaration of Suhrawardi sums up the issue as "The beginning of tasavvuf is knowledge, the middle of it is practice, the end of it gift of Allah."

The definitions of intuition and inspiration differs in tasawwuf dictionaries due to consequences of attaining truth that based on person. Because, these terms are shaped, detailed and even reinterpreted depending on experiences of person, geography of living, era, comprehension level and such factors. Addition to this, intuition and inspiration leaves a legacy of rich literature to next generations with the new meanings of them that is cumulatively gained throughout the time. In this context, how the meanings of the terms of intuition and inspiration applied and how these meanings changed throughout the time in dictionaries will chronologically be examined.

Key Words: Kashf, Ilham, Knowledge, Sufi Dictionaries.

GİRİŞ

Bilgi, varlığı üzerinde ittifak edilen ancak tanımı hakkında farklı görüşlerin bulunduğu bir isimdir. Bu tanımlardan yaygın olanları şöyle sıralamak mümkündür. Bilgi, bilen (süje) ile bilinen (obje) arasında ki doğru ilişkidir. Öznenin, nesne ile kurduğu ilişkiye ve nesnenin anlamına vakıf olabilme çabasıdır. Aynı zamanda bilgi, özne için aşikâr olan hakikat,¹⁵⁶ marifet,¹⁵⁷ yakîn¹⁵⁸ ve ilim¹⁵⁹ terimleri ile de tanımlanmaktadır. İslam filozoflarından Kindî (ö.252/866?) bilgiyi eşyanın hakikatleriyle kavranması¹⁶⁰ ve şüpheyi mahal bırakmayan, bilen zihninin bilinenle belirli bir tarzda birleşmesi anlamında kullanmaktadır.¹⁶¹ Kadı Abdülcebbar (ö.415/1025) ise bilgi terimini “tereddüt etmenin zihinde oluşturduğu istikrarsızlıktan insanı kurtarıp, zihinde kesinliğe ulaşmanın meydana getirdiği dinginlik ve inanç.”¹⁶² şeklinde tanımlamaktadır.

Bilginin elde edilebilirliğine dair tartışmalar da mevcuttur.¹⁶³ Genel olarak bu tartışmalar, mutlak bilgiye ulaşılamayacağını savunanlar ile görece ulaşılabilirliği hakkında fikir beyan edenler olmak üzere iki grupta incelenmektedir. Birinci gruptaki ekoller; bilginin elde edilebilmesini mümkün görmeyen Şüphencilik (septisizm), insanın nakıs bir varlık kabul edilmesinden dolayı bilgiye ulaşamayacağı düşüncesi üzerine temellenen Agnostisizm ve Protagoras’ın “insan her şeyin ölçüsü” ifadesi üzerine temellenen doğrunun herkese göre değişebildiği Görecelilik’tir. İkinci grupta yer alan ekoller ise; salt akıl sayesinde bilgiye ulaşılacağı kanaati Rasyonalizm, duyu organları ile tecrübelerini doğru bilginin kaynağı addeden Duyumculuk (Empirizm), mutlak bilgiyi ilâhi buyruk (vahy/haber) kabul eden Fideizm ve doğru bilgi için sezgi ve keşf yöntemini şiar edinen Sezgicilik’tir.

Yukarıda ismi zikredilen ekollerden her birinin tek taraflı mutlak doğru kabul edilişi bilginin özne ve nesne arasındaki uygunluğu test edebilme kriterinin sayısını düşürmektedir. Her ekolün teşekkülünde kendi düşünce yapısı içerisinde tutarlı yanları vardır, fakat taassubiyete varan

¹⁵⁶ Abdurrezzak Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm fî işarâtihe’l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s.397.

¹⁵⁷ Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, Çev. Lami Güngören, Ufuk Kitap, İstanbul, 2004, s.76.

¹⁵⁸ Ebû Kasım Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyri*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, ss.214-218.

¹⁵⁹ Ali b. Osman CüllâbîHücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s.439.

¹⁶⁰ İhvânı Safâ, *Resâil*, Beyrut 1957, c.I, s.169; Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c.VI, s.159.

¹⁶¹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s.32.

¹⁶² Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yayın, Ankara 2008, s.188.

¹⁶³ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2006, s.30.

tutum bilgi bütünlüğüne aykırı bir tavır sergilemektedir. Örneğin; bilginin ilk evresi şüphe ile başlamaktadır.¹⁶⁴ Ancak şüpheciliğin tek uygulanabilir doğru kabul edilmesi, bir şeyin hakikatteki bilgisinin özne tarafından elde edilebilirliğinden emin olunamayacağı, kısacası bilgiye ulaşamayacağından ötürü yok sayılması anlamına gelmektedir. Bu ise “herkes için geçerli bilgi edinmek olanaksızdır”¹⁶⁵ önermesini iddia eden Şüphecilerin bu önerme hususunda şüphe etmemelerinden dolayı tenakuza düşürmektedir. Benzer saplantılı bir olgu genel-geçerlilikten uzak bir şekilde neticelenecektir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö.333/944) ilhâm konusunda, “sadece kendine ilhâm olunan ile amel edilmesi hususunda zihninde yanlış doğrunun formunu vermesi”, “kendi edindiği ilhâma göre yanlış yolda bulunan muhalifinin nezdinde makbul sayılan bir telakkiyi doğru olarak kabul ettiğini” ifade ederek karşı çıkmıştır.¹⁶⁶ Bu noktada bilginin evrelerini göz ardı etmeksizin tatbik etmek bilgi için daha sıhhatli bir bakış açısına zemin hazırlamaktadır. Ancak Kindî (ö. 252/866) bu bağlamda her ilim dalının kendine özgü ikna ve ispat yöntemi olduğunu, ilim dallarında bunlara münhasır emsal, ahbar, deney ve burhan gibi yöntemlerin hangi alanda kullanılması gerekiyorsa o alana dair kullanılması gerektiğini, tamamının uygulamasının istenilenin elde edilmesini zorlaştıracığını ifade etmektedir.¹⁶⁷

Bilginin değerine gelindiğinde ise kaynağı bağlamında anlam kazanmaktadır. Numan bin Beşir’in rivayetinde ifade edildiği üzere Hz. Muhammed (sav) şöyle dedi: “*Dikkat! Kuşkusuz ki insanda bir organ vardır. Eğer o iyi olursa, bütün vücut iyi olur. Eğer o bozuk olursa, bütün vücut bozulur. Dikkat edin! O, kalptir!*”¹⁶⁸ Nitekim derenin kaynağını bulandıran su aşağıya da bulanık akacaktır. Suyun berraklığa kavuşabilmesi için kaynağın ıslah edilmesi gerekmektedir. Bu minval dâhilinde elde edilen bilginin kabul edilebilirliği de kaynağına bağlı kılınmaktadır. Bu açıdan bilgi iki kısımda incelenmektedir. Birincisi zorunlu bilgi ve ikincisi ise istidlâle dayalı bilgidir. Zorunlu (apriory/bedîhi) bilgi herhangi bir delile ihtiyaç duymaksızın teşekkül eden bilinçtir.¹⁶⁹ Misalle susamak, sevinmek ve gündelik ihtiyaçların hâsıl olmasından

¹⁶⁴ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2015, s.67.

¹⁶⁵ Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 389; Haksever A. Cahid, “varoluşsal kendinden geçme ve yansımaları: imam-ı rabbânî’nin şathîyye anlayışı örneği” Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/1, c. III, sayı: 5, ss. 103-126.

¹⁶⁶ Ebu Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, Çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s.45.

¹⁶⁷ Mahmut Kaya, “Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 97.

¹⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmâil el-Buhârî, *Sahîhî Buhârî Tercemesi*, Çev. Mehmed Sofuoğlu, Ötüken, İstanbul 1987, “İman” 39/1, c.I, ss.206-207.

¹⁶⁹ M.Naci Bolay, “Bedîhi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c.V, ss.322-323.

meydana gelen, zihinde ilk anda oluşan bilgidir.¹⁷⁰ İslam mantıkçıları zorunlu bilginin beyinde zihnî ve amelî çaba harcamaksızın gerçekleştiğini ifade etmiş ve önermeleri evveliyât, fitriyyât, müşahedât, hadsiyyât, mücerrebât ve mütevatirât şeklinde altı kısımda incelemeye tâbi tutmaktadır.¹⁷¹ Evveliyât ve fitriyyât teoremleri duyulara ihtiyaç duymayan aksiyomlardır. Fârâbî'nin (ö.339/950) “parçanın bütünden büyük olamayacağı” önermesi bu minvalde kanıtlanma ihtiyacı bulunmayan bilgilerdendir. Bunu ayrıca evvelde umumiyetle matematik, ahlak ve metafizik alanına hitap eden sağlıklı bireylerde bulunan temel ilkelerden kabul etmektedir.¹⁷²

İkinci bilgi türü istidlâlî (aposteriori/nazarî) bilgidir. Ayırt edici özelliği ise delile tabi tutulmasıdır. Delil yönünden akıl, duyu, vahy (nakil) ve sezgi (keşf/ilhâm) olmak üzere dört farklı kategoride incelenmektedir. Bu anlamda bazı bilgiler makûlâta, bazıları mahsûsâta tâbi tutularak elde edilirken bazıları ise keşf ve ilhâm ile elde edilmektedir.¹⁷³ Akıl ve duyuyu birlikte kabul edenler ve bu ikisine vahyi ekleyenler olduğu gibi keşf/ilhâmı vahy kategorisine dâhil edenler de mevcuttur. Nazarî bilgi türünün ilki akıldır. Akıl, başlıca bilginin zihnî bir yapı altında vasıtalar kullanımı ile mantık kurallarına aykırı gelmeyecek şekilde ispatlanmasıdır. Akıl için gereken altyapı öncesinde edinimlerin üzerine zihnî çaba sonucunda eklemeler ya da çıkarmalar yapabilmesidir.

Nazarî bilgi türünün ikincisi duyulardır. Duyu ise havass-ı selime adı verilen sağlam duyular yolu ile ilgili edinimlerdir.¹⁷⁴ el-Mâturîdî idrakin duyular yolu ile olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁵ Duyular, fiziki gerçekliğe vakıf olabilmenin temel unsuru sayılmaktadır. Ancak Platon bu konuda duyu verilerinin zan ifade ettiğini, asıl bilgi kaynağının ise akıl olduğunu iddia etmektedir.

Dini anlamada itibar edilen ve nazarî bilginin üçüncüsünü oluşturan bilgi türü Haberî bilgidir. Bu bilgi türü iki kısımda değerlendirilmektedir. Birincisi, gündelik yaşamın yargı ve malumatlarına kaynaklık eden, Peygamberin müjdelemesi ile insanlara ulaşan vahiydir. Fakat felsefecilere göre bu bilgi türünün zaaflarından birisi bireylerin genelini dini inançlarda akli

¹⁷⁰ Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s. 189.

¹⁷¹ Bolay, “Bedîhî”, c.V, ss.322-323.

¹⁷² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Çev. Mehmet Aydın vd., Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s.40; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla (İdeal Devlet)*, Çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s.89; Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu” *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s.165.

¹⁷³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, Sufi Kitap, İstanbul 2017, s. 39.

¹⁷⁴ Taftazânî, *Şerhu'l Akâid (Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, ss. 94-98.

¹⁷⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.46.

olmaktan uzak, teslimiyetçi bir tutum sergilenmesidir.¹⁷⁶ İkincisi ise sadık haber şeklinde de ifade edilen Peygamberin haberleridir. Haberi ahad ve haberi mütevâtir şeklinde ayrıma tâbi tutulmaktadır. Keşf/ilhâm bağımsız birer yöntem kabul edilmekle birlikte kaynağı itibariyle bazen ahad haber içerisinde de değerlendirilmektedir.

Nazarî bilgi türünün dördüncüsü ise sezgi diğer bir ifadeyle keşf ve ilhâmdır. Perde veya örtünün kaldırılması,¹⁷⁷ gizlenmiş şeyin açığa çıkarılması,¹⁷⁸ bilinmeyen hakkında bilgi verilmesi,¹⁷⁹ bir şeyin feyz yoluyla atılan iletilmesi, bilginin kalbe ilhak edilmesi¹⁸⁰ gibi anlamlara gelmektedir. İbn Munzîr *Lisânu'l-Arâb* isimli çalışmasında Ebû Hanîfe (ö.150/767)'den rivayetle gökyüzünde yıldırım çaktığında belli olmayan bulutların üzerindeki ışık huzmesinde olduğu gibi belirginlik teşbihiyle, insana gaip olanın ifşası niteliğinde misal getirmektedir.¹⁸¹

Keşf ve ilhâm başlığı altında bu iki terimin bilgi bütünlüğüne katkısına değinilecektir. Öte yandan keşf ve ilhâm dini kaynaklardaki rivayetlerde, tasavvuf ve felsefe ile ilgili metinlerde yer alan açıklamalar doğrultusunda geliştirilen farklı bakış açıları ile örneklendirilecektir; çünkü metafizik alanı tek bir nazariyeden değerlendirmek de konunun bilgi bütünlüğü temasıyla çelişmesine neden olmaktadır. Keşf ve ilhâm, hakkında epistemik deliller bulunan ancak uygulanışı itibariyle disiplinler arası sorun teşkil eden bilgi yöntemidir. Bu sebeple disiplinler arası ilhâmın yanlış anlaşılan yönleri açığa çıkarılacak, istismara açık yanları üzerinde durulacaktır. Kronolojik bağlamda sözlüklerde ifade edilen keşf ve ilhâm üzerine söylemlerin değişimi ve söylemdeki zamana göre değişimin neler olduğu beyan edilecektir. Sonuç olarak keşf ve ilhamın bağlayıcılığı ve kullanım alanlarıyla ilgili analizi bilahare değerlendirilmiş olacaktır.

¹⁷⁶ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reifhenbach, David Basinger, *Reason & Religious Belief*, Oxford University Press, New York 2003, ss. 108-109.

¹⁷⁷ Mevlût Sarı, el-Mevârid, Bahar Yayınları, İstanbul 1982, s.1310.

¹⁷⁸ İbn Munzir, *Lisânu'l-Arab*, Darul'İ Hayâtî't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1999, c.XII, s.102.

¹⁷⁹ Süleyman Uludağ, "Keşif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. XXXV, s.315.

¹⁸⁰ Abdülmün'im el-Hifnî, *Mu'cemü Mustalahâtî's-Sûfiyye*, Beyrut 1980, s.23; Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman Yusuf Şevki Yavuz, MÜSBÜ, İstanbul 1993, s.21.

¹⁸¹ İbn Munzir, *Lisânu'l-Arab*, c.XII, s.102.

1.Keşf ve İlham

Keşf sözlükte; perde veya örtüyü kaldırmak,¹⁸² gizlenmiş şeyi açığa çıkarmak,¹⁸³ kapalı olanı açığa çıkarmak, niteliği bilinmeyen hakkında bilgi vermek¹⁸⁴ anlamlarına gelmektedir. Kur’ân-ı Kerim’de kavramak,¹⁸⁵ keskin görüşü sağlamak¹⁸⁶ ve sıkıntıyı kaldırmak¹⁸⁷ anlamlarında kullanılmaktadır. Keskin görüşü elde edebilmenin yollarına dair basiretin açılması ve Allah’ın inayetinin bir tecellisi olarak idrak edilmesi gibi anlamlara geldiğinin belirtildiği görüşler de mevcuttur. Keşf manasında kullanılan ancak her birinin kendi içinde nüans ve merâtıb farkları bulunan birçok terim bulunmaktadır. Bunlardan bazıları; ilhâm, teellüh, sezgi, hads, tecelli, vârid, firaset, marifet, yakîn, gariza, ilkâ ile türevleri, evdiye, muayene, âyan, idrak, sunuhât-ı akliye, bedîhiye, feth, muhadara ve vahy-i sırr’dır.

İlhâm ise sözlük anlamıyla yutturup yok etmek,¹⁸⁸ içmek ve birden yutmak anlamına gelen lehm kökünden türetilmektedir.¹⁸⁹ Cürcânî (ö.816/1413) tarafından feyz yoluyla atılan şey ve ayet ile delilenmeksizin veya herhangi bir delile bakmaksızın amelî yönde kişiyi teşvik eden bilginin kalbe ilhak edilmesi olarak tanımlamaktadır.¹⁹⁰ Kur’ân’da ise Şems sûresinde “*Sonra da ona bozukluğunu ve korunmasını ilhâm eyleyene ki*”¹⁹¹ ayeti ile bilme kabiliyetinin verilmesi anlamında kullanılmaktadır.

İlhâm, sadece tasavvuf alanının konusu değil aynı zamanda felsefede estetiğinde konusudur. Disiplinler arası kullanım itibarıyla farklı anlamlarda içermektedir. Örneğin felsefede konu üzerine yoğunlaşarak elde edilen bilgi, tasavvufta ise Allah’ın ikramı ile elde edilen bilgidir. Ancak ayrışan noktaları olduğu gibi birbirinden tamamen bağımsızda değildir. Birdenbire gerçekleşmesi bakımından benzerlik içermektedir.¹⁹² Mutasavvıflar bilgi edinme yollarından birisi olan keşf ve ilhâmı filozoflar gibi yalın bir bilgi edinmeden ziyade mertebe ve çeşitlilikleriyle daha detaylı tasnif edilmesi gereken bir ilim olarak görmektedir. Bu minvalde

¹⁸² Sarı, el-Mevârid, s.1310.

¹⁸³ İbn Munzir, *Lisanu’l-Arab*, c.XII, s.102.

¹⁸⁴ Süleyman Uludağ, “Keşif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. XXXV, s.315.

¹⁸⁵ Necm Sûresi, 53/58.

¹⁸⁶ Kaf Sûresi, 50/22.

¹⁸⁷ En’am Sûresi, 6/12; Yunus Sûresi, 10/107; Naml Sûresi, 27/62.

¹⁸⁸ Ahmet Cahid Haksever, *Tasavvufta Dair Güncel Meseleler*, Anıl Grup Matbaacılık, Ankara 2015, s.170.

¹⁸⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c.XXII, s.100.

¹⁹⁰ Ali b. Muhammed Şerif Cürcânî, *Kitâbu’t-Tâ’rifât*, tah. Muhammed Abdurrahman Mir’âşlî, Dâru’n-Nefes, Beyrut 2007, s.265; el-Hifnî, *Mu’cemü Mustalahâti’s-Sûfiyye*, s.23; Demir, *Keşf ve İlham*, s.21.

¹⁹¹ Şems Sûresi, 91/8.

¹⁹² Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s.266.

felsefedeki sezgiye müteradif vâriden önce kalbe gelen, insan fiilinin etkisinin söz konusu olduğu bâdide misal verilmektedir.¹⁹³ Kısaca ilhâm tasavvufî bakış açısı ile mahiyeti ve yöntemi itibariyle duyular ve kıyas ile edinilen bilgidir. müteferriktir.¹⁹⁴

Vahiy ve ilhâmın da benzerlikleri ve farklılıkları vardır. Temelde benzerlikleri duyu ve akıl dışında bilgi kaynağı olmasıdır. Farklılıklarına gelindiğinde ise kaynağın sıhhati söz konusudur. Vahy tecrübe edenin doğruluğuna kânî olacağı, doğrudan aktarılan bilgidir. Vahy için herhangi bir şüphe içeren ve müdahaleye maruz kalınan durum yokken kalbe indirilen ilhâm şeytânî, nefsânî, melekî ve Rabbânî müdahaleler içermektedir.¹⁹⁵ İlhâm şüpheyne tâbi tutulurken Vahiye şüpheyne dair en ufak bir pürüz dahi bulunmamaktadır. Bununla beraber vahyin bağlayıcılığı evrensel nitelik taşımaktayken, ilhâm kişinin kendisini bağlayıcılığı dahi tartışma konusudur; çünkü rüyada olduğu gibi müşahade ettiği şeyin tabir ve yorumuna vakıf olmaması kişi için bir bağlayıcılık arz etmemektedir. Tecrübe eden şahıs üzerinde bağlayıcılığı dahi kesin olmayan keşf ve ilhâmın üçüncü şahsı bağlayıcılığı söz konusu da değildir. Tecrübe etmeden, yaşanmış edasıyla zikredilmesi gibi manipüleyle açık yanı temelde Kur’ân ve sünnete çelişmezlik ilkesi ile sınırlandırılmıştır.

Keşf ve ilhâm terimleri varlığına isimsiz başlamış, yaşanan tecrübe ve birikimler doğrultusunda anlam kazanmıştır. Hücvîrî’nin adı konulmamış tasavvuf hakkında “Bir zamanlar tasavvufun adı yoktu kendi vardı, şimdi ise adı var, kendi yok.”¹⁹⁶ İfadesinde ki, adı konulmamış hakikat örneklerinden birisi de keşf/ilhâmdır. Sahâbe ve tabiîn dönemi nakledilen rivayetlere göre Hz. Ebu Bekir (ö.13/634), Hz. Ömer (ö.23/644), Hârise, Uveys b. Amir el-Kârânî (ö.37/657), Ebu Musa Eş’ari (ö.42/662-63) ve Hasan el-Basrî (ö.110/628)’nin keşf ve ilhama dair kıssaları mevcuttur. Keşf ve ilhâm örnekleri ilk dönem itibariyle kavramsal ve teorik açıklamalardan ziyade, dinin derûnî yaşamı akabinde zuhur eden deneyimlerin, sahabelerin ve sonraki jenerasyonların tecrübelerini paylaşmaları vasıtasıyla kıssalardan çıkarılmaktadır. Ancak keşf hakkında teorik bağlamda açıklamanın ilk örneğine, tevekkülü meşrep edinen Horasan bölgesinde yaşamış İbrahim b. Ethem (ö.162/779)’de rastlamak mümkündür. İbn Ethem’in “Bir kimse Hakk yakınlığını bulup ünsiyet peyda edince bir talebi olmasa dahi ona ilim nasip

¹⁹³ Ebî Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, tah. Abdulhalim Mahmud- Tâhâ Abdülbâkî Surûrî, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, Kahire 2002, s.418.

¹⁹⁴ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü’l Arabî ve Vücûd Geleneği*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009, s.158; Ahmet Cahid Haksever, *Tasavvufa Dair Güncel Meseleler*, s.170.

¹⁹⁵ Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye lihukuki’l-lâh*, nşr. Abdulhalim Mahmud vd., Kahire trz. Mektebetü’l-Müsennâ, s.78; Kelâbâzî, *Ta’arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s.137.

¹⁹⁶ Eric Geoffroy, *Introduction to Sufism The Inner Path of Islam*, çev. Roger Gaetani, World Wisdom, Indiana 2010, s.7.

edilir.”¹⁹⁷ şeklinde bir rivayeti bulunmaktadır. Sonraki süreçte ise Horasan bölgesinden Şakîk el-Belhî (ö.174/790),¹⁹⁸ mâ’rifet ve muhabbet meşrebiyle bilinen Mısır’da yaşamış Zu’n-Nûn el-Mısırî (Ebu’lFeyd/Ebu’lFeyyad) (ö.245/859)¹⁹⁹ ve son olarak Bağdat’tan tevhîd ve aşk meşrebinin temsilcisi Serî es-Sakatî (ö.251/865)²⁰⁰ keşf ve ilhâmı açıklayan ilk mutasavvıflar arasında yer almaktadır. Bu durum aynı zamanda tecrübî bilginin sadece ferd üzerinde gerçekleşmediği, benzer deneyimlerin farklı coğrafya ve zamanda gerçekleştiğinin de delilidir.

Tasavvuf alanındaki bu gelişmeler hicri dördüncü asırda keşf ve ilhâmın dereceleri üzerinden değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Buna Hakîm et-Tirmizî’nin (ö.320/932) *Beyânü’l fark beyne’s-sadır ve’l-kalb ve’l-fuad ve’l-lubb* eserinde ilhâmın farklı mertebelerde kalbe farklı tecelli edeceğini açıklaması örnek olarak verilebilmektedir.²⁰¹ Böylelikle bu yüzyıl itibarıyla insan amelinin keşfi etkilediği vurgulanarak keşfin mertebeleri tasnif edilmeye başlanılmıştır. Muhâsibî’nin tasavvuf ilmini izah eden bu sebeple de ayrı bir öneme haiz olan *er-Riâyeli hukukî’l-lâh* isimli eserinde havâtır bahsinde keşf ve ilhâm; Rabbânî telkin, nefsânî hevâcis ve şeytani vesvese olmak üzere üçlü tasnifte incelenirken,²⁰² sonraki müellifler tarafından melekî de olmak üzere dört grupta değerlendirilmektedir.²⁰³ Böylelikle yaşanan hadiseler ve açıklamalar çerçevesinde keşf ve ilhamın hakikati saptanmaya çalışılmaktadır.

Devam eden süreç itibarıyla hicri dördüncü asrın sonu ve beşinci asrın başında mutasavvıflar tasavvufî eserlerin artması, sembolik dil kullanılması, benzer tavırların farklı isimler ile adlandırılması ve izahlarının değişiklik göstermesi kitapta gibi sebeplerden ötürü eserlerinin bir bölümünde bu terimlerin açıklandığı sözlüklere yer vermiştir. Müellifler ilk tasavvuf ıstılahlarını tasavvuf klasiklerinde yer alan özel bölümler şeklinde oluşturmuşlardır. Serrâc’ın (ö.378/988) *Lüma’* eserinin on ikinci bölümü,²⁰⁴ Kelâbâzî’nin (ö.380/990) *Ta’arruf* adlı eserinin iki ve dördüncü bölümleri²⁰⁵ ve Kuşeyrî’nin (ö.465/1072) *Risale*’sinin ikinci bölümü²⁰⁶

¹⁹⁷ Ahmed b. Ali eş-Şa’rânî, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Kahire 1952, c.I, s.65; Demir, *Keşf ve İlham*, s.44.

¹⁹⁸ Ebu Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, tah. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru’l Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, s.65.

¹⁹⁹ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Şemseddin ez-Zehebî, *Mizânü’l-i’tidal fî nakdi’r-Ricâl*, tah. Ali Muhammed Muavad vd., Dâru’l Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995, c.III, s.53.

²⁰⁰ Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, s.57.

²⁰¹ Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü’l fark beyne’s-sadır ve’l-kalb ve’l-fuad ve’l-lubb*, Kahire 1958, s.38; Demir, *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, s.48.

²⁰² el-Muhâsibî, *er-Riâye*, s.78.

²⁰³ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s.137.

²⁰⁴ “Kitâbu’l-Beyânîani’l-Müşkilât” hakkında bkz. et-Tûsî, *el-Luma’*, ss.409-452.

²⁰⁵ “İstılahu’s-Sûfiyye” hakkında bkz. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, ss.131-140, 169-226.

²⁰⁶ “Bâb’u fî Tefsiri’l-Elfâz” hakkında bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, ss.89-1888.

tasavvuf müktesebatını tavzih eden eserlerden bazılarıdır. Sözlük adı altında anılmayan ancak tasavvufî mertebelerin değerlendirildiği, her bir mertebenin hüviyetinin sistematik bir şekilde ele alındığı Abdullah el-Ensârî el-Herevî (ö.481/1089)'nin *Menâzilu's-Sâirîn* isimli çalışması müstakil anlamda terimlerin açıklandığı mu'cem niteliğine haiz bir eserdir.²⁰⁷

Tasavvufî terimlerin açıklanması maksadıyla elimize ulaşan ilk mu'cem yazımının hicri yedinci yüzyılda adı ile de müsemma İbnü'l-Arabî'nin *Mu'cem Istilâhâtî's-Sûfiyye* adlı eseri ile başladığı söylenebilmektedir. Akabinde Kâşânî (ö.730/1329), Tahânevî (ö.1158/1745), Günüşhanevî (ö.1310/1893) ve Ankaravî (ö.1041/1631) ile devam etmiştir. Son dönemlerde giderek artan tasavvuf sözlüklerinin sayısının günümüz itibarıyla önceki asırlarda telif edilen sözlüklerin sayısına ulaştığını söylemek mümkündür. Sözlüklerin yazılış nedenleri ise; öncelikle terimin anlamının ortaya konulması, yanlış anlaşılmalara mahal bırakılmaması, tarihî ifadeler içermesi, yeni tahkik edilen eserlerin eklenişi, farklı anlaşılan durumların açıklanışı, kavram kullanımında yeni ifadelerin yer alması, dilin tekâmülünden dolayı yinelenen izahat ve terimlerin belirlenen sisteme göre uyarlanmasıdır. Bununla birlikte Arapça'dan Türkçe ve İngilizce'ye, Farsçadan Arapça'ya gibi tercüme faaliyetleri de sürdürülmüştür.

Bu bağlamda yedinci yüzyıldan yirmi birinci yüzyıla kadar telif edilen bazı tasavvuf sözlüklerinde keşf ve ilhâm terimlerinin tahkiki yapılacaktır. Terimlerin ilk kullanımından yirmi birinci yüzyıldaki kullanımına kadar kronolojik sırayla keşf ve ilhama yüklenilen anlamlar, bunların karşılaştırmaları, benzerlik ve farklılıkları, çağlara göre vurguların değişimine değinilecektir.

2.Tasavvuf Sözlüklerinde Keşf ve İlham

İlk müstakil tasavvuf sözlüğünü kâleme alan İbnü'l Arabî keşf ve mükâşefe terimlerine *Istılâhu's-Sûfiyye* eserinin yanında *Fütühât-ı Mekkiyye*, *Fusûsu'l Hikem*, *Kitabu't-Tecelliyât* ve *Tercümânü'l-Eşvâk* eserlerinde de değinmektedir. Keşfi bu bağlamda tecrübe eden İbnü'l Arabî, taklîdî imandan tahkîkî imana erişimini örnek vererek Allah'ın kalb gözünü açması ile gerçekleştiğini açıklamaktadır.²⁰⁸ Keşfi mükâşefe adı altında; fehmetmekle emanetin gerçekleştirilmesi, kişinin muhafaza edilen halini artırması anlamında kullanılmaktadır.²⁰⁹

²⁰⁷ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s.321; Ayrıca eser için bkz. Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, Çev. Abdürrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2008.

²⁰⁸ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, ed. Osman Yahya, el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeli'l-Kitâb, c.III, s.323; Su'ad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfiyye (İbnü'l-Arabî Sözlüğü)*, Çev. Ekrem Demirli, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2005, s.9.

²⁰⁹ Eserin içerisinde İbnü'l-Arabî'nin *Istilâhâtü's-Sûfiyye* bölümü mevcuttur. Bkz. Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, Çev. Hasan Şahin vd., Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Kayseri 1997, s.86.

Ayrıca onun, manevî ve bu manada misal âleminde meydana gelen, duyular ile algılanabilen bilgi olduğunu ifade etmektedir.²¹⁰ Bu açıklamadan hareketle İbnü'l Arabî keşfi, şekle bürünen ruhların sûretlerini ve ruhani ruhları görmesi bakımından “müşâhede”, çan sesi ve arı vızıltısı gibi bir ses duyması hasebiyle “işitme”, ilahi esintilerden istifade ve esinlenme (tesennüm) açısından “istinşak”, iki nur ya da benzer şekle bürünmüş iki şey arasında gerçekleşen “mülâme” ve son olarak müşâhede gibi bir takım gaybî manalara muttali olanın durumunu “zevk” olmak üzere beş grupta incelemiştir.²¹¹ Eserin şerhi addedilen Dâvûd-i Kayserî'nin (ö.751/1350) *Mukaddemât* eserinde ilhâmîise “İlhâmla Vahiy Arasındaki Fark” başlığı altında Hakk'ın mevcudat ile kendine has bir tutum doğrultusunda melek aracılığı olmaksızın Hakk'tan hâsıl olan bilgi şeklinde açıkladığı ifade edilmektedir.²¹² Konunun açıklığı kavuşması adına vahiy ve ilhâm farkını bilahare beyan etmektedir. Buradan anlaşıldığı üzere tasavvuf eserlerinde erken dönemlerde vahiy ve ilhâm; kaynağı, kişiye ulaştırılması, güvenilirliği hususunda farkları ortaya konulan bir bilgi türü olarak görülmektedir.

Abdürrezzak Kâşânî *Letâifu'l-a'lâm fî işarâti'ehli'l-ilhâm*²¹³ eserinde duyuların idrakten mahrum gizli şeylerin, nefsin kuşkuya mahal bırakmayacağı şekilde açığa çıkarılması olarak nitelendirmektedir.²¹⁴ Açığa çıkarma işlemi iki şekilde gerçekleşmektedir. Bunlardan birincisi düşünce gücü; ikincisi ise sezgi ya da genel feyizden vuku bulan somut bir kanaat yoluyla ortaya çıkmaktadır.²¹⁵ İbn Sînâ'nın (ö.428/1037) Ebû Sa'id Ebû'l-Hayr (ö.440/1049) ile diyalogları darb-ı mesel olmuştur. İbn Sînâ, Ebû'l-Hayr için “benim bildiklerimi görüyor.” Ebû'l-Hayr'ın ise “benim gördüklerimi biliyor.” mukabelesi berrak zihinlerde Hakikat için farklı yolların muteber olduğunu göstermektedir.²¹⁶ Keşfin konusu sadece Hakikat Bilgisi değil geçmiş ve gelecek bilinmezliğine dair konuları da içermekle beraber mertebelerden biri olan muâyene öncesini de kapsamaktadır.²¹⁷ Kâşânî ilhâmı ise kalbe vârid olan Hakk kaynaklı bilgi

²¹⁰ Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, s.47.

²¹¹ Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, s.47.

²¹² Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, s.50.

²¹³ Bu eserin sahibi hakkında muhtelif görüşler bulunmaktadır. Bu görüşler arasında Konevî'ye nispet edilmekte ancak genel itibarın bilhassa İran ve Mısır menşeli baskılarında Abdürrezzak Kâşânî'ye nispetlerinden ötürü genel itibar onun üzerinedir. Bununla birlikte eserin Türkçe'sinden faydalandığımız *Letâifu'l-a'lâm fî işarâti ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*'de Ekrem Demirli tarafından sunuş kısmında yaşanan tereddüt hakkında malumat verilmiş ve müellifi Abdürrezzak Kâşânî ile yayınlanmıştır.

²¹⁴ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, s.538.

²¹⁵ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, s.538.

²¹⁶ İbn Münevver, *Esrâru't-Tevhîd*, Tahran 1348, s.210; Uludağ, *Keşif ve Keramet*, s.13.

²¹⁷ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, s.538.

ve kalbe geliş esnasında kalbin hakîm olduğu baskın hâliyle hükme boyanması olarak tanımlamaktadır.²¹⁸

Muhammed Alâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî'ye göre keşf kesinlik ifade etmeyen aklî delillerde olduğu gibi gerek kesin bilgi, gerekse zan içeren bilgi olmasının yanında bilinmeyen konular hakkında hakîkatı yaşamak ve temâşâ etmektir.²¹⁹ Fıkhi meseleler üzerindeki içtihatlarda da hatalara rastlamak imkân dâhilinde olduğu gibi keşfe muttali olanın da hata yapabilmesini mümkün görmektedir.²²⁰ Ancak tamamına hata denilmesi gerçeği yansıtmayan bir genellemeye sebep olmaktadır. et-Tahânevî keşfin ilmî keşf, irfânî keşf, ilâhî keşf, nazarî keşf, nûrî keşf, iyânî keşf, sûrî keşf ve mânevî keşf gibi birçok kategorileri olduğunu ifade etmekte ve bazı keşfî bilgilerin kesinlik derecesinde olduğunu zikretmektedir.²²¹

Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî *Câmiu'l-Usûl Zeyli* eserinde keşf ve ilhâm terimlerini kullanmamıştır ancak bu onun bu terimleri kabul etmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim o epistemik anlamda farklı terimler üzerinden değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Bu bağlamda Gümüşhanevî keşf ve ilhâm kavramlarına kaynağı, vârid olunduğu yer ve mahiyeti hakkında tecelli terimi üzerinden değinmektedir. Tecellinin yerinin kalp, mazhar olunan nurun ise mana âleminden vârid olduğunu ifade etmektedir.²²² Bu ise keşf yerine *el-Cenâib* terimi altında “yakınlık ve kalb keşiflerine ermeden Allah yolunda ruh ayağı ile yürümek”²²³ cümlesindeki tanımlamasından çıkarılmaktadır. Buradan anlaşılabileceği üzere Gümüşhanevî'nin açıkladığı tecelli pasif bir durumdan ziyade, mâsivâdan sakınma ve Hakk'ın vahdaniyetine erişirme noktasında, bir ağacın küçük bir tohumdan teşekkül etmesi gibi Zât-ı Ahadiyyetin hakikatlerine kalpte erişmesi misalini getirerek, aksiyonel bir tavır olduğunu haber vermektedir.²²⁴ Ancak nasıl ki tohumun fidana dönüşmesine mani olan etmenler oluyorsa kalbe tecellinin erişmesine mani olan etmenlerin de olacağını belirtmekte ve bunu kevnî, zâhirî sûretli perde/örtü ile tanımlamaktadır.²²⁵ Ayrıca keşf ve ilhâmın mertebeleri addedilen tahakkuk, telvin, sır ve sirru'l-ilm gibi kavramlara da sözlüğünde yer vermektedir.

²¹⁸ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, ss.78-79.

²¹⁹ Muhammed Alâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *el-Keşşâf (el-Keşşâf'u Istilahâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996, c.II, s.1366-1367; Bülent Akot, *Tasavvufun 200'ü*, Otto Yayınları, Ankara 2017, s.111.

²²⁰ Tehânevî, *el-Keşşâf*, c.II, s.1366-1367; Akot, *Tasavvufun 200'ü*, s.111.

²²¹ Tehânevî, *el-Keşşâf*, c.II, s.1366-1367; Akot, *Tasavvufun 200'ü*, s.111.

²²² Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl (Veliler ve Tarikatlarda Usûl)*, Çev. Ramazan Nazlı, Pamuk Yayınları, İstanbul 1979, s.327.

²²³ Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl*, s.330.

²²⁴ Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl*, s.327.

²²⁵ Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl*, s.331.

Su'ad el-Hakîm, *Mu'cemu's-Sûfiyye* isimli sözlüğünde keşfi müşahede üzerinden ifade etmektedir. Terimlerin mertebeleri ve erişim alanları hakkında malumat veren el-Hakîm, kişinin mücâhedelerinde keşf, müşâhede, ilhâm gibi terimlerin feth ile hâsıl olacağına,²²⁶ müşâhedenin rü'yet'in akabinde, ilmin ise marifetin akabinde hâsıl olacağına yer vermektedir.²²⁷ Müşâhedenin kabul ya da inkâra söz konusu olması el-Hakîm'e göre temelde görülene dair bilginin sonradan gerçekleşmesi ile alakalıdır.²²⁸ Rü'yetin görülene dair bilgiden sonra olmadığını, bu sebeple inkâr edilemez olduğuna; ancak şuhûdun görülenin akabinde oluşan bir izlenim olması hasebiyle şuhûdun inkâr edilebilirliğine dair malumat vermektedir.²²⁹ Keşf ve müşahedenin farkını ortaya koyarken keşfi perdenin ortadan kalkması ile kişinin mânâ ve sırlara erişmesi, müşahedenin ise reelde kişinin zâtları görmesinden ibaret olduğunu açıklamaktadır. Yani keşf isimlere ait mânâ ve sırlara, müşahede ise isimlendirilen zâtlara hastrır.²³⁰ Keşf müşahedededen daha yetkin görülmektedir; çünkü Hakk'ın zâtını müşahede gibi bir durum söz konusu değildir.²³¹ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî nazariyesinde bilgiye ulaşan yol için müşahedeyi tarif ederken, yolun nihayeti için keşfi tarif etmektedir.²³²

Refik el-A'cem, *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî* isimli sözlüğünde keşfi gözleriyle görüyormuş gibi insanın perdesinin kakması misaliyle açıklamaktadır.²³³ Eserinde çokça alıntılara başvuran Refik el-A'cem, Ebû Muhammed Cüreyrî (ö.321/933)'den nakille “her kim takva ve mürâkebe ile amel etmezse keşf ve müşahedeye erişemeyeceğine” işaret ederken Ebû Hüseyin en-Nûrî (ö.295/908)'den rivayetle “gözlerin mükâşefesi basiret, kalbin müşahedesinin ise ittisal” ile gerçekleşeceğini belirtmektedir.²³⁴ Keşfi kapsadığı anlam dairesi içinde incelediği gibi keşfin kendi içinde tasnifini de yapmıştır. Kişinin temiz ahlakı muhafaza etmesi ve nefsinin tezkiye etmesi ile hikmet verileceği Keşfü'l-Esrârîlî'l-Mürîdîn, Allah'ın kul üzerinde gizliye yakınlaştırmakta irade ettiği Keşfü'l-Hicâb olarak tanımlamaktadır. Detaylarını açıkladığı diğer kavramlardan bazıları ise Keşfu'l-Hayavânî, Keşfu'l-Hayâlî, Keşfu'l-Kulûb ve Keşfu'n-

²²⁶ el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfiyye*, s. 484.

²²⁷ el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfiyye*, ss.484-485.

²²⁸ el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfiyye*, ss.484-485.

²²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s.567, el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfiyye*, s. 485.

²³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s.496, el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfiyye*, s. 486.

²³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s.496, el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfiyye*, s. 486.

²³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s.497, el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfiyye*, s. 486. Varidî ise Su'ad el-Hakîm kulun kalbine İlahî isimlerin ilim vermesinin akabinde ayrılması anlamında kullanılmaktadır. İbnü'l-Arabî bu bağlamda türlerine ve geliş tarzlarına binaen sınıflandırma yapmıştır. Özel anlamda varid, bedavih ya da hücum gibi çeşitli isimlerle zikredilirken kabz ve bast varidi ile de beyanatı genişletmektedir. Daha fazla malumat içi bkz. el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfiyye*, s.667.

²³³ Refik el-A'cem, *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, Mektebet-ü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1999, s. 790.

²³⁴ el-A'cem, *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, s. 790.

Nebâtât'dır.²³⁵ İlham ise havâtırın kalbe amel-i hayr ile konulmasıdır.²³⁶ Her konulan şeyin ilham olmadığını bunun yanında şerrin konulması ile vesvese, endişenin konulması ile ihsâs (sezme), hayrın takdiri ve ümitin konulması ile niyet olacağını belirtmekte, bunların yanı sıra emînet, tezekkür, tefekkür, müşâhede ve hümm gibi kavramların da hâsıl olacağı özelliklere yer vermektedir.²³⁷

Câhid Baltacı'nın *Tasavvuf Lügatı* isimli sözlüğü terimlerin genelini kısaca incelediğinden ilk akla gelen mana ile anlamlarını tanımladığını söylemek mümkündür. Keşfi, hakikatin his ve akıl ile idrakinin mümkün olmadığı ancak kalp gözü ile elde edilebileceği bir yöntem olarak ifade etmektedir.²³⁸ Baltacı, ilhamı "ilahî feyz yoluyla kalbe ilkâ olunan şey" olarak açıklamaktadır.²³⁹

Süleyman Uludağ keşfi, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*'nde açığa çıkarma, perdenin açılması, örtülü olanı açma, gizli olanı açma, sezme, tahmin etme anlamlarında beyan etmektedir.²⁴⁰ Tehânevî'den örnekle kişinin perdenin ötesinde bilinmeyişi yaşaması ve temâşâ etmesi, ruh âlemini seyretmesi olarak tanımlamaktadır. Keşf yoluyla elde edilen bilgi hususun da ise İbnü'l Arabî'nin açıklamasından hareketle kaynağından doğrudan alınan vahyi Peygamberlere ulaştıran melek örneğini vermektedir. Böylelikle vahiy ve keşf arasında bağlantı kurmaktadır. Bu bağlantıdan hareketle ise doğrudan ve aracısız Allah'tan bilgi âlimini delillendirmektedir.²⁴¹ Daha sonra bilgi elde etme yollarından birisi olan bu yöntemi, Keşf-i Nazarî, Ehl-i Keşf ve Ashâb-ı Keşf örnekleri vererek sonuçlandırmaktadır.²⁴² İlhamı da benzer şekilde feyz yoluyla kalbe gelen anlam ve bilgi ile yorumlamakta, düşünmekle kazanılan bilgi olmadığını vurgulamaktadır.²⁴³

Ethem Cebecioğlu da keşf ve ilham terimlerinin sözlük anlamlarını *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*'nde belirtmektedir. Bunun akabinde hakikatlerin maddenin dışında bir gözle, hakikat gözüyle görülebileceğini, yani basar ve basiret gözünün aynı olmadığını ifade

²³⁵ el-A'cem, *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, ss. 791.-795.

²³⁶ el-A'cem, *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, s. 85.

²³⁷ el-A'cem, *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, s. 85.

²³⁸ Câhid Baltacı, *Tasavvuf Lügatı*, Elif Neşriyat, İstanbul 1981, s.108.

²³⁹ Baltacı, *Tasavvuf Lügatı*, s.98.

²⁴⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995, s.310.

²⁴¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.310.

²⁴² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ss.310-311.

²⁴³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.263.

ederek açıklamaktadır.²⁴⁴ Cebecioğlu keşfin kabulü için ise Kitap ve sünnetle çelişmeme ilkesini, mutasavvıflar tarafından itibar edilenin Kur’ân ve sünnete ittibanın gerekli olduğunu beyan etmektedir.²⁴⁵ Temelde ise keşfi iki sınıfta incelemektedir; birincisi kişinin riyazet ve tasfiye sonucu gaybı örten hicabdan arınması, ikincisi ise kişinin aklî bilgiler dışında görebilmesi ile gerçekleşen keşf-i hissî veya keşf-i iyânîdir. Bunun dışında eserde keşf-i zamâir, keşf-i ahvâl-i kubur ve keşf-i muhayyel terimlerini de açıklanmaktadır.²⁴⁶ Cebecioğlu ilhâmı ise kalbe doğan feyz şeklinde zikretmektedir. Bu sebeple de kişiyi bağlayıcılığının ferdi olduğunu ve delil olmayacağını ifade etmektedir.²⁴⁷

Hasan Şarkavî, *Mu’cem Elfâzu’s-Sûfiyye* adlı eserinde keşfi maneviyat ve hissiyat için kullanmaktadır.²⁴⁸ Keşfi mastar anlamında mânânın zuhûr etmesi, sûfilerin ifadesiyle örtünün kaldırılması şeklinde tanımlamaktadır.²⁴⁹ Konu ile ilgili En’am sûresinden “*Hayır! Yalnız O’na dua edersiniz, O da dilerse dua ettiğiniz sıkıntıyı giderir ve siz o an Allah’a ortak koştuklarınızı unutursunuz.*”²⁵⁰ ve “*Onu Allah’tan başka açacak (Kâşifetün) kimse yoktur.*”²⁵¹ Ayetlerini delil olarak göstererek basîr ve basiret ayrımını yapmaktadır.²⁵² Şarkavî Muhabbetullah’a ulaştığını iddia eden kişinin derecesine mukabil Şer-i tekliflere riayet etmesi gerektiğini açıklamakta ve bu istikrarı muhafaza eden kişinin “itaat etmesi ve mâsivâdan yüz çevirmesinden dolayı ikrama nail olduğuna...” dair hafiften bir ses duyacağını belirtmektedir.²⁵³ Hakk’ın keşfine Kitab’a ve sünnete yüz çevirmeden, emir ve yasaklarına uyarak vaki olunabileceğini açıklamaktadır.²⁵⁴ Sûfiyyeden rivayetle “Allah o kişinin günahsızlığını sigortalar/emin kılar, kişi keşfe nail olur, ancak şer-i hükümlere ittibaya muvaffak olamazsa kişinin keşfe nail olamayacağını”

²⁴⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1997, s.447. Eserin sonraki baskısında ise Keşf-i Havatır, Keşf-i Mücerred, Keşf-i Nazarî, Keşf-i Zamâir bablarını da incelemeye tâbi tutmuştur. Ayrıntılı bilgi için krş. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayıncılık, Ankara 2014, ss. 282-283; Haksever A. Cahid, “*ruhbanlık*” kavramındaki anlam kayması ve tasavvufla ilişkilendirilmesi üzerine bazı değerlendirmeler, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2013/1, c. 12, sayı: 23, s.8-9

²⁴⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.447.

²⁴⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.447.

²⁴⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.392.

²⁴⁸ Hasan Şarkavî, *Mu’cem Elfâzu’s-Sûfiyye*, Neşr Tevzi’, Kahire 1985, s.242.

²⁴⁹ Şarkavî, *Mu’cem Elfâzu’s-Sûfiyye*, s.242.

²⁵⁰ En’am Sûresi, 6/41.

²⁵¹ Necm Sûresi, 53/58.

²⁵² Şarkavî, *Mu’cem Elfâzu’s-Sûfiyye*, s.242.

²⁵³ Şarkavî, *Mu’cem Elfâzu’s-Sûfiyye*, s.242.

²⁵⁴ Şarkavî, *Mu’cem Elfâzu’s-Sûfiyye*, s.242.

nakletmektedir.²⁵⁵ Sadıklardan bazılarına ilhâm yoluyla Allah'ın ilminden bir ilim açıldığını belirtmek sûretiyle ilhâmî bilgi ile kesbi bilginin farkını beyan etmektedir.²⁵⁶ Diğer sözlüklerden farklı olarak ilhâmî bilginin hâsıl olmamasındaki nedenleri de açıklamaktadır.²⁵⁷

Safer Baba; keşfi açma, bir sırrın öğrenimi ve Allah tarafından ilhâm olunan şey ile tanımlamaktadır.²⁵⁸ Bu durum kalplerde parlayan bir nur sayesinde korku ve ümit vasıflarından beri olan kulun gayb âlemlerine geçişinin mümkün olacağını ve iç âleminde Kelam'ın başlayacağını, sırların a'yan olacağını açıklanmaktadır.²⁵⁹ İlhamât-ı Rabbâniyye ile de açıklanan bu vakıanın hass, gayb, hikmet, hakâyık gibi nice isimler ile adlandırıldığını vurgulamaktadır.²⁶⁰

Memdûm ez-Zûbî, *Mu'cemus's-Sûfiyye* adlı eserinde keşfi feyz yolu ile nazarî delil olmaksızın kalbe tedric edilen bilgi olarak açıklamaktadır. Ulema nezdinden delilinin yok sayıldığını ancak sûfiyenin istisna olduğunu ifade etmektedir.²⁶¹ Cürcânî'den rivayetle kişinin keşf yoluyla gaybî manalara erişeceğine işaret etmektedir.²⁶²

Alan itibariyle bilgi bütünlüğü çerçevesinde faaliyet göstermiş, itikat alanındaki çalışmalarıyla ön plana çıkan ilk dönem Eş'arî kelamcılardan; İbn Fûrek (ö.406/1015) keşfi gözüyle görüyormuş gibi anlamaya açık olmayan şeylerin ifşası anlamında kullanmaktadır.²⁶³ Yine itikâdî çalışmaları ile bilinen Seyyid Şerif Cürcânî ise gaybî mânâlara hitap etmeyi engelleyen örtünün kaldırılması, vücûdî ve şuhûdî hakikate erişilmesi şeklinde ifade etmektedir.²⁶⁴

²⁵⁵ Şarkavî, *Mu'cemElfâzu's-Sûfiyye*, s.242.

²⁵⁶ Şarkavî, *Mu'cemElfâzu's-Sûfiyye*, s.50.

²⁵⁷ Şarkavî, *Mu'cemElfâzu's-Sûfiyye*, s.50.

²⁵⁸ Safer Baba, *İstulâhât-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye (Tasavvuf Terimleri)*, Ketan Yayınları, İstanbul 1998, s. 162.

²⁵⁹ Safer Baba, *İstulâhât-ı Sofiyye*, s.162; Safer Baba, *İstulâhât-ı Sofiyye*, s.280.

²⁶⁰ Safer Baba, *İstulâhât-ı Sofiyye*, s.134.

²⁶¹ Memdum ez-Zûbî, *Mu'cemu's-Sûfiyye*, Dâru'l-Cil, Beyrut 2004, s.38.

²⁶² ez-Zûbî, *Mu'cemu's-Sûfiyye*, s.38.

²⁶³ İbnFûrek, *El-İbâne an Turûki'l-Kâsidîn (Tasavvuf Istılahları)*, Çev.Ahmet Yıldırım-Abdülgaâfar Aslan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, s.344.

²⁶⁴ Cürcânî, *Kitâbu't-Tâ'rifât*, s.265.

Sonuç

Çeşitlilik gösteren bilgi elde etme yöntemlerinden birisi olan keşf ve ilham Mutasavvıflar tarafından bilginin bütünleyici ve tamamlayıcı unsurlarından birisi olarak görülmektedir. Bir yöntemin mutlak doğru olarak kabul edilmesinin elde edilen bilginin güvenilirliği açısından probleme sebep olacağı vurgulanmaktadır. Nitekim farklı yöntemlerin tatbik edilmesi elde edilen bilginin çeşitli yönlerden ele alınmasını ve sıhhatli bir bakış açısının geliştirilmesine imkân sağlayacaktır. Bu noktada Mutasavvıflar, akıl ve duyu ile elde edilen bilginin keşf ve ilham ile tamamlanacağını ifade etmektedirler; çünkü onlar tarafından Allah'ın vergisi olarak (vehbî) sunulan bilgi, kişinin çabasına bağlı kılınan (kesbî) bilgiye nazaran daha muteber görülmektedir. Bu noktada ilk dönem eserler incelendiğinde haberî bilgi türlerinden birisi olan keşf ve ilham, Allah tarafından verilen bilgi olarak açıklanmaktadır. Bir yönüyle vahye benzeyen keşf ve ilham kişinin tecrübesine ve kabiliyetine bağlı kılınması sûretiyle vahy ile elde edilen bilgiden ayrılmaktadır. Bu sebeple ferdî kabul edilen bilginin delil olmayacağı yani kesin bilgi içermediği de ifade edilmektedir. Fakihin içtihadında hata olabileceği gibi kişinin keşf yoluyla elde ettiği bilginin de hata içerebileceğine dikkat çekilmektedir. Önemle vurgulanan bir diğer husus ise amel ve ilmin birlikte inşa edilmesinin gerekliliğidir. Kişinin bilgisi ameli ile doğru orantılı görülmektedir. Kur'an'da “*Kitap yüklü merkep*”²⁶⁵ teşbihi, Tevrat'ın hükümlerine ittiba etmesi gerektiğini kastettiği gibi bilmenin yeterli bir kriter olmadığını, amelin de bu anlamda bağlayıcılığını sunmaktadır. “Kim bildikleriyle amel ederse, Allah da ona bilmediklerini öğretir” sözü amelin ilmi besleyeceğine, kişinin bu yolla bilmediklerini kazanacağına işaret etmektedir. el-Herevî eserinde “yalnızlık zamanlarında, yüce himmet sahipleri için sadık nefeslerde ve uyanık kulaklarda/gönüllerde ortaya çıkar” sözü ile gizli olan ilme nail olabilmenin zamanını ve niteliğini açıklamaktadır; çünkü ona göre kişinin gizli olana (keşf/ilham) mazhar olabilmesi yakazadan başlayarak, tevbe, inâbe ve muhasebe gibi elli bir mertebenin akabinde riyazetle belirli bir aşamaya gelmesi gerekmektedir.²⁶⁶ Mutasavvıflar tarafından da “evveli ilim, ortası amel ve sonu Allah vergisi” perspektifi genel kabul görmektedir.

Keşf ve ilhâma dair artan tecrübelerin eklektik anlamda belli bir seviyeye ulaşması mutasavvıfların bu konuyu daha detaylı incelenmesini sağlamıştır. Teellüh, sezgi, hads, tecelli, vârid, firaset, marifet, yakîn, gariza, ilkâ ile türevleri, evdiye, muayene, âyan, idrak, sunuhât-ı akliye, bedîhiye, feth, muhadara ve vahy-i sırr ile de ifade bulan keşf ve ilhâmın yetkinlik ve

²⁶⁵ Cum'a Sûresi, 62/5.

²⁶⁶ el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, s.114.

mertebe sıraları oluşturulmuştur. Tecrübî bir ilim olması hasebiyle tekâmül edilen mertebe ve/veya hallerin isimlendirilmesi konusunda zengin bir terminoloji teşekkül etmiştir. Delil itibariye kişinin gözüyle gördüğü misali verilirken, görünüm hakkında basîr ve basiret farkının beyan edilmesi ihmal edilmemiştir. Son dönemlere yaklaşıldığında terminolojinin artması, manevî yaşamın yorumu gibi eklektik bir seyir mevcut ise de öte yandan bağlayıcılığı ve tutarlılığı gibi istismara açık yanlarının egale edilmeye çalışıldığına dair bir önlem de söz konusu olmuştur. Bu vakıanın oluşumu denetim sisteminin Kur'ân, sünnet ve ehli dışında olmayışı keşf/ilhâmın bağlayıcılığını sözlüklerde gündeme getirmiştir.

Genel itibariyle incelendiğinde hâsıl olan keşf ve ilhâmın evvelen Kur'ân ve sünnetle çelişmezlik ilkesine uyması, ilmiyle amel etmesinin yanında kişinin riyazeti de göz önünde bulundurulmuştur. Mutasavvıflar tarafından akıl ve duyu dışında kalan haberi bilgi vahiy ve keşf/ilhâm ayırımına gidilerek, keşf/ilhâmın akıl ve duyuda olduğu gibi şüphe içerdiği açıklanmıştır. Keşf ve ilhâmın bilgi bütünlüğüne katkısı, akıl ve duyunun yanında kullanılabilir bir diğer bilgi türü olmasıyla ifade edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Akot, Bülent. (2017). *Tasavvufun 200'ü*, Ankara: Otto Yayınları.
- Aşkar, Mustafa. (2015). *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aydınlı, Yaşar. (2013). “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu” *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Baltacı, Câhid. (1981). *Tasavvuf Lügatı*, İstanbul: Elif Neşriyat.
- Bolay, M.Naci. (1992). “Bedîhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul c.V.
- Cebecioğlu, Ethem. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık.
-(2014). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto Yayıncılık.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Şerif. (2007). *Kitâbu't-Tâ'rifât*, tah. Muhammed Abdurrahman Mir'âşlî, Beyrut: Dâru'n-Nefes.
- Demir, Ahmet İshak. (1993). *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: MÜSBÜ.
- Demirli, Ekrem. (2009). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l Arabî ve Vücûd Geleneği*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Descartes, Rene. (2015). *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları.
- Düzgün, Şaban Ali. (2008). *Varlık ve Bilgi*, Ankara: Beyaz Kule Yayın.
- el-A'cem, Refik. (1999). *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, Beyrut: Mektebet-ü Lübnân Nâşirûn.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmâil. (1987). “İman 39”, *Sahîhî Buhârî Tercemesi*, Çev. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul: Ötüken, c.I.
- el-Hakîm, Su'ad. (2005). *el-Mu'cemu's-Sûfiyye (İbnü'l-Arabî Sözlüğü)*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- el-Herevî, Abdullah el-Ensârî. (2008). *Menâzilu's-Sâirîn*, Çev. Abdürrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları.
- el-Hifnî, Abdülmün'im. (1980). *Mu'cemü Mustalahâtî's-Sûfiyye*, Beyrut.
- el-Kayserî, Dâvûd. (1997). *Mukaddemât*, Çev. Hasan Şahin vd., Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- el-Mâturîdî, Ebu Mansûr. (2015). *Kitâbu't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları.
- el-Muhâsibî, Hâris, (trz.). *er-Riâyelihukukî'l-lâh*, nşr. Abdulhâlim Mahmud vd., Kahire: Mektebetü'l-Müsenna.
- el-Muhâsibî, Hâris. (1998). *Risaletü'l-Müstersidîn*, nşr. AbdülfettahEbû Gudde, Kahire.

- eş-Şa'rânî, Ahmed b. Ali. (1952). *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kahire, c.I.
- et-Tehânevî, Muhammed Alâ b. Ali b. Muhammed Hâmid. (1996). *el-Keşşâf (el-Keşşâf'u Istilahâhâtü'l-Fünûnve'l-Ulûm)*, Beyrut: Mektebetu Lübnan, c.II.
- et-Tirmizî, Hakîm. (1958). *Beyânü'l fark beyne's-sadır ve'l-kalbve'l-fuadve'l-lubb*, Kahire.
- et-Tûsî, Ebî Nasr es-Serrâc. (2002). *Luma'*, tah. Abdulhâlim Mahmud-Tâhâ Abdülbâkî Surûrî, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.
- ez-Zehabî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Şemseddin. (1995). *Mizânü'l-i'tidal fi Nakdi'r-Ricâl*, tah. Ali Muhammed Muavad vd., Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, c.III.
- ez-Zûbî, Memdum. (2004). *Mu'cemu's-Sûfiyye*, Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- Fârâbî. (1980). *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Çev. Mehmet Aydın vd., İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Fârâbî. (1990). *el-Medinetü'l-Fazıla (İdeal Devlet)*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Geoffroy, Eric. (2010). *Introduction to Sufism The Inner Path of Islam*, Çev. Roger Gaetani, Indiana: World Wisdom.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddîn. (1979). *Câmiu'l-Usûl (Velîler ve Tarikatlarda Usûl)*, Çev. Ramazan Nazlı, İstanbul: Pamuk Yayınları.
- Haksever, Ahmet Cahid. (2015). *Tasavvufa Dair Güncel Meseleler*, Ankara: Anıl Grup Matbaacılık.
- Haksever A. Cahid, "ruhbanlık" kavramındaki anlam kayması ve tasavvufla ilişkilendirilmesi üzerine bazı değerlendirmeler, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2013/1, c. 12, sayı: 23, s.8-9
-, "varoluşsal kendinden geçme ve yansımaları: imam-ı rabbânî'nin şathiyye anlayışı örneği" Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/1, c. III, sayı: 5, ss. 103-126.
- Hançerlioğlu, Orhan. (2006). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. (2014). *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbnFûrek. (2014). *El-İbâne an Turûki'l-Kâsidîn (Tasavvuf Istilahları)*, Çev. Ahmet Yıldırım-Abdülgaâffar Aslan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbnMunzir. (1999). *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru'l-Hayâtî'tTurâsı'l Arabî, Beyrut, c.XII.
- İbn Münevver. (1348). *Esrâru't-Tevhîd*, Tahran.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. (trç.) *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, ed. Osman Yahya, el-Heyetü'l-Misriyyeti'l-Âmmeli'l-Kitâb, c.II-III.
- İhvânıSafâ. (1957). *Resâil*, Beyrut, c.I.
- Kâşânî, Abdurrezzak. (2015). *Letâifu'l-a'lâm fi işarâtihehli'l-ilhâm(Tasavvuf Sözlüğü)*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık.

- Kaya, Mahmut. (2013). “*Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması*”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Kelâbâzî. (2014). *Ta’arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kindî. (1994). *Felsefî Risâleler*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kuşeyrî, Ebû Kasım Abdülkerim. (2001). *er-Risâletü’l-Kuşeyri*, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye.
- Peterson, Michael. William Hasker, Bruce Reifhenbach, David Basinger. (2003). *Reason & Religious Belief*, New York: Oxford University Press.
- Rosenthal, Franz. (2004). *Bilginin Zaferi*, Çev. Lami Güngören, İstanbul: Ufuk Kitap.
- Safer Baba. (1998). *İstılâhât-ı Sofîyye fî Vatan-ı Asîyye (Tasavvuf Terimleri)*, İstanbul: Keten Yayınları.
- Sarı, Mevlût. (1982). *el-Mevârid*, İstanbul: Bahar Yayınları.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman. (1998). *Tabakâtü’s-Sûfîyye*, tah. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut: Dâru’l Kütübî’l-İlmiyye.
- Şarkavî, Hasan. (1985). *Mu’cem Elfâzu’s-Sûfîyye*, Kahire: Neşr Tevzi’.
- Taftazânî. (2016). *Şerhu’l Akâid (Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi)*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Taylan, Necip. (1992). “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, c.VI.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa es-Sülemî. (trz.). *Câmiu’s-Sahîh Sünen-i et-Tirmizî*, tah. Ahmed Muhammed Şakir vd., Beyrut: Dâru’lhyâlittirâsi’l-Arabî, c.V.
- Uludağ, Süleyman. (1992). “Keşif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, c.XXXV.
- (1995). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları.
- (2017). *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, İstanbul: Sufi Kitap.
- Yavuz, Yusuf Şevki. (2000). “İlhâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, c.XXII.

ما اختص به بيت المقدس عن المسجدين من فضائل

وما اختص به من أحكام²⁶⁷

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين ومن سار على نهجه إلى يوم الدين، وبعد

فإن المسجد الأقصى وبيت المقدس بل وكل بلاد الشام هي أحد أعظم بقاع المسلمين قداسة وبركة بعد المسجد الحرام والمسجد النبوي، وقد خص الله هذه البقاع بفضائل ومزايا عن غيرها من البقاع وبعض هذه الخصائص والميزات خاصة بالمسجد الأقصى وبيت المقدس عن كل البقاع بما فيها المسجد النبوي والمسجد الحرام وإن كان دونهما في المكانة، وبعضها خاصة للمسجد الأقصى إلى جانب المسجدين الحرميين.

ومن هنا فسوف أتناول هذه الورقة من خلال مبحث تمهيدي ومبحثين آخرين.

أما المبحث التمهيدي فهي حول التعريف بالمسجد الأقصى المبارك وذلك من حيث:

- أ- لماذا سمي المسجد الأقصى بالأقصى وذكر بعض أسمائه ؟
- ب- التعريف بحقيقة المسجد الأقصى ومساحته وما يشتمل عليه ؟
- ت- هل يطلق على المسجد الأقصى حرم أم لا ؟

المبحث الأول:

فسوف أبين فيه ما اختص به المسجد الأقصى عن غيره من البقاع بما في ذلك المسجدين (الحرام والنبوي) وإن كان ذلك لا يعني بحال فضلاً له عليهما بل هو يليهما في المكانة.

المبحث الثانية:

²⁶⁷ د. نواف تكروري

سأبين فيه ما اختص به المسجد الأقصى من أحكام عن غيره من البقاع مما يشارك فيه المسجدان.

* * *

أ- لماذا سمي المسجد الأقصى بالأقصى وذكر بعض أسمائه ؟
الأقصى لغةً: الأبعد²⁶⁸، والمسجد الأقصى هو المسجد المعروف في مدينة القدس، وقد بُني على سفح الجبل، ويسمى بيت المقدس، أي البيت المطهر الذي يتطهر فيه من الذنوب.

ويسمى الأقصى لبعده ما بينه وبين المسجد الحرام، وكان أبعد مسجد عن أهل مكة في الأرض يعظم بالزيارة، ويقصد بزيارته الأجر، أو لأنه ليس وراءه موضع عبادة، وقيل لبعده عن الأقدار والخبائث.²⁶⁹

ويمكن أن نقول اليوم أن المسجد الأقصى بعيد المنال لوقوعه تحت الاحتلال وأما أسماؤه فقد ذكر "الزركشي" في كتابه "إعلام الساجد" سبعة عشر اسماً تطلق على المسجد الأقصى، من أشهرها: مسجد إيلياء، وقيل في معناه: بيت الله. وروي عن كعب الأحبار أنه كره أن يسمى بيت المقدس بـ "إيلياء"، وقد حكى ذلك الواسطي في فضائله وكثير من أسمائه تضاف إلى اسم المدينة المقدسة وسوف أشير إليها بعد قليل.

ومن أسمائه: بيت المقدس: بفتح الميم وإسكان القاف أي المكان الذي يطهر فيه من الذنوب، والمقدس: المطهر.

ومن أسمائه أيضاً: البيت المقدس: بضم الميم وفتح القاف والذال المشددة أي المطهر، وتطهيره: خلوه من الأصنام.

وقد أوصل "الجراعي" "ت 883هـ" أسماء المسجد الأقصى إلى "22" اسماً كما في كتابه "تحفة الراكع والساجد".

وأما مدينة القدس أو بيت المقدس فقد قال ابن حجر في الفتح ولبيت المقدس عدة أسماء تقرب من عشرين، منها – "إيلياء بالمد والقصر وبحذف الياء الأولى – بيت المقدس: الطهارة من الذنوب – القدس – القدس – وشلم – شلام – سلم – أوري سلم –

²⁶⁸ انظر المعجم الوسيط معنى أقصى

²⁶⁹ الجامع لأحكام القرآن – القرطبي 217/10

حمورة-بيت إيل - ومصروث - وكرشيل - ييوس - مدينة السلام - أورشليم -
أورو سالم " 270

وأما ذكر بيت المقدس في الحديث النبوي يراد به أحياناً المسجد الأقصى كما في حديث ميمونة رضي الله عنها: عن زياد بن أبي سودة عن أخيه أن ميمونة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم " قالت: يا نبي الله أفتنا في بيت المقدس فقال أرض المنشر والمحشر انتوه فصلوا فيه فإن صلاة فيه كألف صلاة فيما سواه قالت أرأيت من لم يطق أن يتحمل إليه أو يأتيه قال فليهد إليه زيتا يسرج فيه فإن من أهدى له كان كمن صلى فيه " 271.

وحديث أبي ذر رضي الله عنه، قال: " تذاكرنا ونحن عند رسول الله أيهما أفضل مسجد رسول الله، أم بيت المقدس ؟ فقال رسول الله " صلاة في مسجدي هذا أفضل من أربع صلوات فيه ولنعم المصلى هو، وليوشكن أن يكون للرجل مثل شطن فرسه من الأرض حيث يرى منه بيت المقدس خير له من الدنيا جميعاً " . أو قال: " خير له من الدنيا وما فيها " 272.

ففي هذين الحديثين جاء ذكر بيت المقدس بمعنى المسجد الأقصى - ويراد به أحياناً مدينة القدس - ، كما في حديث عوف بن مالك قال: " أتيت النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك وهو في قبة من آدم فقال: أعددتاً بين يدي الساعة، موتي، ثم فتح بيت المقدس، ثم موتان يأخذ فيكم كقعاص الغنم ثم استفاضة المال حتى يعطى الرجل مائة دينار فيظل ساخطاً، ثم فتنة لا يبقى بيت من العرب إلا دخلته ثم هدنة تكون بينكم وبين بني الأصفر فيغدرون فيأتونكم تحت ثمانين غاية تحت كل غاية اثنا عشر ألفاً " 273

فهنا فتح بيت المقدس أي مدينة القدس، وأحياناً يراد ببيت المقدس الشام كاملة فكل حديث ذكر البركة للشام فإنما يعني ما حول مدينة القدس من بلاد الشام وهي تسمى أيضاً منطقة بيت المقدس، ومن ذلك قول ابن عباس في الآيات التي تحدثت عن

270 انظر كتاب الفتح الرباني لابن حجر العسقلاني (3 - 78) وما بعدها - وانظر كتاب واقداساه: د. سيد حسين الغفاني ص (15-19)

271 مسند أحمد - من مسند القبائل (27079) ، النسائي حديث رقم (693) وغيرها ...

272 أخرجه الحاكم وصححه ووافقه الذهبي وصححه الألباني.

273 صحيح البخاري - كتاب الجزية - باب ما يحذر من الغدر

الأرض المباركة قال هي الأرض المقدسة أي بيت المقدس²⁷⁴، فهنا قول ابن عباس يعني بيت المقدس أي بلاد الشام، والله تعالى أعلم.

ب- التعريف بحقيقة المسجد الأقصى ومساحاته:

يظن البعض أن المسجد الأقصى المبارك هو بناء قبة الصخرة المشرفة، ويظن آخرون أن المسجد الأقصى هو المسجد القبلي أو مصلى الرجال أو المصلى الجامع (كما يعرف اليوم) فتكاد تكون حقيقة المسجد الأقصى المبارك غير واضحة في أذهان كثير من المسلمين وما هي حدوده وعلى ماذا يشتمل مما يقتضي التوضيح والتنويه فالمسجد الأقصى المبارك هو كل ما دار عليه السور المعروف والموجود اليوم والذي له عدد من الأبواب تبلغ 14 باباً منها 10 مفتوحة و4 مغلقة، وداخل المسجد - داخل الأسوار - يوجد المصلى القبلي وقبة الصخرة والمصلى المرواني وغيرها، وفيه مواقع ومقرات ومساطب وآبار وسبل للماء وأروقة وأبنية ونحو 10 قباب وساحات وأربع مآذن ودور لتعلم الحديث والقرآن، ومجموع مساحته بكل ما فيه 144 دونم أي 144000 م²، وهو بذلك كان أكبر المساجد الثلاث التي تشد إليها الرحال المسجد الحرام والمسجد النبوي والمسجد الأقصى قبل إجراء التوسعات على الحرمين الشريفين - الحرام والنبوي - بعد السبعينات والثمانينات من القرن الماضي، وهو الأمر المتوقف بشأن المسجد الأقصى المبارك بسبب وجود الاحتلال الصهيوني الغاشم الذي يحول دون الترميم والإصلاح فضلاً عن التوسعة والبناء.

ت- هل يطلق على المسجد الأقصى حرم أم لا يطلق عليه ؟

يذهب كثير من الناس إلى إطلاق اسم الحرم على المسجد الأقصى المبارك أو يسمونه ثالث الحرمين، أما تسمية ثالث الحرمين إن كان بمعنى أنه يلي الحرمين في المكانة دون أن يكون حرمًا فهذا معنى صحيح أيده النصوص كما سنرى وإن كان هذا الإطلاق ليس صحيحاً من الناحية اللغوية إذ الأصح أن نقول ثالث المساجد وليس المسجدين ولا الحرمين، وأما إذا قصد بذلك أنه حرم ثالث، وبالتالي إطلاق اسم حرم على المسجد الأقصى فهذا غير صحيح باتفاق العلماء لا من ناحية صحة التسمية ولا من الناحية اللغوية كما تبين، والأصح أن نقول بأنه ثالث مسجد في الأرض من حيث المكانة والشأن، أو ثالث المساجد.

²⁷⁴ انظر تفسير القرطبي

ومن هنا فإننا نقول إن تسمية المسجد الأقصى حرماً تسمية غير سليمة لأنها لم ترد بها النصوص ومثل هذه الأوصاف لا تكون إلا توقيفية، بل لقد أشار كثير من العلماء إلى عكس هذا المعنى، حيث يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: " وليس البيت المقدس مكاناً يسمى حرماً ولا بتربة الخليل ²⁷⁵ أيضاً (أي لا تسمى حرماً) ولا بغير ذلك من البقاع إلا ثلاث أماكن:

- **الأول:** وهو حرم باتفاق المسلمين، وهو حرم مكة شرفها الله تعالى.
- **ثانياً:** حرم عند جمهور العلماء، وهو حرم النبي صلى الله عليه وسلم من غير إلى ثور بريد في بريد ²⁷⁶ فإن هذا حرم عند جمهور العلماء كمالك والشافعي وأحمد وفيه أحاديث مستفيضة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد صححه كثير من العلماء.
- **ثالثاً:** وجّ وهو واد في الطائف، فإن هذا ورد فيه حديث رواه أحمد في مسنده وليس في الصحاح وهذا حرم عند الشافعي لا اعتقاده صحة الحديث، وليس حرماً عند أكثر العلماء، وأحمد ضعف الحديث المروي في مسنده فلم يأخذ به، وأما سوى ذلك من الأماكن فليس حرماً عند أحد من علماء المسلمين ²⁷⁷، وذلك أن تسمية حرم أمر توقيفي يرتبط بوجود النصوص الدالة على ذلك، فهي ليست اجتهادية، كما أن تسمية حرم لها مدلولات خاصة ويترتب عليها أحكام شرعية - حلاً وحرمة - فالحرم ما حرم الله صيده ونباته ولقطته.
- إلا أن المسجد الأقصى المبارك وبيت المقدس بل وبلاد الشام كلها وإن لم توصف بالحرم بالمعنى الاصطلاحي - تحريم نباتها وصيداها ولقطتها إلا أنها وصفت بالبركة - وهي النماء والزيادة في الخيرات والمنح والهبات وكذلك وصف بيت المقدس أيضاً بالقداسة وهي النزاهة والطهارة من الأرجاس، واتبانها للتطهر من الآثام فما ذكرت أرض المسجد الأقصى وبيت المقدس إلا مقرونة بالبركة أو القداسة وقد جاء ذلك بعدد من الآيات القرآنية:

- قال تعالى: (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) ²⁷⁸
- قال تعالى: (وَنَجِّنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ) ²⁷⁹

²⁷⁵ ويقصد بذلك المسجد الإبراهيمي فإنه لا يسمى حرماً، وكثير من أهلنا في فلسطين يقولون الحرم الإبراهيمي - والصحيح أن نقول المسجد الإبراهيمي.

²⁷⁶ البريد = وحدة قياس مقدارها 22 كيلو تقريباً

²⁷⁷ انظر فتاوي ابن تيمية 15/27

²⁷⁸ الاسراء 1

²⁷⁹ الانبياء 71

- وقال تعالى: (وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ)²⁸⁰
- وقال تعالى: (وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ)²⁸¹
- " وكل هذه الآيات قال العلماء بأن المقصود بالأرض التي باركنا فيها الشام أو بيت المقدس وقال ابن عباس هي الأرض المقدسة أي بيت المقدس " ²⁸²
- وقال تعالى على لسان موسى: (يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ)²⁸³
- وعن هناة ورغد عيش أهل سبأ يقول سبحانه: (وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّاماً آمِنِينَ)²⁸⁴
- وهي قرى بيت المقدس كما روى العوفي عن ابن عباس
- ووصف القرآن أرضها بالربوة ذات الخصوبة وهي أحسن ما يكون في النبات، وماءها بالمعين الجاري، قال تعالى: (وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ)²⁸⁵ " قال الضحاك وقتادة: وهو بيت المقدس قال ابن كثير: وهو الأظهر " ²⁸⁶
- قال أبو هريرة: (الزموا هذه الرملة من فلسطين، فإنها الربوة التي قال الله: (وآويناها إلى ربوة ذات قرار ومعين) " ²⁸⁷
- ولا شك أن بيت المقدس بمعنى (المسجد الأقصى) هو مركز البركة ومبعثها وأن البلاد - بلاد الشام - تستمد بركتها منه فيقدر قربها تكون بركتها، والبركة في بيت المقدس، منها البركة الحسية بالخصب بثمارها وأشجارها وأنهارها وعذوبة مائها واعتدال طقسها ولذة فاكهتها وزيتها وزيتونها وخصوبة مزارعها ... فعلى صغر فلسطين وتقارب مدنها إلا أنها اشتهرت بتنوع زراعتها ومنتوجاتها ولذتها .. وكذا عموم بلاد الشام.
- وأما بركتها المعنوية: فهي أرض الأنبياء ومهبط الوحي وفيها المسجد الأقصى المبارك الذي أم به رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأنبياء جميعاً، وفيها قبور الأنبياء ومراقد الصالحين وهي بوابة السماء إلى الأرض وبوابة الأرض إلى السماء

²⁸⁰ الاعراف 137

²⁸¹ الانبياء 81

²⁸² انظر تفسير القرطبي عند تفسيره لهذه الآيات في مواضعها..

²⁸³ المائدة 21

²⁸⁴ سبأ 18

²⁸⁵ المؤمنون 50

²⁸⁶ انظر واقداسه ص 87

²⁸⁷ تفسير القرطبي 26/9

فهي أرض المحشر والمنشر.. وهي عقر دار المؤمنين عند اشتداد المحن كما دلت على ذلك صحيح النصوص وصريحها. وهي مدائنها ثغور والإقامة بها رباط بل جهاد ما استحضرت النية، وهي كما جاءت النصوص أرض الطائفة المنصورة،²⁸⁸ ومن بركتها أنها تلفظ الطغاة وأنها في نهاية المطاف سيكون بها تصفية الوجود اليهودي العدواني كما أخبرت بذلك النصوص الصحيحة، وسوف نشير إلى بعض هذه الفصائل في تفصيلات البحث.

المبحث الأول

فضائل المسجد الأقصى وميزاته التي ليس للمسجدين الحرام والنبي

أولاً: أنه ثاني بيت وضع في الأرض لعبادة الله سبحانه وتعالى:
فأول بيت وضع في الأرض لعبادة الله سبحانه وتعالى هو المسجد الحرام، دل ذلك على صريح القرآن الكريم حيث قال الحق سبحانه: (إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ * فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ)²⁸⁹

وأما ما يدل على أن المسجد الأقصى هو ثاني بيت وضع في الأرض لعبادة الله سبحانه وتعالى هو ما أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث أبي ذرٍّ، قَالَ: قُلْتُ: " يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ مَسْجِدٍ وُضِعَ فِي الْأَرْضِ أَوَّلُ ؟ قَالَ: الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ثُمَّ أَيُّ ؟ قَالَ: الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى، قَالَ: قُلْتُ: كَمْ بَيْنَهُمَا ؟ قَالَ : أَرْبَعُونَ سَنَةً ، وَأَيْنَمَا أَدْرَكْتَ الصَّلَاةَ فَصَلِّ ، فَإِنَّمَا هُوَ مَسْجِدُكَ " ²⁹⁰.

وسؤال أبي ذر رضي الله تعالى عنه أما أن يكون قبل نزول آية آل عمران أو أن المقصود بسؤاله الوصول إلى ثاني مسجد وضع في الأرض فهو يسأل عن الأول ويعلم ما سيجاب ولكن ليتبعه بالسؤال عن ثاني مسجد، وهو يحصل في كلام العرب، أو ليعرف أيضاً الفرق بينهما في زمن البناء.

²⁸⁸ بيت المقدس وما حوله د. محمد عثمان شبير ص 14 - 30

²⁸⁹ سورة آل عمران / 96-97

²⁹⁰ صحيح البخاري حديث رقم 3366 - وصحيح مسلم (370/1) في أول كتاب المساجد ومواضع الصلاة حديث رقم 520

فهذا النص صحيح وهو صريح في الدلالة على أن المسجد الأقصى هو ثاني مسجد وضع في الأرض خصيصاً لعبادة الله سبحانه وتعالى وأنه كان بعد المسجد الحرام بأربعين سنة وليس محل بحثنا من بناءه، الملائكة أم سيدنا آدم عليه السلام وابنه والراجح أن سيدنا إبراهيم وسيدنا اسماعيل عليهما السلام إنما أعادا بناء الكعبة ولم يؤسساها من عدم يدل على ذلك قوله تعالى: (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ)²⁹¹،

وكذا فإن سيدنا سليمان عليه السلام بالتأكيد أنه ليس أول من بنى مسجد بيت المقدس وذلك أننا إذ اعتبرنا أن أول من بنى الكعبة إبراهيم عليه السلام وأول من بنى بيت المقدس سليمان عليه السلام فإن الفارق بين البنائين لا يكون عندئذ أربعين سنة وإنما مئات السنين والنص الصحيح على أن بين المسجدين في التأسيس أربعون سنة.

ولذلك فإنه انسجاماً مع ما جاء به هذا الحديث فإن جمهور العلماء على أن كلاً من سيدنا إبراهيم وسيدنا سليمان مجددان للبيت الحرام ومسجد بيت المقدس وليس مؤسسات له، إنما بني قبل ذلك

وقد اختلف العلماء من أول من بنى المسجدين الحرام والأقصى، هل هم الملائكة عليهم السلام أم أن آدم بنى الكعبة والأقصى أو بنى الكعبة وبنى ابنه الأقصى، والذي يعنينا هو أنهما الأولان والفارق بينها أربعين سنة.

وهذه الخصوصية والميزة للمسجد الأقصى يسبقه فيها المسجد الحرام حيث بني قبله ولكنها ليست للمسجد النبوي فهو بعده في البناء وليس في المكانة.

ثانياً: أنه القبلة الأولى للمسلمين، فهذه على الراجح ليس للمسجد الحرام وهي قطعاً ليست للمسجد النبوي.

وعندما نتكلم عن المسجد الأقصى أنه قبلة المسلمين الأولى أو لفترة من الزمن، فهو رمز الأمة وجامع كلمتها وموطن وحدتها فالأمة مهما اختلفت فيها الآراء والتوجهات فهي تلتقي على أشياء موحدة لها وجامعة لكلماتها " التوحيد لله، الرسالة لمحمد صلى الله عليه وسلم، الاتجاه إلى قبلة واحدة " والقبلة بعد تحويلها إلى المسجد الحرام لا ترفع الرمزية عن المسجد الأقصى وشد الأنظار إليه.

والدليل على كون المسجد الأقصى هو قبلة المسلمين الأولى ما أخرجه البخاري في صحيحه من حديث البراء بن عازب رضي الله عنهما قال: (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى نحو بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهراً وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب أن يوجه إلى الكعبة مخالفة لليهود فأنزل الله " قد نرى تقلب وجهك في السماء " فتوجه نحو الكعبة وقال (السفهاء من الناس) وهم اليهود " ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم " فصلى مع النبي صلى الله عليه وسلم رجل ثم خرج بعد ما صلى فمر على قوم من الأنصار في صلاة العصر نحو بيت المقدس فقال هو يشهد أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه توجه نحو الكعبة فتحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة²⁹².

وقد تجاوب المنافقون والمشركون مع اليهود حتى قال المشركون يوشك محمد أن يعود إلى دينكم إنه شاك مرتاب وقالوا تحير على محمد دينه فتوجه بقبلته إليكم²⁹³

وهذه المدة من العهد المدني أما العهد المكي لعل الصحيح بشأنها أنه عليه السلام كان أيضاً خلالها يتوجه إلى بيت المقدس فيكون التوجه إلى بيت المقدس الفترة المكية كلها إضافة إلى ستة عشرة شهراً أو سبعة عشر شهراً من العهد المدني ثم حولت القبلة، وبهذا يكون بيت المقدس هو القبلة الأولى فعلاً التي وجه إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون بذلك الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته قد توجه إلى بيت المقدس أكثر مما توجه إلى الكعبة ولكن الكعبة هي القبلة الدائمة للأمة إلى قيام الساعة.

ثالثاً: أنه بوابة الأرض إلى السماء دون غيرها من البقاع:

فبيت المقدس هي بوابة الأرض إلى السماء وبوابة السماء إلى الأرض، وهذا من تكريم الله تعالى لهذه البقاع، فلما أراد الحق سبحانه أن يعرج برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السماء أسرى به أولاً إلى المسجد الأقصى ثم منه عرج به إلى السماء من بيت المقدس، ثم كان ذلك في طريق عودته من السماء مروراً ببيت المقدس على الصحيح من الأقوال، كل ذلك إيداناً من الحق سبحانه إلى أن بيت المقدس هو بوابة

²⁹² صحيح البخاري / 390 صحيح البخاري، كتاب الصلاة، أبواب استقبال القبلة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان

²⁹³ انظر الدر المنثور في التفسير بالأنوار 1

الأرض إلى السماء وبوابة السماء إلى الأرض، فقد روى مسلم عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " أتيت بالبراق وهو دابة أبيض طويل فوق الحمار ودون البغل يضع حافره عند منتهى طرفه قال فركبته حتى أتيت بيت المقدس قال فربطته بالحلقة التي يربط به الأنبياء قال ثم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين ثم خرجت فجاءني جبريل عليه السلام بإناء من خمر وإناء من لبن فاخترت اللبن فقال جبريل صلى الله عليه وسلم اخترت الفطرة ثم عرج بنا إلى السماء فاستفتح جبريل فقيل من أنت قال جبريل قيل ومن معك قال محمد قيل وقد بعث إليه قال قد بعث إليه ففتح لنا فإذا أنا بآدم فرحب بي ودعا لي بخير ثم عرج بنا إلى السماء الثانية فاستفتح جبريل عليه السلام فقيل من أنت قال جبريل قيل ومن معك قال محمد قيل وقد بعث إليه قال قد بعث إليه ففتح لنا فإذا أنا بابني الخالة عيسى ابن مريم ويحيى بن زكرياء صلوات الله عليهما فرحبا ودعوا لي بخير ثم عرج بي إلى السماء الثالثة فاستفتح جبريل فقيل من أنت قال جبريل قيل ومن معك قال محمد صلى الله عليه وسلم قيل وقد بعث إليه قال قد بعث إليه ففتح لنا فإذا أنا بيوسف صلى الله عليه وسلم إذا هو قد أعطي شطر الحسن فرحب ودعا لي بخير " 294.

رابعاً: أنه أرض المحشر والمنشر:

وهذه أيضاً من دلائل كون بيت المقدس بوابة الأرض إلى السماء إذ إليها يكون المحشر ومنها المنشر إلى السماء، فعَنْ مَيْمُونَةَ مَوْلَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ: " قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفْتَنَا فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ. قَالَ: (أَرْضُ الْمَحْشَرِ وَالْمَنْشَرِ 295 . ائْتُوهُ فَصَلُّوا فِيهِ؛ فَإِنَّ صَلَاةً فِيهِ كَأَلْفِ صَلَاةٍ فِي غَيْرِهِ". قُلْتُ: أَرَأَيْتَ إِنْ لَمْ أَسْتَطِعْ أَنْ أَتَحَمَّلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: "فَتُهْدَى لَهُ زَيْتًا يُسْرَجُ فِيهِ؛ فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ كَمَنْ أَتَاهُ" 296، وكذلك هو أرض المنادي من الملائكة نداء الصيحة لاجتماع الخلائق يوم القيامة، وفي تفسير قوله عز وجل (وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِي الْمُنَادِ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ) 297، قال سعيد

294 صحيح مسلم (145/1-147) كتاب الإيمان — باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السماوات وفرض الصلوات (74) ح رقم (259).

295 أرض المحشر والمنشر: أي يوم القيامة. والمراد أنه يكون المحشر إليه في قرب القيامة

296 ابن ماجه، سنن ابن ماجه، 1/ 451 (1407) ك: إقامة الصلاة، ب: الصلاة في مسجد بيت المقدس. في الزوائد: وإسناد طريق ابن ماجه صحيح ورجاله ثقات، وابن حنبل،

مسند أحمد، مرجع سابق 6/ 463 (2726)، والموصلي، مسند أبي يعلى، مرجع سابق 12/ 523 (7088). وقال الهيثمي، مجمع الزوائد، مرجع سابق 4/ 7: رواه أبو يعلى

بتمامه والله أعلم ورجاله ثقات.

297 سورة ق — 41

قال قتادة: " كنا نتحدث أنه ينادي من صخرة بيت المقدس، قال: وهي وسط الأرض " 298.

خامساً: أنه مقدس ومبارك ما حوله:

فالمسجد الحرام والمسجد النبوي وصفا بالحرمة وبذلك حرم قطع شجرهما أو نباتهما واصطياد صيدهما والنقاط لقطتهما، ولكن حدود الحرم محددة وضيقة والمسجد الأقصى وإن لم يوصف بالحرم وليس لشجره ونباته ولقطته وصيده من الحرمة ما للحرمين إلا أن المسجد الأقصى وصف بالبركة والقداسة هو ما حوله حتى جعلت بلاد الشام كلها بقاع مباركة ومصدر بركتها المسجد الأقصى المبارك، فقال تعالى " سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ " 299، والأحاديث التي تدل على بركة المسجد الأقصى وبيت المقدس بل وكل بلاد الشام كثيرة وكثيرة جداً، منها:

- عن زيد بن ثابت الأنصاري - رضي الله عنه - قال: " سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: "يا طوبى للشام، يا طوبى للشام، يا طوبى للشام- وفي رواية يا طوبى لأهل الشام - قالوا: يا رسول الله! وبم ذلك؟ قال: تلك ملائكة الله باسطة أجنحتها على الشام " 300 .

- عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: " تَذَاكُرْنَا وَنَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، أَيُّهُمَا أَفْضَلُ : مَسْجِدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، أَوْ مَسْجِدُ بَيْتِ الْمَقْدِسِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : " صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي هَذَا ، أَفْضَلُ مِنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ فِيهِ ، وَلِنِعْمَ الْمُصَلَّى ، وَلْيُوشِكَنَّ أَنْ يَكُونَ لِلرَّجُلِ مِثْلُ شَطْنِ فَرَسِهِ مِنَ الْأَرْضِ ، حَيْثُ يَرَى مِنْهُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ خَيْرٌ لَهُ مِنَ الدُّنْيَا جَمِيعًا " ، أَوْ قَالَ : خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا " 301 .

- عَنْ أَبِي حَوَالَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : (سَيَصِيرُ الْأَمْرُ إِلَى أَنْ تَكُونُوا جُنُودًا مُجَنَّدَةً ، فَجُنْدٌ بِالشَّامِ ، وَجُنْدٌ بِالْيَمَنِ ، وَجُنْدٌ بِالْعِرَاقِ ،

298 رواه أحمد بن حنبل في فضائل الصحابة (2/ 901) وانظر تفسير الطبري 114/11

299 سورة الاسراء 1

300 انظر المسند 184/5 - سنن الترمذي 331/2

301 هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ الْإِسْنَادُ ، وَلَمْ يُخْرَجْهُ . المستدرك على الصحيحين للحاكم : ج4/ص 554 ح 8553

قَالَ ابْنُ حَوَالَةَ : خِرَ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ ، قَالَ : " عَلَيْكَ بِالشَّامِ ، فَإِنَّهَا خَيْرَةٌ لِلَّهِ مِنْ أَرْضِهِ ، يَجْتَنِبِي إِلَيْهَا خَيْرَتُهُ مِنْ عِبَادِهِ ، فَإِنْ أَبَيْتُمْ ، فَعَلَيْكُمْ بِبَيْمَنِكُمْ ، وَاسْتَقُوا مِنْ غُدْرِكُمْ ، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ تَكَفَّلَ لِي بِالشَّامِ وَأَهْلِهِ) 302 . رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ مُنْفَرِدًا بِهِ فِي " الْجِهَادِ " مِنْ " سُنَنِهِ " عَنْ حَيَوَةَ بْنِ شَرِيحٍ نَحْوَ مَا رَوَيْنَاهُ . فَوَافَقْنَاهُ بِعُلُوِّ فِي الرِّوَايَةِ الثَّالِثَةِ .

الغدر جمع غدير وهو القطعة من الماء يغادرها السيل، قال المنياوي " أهل الشام شأنهم أن يتخذ كل رفقة منهم غديرًا للشرب وسقي الدواب فوصاهم بالسقي مما يختص بهم وترك المزاحمة فيما سواه والتغلب لئلا يكون سبيلًا للاختلاف وتهيج الفتنة 303 .

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَوَالَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " رَأَيْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي عَمُودًا أَبْيَضَ كَأَنَّهُ لَوْلُؤَةٌ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ، فَقُلْتُ: مَا تَحْمِلُونَ؟ فَقَالُوا: عَمُودُ الْإِسْلَامِ، أَمَرْنَا أَنْ نَضَعَهُ بِالشَّامِ ، وَبَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُ عَمُودَ الْكِتَابِ اخْتُلَسَ مِنْ تَحْتِ رَأْسِي ، فَظَنَنْتُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ تَخَلَّى مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ ، فَأَتْبَعْتُهُ بِصَرِي وَإِذَا هُوَ نُورٌ سَاطِعٌ بَيْنَ يَدَيَّ حَتَّى وُضِعَ بِالشَّامِ " ، فَقَالَ ابْنُ حَوَالَةَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، خِرَ لِي، فَقَالَ: " عَلَيْكَ بِالشَّامِ " 304 .

سادساً: اجتماع الأنبياء جميعاً فيه وإمامة الرسول صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء بهم جميعاً:

وهو أمر لم يحصل لأي مكان في الأرض أن اجتمع فيه الأنبياء جميعاً وصلوا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم أو خلف لأحد منهم فقد صلى بهم عليه وعليهم أتم الصلاة والتسليم إماماً، وفي ذلك إشارة إلى قيادة الأمة الأمم، وإلى ولاية الأمة على هذه البقاع المقدسة وأن أنبياء بني إسرائيل عليهم السلام قد سلموا راية القيادة والإشراف على هذه المقدسات لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولأمته من بعده، والحق أن هذه الخصيصة لم تحصل في أي مكان من الأرض إلا المسجد الأقصى

302 رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ مُنْفَرِدًا بِهِ فِي " الْجِهَادِ " مِنْ " سُنَنِهِ " عَنْ حَيَوَةَ بْنِ شَرِيحٍ نَحْوَ مَا رَوَيْنَاهُ . فَوَافَقْنَاهُ بِعُلُوِّ فِي الرِّوَايَةِ الثَّالِثَةِ (سنن أبي داود - 2483 ، مسند أحمد بن حنبل -

16557)

303 انظر " واقدسناه " للعفاني، 91/1

304 صححه الألباني في شرح فضائل الشام وقال الهيثمي / انظر واقدسناه 94/1

المبارك، فقد أخرج مسلم في صحيحه من طريق ثابت البناني عن أنس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى ليلة الإسراء ببيت المقدس ركعتين، كما ثبت أنه صلى بالأنبياء إماماً، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " لَقَدْ رَأَيْتُنِي وَأَنَا فِي الْحَجْرِ ، وَفُرَيْشٌ تَسْأَلُنِي عَنْ مَسْرَايَ ، فَسَأَلُونِي عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ بَيْتِ الْمَقْدِسِ لَمْ أُثْبِتْهَا ، فَكُرِبْتُ كَرْبًا مَا كُرِبْتُ مِثْلُهُ ، فَرَفَعَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِي أَنْظُرُ إِلَيْهِ ، مَا يَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْبَأْتُهُمْ بِهِ ، وَقَدْ رَأَيْتُنِي فِي جَمَاعَةٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ ، فَإِذَا مُوسَى قَائِمٌ يُصَلِّي ، رَجُلٌ ضَرْبُ جَعْدٍ ، كَأَنَّهُ مِنْ رَجَالِ شَنْوَاءَ ، وَإِذَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يُصَلِّي ، أَقْرَبُ النَّاسِ بِهِ شَبَهًا عُرْوَةُ بْنُ مَسْعُودٍ التَّقْفِيُّ ، وَإِذَا إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَائِمٌ يُصَلِّي ، أَشَبَّهُ النَّاسِ بِهِ صَاحِبُكُمْ يَعْني نَفْسَهُ ، فَحَانَتْ الصَّلَاةُ ، فَأَمَمْتُهُمْ ، فَلَمَّا فَرَغْتُ مِنَ الصَّلَاةِ ، قَالَ لِي قَائِلٌ : يَا مُحَمَّدُ هَذَا مَالِكُ صَاحِبِ النَّارِ ، فَسَلِّمْ عَلَيْهِ ، فَالْتَفَتْتُ إِلَيْهِ فَبَدَأَنِي بِالسَّلَامِ " 305 .

سابعاً: أنه مقر الطائفة المنصورة في آخر الزمان:

عن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تزال طائفة من أمتي على الدين ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم إلا ما أصابهم من لأواء حتى يأتيهم أمر الله وهم كذلك" قالوا: يا رسول الله وأين هم؟ قال: "ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس" 306، وفي رواية هم في الشام والشام هي أكناف بيت المقدس، ومن هنا فإن الجهاد فيه مدعم بدعاء الرسول صلى الله عليه وسلم وبشارته بالنصر والتمكين فالمجاهدون فيه هم الطائفة المنصورة، بإذن الله تعالى.

305 صحيح مسلم حديث رقم 278

306 الإمام أحمد في (المسند ج5/ص269)، الطبري في (تهديب الآثار ج2/ص823)

ثامناً: خصه صلى الله عليه وسلم بأن من لم يستطع أن يأتيه ، فاليرسل بزيت يسرج في قناديله:

إذ لم يُدْعَ أحد ممن يعجزون عن زيارة المسجد الحرام أو المسجد النبوي أن يرسل إليه بزيت يسرج في قناديله، لعل الحكمة في ذلك تحميل المسلمين جميعاً مسؤولية الدفاع عن المسجد الأقصى والإسهام في حمايته من العدوان وفتح السبيل للوصول إليه طاهراً محرراً من أيدي الغاصبين، بل لعل ذلك إشارة إلى الظروف القادمة بالنسبة لوقت ورود الحديث - القائمة بالنسبة لنا - والمتمثلة في تعذر زيارة المسجد الأقصى المبارك إذ هي إشارة إلى ما يمر به ربما من أحداث، فالحديث كما هو مراعاة للظروف الإنسانية والشخصية العادية من العجز عن السفر أو الانشغال عنه فهو أيضاً إشارة ربما لمثل هذه الظروف التي نعيشها وأن المسؤولية لا تولى بالعجز عن الزيارة.

تاسعاً: أنها أفضل مهاجر لا سيما في وقت المحن والفتن:

فقد قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " سَتَكُونُ فِتْنٌ ، قِيلَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا تَأْمُرُنَا ؟ قَالَ: عَلَيْكُمْ بِالشَّامِ " ³⁰⁷.

وأخرج أبو داود من حديث عبد الله ابن عمر، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: " سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: " سَتَكُونُ هِجْرَةٌ بَعْدَ هِجْرَةٍ ، فَخِيَارُ أَهْلِ الْأَرْضِ الْأَزْمُهُمْ مُهَاجِرَ إِبْرَاهِيمَ ³⁰⁸ ، وَيَبْقَى فِي الْأَرْضِ شِرَارُ أَهْلِهَا ، تَلْفُظُهُمْ أَرْضُهُمْ ، تَقْدَرُهُمْ نَفْسُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَتَحْشُرُهُمُ النَّارُ مَعَ الْقَرَدَةِ وَالْخَنَازِيرِ " ³⁰⁹ والحق أن هذه الخصيصة قائمة من وجه للحرمين المكي والمدني فالمسلمون مدعون إلى المجاورة فيها، وهما آمان من الدجال كما سيظهر معنا في المبحث القادم بإذن الله تعالى وأما خصيصة المسجد الأقصى هي أن الإقامة فيه ضرب من ضروب الرباط بل الجهاد فمدائن الشام تغور، وهذا ليس للحرمين الشريفين.

³⁰⁷ تاريخ دمشق لابن عساکر - 74424

³⁰⁸ مهاجر إبراهيم عليه السلام هو بيت المقدس وأكنافه

³⁰⁹ سنن أبي داود / 2482 / مسند أحمد بن حنبل 6832

عاشراً: أن بلال رضي عنه لم يؤذن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا في المسجد الأقصى:

كان ذلك يوم فتح المسجد الأقصى سنة 16 هـ حيث دعاه عمر رضي الله عنه فأذن وبكى وبكى المسلمين- والذي جعل بلال يؤذن في المسجد الأقصى استتعاره عظمة المكان وقربه إلى قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم.

حدثنا أحمد بن عبد الرحمن القرشي ، حدثنا الوليد بن مسلم ، أخبرني سعيد بن عبد العزيز ، وابن جابر وغيرهما " أن بلالا لم يؤذن لأحد بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأراد الجهاد، فأراد أبو بكر منعه، فقال: إن كنت أعتقتني لله ، فخل سبيلي . قال : فكان بالشام حتى قدم عمر الجابية ، فسأل المسلمون عمر أن يسأل لهم بلالا يؤذن لهم ، فسأله ، فأذن يوماً ، فلم ير يوماً كان أكثر باكياً من يومئذ، ذكرنا منهم للنبي - صلى الله عليه وسلم. قال الوليد : فنحن نرى أن أذان أهل الشام عن أذانه يومئذ " 310.

وعن زيد بن أسلم عن أبيه قال: " قدمنا الشام مع عمر فأذن بلال، فذكر الناس النبي صلى الله عليه وسلم فلم أر يوماً أكثر باكياً منه " 311.

المبحث الثاني

ما اختص به المسجد الأقصى المبارك من أحكام:

³¹⁰ سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - ج1/357

³¹¹ أخرجه البخاري في التاريخ الصغير (78/1)

أولاً: استحباب شد الرحال والسفر إليه وزيارته من أجل أداء العبادات فيه من صلاة وصيام وقيام واعتكاف ودعاء وذكر لله عز وجل وقراءة القرآن الكريم وختمه.

ويدل على ذلك مجموعة من الأحاديث الصحيحة.

- 1- ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي سعيد الخدري ، قال: " ثَلَاثٌ قَالَهُنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَمِعْتُهُنَّ مِنْهُ ، أَيْقَنْتَنِي وَأَعْجَبَنَنِي : " لَا تُسَافِرْ امْرَأَةً مَسِيرَةَ يَوْمَيْنِ وَلَا لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ أَوْ زَوْجُهَا ، وَلَا صَوْمَ يَوْمَيْنِ : يَوْمَ النَّحْرِ وَيَوْمَ الْفِطْرِ ، وَلَا صَلَاةَ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ ، وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ ، وَلَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ : الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ، وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى ، وَمَسْجِدِي هَذَا " 312 . أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ ، عَنْ أَبِي الْوَلِيدِ هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ الطَّيَالِسِيِّ ، فَوَقَعَ لَنَا مُوَافَقَةً عَالِيَةً ، وَلِلَّهِ الْحَمْدُ وَالْمِنَّةُ .
 - 2- وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: " فلقيت نضرة بن أبي نضرة الغفاري ، فقال : " من أين أقبلت ؟ فقلت: من الطور ، فقال : لو أدركتك قبل أن تخرج إليه ما خرجت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " لا تعمل المطي إلا إلى ثلاثة مساجد ، إلى المسجد الحرام ، وإلى مسجدي هذا ، وإلى مسجد إيليا أو بيت المقدس " - شك أيهما " 313 .
 - 3- حديث ميمونة بنت سعد رضي الله عنها مولاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالت: " قلت: يا رسول الله أفئتنا في بيت المقدس، قال أرض المنشر والمحشر انتوه فصلوا فيه " 314
- وكما هو واضح فإن الأحاديث الواردة في شد الرحال الى المسجد الأقصى مع المسجدين كثير منها صحيحة بل متفق على صحتها، وقد نقل الاستاذ مخلص برزق في بحثه القيم (هدي المصطفى في غرس حب الأقصى) ما نقل عن البعض من أن أصل حديث شد الرحال إنما هو في مسجدي مكة والمدينة فقط ثم تمت زيادة المسجد الأقصى وبين أن هذا القول إنما هو من صناعة يهود ونقل في ذلك عن الأستاذ محمد شراب " وأن أول من ادعى هذا الادعاء إنما هو أحد كبار المستشرقين — كولد زيهر — والغرض من ذلك هو قطع صلة المسلمين بالمسجد الأقصى وبيت

312 صحيح البخاري - 1197 ، صحيح مسلم - 1339 ، جامع الترمذي - 1169 ، وانظر فضائل بيت المقدس - للحافظ محمد بن عبد الواحد المقدس الحنبلي ص 390 وما بعدها.

313 رواه النسائي، وأحمد، وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم (7371).

314 فضائل بيت المقدس - لمقدس الحنبلي ص 48

المقدس وتشكيك المسلمين في نصوصهم ومصادرهم، و مما لا شك فيه أن هذا الحديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم، فهذه بعض فتن اليهود الذين دأبوا على محاولة تشكيك المسلمين في دينهم حتى قالوا وبين ذلك الحق سبحانه في كتابه: " وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ " 315، وقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم أن كفرهم عناد وتعصب ممقوت واتباع الهوى فيه قال: " لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود " 316

يقول د. محمد عثمان شبير " ومما يؤيد استحباب زيارة المسجد الأقصى ما روى الحاكم في صحيحه، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَنَّ سُلَيْمَانَ بْنَ دَاوُدَ سَأَلَ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ثَلَاثًا فَأَعْطَاهُ اثْنَتَيْنِ ، وَأَرْجُو أَنْ يَكُونَ قَدْ أَعْطَاهُ الثَّالِثَةَ ، سَأَلَهُ مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ فَأَعْطَاهُ إِيَّاهُ ، وَسَأَلَهُ حُكْمًا يُوَاطِئُ حُكْمَهُ فَأَعْطَاهُ إِيَّاهُ ، وَسَأَلَهُ مَنْ أَتَى هَذَا الْبَيْتَ يُرِيدُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ لَا يُرِيدُ إِلَّا الصَّلَاةَ فِيهِ ، أَنْ يَخْرُجَ مِنْهُ كَيَوْمَ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ " ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " وَأَرْجُو أَنْ يَكُونَ قَدْ أَعْطَاهُ الثَّالِثَةَ " 317 .

ولا يجوز لمن أتى المسجد الأقصى أن يتمسح بحجر ولا بناء ولا يعتقد وقوفاً بساحاته كوقوف بعرفة ولا بطواف بشيء منه ولا أن يقبل جزءاً حجراً أو شجراً إذ كل هذه أعمال توقيفية لا يجوز القياس فيها على الطواف بالكعبة أو التمسح بالحجر الأسود أو تقبيله بل لقد ثبت أن عمر رضي الله عنه وهو من الخلفاء الراشدين المهديين الذين تتبع سننهم خاطب الحجر الأسود بأنه إنما يقبله اقتداء واقتفاء لأثر رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسألة توقيفية. 318

وقد ذهب بعض العلماء إلى كراهية بل بدعية أن تخصص القدس بالزيارة بعد الحج إذ لم تأت بها النصوص لذلك لم ير هؤلاء العلماء الربط الذي كان يحصل بين الحج وزيارة المسجد الأقصى،

إذ يأت كثير من الحجاج لا سيما من البلاد الإسلامية البعيدة فيزورون المسجد الأقصى بطريق الذهاب إلى الحج أو الإياب أو كليهما، والذي أراه في هذه المسألة أن السفر بعد الحج لا يعارض القرية إذ لا وقت ينهي فيه عن زيارة بيت المقدس

315 سورة آل عمران الآية 72

316 انظر هدي المصطفى في غرس حب الأقصى ص 47 - والحديث أخرجه البخاري في صحيحه حديث رقم 3947

317 مسند أحمد بن حنبل (6467)

318 انظر بيت المقدس وما حوله (د. محمد عثمان شبير) ص 109

والذي يحصل أن القادمين من البلاد البعيدة لأداء الحج يصعب عليهم العودة إلى بلادهم ثم الزيارة في وقت آخر فكانوا يقولون " حجه بتقديسه " أي أنهم حازوا الاثنين معاً في سفر واحد ولا ضير في ذلك ولا حرج ولكن المتأخرين مع مرور الزمن جعوا ربطاً شرعياً بين الأمرين فهذا هو البدعة لا الجمع بين الزيارتين، كزيارة المسجد النبوي مع الحج أو العمرة، فالمطلوب هو تعليم الناس والتبيان لهم أنه لا جمع شرعي بينهما وكذا لا مانع شرعي وأن الربط من أجل التمكن والإقتصاد في النفقة مشروع بل مطلوب حتى لا يحال دون التمكن منه مرة أخرى، والله تعالى أعلم.

وبناء عليه لا بأس بتشجيع الناس بالقيام بزيارة المسجد الأقصى في طريق خروجهم أو عودتهم من الحج أو هما معاً - ذهاباً وإياباً -.

وأما حكم شد الرحال إليه اليوم وهو تحت نير الاحتلال، فمسألة مختلفة تحتاج إلى بحث دقيق وتوسع وتوضيح، ولي فيها بحث خاص، إذ المسألة هنا ليس مسألة عبادة شعائرية فقط وإنما حساب للمصالح والمفاسد المترتبة على هذه الزيارة والآثار المترتبة لصالح الأعداء أو لصالح المسجد الأقصى وأهل الديار، وبالتأكيد أن البحث هنا لا يتسع لتفصيل هذه المسألة ولكني أحببت أن أشير هنا أن هذه المسألة لا تستفاد من حكم شد الرحال وإنما تلتبس في مضان أخرى ومصدرها ليس النصوص وإنما النظر في المصالح والمفاسد، فهي مسألة السياسة الشرعية وليس من المسائل النصية التعبدية والله تعالى اعلم.

ولا شك أن العلماء بحاجة إلى دراسة الواقع والاستماع إلى الموثوقين من أهل الاختصاص قبل إصدار الحكم في هذه المسألة وأن أدلتها عقلية في إطار المصالح والمفاسد ولا تصلح النصوص الأمرة بزيارة المسجد الأقصى لبيان الحكم في هذه المسألة ..

ثانياً: العصمة من دخول الدجال إليه:

إن من خصائص بيت المقدس والمسجد الأقصى :

أنه ممنوع على الدجال دخوله فهو مكان حماية وملجأ من هذه الفتنة التي تخشى على أهل الإيمان فضلاً عن غيرهم فقد أخرج عمران بن حصين ، قال : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " مَنْ سَمِعَ بِالدَّجَالِ فَلْيُنْأ عنه " ، قَالَ أَبُو النُّعْمَانِ : تَبَاعَدُ مِنْهُ " وَاللَّهِ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَأْتِيهِ وَهُوَ يَحْسَبُ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ فَيَتَّبِعُهُ مِمَّا مَعَهُ مِنَ الشُّبُهَاتِ " 319.

ولذلك بيّن الرسول صلى الله عليه وسلم مواقع على المسلمين الفرار إليها هروباً من فتنته منها اثنان في بيت المقدس هما المسجد الأقصى ومسجد الطور، واثنان في أرض الحجاز وهما أعظم من سابقيهما المسجد الحرام والمسجد النبوي.

فعن جُنَادَةَ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ الدَّوْسِيِّ ، قَالَ : " دَخَلْتُ أَنَا وَصَاحِبٌ لِي عَلَى رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : فَقُلْنَا : حَدِّثْنَا مَا سَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا تُحَدِّثْنَا عَنْ غَيْرِهِ ، وَإِنْ كَانَ عِنْدَكَ مُصَدَّقًا ، قَالَ : نَعَمْ ، قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ ، فَقَالَ : " أَنْذِرْكُمْ الدَّجَالَ ، أَنْذِرْكُمْ الدَّجَالَ ، أَنْذِرْكُمْ الدَّجَالَ ، فَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَبِيًّا إِلَّا وَقَدْ أَنْذَرَهُ أُمَّتُهُ ، وَإِنَّهُ فِيكُمْ أَيْتُهَا الْأُمَّةُ ، وَإِنَّهُ جَعْدٌ آدَمٌ ، مَمْسُوحُ الْعَيْنِ الْيُسْرَى ، وَإِنَّ مَعَهُ جَنَّةً وَنَارًا ، فَنَارُهُ جَنَّةٌ وَجَنَّتُهُ نَارٌ ، وَإِنَّ مَعَهُ نَهْرَ مَاءٍ وَجَبَلٌ خُبْرٌ ، وَإِنَّهُ يُسَلِّطُ عَلَى نَفْسٍ فَيَقْتُلُهَا ثُمَّ يُحْيِيهَا ، لَا يُسَلِّطُ عَلَى غَيْرِهَا ، وَإِنَّهُ يُمِطُّ السَّمَاءَ وَلَا تَنْبُتُ الْأَرْضُ ، وَإِنَّهُ يَلْبَثُ فِي الْأَرْضِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا حَتَّى يَبْلُغَ مِنْهَا كُلَّ مَنْهَلٍ ، وَإِنَّهُ لَا يَقْرُبُ أَرْبَعَةَ مَسَاجِدَ : مَسْجِدَ الْحَرَامِ ، وَمَسْجِدَ الرَّسُولِ ، وَمَسْجِدَ الْمَقْدِسِ ، وَالطُّورِ ، وَمَا شِئَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْأَشْيَاءِ ، فَإِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ " مَرَّتَيْنِ . 320

" ووجه الحكم في هذا الأمر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أخبر بمواطن الأمان من فتنة الدجال وهي مكة والمدينة وبيت المقدس ولا شك أن هذا تكليف شرعي بالإحتماء في هذه البقاع والفرار إليها طلباً للنجاة من فتنة الدجال التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستعيز بالله منها في صلاته قبل التسليم " 321، فمعنى ذلك أنه يسن الخروج إليها بل حال وقوع هذه الفتنة ربما يجب على المسلمين أن يلوذوا

319 أخرجه أحمد في مسنده 19373 ومسند أبو داود 4913 والمعجم الكبير للطبراني 550

320 مسند أحمد بن حنبل 22488 / فضائل بيت المقدس 31

321 انظر هدي المصطفى في غرس حب الاقصى ص 76 وما بعدها

بهذه البقاع كل حسب قربه منها وكذا فإن الدجال يقتل في بقعة هي من منطقة بيت المقدس كما أشارت النصوص فهي دعوة إلى التجمع من أجل قتاله وجهاده وليس مجرد الفرار من فتنته، فيكون المصير إلى بيت المقدس عندئذ أقرب لتحقيق هذا الأمر – قتال الدجال – من المصير إلى مكة والمدينة لأن قتاله وقتله سيكون في بيت المقدس وليس في مكة والمدينة كما جاءت به النصوص.

عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَزِيدَ الْأَنْصَارِيِّ ، قَالَ : " سَمِعْتُ عَمِّي مُجَمِّعَ بْنَ جَارِيَةَ ، يَقُولُ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، يَقُولُ : " يَقْتُلُ ابْنُ مَرْيَمَ الدَّجَالَ بَبَابٍ لِدِّ " 322.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: " فينزل عيسى بن مريم صلى الله عليه وسلم .. فإذا رآه عدو الله – أي الدجال - ذاب كما يذوب الملح في الماء، فلو تركه لانداب حتى يهلك، ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته " 323.

وعن النواس بن سمعان رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " : ... ثم ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيدركه – أي يدرك الدجال - عند باب لد فيقتله " 324 .

وفيه إشارة إلى عملية مطاردة من قيل سيدنا عيسى عليه السلام للدجال تقع كلها في بلاد الشام تبدأ من دمشق وتنتهي بباب لد.

ثالثاً: استحباب الإهلال منه بعمرة أو حجة:

فقد وردت النصوص التي تدل على فضل الإهلال بعمرة أو حجة من المسجد الأقصى المبارك وأن من فعل ذلك غفرت ذنوبه أو دخل الجنة.

فقد أخرج أبو داود من حديث أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم يقول عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: "مَنْ أَهَلَ بِحَجَّةٍ أَوْ عُمْرَةٍ مِنَ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى إِلَى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ أَوْ وَجِبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ " .شَكَكَ عَبْدُ اللَّهِ أَيَّتَهُمَا قَالَ 325.

322 جامع الترمذي - حديث رقم (2244) - مسند أحمد بن حنبل حديث رقم (15040) - صحيح ابن حبان (15 : 221) وباب لد في فلسطين.

323 رواه مسلم حديث رقم (2897)

324 سنن أبي داود - كتاب الملاحم - باب خروج الدجال - رقم الحديث (4321)

325 سنن أبي داود - كتاب المناسك - باب المواقيت - (1741) وانظر هدي المصطفى في غرس حب الأقصى مخلص برزق ص 60

قال أبو داود : يرحم الله وكيعا - شيخ الشافعي - أحرم من بيت المقدس يعني : إلى مكة .

وعنها أيضاً، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : " مَنْ أَهَلَ بِعُمْرَةٍ مِنْ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، غُفِرَ لَهُ) حديث صحيح، وفي رواية عند ابن ماجة أيضاً: (من أهل بعمره من بيت المقدس كانت له كفارة لما قبلها من الذنوب)³²⁶

ولذلك كان الصحابة والتابعون رضي الله عنهم يحرصون على الإهلال من المسجد الأقصى بالعمرة أو الحج , منهم ابن عمر رضي الله عنه الذي كان يأتي المسجد الأقصى ليصلي فيه ولا يتناول فيه حتى شربة ماء عملاً بحديث " لا يريد إلا الصلاة فيه " , وكان يحب أن يهل منه بعمره فقد أخرج الإمام أحمد في مسنده وأبو داود وابن ماجة في سننهما³²⁷، أنه أحرم من بيت المقدس بعمره ومنهم كعب الخير ومعاذ بن جبل وغيرهم من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين³²⁸ .

وورد فعل ذلك عن أم حكيم ابنة الأخنس إنها سارت إلى بيت المقدس حتى أهلت منه بعمره،³²⁹

وقد اختلف العلماء في حكم هذه المسألة ويرجع ذلك إلى اختلافهم في أفضلية تقديم الإحرام على الميقات أما جوازه فقد اتفق العلماء على جواز تقديم الإحرام على الميقات دون تأخير³³⁰.

ولكنهم اختلفوا في أفضلية ذلك فمن رأى منهم أن للتقديم فضل، استحب ان يكون هذا التقديم من المسجد الأقصى, ومنهم من رأى أن الفضل كل الفضل بالتزام الميقات لأن النبي صلى الله عليه وسلم أحرم من الميقات وهو عليه السلام لا يترك الأفضل إلى المفضول .

وممن ذهب إلى القول الأول أبو حنيفة والشافعي والنووي والحنابلة في قول لهم وغيرهم وقالوا ان الميقات رخصة حيث تنتهي رخصة الحاج او المعتمر بالتحلل عندها, وأما الفضل في التقديم واستدلوا بفعل الصحابة, حيث ورد إحرامهم من

³²⁶ المرجع السابق - حديث رقم 3002.

³²⁷ انظر مسند الامام احمد بالفتح الرياني 229 /6 - سنن ابي داود - حديث رقم 1741 - وابن ماجه في سننه وانظر المعنى بالنار لابي حزم صفحة 7 , صفحة 73.

³²⁸ انظر هدي المصطفى ص 60 - 61

³²⁹ المرجع الاخير .

³³⁰ المغني لابن قدامة 222/3 - المجموع للنووي 182/7 - المحلى لابن حزم 62/7.

المسجد الأقصى واستدلوا أيضا بقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) قالوا اتمامها أن تحرم بها من دويرة أهلك³³¹.

وزهب الإمام مالك وهو قول أيضا عند الشافعية والحنابلة وقول عطاء وغيره إلى القول الثاني وهو أن الأفضل في الإحرام أن يكون من الميقات واستدلوا :
- أنه عليه الصلاة والسلام لم يحرم الا من الميقات .

- أن عمر رضي الله عنه أغلظ على عمران بن الحصين لما أحرم من البصرة.
- وقالوا لأن ترك الاحرام قبل الميقات مباح , وفعل المحرم ما نهى عنه من مس الطيب واتيان النساء معصية، وهو إذا أحرم لم يأمن على نفسه موافقة المعصية، فكان ترك ما هو مباح من الإحرام قبل الميقات دفعا لإحتمال الوقوع في المعصية أولى وأفضل.³³²

وقد رجح استاذنا محمد عثمان شبير أفضلية الإحرام من المسجد الأقصى ونقل تصحيح حديث أبي داود المذكور ولا مجال للتفصيل هنا، ولا شك أن فعل الصحابة رضي الله عنهم حجة في ذلك، وبه نأخذ وإن كان وجود الاحتلال حائلاً دون إدراك هذا الفضل وعلى الأمة أن تعمل على استعادة الحق والتمكن من أداء هذه الفضيلة.³³³ والذي أراه أنه يمكن أعمال كل الأدلة الواردة دون إهمال شيء منها وذلك بالقول باتباع فعل المصطفى صلى الله عليه وسلم والإحرام من الميقات والقول باستحباب الإحرام من بيت المقدس...

وذلك بالقول بأن الإحرام من الميقات أفضل بشكل عام ويدل على ذلك أن عمر رضي الله عنه أغلظ بالقول لعمران بن حصين رضي الله عنهما لما أحرم من البصرة.

أما الإحرام من بيت المقدس فقد ورد فيه نص خاص باستحباب الأحرام منه وطبقه الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم أجمعين، فيبقى العام على عمومته في أفضلية الإحرام من الميقات إلا في موضع التخصيص وهو بيت المقدس، فمن كان يمكنه أن يحرم من بيت المقدس فهو أفضل ومن لم يستطع فالأفضل في حقه أن يحرم من الميقات، وبهذا نعمل كلا الدليلين وهو كما يقول الأصوليون أولى من إهمال أحدهما.

³³¹ انظر البدائع 164/2 ، المجموع 180/7

³³² انظر المغني لابن قدامة 223/3 .

³³³ انظر بيت المقدس وما حوله ص 117- 118

رابعاً: تضاعف فيه السيئات كما تضاعف فيه الحسنات:

فإن كل شخص له فضل وينظر إليه بعين الإقتداء أجره عظيم لإقتداء الناس به، ومن ثم وزره عظيم لإحباط الناس ويأسهم بسوئه وتجاوزة، ولذلك خاطب الله نساء النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: (يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا * وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتِيهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً)³³⁴

وكذا الأمر في المواقع ذات الشأن، والأوقات ذات الشأن فالمعصية في أيام الحج ورمضان ليس كغيرها وكذا الثواب.

وقد ذكر عن بعض السلف القول بمضاعفة السيئات والحسنات في المسجد الأقصى وكذا في الحرمين المسجد الحرام والمسجد النبوي.

وذكر الواسطي عن نافع أنه قال: قال لي ابن عمر ونحن في بيت المقدس (يا نافع أخرج بنا من هذا البيت فإن السيئات تضاعف كما تضاعف الحسنات)³³⁵ وروي عن كعب الأحبار أنه كان يذهب من حمص إلى بيت المقدس للصلاة فيه فإذا صار منه قدر ميل اشتغل بالذكر والتلاوة والعبادة حتى يخرج عنه بمقدار ميل أيضاً، ويقول: (السيئات تضاعف فيه)³³⁶، وروى ابن الجوزي عن إسماعيل ابن عياش قال سمعت جرير ابن عثمان وصفوان ابن عمر يقولان: (الحسنات في بيت المقدس والسيئة بألف)³³⁷.

وقيل إن السيئات لا تضاعف في الأماكن المعظمة لعموم قوله تعالى: (مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ)³³⁸ ، ولما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى قال: (إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله حسنة كاملة، وإن هم بها فعملها كتبها الله عز وجل عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة، وإن هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة، وإن هم بها فعملها كتبها الله سيئة واحدة)³³⁹.

³³⁴ سورة الأحزاب — 30-31

³³⁵ الزركشي " اعلان الساجد ص 290 ، ابن الجوزي: فضائل القدس ص 91 "

³³⁶ المرجع السابق

³³⁷ ابن الجوزي المرجع السابق

³³⁸ سورة الأنعام 160

³³⁹ صحيح مسلم بشرح النووي 150/2

يقول الدكتور محمد عثمان شبير: " وتحقيق القول في هذه المسألة أن المضاعفة تقع على العقوبة ومقدارها، لا على كمية السيئات وعددها، فالمقترف لعشر سيئات في بيت المقدس يسجل عليه عشر سيئات في بيت المقدس يسجل عليه عشر سيئات، ولكن العقوبة تغلظ لشرف المكان وتعظيمه، فإن من عصى الملك على بساط ملكه ليس كمن عصاه في موضع بعيد.

فإن قيل: لا فرق بين مضاعفة كمية السيئات وعددها ومضاعفة العقوبة وتغليظها، يقال: إنه جاء أنه من زادت حسناته على سيئاته في العدد دخل الجنة ومن زادت سيئاته على حسناته دخل النار، ومن استوت حسناته وسيئاته عدداً كان من أهل الأعراف.

فيكون للمضاعفة في العقوبة دون المضاعفة في عدد السيئات معنى: وهو عدم رجحان السيئات على الحسنات عند الذين يسكنون في بيت المقدس إذا كان عدد الحسنات أكثر من السيئات ³⁴⁰

والذي أراه أنه يمكن القول في هذه المسألة في التوفيق بين القول بالمضاعفة والقول بأن السيئة بمثلها، أن السيئة يجزى بمثلها ولكن حالها ومثلها في مكان مقدس ليس كما هو حالها في مكان عادي، فهو يجزى بمثلها حسب قدرها وموقع إتيانها، وطبيعة المعصية كل هذه عوامل يحدد بها مقدار المعصية، فكما أن نوع المعصية مؤثر في مقدارها ودرجة سوءها فإن موقع اقترانها مؤثر في عظم جرمها – فمعنى أن السيئة بمثلها التي ورد به النص أي بقدرها وهو يختلف باختلاف زمان وقوعها ومكانه وظروفه بل وشخص المقترف للذنوب والتجاوز، ولذلك قيل " حسنات الأبرار سيئات المقربين "، وقال الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين أنكم تعملون أعمالاً هي أدق عندكم من الذر كنا نعدّها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكبائر ... فما يكون ذنباً يسيراً من التابعي بعد من الصحابة كبيرة من الكبائر.

خامساً: كراهية استقباله ببول أو غائط كما هو الحال بالنسبة للبيت الحرام:

ذهب بعض الفقهاء منهم الشافعية وابن سيرين والنخعي وغيرهم وهو اختيار الإمام النووي إلى كراهية استقبال بيت المقدس ببول أو غائط إذا كان ذلك في الخلاء أما إذا كان في البناء فلا كراهية بذلك وهو كالحكم بالنسبة للمسجد الحرام، واستدل أصحاب هذا القول بما ورد عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إذا أتيتم الغائط، فلا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول

³⁴⁰ بيت المقدس وما حوله ص 120 - 121

، ولا تستدبروها ، ولكن شرقوا أو غربوا)³⁴¹، واستدلوا أيضاً بحديث معقل بن أبي معقل الأسدي قال: " نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلتين بغائط أو بول " ³⁴²

قالوا أن المسجد الأقصى يلحقه ذلك لأنه كان قبله فيلحقكم الحكم³⁴³، ولكن جمهور الفقهاء رأوا أن هذا الحكم لا يجري على المسجد الأقصى وهو خاص في القبلة القائمة إذ لا يتوجه في قضاء الحاجة إلى حيث يتوجه في الصلاة، ولما كانت الصلاة إلى المسجد الأقصى قد انقطعت فلا كراهية بالتوجه إليه في قضاء الحاجة، ويدل على ذلك حديث واسع بن حبان عن عبد الله بن عمر أنه كان يقول: (إن ناساً يقولون إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس فقال عبد الله بن عمر لقد ارتقيت يوماً على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على لبنتين مستقبلاً بيت المقدس لحاجته)³⁴⁴، قالوا وهذا يدل على نسخ الحكم أو أنه كان من خصائص بيت المقدس وهي قبلة، ثم نسخ ذلك بعد تحويل القبلة إلى المسجد الحرام، والذي يبدو لي رجحانه عدم اختصاص المسجد الأقصى في هذه المسألة وأنه ليس كالمسجد الحرام في ذلك، وذلك أن الأدلة التي يستند إليها القائلون بذلك كلها ضعيفة أو يمكن أن تحمل على فترة كونه قبلة والأحاديث التي تدل على عكس ذلك أي التي تدل على جواز استقباله واستدباره بالبول والغائط صحيحة، وبهذا نوفق بين النصوص أو نأخذ بالأقوى والله تعالى أعلم.

سادساً: استحباب ختم القرآن فيه، والدعاء ...

" فقد ذهب كثير من سلفنا إلى أنه يستحب لمن أتى المساجد الثلاثة أن يختم بها القرآن الكريم قبل أن يخرج منها، وقد كان سفيان الثوري رحمه الله تعالى يحرص إذا أتى المسجد الأقصى المبارك أن يختم القرآن فيه " ³⁴⁵.

سابعاً: استحباب أداء صلاة العيد فيه:

فالمسجد الأقصى في ذلك عند الشافعية كالمسجد الحرام بخلاف بقية المساجد إذ الأفضل في صلاة العيد أن تصلى في المصلى، إذ يرى الشافعي أن صلاة العيد في

³⁴¹ صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول إلا عند البناء جدار أو نحوه / هدي المصطفى ص56

³⁴² أخرجه أبو داود انظر السنن 3/1 حديث رقم 10

³⁴³ هدي المصطفى في غرس حب الأقصى ص56-57

³⁴⁴ صحيح البخاري كتاب الوضوء، باب من تبرز على لبنتين 67/1 حديث رقم 145،

³⁴⁵ اعلام الساجد للزركشي، صفحة 202

أحد المساجد الثلاثة أفضل من صلاتها في المصلى³⁴⁶، وخالفه بذلك الجمهور حيث رأوا أن صلاة العيد في المصلى أفضل من صلاتها في المسجد الأقصى والمسجد النبوي بخلاف المسجد الحرام، واستدل الشافعية:

- بفعل السلف والخلف حيث لم ينقل أن المسلمين عند فتح بيت المقدس صلوا العيد خارج المسجد الأقصى المبارك مع امكانية ذلك.
- بفضل الصلاة في المسجد الأقصى فهي أفضل من 250 أو 500 أو 1000 صلاة كما في سواه ومهما كان فضل الصلاة بالمصلى لا يبلغ هذا الفضل.
- أن المقصود من الصلاة في المصلى هو السعة، حتى أن الشافعية قيدوا أفضلية الصلاة بالمفزة كون المسجد ضيقاً لا يتسع³⁴⁷، والمسجد الأقصى كان أكبر المساجد على الإطلاق وساحاته واسعة يصعب توفير ساحة بسعته لصلاة العيد.³⁴⁸
- واستدل الجمهور بفعل النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين أنهم كانوا يتركون المسجد النبوي ويصلون في المصلى، والرسول صلى الله عليه وسلم لا يترك الأفضل إلى المفضل.

وكذا أجمع المسلمون على صلاة العيد في المصلى حيث كان الناس في كل عصر يصلون في المصليات..³⁴⁹، واستدلوا أيضاً ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه: " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلى فأول شيء يبدأ به الصلاة ثم ينصرف فيقوم مقابل الناس والناس جلوس على صفوفهم فيعظهم ويوصيهم ويأمرهم ... " ³⁵⁰.

وأخرج أيضاً (البخاري ومسلم) من حديث البراء عازب رضي الله عنه قال: " البراء قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم يوم أضحى إلى البقيع فصلى ركعتين ثم أقبل علينا بوجهه وقال إن أول نسكنا في يومنا هذا أن نبدأ بالصلاة ثم نرجع فننحر فمن فعل ذلك فقد وافق سنتنا ومن ذبح قبل ذلك فإنما هو شيء عجله لأهله ليس من

³⁴⁶ موسوعة الفتاوى الفلسطينية / محمد صفوت نور الدين ص 150

³⁴⁷ انظر الموسوعة الفقهية الكويتية 245/27 ، موسوعة الفتاوى الفلسطينية ص 150.

³⁴⁸ انظر المجموع، ج 5، ص 5

³⁴⁹ المرجع السابق، المعنى لابن قدامة 230/2

³⁵⁰ انظر صحيح البخاري حديث رقم 956 / وصحيح مسلم حديث رقم 889

النسك في شيء فقام رجل فقال يا رسول الله إني ذبحت وعندي جذعة خير من مسنة قال اذبحها ولا تقي عن أحد بعدك " 351

ولعله يجاب على صلاة المسلمين في المصلى في المدينة، ان المراد من الخروج الى المصلى تحقيق السعة للجميع رجالاً ونساءً حيث كان المسجد النبوي صغيراً لا يتسع للجميع بينما المسجد الأقصى هو أكبر المساجد الثلاثة قبل التوسعات بل لا يمكن أن توجد مساحة مجتمعة بمساحته من حوله، فهو أولى، وكما أشرت فإن السعة للجميع هي غرض الخروج إلى المصلى كما بين الشافعية، فكيف إذا أضيف إلى ذلك شرف المسجد الأقصى فتكون الصلاة فيه أولى كالمسجد الحرام فإنه لسعته مع شرفه أجمع العلماء على فضل صلاة العيد فيه، فإذا احتيج إلى ساحة أوسع ووجدت خارج الأقصى أو المسجد الحرام حتى فإنه ربما يكون الأفضل المصلى لتحقيق السعة، والله تعالى أعلم.

والغرض الآخر وهو دخول من لا يستطيع دخول المساجد الى المصلى من الحيض والنفساء، ولعل هذا أيضاً يمكن تحقيقه بدخول ساحات المسجد الأقصى وليس الى داخل الصخرة والمصلى وبالتالي فإنه يمكن النساء والأطفال الدخول إلى ساحاته وهي أشبه ما تكون بالمصلى ولأن للصلاة فيها أجر عظيم هو أجر الصلاة في المسجد الأقصى، وكذا الصلاة في المسجد النبوي فتكون صلاة العيد فيهما هي الأفضل، كما هو الحال في المسجد الحرام.

لذا فإنني أرجح ما ذهب إليه الشافعية من القول بأفضلية صلاة العيد في المسجدين النبوي والأقصى كما هو الحال بالنسبة للمسجد الحرام.

وإن صلاته صلى الله عليه وسلم في المدينة في المصلى، كانت لضيق المسجد في ذلك الوقت، أما المسجد الأقصى فهو واسع بساحاته ولذلك كان الصحابة ومن تبعهم يصلون العيدين كما مر معنا وكذا الأمر اليوم بالنسبة للمسجد النبوي إذ أصبح واسعاً بساحاته بل أوسع من أي مكان يمكن أن يتم اختياره كمصلى لأداء صلاة العيد فيه فيبقى ما للمكان من فضل ومضاعفة أجر لا ينبغي التفريط بها والله أعلم.

ثامناً: إستحباب التملك فيه، والإسهام في شراء شيئاً من الأرض أو البيوت في بيت المقدس:

ففي حديث أبي ذرٍّ، " قَالَ : تَذَاكُرْنَا وَنَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، أَيُّهُمَا أَفْضَلُ : أَمَسَّجِدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْ بَيْتُ الْمَقْدِسِ ؟ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي أَفْضَلُ مِنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ فِيهِ وَلِنِعْمَ الْمُصَلَّى هُوَ ، وَلْيُوشِكَنَّ لَأَنْ يَكُونَ لِلرَّجُلِ مِثْلُ شَطْنِ فَرَسِهِ مِنَ الْأَرْضِ حَيْثُ يَرَى مِنْهُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ خَيْرًا لَهُ مِنَ الدُّنْيَا جَمِيعًا " ، قَالَ : أَوْ قَالَ : " خَيْرٌ لَهُ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا " 352.

ففي الحديث الذي رواه عَنْ أَبِي ذَرٍّ " قَالَ : قِيلَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، صَلَاةٌ فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ أَفْضَلُ أَمْ صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ قَالَ : " صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي هَذَا أَفْضَلُ مِنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ فِيهِ ، وَلِنِعْمَ الْمُصَلَّى ، هُوَ أَرْضُ الْمَحْشَرِ وَالْمُنْشَرِ . وَلَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ وَلَبَسَطَةُ قَوْسِهِ مِنْ حَيْثُ يَرَى مِنْهُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ أَفْضَلُ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا جَمِيعًا " 353

ولا شك أن هذين الحديثين نبوءة من نبوءات المصطفى صلى الله عليه وسلم إذ يقول صلى الله عليه وسلم وليوشكن، فهو لا يتحدث عن أمر واقع وإنما عن أمر قادم.

والأمر الآخر، حيث يرى منه بيت المقدس فالحديث عن المنطقة المحيطة بالمسجد والتي تتعرض في يومنا هذا إلى العدوان المستمر وإلى محاولة تملكها والاستيلاء عليها وأخذها من أيدي أهلها بكل الوسائل من الترغيب بدفع الأموال الطائلة والأسعار المضاعفة وكذا بالترهيب وممارسة كل أنواع الإجرام حتى ييأس أهلها من الثبات عليها.

ثم يقول صلى الله عليه وسلم: "خير من الدنيا جميعاً" وذلك لكي يدل الأمر بوضوح على أنها ليست تجارة دنيوية وحتى لا يتخيل البعض أنه ربما يكون الحالة التجارية أو الإستثمارية المالية هي المكسب من هذا التملك، حيث يقول صلى الله عليه وسلم خير من الدنيا جميعاً ولا شك أنه لا يوجد شيء من الدنيا – جزء منها – خير من الدنيا جميعاً، لذلك فإن هذا الفضل الذي يدعو إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فضل أخروي ومتعلق بمسألة دين وعقيدة وعزة هذه الأمة، أو شيء من هذا القبيل..

352 مسند الشاميين للطبراني رقم الحديث 2652 – المستدرک 509/6 وانظر واقداسه 142/1

353 مسند الشاميين للطبراني – 2714 ، فضائل بيت المقدس – 18

واليوم ونحن نرى المأمرة الصهيونية على المسجد الأقصى وكل مدينة بيت المقدس من حوله ندرك تماماً قيمة هذه الدعوة النبوية للتملك والشراء وبذل الغالي والنفيس من أجل الحفاظ على ملكية الأمة لهذه البلاد وتثبيت أهلها عليها والحيلولة دون تنازلهم عنها بمد يد الدعم والتثبيت لهم بكل ما أُوتيت الأمة من قوة وإمكانات، فمن هذا الحديث الذي كان يتحدث فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المتوقع والقادم والذي نراه اليوم واقعاً وحاجة لأهل هذه البقاع المقدسة أن يجدوا من أبناء الأمة من يغالب هذا الكيان الذي يحاول بكل مآلديه من إمكانيات أن يحول ملكية هذه البقاع الطاهرة إلى مستوطنيه وجنوده المجرمين مستغلاً شح الأمة عن البذل والتملك في هذه البقاع الطاهرة.

لذلك أقول أن على كل مسلم أن يملك ولو متراً باسمه أو باسم أخيه المرابط على هذه الأرض المقدسة حماية لها من عدوان يهود وغائلتهم فهي والله التجارة الربحية، فما أحوجنا في هذه الأيام العصيبة إلى من يبذل ماله وجهده دفاعاً عن قداسة المقدسات، وحفاظاً على كرامة هذه الأمة من أن تمتنن وحرمانها من أن تنتهك.

لعل في هذا الحديث دعوة واضحة إلى مد يد العون بالدعم المالي لتثبيت المصاطب العلمية، بل وأنشاء جامعة في ساحات المسجد الأقصى المبارك.

تثبت الناس وتحافظ على حراك مستمر في ساحاته وبدلاً عن دعوات التطبيع والزيارة للمسجد الأقصى بتأشيرة من الكيان الغاصب

ولا شك أن من لا يمكنه أن يشتري أرضاً في تلك البلاد فلا أقل من أن يرعى أهلنا المرابطين على ثرى بيت المقدس على وجه يثبتهم ويمكنهم من الصمود على أرضهم، ويكفل لهم حياة كريمة، بالجدود بالمال أو المواقف المساندة لهم ووعي المؤامرة التي تحاك ضدهم.

تاسعاً: إستحباب السكنى في بيت المقدس والمجاورة فيه:

فلعل من أهم ما يميز بيت المقدس ومسجدها وما حولها توجيه النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه والمسلمين لسكنائها والمجاورة بها، وأنها من أفضل البقاع التي يأوي إليها المسلم ويستقر بها.

ففي الحديثين السابقين في المسألة السابقة تأكيد واضح على فضل سكنى بيت المقدس، والتملك بها بل هي أفضل من الدنيا وما فيها.

وهذا رُبُّطٌ منه صلى الله عليه وسلم لخير أجيال البشرية ببيت المقدس، وهذا ما يفسر الكثرة الكثيرة من الصحابة والتابعين وصالحي الأمة الذين عاشوا في بلاد الشام وماتوا ودفنوا بها.³⁵⁴

بل هو تنبيه كما ذكرت إلى الحالة القادمة والتي نحتاج إلى جهود الأمة وتوجهها باتجاه تلك البقاع للإقامة والسكنى، ومن لم يستطع بنفسه فبما لديه من إمكانيات مالية وعلمية.. وكذلك بشر رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل الشام بحديث ابن حوالة ودعاهم إلى سكنى الشام واختيارها عن غيرها من البقاع، فعن ابن حوالة، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " سَيَصِيرُ الْأَمْرُ إِلَى أَنْ تَكُونُوا جُنُودًا مُجَنَّدَةً جُنْدُ الشَّامِ وَجُنْدُ الْيَمَنِ وَجُنْدُ الْعِرَاقِ " ، قَالَ ابْنُ حَوَالَةَ : خَرَّ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ فَقَالَ : " عَلَيْكَ بِالشَّامِ فَإِنَّهَا خَيْرَةُ اللَّهِ مِنْ أَرْضِهِ يَجْنِبِي إِلَيْهَا خَيْرَتُهُ مِنْ عِبَادِهِ فَأَمَّا إِنْ أَبَيْتُمْ فَعَلَيْكُمْ بِيَمَنِكُمْ وَاسْقُوا مِنْ غُذْرِكُمْ فَإِنَّ اللَّهَ تَوَكَّلَ لِي بِالشَّامِ وَأَهْلِهِ " ³⁵⁵. وشهد لهم وهو الصادق المصدوق الذي لا ينطق عن الهوى بالخيرية والصلاح، فعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، قَالَ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، يَقُولُ : " سَتَكُونُ هَجْرَةٌ بَعْدَ هَجْرَةٍ ، فَخِيَارُ أَهْلِ الْأَرْضِ الْأَزْمَهُمْ مُهَاجِرَ إِبْرَاهِيمَ ، وَيَبْقَى فِي الْأَرْضِ شِرَارُ أَهْلِهَا ، تَلْفِظُهُمْ أَرْضُهُمْ ، تَقْدَرُهُمْ نَفْسُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَتَحْشُرُهُمُ النَّارُ مَعَ الْقَرَدَةِ وَالْخَنَازِيرِ " ³⁵⁶، قال الإمام ابن تيمية: " فقد أخبر أن خيار أهل الأرض ألزمهم مهاجر إبراهيم، بخلاف مما يأتي إليه ثم يذهب عنه، ومهاجر إبراهيم هي الشام "، بل هو بيت المقدس على وجه الخصوص.

ويدل على فضل سكنى بيت المقدس أحاديث كثيرة وفعل الصحابة والتابعين والصالحين على مدار الزمان:

فقد أخرج الإمام أحمد في مسنده من حديث ذي الأصابع - رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم - قال: (قلنا: يا رسول الله، إن ابتلينا بالبقاء بعدك فأين تأمرنا

³⁵⁴ هدي المصطفى في غرس حب الأقصى

³⁵⁵ سنن أبي داود - 2483 ، مسند أحمد بن حنبل - 16557

³⁵⁶ سنن أبي داود - 2482 ، مسند أحمد بن حنبل - 6832

؟ فقال: عليك ببيت المقدس، فلعله أن ينشأ لك ذرية يغدون إلى المسجد ويروحون (357).

وأخرج الطبراني في معجمه الكبير من حديث شداد بن أوس، أنه كان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يجود بنفسه، فقال: (مَا لَكَ يَا شَدَّادُ؟ " قَالَ: ضَاقَتْ بِي الدُّنْيَا، فَقَالَ: "لَيْسَ عَلَيْكَ، إِنَّ الشَّامَ يُفْتَحُ، وَيُفْتَحُ بَيْتُ الْمَقْدِسِ، فَتَكُونُ أَنْتَ وَوَلَدُكَ أَيْمَةً فِيهِمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ") (358).

فبيت المقدس جعله رسول الله صلى الله عليه وسلم عزاء للمسلم بفقده لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمجاورة فيه عوضاً عن مجاورة المصطفى والسكن معه صلى الله عليه وسلم ولا شك أن الإقامة في هذه البقاع جهاد ورباط حتى قال العلماء بلاد الشام مدائنها ثغور وذلك لكثرة اعتداء الأعداء عليها وطمعهم فيها فمن ثبت فيها ورباط ولم يهاجر منها فهو مجاهد مأجور.

وبناء على هذه النصوص وغيرها فقد كثر الصحابة الراغبون بالشام بشكل عام وبيت المقدس بشكل خاص وكثر من الصحابة من أقام بهذه البقاع المباركة ورباط فيها وكان منهم شداد ابن أوس وعبادة ابن الصامت رضي الله عنهما وقبريهما مميزان بطولهما بجوار المسجد الأقصى المبارك " في مقبرة الصحابة " ..

وقد كان عبادة ابن الصامت رضي الله عنه تولى قضاء فلسطين وقيل أن عبادة مات بالرملة والحق أنني رأيت قبره وقبر شداد متجاورين قرب المسجد الأقصى وممن جاور أيضاً بيت المقدس أبو ريحانه واسمه شمعون أو سمعون ابن زيد الأزدي ومنهم ابنه حكيم ابن أبي ريحانه وكان من كبار أهل دمشق قال البرقي كان يسكن ببيت المقدس روى خمسة أحاديث وممن سكن بيت المقدس فيروز الديلمي وكنيته أبو الضحاك، ومنهم ذو الأصابع الجهني وقيل التميمي أو الخزاعي صاحب حديث (إن ابتلينا بالبقاء بعدك فأين تأمرنا ، قال " عليك بالبيت المقدس " .

ومنهم عبد الله بن عمر ابن قيس بن زيد بن سودة بن مالك بن غنم وكان يسكن بيت المقدس وهو آخر من مات من الصحابة في فلسطين.

³⁵⁷ مسند الإمام أحمد ابن حنبل 67/4 رقم 16749 - نقلاً عن كتاب بيت المقدس في الحديث النبوي الشريف - د. سعيد القرقي ص190 - وانظر هدي المصطفى في غرس

حب الأقصى ص99

³⁵⁸ المعجم الكبير للطبراني / حديث 7016

ومنهم أبو أبي ابن أم حرام واسمه عبد الله بن عمرو وقيل ابن كعب الأنصاري وعدد كبير من الصحابة الذين نزلوا بيت المقدس فضلاً عن جاهدوا بها، بل إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سار إلى بيت المقدس واستلم مفاتيح بيت المقدس سلماً بيده لمكانة بيت المقدس في نفوسهم – ولكم كانت تتوق نفوسهم لزيارة هذه البقاع والمجاورة فيها كالمجاورة بمكة والمدينة.

وأما ممن سكنها من بعد الصحابة من التابعين ومن تبعهم:

منهم (ابراهيم ابن أبي عبله) من التابعين، ومنهم (يمن بن حسان الفلسطيني البكري) - روى له البخاري - ، و (عبد الله بن فيروز الديلمي) ، و (ابراهيم بن أبي عبله العضلي)، و (أبو العوام) سادن بيت المقدس وله زيادة في حديث الشهيد من الأمة، و (الإمام الغزالي) حيث زار الأقصى وجاور به أكثر من سنة ونصف والراجح أنه قبل الاحتلال الصليبي وفي ذلك تفصيل .. وكثير من الصحابة والتابعين وأهل العلم على مدار الزمن، ولا شك أنني لست في موطن الاستقصاء وإنما في موطن التمثيل والاستشهاد.

ومما يدل على فضل سكنى بيت المقدس أن سيدنا موسى عليه السلام رغب في الوفاة على ثراها أو قريباً منها:

فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أرسل ملك الموت إلى موسى عليهما السلام، فلما جاءه صكه فرجع إلى ربه، فقال: أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت، فرد الله عليه عينه، وقال ارجع فقل له يضع يده على متن ثور، فله بكل ما غطت به يده ، بكل شعرة سنة، قال: أي رب، ثم ماذا ؟ قال: ثم الموت. قال: فالآن، فسأل الله أن يدينه من الأرض المقدسة رمية بحجر "

قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " فلو كنت ثمَّ لأريتكم قبره إلى جانب الطريق عند الكثيب الأحمر " ³⁵⁹ (اللفظ للبخاري) - ثمَّ: وتعني هناك

³⁵⁹ الراوي: أبو هريرة، المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري، الصفحة أو الرقم: 1339، خلاصة الدرجة: (صحيح)، وقد أخرجه مسلم في صحيحه، الصفحة أو الرقم: 2372، والنسائي في صحيحه، الصفحة أو الرقم 2088، وغيرهم.

ومما يؤكد على فضل المجاورة في بيت المقدس ما جاء في أن المهدي ينزل فذلك أحسن من الفتن، فقد أخرج ابن ماجه والترمذي وأبو يعلى من حديث أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يُخْرِجُ رَجُلٌ مِنْ أُمَّتِي يَعْمَلُ بِسُنَّتِي، يُنْزِلُ اللَّهُ لَهُ الْبَرَكَهَ مِنَ السَّمَاءِ، وَتُخْرِجُ لَهُ الْأَرْضُ بَرَكَتَهَا يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا، يَعْمَلُ سَبْعَ سِنِينَ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَيَنْزِلُ بَيْتَ الْمُقَدَّسِ" ³⁶⁰، قال الهيثمي في مجمع الزوائد "قلت رواه الترمذي وابن ماجه باختصار، ورواه الطبري في الأوسط وفيه من لم أعرفهم"

ومما يشجع على سكنى تلك البقاع إخبار المصطفى صلى الله عليه وسلم أن الملائكة باسطة أجنحتها على الشام، وبيت المقدس قلب الشام ومركز الخير والبركة فيه، منه إلى كل بقاعها تنطلق البركة، فقد أخرج الترمذي من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: "كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن من الرقاع، ³⁶¹ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "طوبى للشام"، فقلنا: لأي شيء ذلك يا رسول الله؟ قال: "لأن ملائكة الرحمن باسطة أجنحتها عليها" ³⁶².

ومن المشجعات على سكنى الشام أن فيه ميراث النبوة (العلم)، فقد أخرج الإمام أحمد في مسنده من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "بيننا أنا نائم رأيت عمود الكتاب احتمل من تحت رأسي فظننت أنه مذهب به، فأتبعته بصري فعمد به إلى الشام، ألا إن الإيمان حين تقع الفتن بالشام" ³⁶³.

وكذلك أن الخلافة تكون في بيت المقدس في آخر الزمان، فقد أخرج أبو داود من حديث عبد الله بن حوالة الأزدي قال: "بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لنغنم على أقدامنا فرجعنا فلم نغنم شيئاً، وعرف الجهد في وجوهنا، فقام فينا فقال: "اللهم لا تكلمهم إلي فأضعف عنهم ولا تكلمهم إلى أنفسهم فيعجزوا عنها ولا تكلمهم إلى الناس فيستأثروا عليهم" ثم وضع يده على رأسي أو قال على هامتي، ثم قال: "يا ابن حوالة إذا رأيت الخلافة قد نزلت أرض المقدسة فقد دنت الزلازل والبلايل والأمور العظام، والساعة يومئذ أقرب من الناس من يدي هذه من رأسك" ³⁶⁴.

³⁶⁰ مسند أحمد بن حنبل - 10779، المعجم الأوسط للطبراني - 1075، مجمع الزوائد 317/7، المرجع السابق

³⁶¹ أي نسخه ونكتبه

³⁶² سنن الترمذي حديث رقم 3951 كتاب المناقب باب فضل الشام واليمن

³⁶³ صححه الألباني والأرنؤوط في تحقيق المسند \ المسند 12\36 تحقيق الأرنؤوط حديث رقم 21733

³⁶⁴ سنن أبي داود كتاب الجهاد، باب الرجل يغزو ويلتمس الأجر والغنيمة حديث رقم 2535

وبناءً على كل ما سبق وغيره ذهب أكثر العلماء الى استحباب مجاورة المسجد الأقصى ولما يحصل فيه من الطاعات التي لا تحصل في غيره، من تضعيف الصلوات والحسنات ولأنه عقر دار المؤمنين يوم اشتداد المحن والفتن ولأن الدجال لا يدخله كالمدينة ومكة³⁶⁵، فإذا أضيف إلى ذلك أن هذه البقاع مدائنها تغور فإن الإقامة بها ضرب من ضروب الرباط بل الجهاد، والتملك بها تثبيت لحق الأمة فيها والإقامة بها تعد باباً من أبواب مقارعة الأعداء وقهرهم، فيضم إلى المجاورة التي تشترك فيها البقاع الثلاث أجر الرباط والجهاد الذي لا يتسنى في تلك البقاع، نسأل الله تعالى لها السلامة والعافية ولأهلها والمسلمين أجمعين الأمن والإيمان.

ومما لا شك فيه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد تمنى أن يقاتل في سبيل الله فيقتل ثم يحيى فيقتل، وما ذلك - كما قال الإمام النووي - لمكانة أرقى يتمناها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما مواساة لمن ظن أن المجاورة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من الخروج للجهاد فتمنى أن يقاتل فيقتل وأن لا يتخلف على غزوة ليعلم أصحابه أن الخروج للجهاد أفضل من المجاورة في المدينة فكيف إذا كان الأمر جهاداً ومجاورة في المسجد الأقصى وبيت المقدس الذي يلي المدينة في المكانة والقدر.

تاسعاً: وجوب الوفاء بنذر الصلاة والاعتكاف في المسجد الأقصى / كونه يجرى عن غيره من المساجد إلا المسجد الحرام والمسجد النبوي.

ومن الأحكام الخاصة المتعلقة بالمسجد الأقصى المبارك أن من نذر الصلاة والاعتكاف فيه لزمه أن يوفيه فيه، ولا يجزيه أن يوفيه فيما دونه من المساجد لفضله على سائر المساجد إلا المسجد الحرام، والمسجد النبوي، وإلى هذا ذهب سعد ابن المسيب وجمهور الفقهاء³⁶⁶.

والحجة لهذا:

1- قوله - صلى الله عليه وسلم -: " لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي، والمسجد الأقصى " ³⁶⁷.

³⁶⁵ انظر بيت المقدس وما حوله د. شبير ص 121 / انظر ص 122

³⁶⁶ انظر الانصاف للمرداوي ج2 ص353 - 368 وانتظ فتح الباري 56/3، المبسوط 122/3، المغني 160/3، الموسوعة الفقهية 184-18/40

³⁶⁷ رواه البخاري برقم (1189، 1197)

2- ولأن الأصل أن الإنسان لا يخرج عن موجب نذره إلا بالأداء في المكان الذي عينه أو في مكان هو أفضل منه، وأفضل البقاع لأداء الصلاة فيها أو النذر المسجد الحرام، ثم مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ثم مسجد بيت المقدس لقوله - صلى الله عليه وسلم: " صلاة في المسجد الحرام بمئة ألف صلاة، وفي المسجد النبوي بألف صلاة، وفي المسجد الأقصى بخمسمائة صلاة " 368، ولقوله " ولنعم المصلى هو "

3- ولما ورد أن رجلاً قال للنبي - صلى الله عليه وسلم - يوم الفتح: يا رسول الله إني نذرت لله إن فتح الله عليك مكة أن أصلي في مسجد بيت المقدس ركعتين، فقال: ((صل هاهنا)) ثم أعاد عليه، فقال: " صل هاهنا "، ثم أعاد عليه، فقال: " صل ههنا " ثم أعاد عليه، فقال: " شأنك إذن " 369، وفي رواية أخرى والذي بعث محمداً بالحق لو صليت ههنا لأجزء عنك صلاة في بيت المقدس "، فهذا دليل على وجوب الوفاء بالنذر وذلك بأدائه في المكان المعين أو مكان أفضل منه.

واستدل أيضاً بحديث ابن عباس رضي الله عنهما وفي المسند وصحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة شكت شكوى فقالت: " إن شفاني الله فلاخرجن فلأصلين في بيت المقدس فبرأت ثم تجهزت تريد الخروج فجاءت ميمونة تسلم عليها وأخبرتها بذلك فقالت اجلسي وكلي ما صنعت وصلي في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: صلاة فيه أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا مسجد الكعبة " 370

وبناءً على ذلك فإن من نذر اعتكافاً أو صلاة في أي مسجد في الأرض عدا المسجد الحرام والمسجد النبوي فإنه يجزئه وفاؤها في المسجد الأقصى المبارك وذلك لفضله على كل البقاع إلا المسجد الحرام والمسجد النبوي.

" فقد ذكر أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى سئل عن وقف مدرسة بيت المقدس وشرط على أهلها الصلوات الخمس فيها فهل يصح هذا الشرط؟ وهل يجوز للمنزلين الصلوات الخمس في المسجد الأقصى دونها، ويتناولون ما قرر لهم؟ أم لا يحل تناول إلا بفعل هذا الشرط؟

368 الهيثمي، مجمع الزوائد (7/4) وقال: رواه الطبراني في الكبير، ورجاله ثقات وفي بعضهم كلام وهو حديث حسن

369 رواه أبو داود برقم (3305)، وأحمد برقم (14919)، وقال الشيخ شعيب في تعليقه على هذا الحديث: إسناده قوي، رجاله رجال الصحيح

370 فتاوى ابن تيمية - فقه - كتاب الوقف صفحة 247 / انظر المسبوط للسرخسي 122/3 / فتح القدير 104/2

فقال رحمه الله تعالى: " ليس هذا شرطاً صحيحاً يتوقف الإستحقاق عليه، ويجوز للمنزلين أن يصلوا في المسجد الأقصى الصلوات الخمس ولا يصلوها في المدرسة، ويستحقون مع ذلك ما قدر لهم وذلك أفضل لهم من أن يصلوا في المدرسة والامتناع من أداء الفرض في المسجد الأقصى لأجل حل الجاري: ورع فاسد يمنع صاحبه الثواب العظيم في الصلاة في المسجد الأقصى، والله أعلم " ³⁷¹

ذهب الإمام أبو حنيفة والإمام الشافعي في أحد قوليه، أنه لا التزام بالنذر بالعبادة بالمسجد الأقصى مطلقاً واستدلوا:

1- قوله - صلى الله عليه وسلم - : " صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام " ³⁷² ، وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين، لأن المسجد الأقصى لو فضلت الصلاة فيه على غيره للزم أحد أمرين: إما خروجه من عموم هذا الحديث، وإما كون فضيلته بألف مختصاً بالمسجد الأقصى.

2- ولأنه لا يتعلق به نسك فأشبهه بقية المساجد، ويرد على هذا بأن المسجد الأقصى من المساجد التي تشد إليها الرحال، فتعين بالتعيين في النذر كمسجد النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأما أن الرسول صلى الله عليه وسلم ذكر المسجد الحرام والمسجد النبوي فهو أن السؤال عن المسجد النبوي فبين أن له فضل على كل المساجد إلا المسجد الحرام، ولو كان السؤال عن المسجد الحرام لما ذكر المسجد النبوي ولا الأقصى لأنهما دونه، وكذلك الأقصى دون المسجد النبوي والعبادة في المسجد النبوي أفضل منها من في الأقصى فلا داعي لاستثنائه وهذا لا يعني أنه لا اعتبار بفضل المسجد الأقصى، وأما أن المسجد الأقصى لا يتعلق به نسك، فإن المسجد النبوي لا يتعلق به النسك أيضاً ولم يصر بذلك كبقية المساجد.

وذهب الإمام زفر من الحنفية إلى أن من نذر أن يصلي في المسجد الأقصى لا تجزؤه فيما سواه ولو كان المسجد الحرام لأن الناذر قد أوجب على نفسه الاعتكاف أو العبادة في مكان فلا يجزؤه إلا ما أوجب على نفسه، لأن ما أوجبه العبد على نفسه بالنذر معتبر بإيجاب الله تعالى فإذا كان ما أوجب الله أدائه مقيداً بمكان لا يجزؤه إلا ذات المكان كوقوف عرفة والطواف .. فكذا ما أوجب العبد على نفسه لأن ما أوجبه العبد على نفسه إذا تعين في مكان ارتبط به، فإذا كان ما أوجب الله أدائه مقيداً بمكان

³⁷¹ فتاوى ابن تيمية 52/31-53 نقلاً عن موسوعة الفتاوى الفلسطينية ص 128

³⁷² رواه مسلم برقم (1394)

لا يجوز أدائه في مكان آخر، كالطواف والسعي، فكذا ما أوجب العبد على نفسه في مكان لا يصلح في غيره " 373.

والذي أراه في هذه المسألة هو رجحان ما ذهب إليه الجمهور وهو أن من نذر عبادة في المسجد الأقصى لم يجزئه أدائها إلا فيه أو في أحد المسجدين الأفضل منه (الحرام والنبوي) وذلك لأن الأصل في النذر أن يؤتى به على الوجه الذي نذره الناذر ما لم يكن معصية، وأما أنه يجزئ الوفاء بالنذر في المسجدين عوضاً عن المسجد الأقصى فاللصوص التي أخبر فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم الناذر للصلاة في المسجد الأقصى أنه يجزؤه في المسجد النبوي، أو المسجد الحرام كما مر معنا، الذي نذر أن يصلي ركعتين في المسجد الأقصى إن فتح الله مكة لرسوله صلى الله عليه وسلم وحديث المشتكية - وقد سبق ذكرهما في المسألة ذاتها فلا داعي لتكرارها.

وقد اختلف العلماء أيضاً فيمن نذر المشي إلى المسجد الأقصى هل يجب عليه الوفاء ؟

فذهب كثير من العلماء منهم الإمام مالك والإمام الأوزاعي والإمام الشافعي وغيرهم إلى وجوب الوفاء لقوله صلى الله عليه وسلم: " لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي، والمسجد الأقصى " 374.

ولأنه أحد المساجد الثلاث فيلزم المشي إليه بالنذر كالمسجد الحرام، فإذا مشى الناذر إلى المسجد الأقصى لزمه وجوباً أن يصلي ركعتين إذ العبادة هي المقصودة بالنذر أي أنه إذا نذر أن يمشي إلى المسجد الأقصى معناه أنه يمشي ليصلي فكأنه نذر أن يصلي وأقل الصلاة عندئذ ركعتان " 375.

وذهب أبو حنيفة والشافعي في قول ثاني له إلى أنه لا يجب الوفاء بنذر المشي إلى المسجد الأقصى وإنما يستحب وذلك بخلاف نذر المشي إلى المسجد الحرام وقالوا لأن أقصى البر باتيان المسجد الحرام يقع في فرض وهو الإتيان من أجل الحج والعمرة، أما البر باتيان المسجد الأقصى فهو سنة 376، ولكن يجاب على ذلك بأن كل بر وقربة مندوبة تصبح فرضاً بالنذر، فمن نذر أن يصوم يوم الإثنين صار صوم الإثنين فرضاً وليس مندوباً وكذا المشي إلى المسجد الأقصى مندوباً يصبح بالنذر فرضاً.

373 انظر الموسوعة الفقهية الكويتية 184/40

374 . رواه البخاري برقم (1189، 1197)

375 انظر المغني لابن قدامة 351/11، مغني المحتاج 451/1

376 انظر المغني لابن قدامة 351/11، مغني المحتاج 451/1

عَنْ عَائِشَةَ , عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ , قَالَ : " مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ اللَّهَ فَلْيُطِعْهُ , وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَلَا يَعْصِهِ " ³⁷⁷ , وإتيان المسجد الأقصى قربة فتجب بالنذر.

عاشراً: مضاعفة أجر الصلاة في المسجد الأقصى:

لعل من أوضح خصائص المسجد الأقصى المبارك وفضائله، وما اختص به من أحكام هو مضاعفة أجر الصلاة فيه، حيث دلت النصوص الصحيحة على مضاعفة أجر الصلاة في المسجد الأقصى المبارك واتفقت كلمة العلماء على ذلك.

والحق أنني في ورقتي هذه أثرت عدم التفصيل في هذه المسألة وذلك أنه يقدم لهذا المؤتمر ورقة خاصة بهذه المسألة فيكون تفصيلها هنا من التكرار ³⁷⁸.

لذا سوف أكتفي بالإشارة إلى هذا الموضوع باختصار ثم بيان بعض الأحكام المتعلقة بالمسألة، مثل مكان مضاعفة الأجر، وهل تشمل النوافل أم أنها خاصة بالفرائض.

حيث أشارت بعض النصوص إلى أن أجر الصلاة بخمسين ألف صلاة أو أربعين أو عشرين ألف صلاة، ولكن هذه النصوص كلها ضعيفة ولا يعتمد عليها لذا لن أتوقف عندها.

وكذلك جاءت أحاديث تصلح للاستدلال وأشار بعضها إلى أن أجر الصلاة في المسجد الأقصى بألف صلاة وبعضها بخمسمائة صلاة وبعضها بمائتين وخمسين صلاة.

هذا وقد رجح عدد من العلماء والباحثين القول بأن أجر الصلاة في المسجد الأقصى هو مائتين وخمسين صلاة ³⁷⁹، ورجح ابن تيمية رحمه الله تعالى أن الصلاة في المسجد الأقصى بخمسمائة صلاة ³⁸⁰.

وذهب الدكتور محمد عثمان شبير إلى أن ذكر العدد إنما هو للدلالة على الفضل والتكثير وبالتالي فإن الأحاديث تدل على عظيم فضل الصلاة في المسجد الأقصى

³⁷⁷ صحيح البخاري رقم الحديث 6696

³⁷⁸ يقدم الدكتور عبد الجبار سعيد ورقة بعنوان روايات أجر الصلاة في المسجد الأقصى.

³⁷⁹ بحث روايات أجر الصلاة في المسجد الأقصى - د. عبد الجبار سعيد، وانظر واقداساه، ود. سعيد الغفاني 142/1 وما بعدها، أحاديث بيت المقدس - د. سعيد القرقي.

³⁸⁰ الفتاوى الكبرى لابن تيمية نقلاً عن بيت المقدس وما حوله د. محمد عقمان شبير ص110

أما مقدار مضاعفة الأجر فرأى د. شبير أنه ليس غرض النصوص تحديده بالرقم وأستدل بما هو معروف عند الأصوليين بأن العدد لا مفهوم له..

والذي أراه أن معنى قول الأصوليين أن العدد لا مفهوم له لا يعني بحال أنه غير مقصود للدلالة على ذات الرقم وإنما المقصود أنه لا مفهوم مخالف له أي أنه لا يؤخذ بمفهوم المخالفة في الأعداد وليس المراد بأن لا يدل على مقدار المعدود، والله أعلم.

والذي أراه أننا نستطيع أن نتجاوز الأحاديث التي تتكلم عن أن الأجر ألف صلاة وذلك لأنها تتعارض مع ما هو أقوى منها، فحديث ميمونة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم " قالت: يا نبي الله أفطنا في بيت المقدس فقال أرض المنشر والمحشر انتوه فصلوا فيه فإن صلاة فيه كألف صلاة فيما سواه قالت أرأيت من لم يطق أن يتحمل إليه أو يأتيه قال فليهد إليه زيتا يسرج فيه فإن من أهدى له كان كمن صلى فيه " . 381

طعن العلماء بزيادة (صلاة فيه كألف صلاة فيما سواه) فقال الإمام الذهبي – حديث منكر – أي بهذه الزيادة " صلاة فيه كألف صلاة فيما سواه " ولا شك أنها هي موضع الإشكال.

كما أنه يتعارض مع حديث أبي ذر رضي الله عنه وهو صحيح حيث قال رضي الله عنه : " تَذَاكُرْنَا وَنَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، أَيُّهُمَا أَفْضَلُ : أَمَسْجِدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْ بَيْتُ الْمَقْدِسِ ؟ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي أَفْضَلُ مِنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ فِيهِ وَلَنْعَمَ الْمُصَلِّي هُوَ ، وَلْيُوشِكَنَّ لَنْ يَكُونَ لِلرَّجُلِ مِثْلُ شَطْنِ فَرَسِهِ مِنَ الْأَرْضِ حَيْثُ يَرَى مِنْهُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ خَيْرًا لَهُ مِنَ الدُّنْيَا جَمِيعًا " ، قَالَ : أَوْ قَالَ : " خَيْرٌ لَهُ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا " . 382.

وهذا الحديث أخرجه الحاكم وصححه ووافقه الذهبي وصححه الشيخ الألباني رحمه الله في تحذير الساجد.

381 مسند أحمد 463/6 – من مسند القبائل (27079) ، النسائي حيث رقم 693 وغيرها ...

382 انظر المستدرک 509/4 وانظر واقدسه 142/1

وإذا ربطنا هذا الحديث الصحيح مع حديث أبي هريرة رضي الله عنه المتفق عليه أيضاً حيث قال: " صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام " 383

فعندئذ يكون الصحيح أن الصلاة في المسجد الأقصى بمائتين وخمسين صلاة، والله تعالى اعلم.

وأما الروايات التي ذكرت بأن أجر الصلاة (خمسمائة صلاة) فهي كثيرة وبعضها ضعيف وكثير منها حسن فهو بين الحسن والصحيح لغيره فإذا تعارض مع الصحيح المتفق على صحته وتعدر الجمع فيصار إلى ترجيح ما دل عليه الحديث الصحيح، والله تعالى أعلم.

بقي في مسألة الصلاة في المسجد الأقصى أن أبين ثلاثة نقاط متعلقة بالموضوع أشار إليها العلماء:

✓ **النقطة الأولى:** هل الفضل في هذه المساجد لصلاة الفريضة فقط أم لصلاة الفريضة والنافلة، فذهب الحنفية والمالكية في الراجح عندهم إلى أن الفضل في الصلاة في هذه المساجد إنما هو للفريضة فقط، واستدلوا بقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم): (أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة) 384. ولأن هذه الدعوة للصحابة رضي الله عنهم كانت وهم يصلون في المسجد النبوي وهو ثاني المساجد مكانة وأجراً، فإذا طلب منهم أن يصلوا في بيوتهم فلا يمكن أن يكون ذلك دعوة لترك الأجر المضاعف ألف مرة..

بينما ذهب الشافعية والحنابلة وبعض المالكية إلى أن الفضل في الصلاة في هذه المساجد للفريضة والنافلة على حد سواء، وذلك لعموم الأحاديث التي تخبر بفضلها حيث لم تفرق بين فرض ونافلة، فقوله صلى الله عليه وسلم : " صلاة في المسجد الحرام بمئة ألف صلاة، وفي المسجد النبوي بألف صلاة، وفي المسجد الأقصى بخمسمائة صلاة " 385، جاءت بلفظ الصلاة المطلق عن التعيين، فهو يشمل كل صلاة فريضة أو نافلة.

383 أخرجه البخاري حديث رقم 1190 ومسلم حديث رقم 1394

384 رواه البخاري ومسلم وفي صحيح أبي داود (1301) والنسائي وأحمد وأبو عوانة

385 الهيثمي، مجمع الزوائد (7/4) وقال: رواه الطبراني في الكبير، ورجاله ثقات وفي بعضهم كلام وهو حديث حسن

وأجاب بعض العلماء على قول الحنفية والمالكية بأنه لعل المراد أن الصلاة الفرض في المسجد مضاعفة عن المساجد، وصلاة النافلة في بيوت مكة والمدنية وبيت المقدس مضاعفة عن الصلاة في بيوت أخرى فيكون لصلاة النافلة في بيوت مكة من مضاعفة الأجر ما لصلاة الفرض في مسجدها عن بقية المساجد، وكذا يقال في المدينة وبيت المقدس، والله تعالى أعلم.

والذي أميل إليه هو القول الثاني، وذلك أن هذه الأحاديث ترتب عليها كما أشرنا صحة ولزوم نذر العبادة والنافلة فيها فتصبح فريضة دون غيرها من المساجد فمن نذر أن يصلي ركعتين في المسجد الأقصى - نافلة - فإذا كان لا فضل لصلاة النافلة فيها فلماذا فرق العلماء بين كون هذا النذر في المساجد الثلاث أو في غيرها، إذ ينبغي إذا كانت النافلة لا فضل فيها في هذه المساجد أن لا يكون للنذر لزومه فيها دون غيرها، والله تعالى أعلم.

✓ **النقطة الثانية:** هل الصلاة في المساجد الثلاث تجزئ عن قضاء الفوائت، بمعنى هل من فاتته صلاة الظهر عشر مرات أو مئة مرة ثم حضر المسجد الحرام أو المسجد الأقصى فصلاها مرة واحدة يجزؤه ذلك، لأن بعض الناس يظن أنه مهما فرط وضع الصلاة المكتوبة فإنه يمكنه أن يعوض ذلك بصلاة واحدة في المسجد الحرام، وهذا كلام خاطئ إذ لا خلاف بين العلماء في أن فضل الصلاة في هذه البقاع الطاهرة (المسجد الحرام والمسجد النبوي و المسجد الأقصى) إنما هو فيما يتفضل الله تعالى به على عباده من الأجر والمثوبة وليس بالجزاء عن الفوائت أو تحقيق القضاء، فالصلاة المكتوبة في هذه المساجد لا تجزئ من حيث التكليف إلا عن صلاة واحدة ولكن الله سبحانه يضاعف الأجر لصاحبها كأنما صلى مائة ألف صلاة أو ألف أو مائتين وخمسين صلاة.

✓ **النقطة الثالثة:** في أي موضع من المسجد الأقصى تضاعف الصلاة، بيّننا في الحديث عن التعريف بالمسجد الأقصى أنه كل ما هو داخل السور وليس هو المصلى القبلي أو قبة الصخرة أو المصلى المرواني أو أي بناء داخلي وإنما مضاعفة الأجر تتحقق بالصلاة في أي جزء من المسجد أي كل ما هو داخل السور.

ومما يؤكد ذلك أن هذه الإبنية القائمة مما يسمى الآن المسجد الأقصى – المصلى القبلي – أو غيره إنما هي أبنية اقيمت في العصور الإسلامية فقبة الصخرة بناها الوليد بن عبد الملك، وبالتالي فإن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأنبياء لم تكن في واحد من هذه الأبنية وإنما كانت في جزء من المسجد الأقصى في موضع داخل الأسوار وليس في هذه الأبنية.

ونخلص إلى أن أجر الصلاة في المسجد الأقصى ومضاعفة الأجر تتحقق لكل من صلى داخل الأسوار والتي مساحتها كما أشرت 144 دونم أو 144000م²، وقد وجه سؤال إلى فضيلة الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق حفظه الله حول " هل أجر الصلاة في المسجد الأقصى يشمل المصلى المرواني الذي افتتح سنة 1996م وهو التسوية الشرقية للمسجد ؟ "

فأجاب: طبعاً المسجد الأقصى في بنائه القديم وكل التوسعات له في نفس هذا الجبل هو كله مهما توسع تابع للمسجد الأقصى ... إلى أن قال فهذا المكان في أي مكان يتوسع فيه في كل الجبل – المحاط بالسور – الذي عليه المسجد الأقصى يعني هو داخل في مسمى المسجد الأقصى " 386.

وأضيف أنه حتى دون توسعة بالبناء فإن المكان الذي يلفه السور كله – كما أسلفت – مسجد وهو مخصص للعبادة كالحال في الصلاة في ساحات المسجد الحرام والمسجد النبوي فإنها صلاة في هذه المساجد وكذا كل ما هو داخل السور في المسجد الأقصى هو المسجد الأقصى والصلاة في أي مكان فيها صلاة تامة في المسجد الأقصى، ولا فرق بعد ذلك إلا في مسألة التذكير إلى المسجد والصلاة في الصفوف الأولى حيث له خصائله الخاصة التي جاءت به النصوص، والله تعالى أعلم.

الخاتمة

ونخلص من هذا البحث إلى أن المسجد الأقصى المبارك هو ثالث بقاع المسلمين قداسةً بعد المسجد الحرام والمسجد النبوي وهما وإن كانا قبله في القدر والمكانة والأجر والمثوبة في الصلاة فيهما إلا أن للمسجد الأقصى خصائص خاصة به يتميز

386 انظر موسوعة الفتاوى الفلسطينية ص163

بها حتعن هذين المسجدين، مثل كونه أولى القبلتين، وكونه أرض المحشر والمنشر وبوابة السماء إلى الأرض وبوابة الأرض إلى السماء وأنه أفضل مهاجر، وأن الإقامة فيها لها فضل زائد ألا وهو أنها رباط بل جهاد فعلى الرغم من فضل المجاورة في المسجدين إلا أن ميزة المسجد الأقصى وبيت المقدس ثغر والمقيم فيه ليس مجرد مجاور في بقاع مقدسة وإنما يضم إلى ذلك أن إقامته ضرب من ضروب الرباط والجهاد في سبيل الله تعالى " ولعل هذه بشرى لأهل بيت المقدس وتسلية لهم في معاناتهم وما يلاقونه من تضيق من العدو الصهيوني إذ القاعد منهم مرابط بل مجاهد، وهذا فضل تهون معه التضحيات الجسام.

ومن جهة أخرى فإن المسجد الأقصى يشترك مع المسجدين الحرمين – الحرام والنبوي – بأحكام تتفرد بها هذه المساجد عن كل البقاع، فمنها ما هو محل اتفاق بين العلماء، مثل شد الرجال إليها، والمجاورة فيها، وأمنها من الدجال مما يجعل ملاذاً آمناً للمسلمين من هذه الفتنة، ومنها ما هو محل خلاف بين العلماء وربما يختلف حكمها من مسجد إلى آخر من المساجد الثلاث.

مثل خصوصيتها بصلاة العيد فيها عن المصلي بخلاف بقية المساجد فإن صلاة العيد في المصلي أفضل من الصلاة فيها، وقد رجحت أن المساجد الثلاث بعد التوسعات صلاة العيد فيها أفضل منها في المصلي لشرف هذه الأماكن وسعتها للمسلمين ووجود ساحات حولها تحقق مقاصد الصلاة في المصلي.

وكذا نذر العبادة فيها فالذي أرجحه أن تذر الصلاة في المسجد الأقصى موجب للوفاء فيه أو في احد المسجدين الأفضل، وهو قول جمهور العلماء.

وبأن لي في هذا البحث أنه لا خصوصية للمسجد الأقصى في مسألة استقباله واستدباره ببول أو غائط وأنه في ذلك ليس كالمسجد الحرام وذلك لضعف الأدلة المستشهد بها لهذه الخصوصية بل وقوة نقيضها.

وأما مضاعفة أجر الصلاة في المسجد الأقصى فلعل الراجح فيها أنها بمائتين وخمسين صلاة ...

ومن هنا فإن هذه الأحكام وغيرها تجعل المسجد الأقصى محط أنظار المسلمين ومهوى أفئدتهم إلى جانب أخويه من المسجد الحرام والمسجد النبوي وربما له حق الغائب والأسير الذي له حق التواصل والعمل على فك أسرهم، فقد سئل أعرابي أي ولدك أحب إليك فقال: " الصغير حتى يكبر، والمريض حتى يبرأ، والغائب حتى

يعود " فالمسجد الأقصى يحتاج منا إلى خصوصية في العمل من أهله حتى يعود إلى الأمة ويسترد ويكون مفتوحاً متاحاً للمسلمين حراً طليقاً من القيد.
فالينظر كل منا إلى واجبه عسى الله تعالى أن يهدينا سواء السبيل وأن يجعل لنا سهماً وعملاً مؤثراً في فك أسره من دنس الغاصبين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

**OSMANLI MEDRESE TEDRÎSÂTINDA DİNİ İLİMLERE
HAZIRLAYICI
BİR ÂLET İLMÎ OLARAK ARAP DİLİNİN ÖNEMİ**

Dr. Öğr. Üyesi Betül CAN

Selçuk Üniversitesi

canbetul@gmail.com

ÖZET

İslâm eğitim geleneğinde, başta İslâm dininin kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm'in ve sonrasında Hz. Peygamber'in sözleri olan hadislerin dili olması dolayısıyla Arap diline ayrı bir önem ve değer atfedilmiştir. Bu bağlamda İslâm eğitim kurumu olan medreselerin eğitim sistemi de, kutsal kitabın referans kabul edildiği uzun ve köklü bir telif ve tedris birikimi üzerine şekillenmiştir.

Kur'an-ı Kerim'in ve hadislerin olduğu kadar, medreselerde okutulan dinî ilimlere ait eserlerin de dili Arapça olduğundan, dini ilimleri anlamak için Arap dilinin öğrenilmesi kaçınılmaz bir ön şart halini almıştır. Bu bakımdan diğer bütün ilimlerin öğretimine, ancak Arapçanın öğretilmesinden sonra geçilebilmiştir. Özellikle dini kaynakların Arap dilinde kaleme alınmış olması, dini ilimlere giden yolun bu dilden geçmesi, Arapçaya verilen önemi artırmıştır.

Bu çalışma, Osmanlı medrese eğitim sistemi içerisinde Arap dilinin, dini ilimlerin kapısını açacak bir anahtar vazifesi görmesi dolayısıyla sahip olduğu öneme dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Böylelikle İslâm medeniyetinde son derece sistematik bir öğretim usulü benimsemiş olan medreselerin aydınlattığı yolun, günümüz ilim dünyasına ışık tutabilmesi mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Osmanlı, Medrese, İlimler Tasnifi, Dini İlimler.

THE SIGNIFICANCE OF ARABIC LANGUAGE AS A MEDIUM FOR RELIGIOUS SCIENCES IN OTTOMAN MADRASAH EDUCATION

ABSTRACT

In Islamic education system, by virtue of the fact that the medium of both Islamic holy book, namely Quran, and Prophet Muhammad's sayings which are hadiths, is Arabic, a great importance and value is attributed to this language. In this regard, the educational system of madrasahs, or Islamic educational institutions, is formed upon the deep-rooted accumulation of writing (*telif*) and teaching (*tedris*) which takes Quran as a reference.

Due to the fact that apart from Quran and hadiths, the language of the works belonging to religious sciences applied in the curriculum of madrasahs is also Arabic, learning Arabic language becomes an inevitable prerequisite for understanding the mentioned sciences. In this respect, proceeding to teaching the other sciences can only be possible after teaching the Arabic language. The fact that religious sources are put pen to paper in Arabic language, and the way passing through the mentioned sciences starts with this language, increases the significance of Arabic.

This study aims to draw attention the importance of Arabic language which plays a key role to open the doors of the religious sciences in the curriculum of Ottoman madrasah system. In this context, it is possible that current science world is brought to light by the path, which is illuminated by the madrasahs adopting an ultimately systematical teaching method in Islamic civilization.

Keywords: Arabic, Ottoman, Madrasah, Classification of Sciences, Religious Sciences.

GİRİŞ

İslâm dünyasında ilk ortaya çıkan disiplinlerden biri, kuşkusuz dil ile ilgili ilimlerdir, zira İslâm dininin kabulüyle başlanan süreçte bu dinin temel iki kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in ve hadislerin doğru anlaşılabilmesi, Arap olsun ya da olmasın her Müslüman için son derece önem arz etmektedir (Güler, 2015, s. 5). Özellikle Arap olmayan ve İslâm dinine giren insanlar, başta inançlarının gereği olması dolayısıyla, sonrasında da bu dinin inanç ve hükümlerini öğrenmek ve yerine getirebilmek amacıyla vahiy dili olan Arapçayı öğrenmenin gerekliliğinin farkına varmışlardır (İhsanoğlu, 2008, s. 111-113). Bu durum, bilhassa Kur'ân'ın tasdik ve izahında bir linguistik araca duyulan ihtiyacı da beraberinde getirmiştir (Şeyh, 2008, s. 155). Böylelikle Kur'ân ve hadisi anlamamanın ancak Arap dilini iyi bilmekle mümkün olacağı gerçeğiyle karşı karşıya kalınmıştır.

Öte yandan X. yüzyılın başlarından itibaren Arapça, geniş bir bölgede daha önceki dönemlerde Yunancanın, günümüzde ise İngilizcenin konumu gibi bir konuma sahip olarak bilim ve felsefe dili olma özelliği kazanmıştır. Öyle ki hemen her ilme ait eserler, Arapça yazıldığından o dönemde ilim öğrenmek isteyen herkesin bu dili öğrenmesi kaçınılmaz bir zorunluluk olmuştur (Özyılmaz, 2002, s. 107). Bu amaçla medreselerde diğer bütün ilimlerin öğreniminden önce Arapçanın öğrenilmesi bir ön şart halini almıştır.

Bilimsel kitapların hem dini konularda hem de diğer konularda olanları çoğunlukla Arapça olarak kaleme alınmıştır. Bu bakımdan gerek dini ilimlere gerekse din dışı ilimlere ait eserleri anlamak için Arapça öğrenmeye ihtiyaç duyulmaktaydı. Diğer bütün ilimlerin öğretimine ancak Arapçanın öğretilmesinden sonra geçilebiliyordu. Bu da İslâm medeniyetinde ilim dilinin Arapça olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle dini kaynakların Arap dilinde olması, dini ilimlere giden yolun bu dilden geçmesi, Arapçaya verilen önemi artırmıştır (Şeşen, 1986, s. 268).

Türkler, İslâm dinini kabul etmelerinin ardından mensup oldukları dinin kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm'in dili Arapçayı, tıpkı İslâm'ı benimsedikleri gibi benimsemişler ve ilmî hayatlarına taşımışlardır. Buradan hareketle; önceleri Selçuklu, daha sonra da Osmanlı medreselerinde, Arap dili eksenli telif ve tedris faaliyetlerinin bu alanda büyük otoriteler yetiştirecek denli yüksek bir noktaya ulaştığından söz etmek mümkündür (Akgündüz, 1997, s. 418).

Osmanlı âlimleri yoğun bir Arapça öğrenimi görmüş, Arap dili ve belâgatinde uzmanlaşmışlardır. Medreselerin dil yeterliliği kazandırma işlevi doğrultusunda âlimler, aldıkları ileri düzeydeki Arapça bilgileriyle İslâmî ilimleri Arapça eserlerden okumuş ve

kendileri de ilmî bir üslupla Arapça eserler yazabilecek seviyeye ulaşmışlardır. Bu âlimlerin Arapça kaleme aldıkları eserlerinin, dönemin Arap âlimlerinin eserleri düzeyinde, bazen de onların önüne geçer nitelikte olduğu görülmektedir (Baş, 2006, s. 56, 74, 77, 86-87).

Osmanlı Devletinin daha çok ilk yıllarında gerçekleşen ilmî seyahatler, karşılıklı kültür etkileşimini de beraberinde getirmiş; bu durum, ülkeye gelen ilim adamlarının eserlerini Arapça yazmalarında, bu ise medreselerde ders dilinin Arapça olmasında etkin rol oynamıştır (Hızlı, 1997, s. 90-91).

Osmanlı medreselerinde okutulan eserlerin dili çoğunlukla Arapça olduğundan, bu eserleri anlamada etkin rolü olan Arap dilinin öğretimine oldukça önem veriliyordu. Bu durum, Arapçanın ilim dili olarak ilk sırada yer almasını da beraberinde getirmiştir. Bu amaçla medrese talebelerinin bu dili öğrenmek için yoğun çaba sarf ettikleri göz ardı edilemez bir gerçektir.

Medreselerde çoğunlukla dinî metinleri ve Arapça yazılmış olan diğer eserleri anlama amacıyla Arap diline ağırlık verilmiştir (Bilge, 1984, s. 9). Bu bağlamda Arap dili kurallarına göre oluşturulmuş bilgi birikimini daha ileri çizgiye taşımak amacıyla ortaya çıkmış bir kurum olan medreselerin, Arapça dışında başka bir dili kullanması, çok da mümkün gözükmemektedir; çünkü bu uzun sürecin ürünü olan eserlerin başka bir dile çevrilmesi o dönem şartlarında büyük çaba isteyen, oldukça zor bir çalışma gerektirmekteydi (Akgündüz, 1997, s. 418).

Osmanlılarda resmî dil, ana dil olan Türkçe iken, ilim dili Arapça idi ve Osmanlı egemenliği altındaki Doğu ve Batı Arap toplumlarının hiç biri Arapçadan koparılmamış; bilakis bölge halkının kendi ana dilleri olması dolayısıyla Arapçanın kullanılmasına izin verilmiştir. Dahası Türkler, kendilerinin de Müslüman olmaları dolayısıyla Kur'ân ve hadislerin dili olan Arapçayı korumaya ve yaşatmaya büyük özen göstermişlerdir. Öyle ki, İstanbul medreselerinde ilim dili olarak okutulan Arapça, hem İslâm dininin öğrenim dili olması nedeniyle hem de bizzat dilin ve edebiyatın öğretilmesinde toplumun aydın sınıfı başta olmak üzere siyasî ve dini kademelerde bulunan otoritelerin eğitim ve öğretiminde temel unsur olarak yerini almıştır, hatta Osmanlı sultanlarının ve pek çok devlet adamının bile iyi bir Arapça tedrisatından geçtikleri ve bu dile vâkıf oldukları bir gerçektir. Kaldı ki Osmanlı sultanları Arap diline, edebiyatına ve özellikle de şiirine o kadar hâkimlerdi ki kendi şiir divanlarını dahi bu dilde yazabilecek düzeye erişmişlerdi (Sabbagh, 2008, s. 209-210).

Esasen Arap diline olan söz konusu vukûfiyet ve Osmanlı bilim geleneğinde bu dile ne denli önem verildiğinin belki de en somut örneği; Osmanlı âlimlerinin İslâm kültür mirasına son derece büyük katkı sağlayan eserlerini Arapça kâleme almış olmaları; hatta Türkçe kâleme

aldıkları eserlerin adlarını bile Arap diliyle vermiş olmalarıdır. Taşköprülüzâde (ö.1560), Kâtip Çelebi (ö. 1657), İbn Kemâl (ö. 1534) ve Müneccimbaşı (ö. 1702) gibi âlimler Arapça eser kâleme alan Osmanlı âlimlerinden sadece birkaçıdır (Sabbagh, 2008, s. 210).

1.İslâm Medeniyetinde İlimler Tasnifi İçerisinde Arapçanın Konumu

İslâm medeniyetinde pek çok âlim tarafından ilimlerin tasnif edildiği eserler kâleme alınmıştır. Arapçanın, bu tasnifler içerisinde ilk sıralarda yer aldığı göze çarpmaktadır. Farâbî (ö.950)'nin, el-Harizmî (ö.997)'nin, Gazzâlî (ö.1111)'nin, Kutbeddîn Şirâzî (ö.1311)'nin ve İbnu'l-Ekfânî (ö.1348)'nin; daha sonra da Molla Lütî (ö.1494), Taşköprülüzâde (ö.1561) ve Kâtip Çelebi (ö.1657)'nin ilimler tasnifi yaptığı görülmektedir.

Farâbî, ilimlerin tasnif ve sayımını yaptığı eseri *İhsâu'l-'Ulûm*'da ilimler sıralamasında lisan ilmini ('ilmu'l-lisân) birinci sırada zikreder ve onun da yedi alt dalı olduğunu ifade eder. Elfâzu'l-müfrede (tek kelimeler/ kelime bilgisi) adını verdiği basit ifadeler ilmi olan birinci dal, sözlükçülük ve sözlükbilimidir. Elfâzu'l-mürekkebe (toplu kelimeler/ cümle bilgisi) adını verdiği ikinci dal ise bileşik ibareleri tasnif eder ve edebî tarihe dair meseleleri içerir. Üçüncü dal ise, kavanîn olarak adlandırılan, basit lafızların düzene konulmasına dair kurallardan ibarettir; morfoloji, fonetik ve ortografiyi inceler. Dördüncü dal, bileşik ifadeleri düzenleme kurallarına dairdir ve bileşik isimlerin, fiillerin ve harflerin çekim kuralları -gramer- ile anlamlı ibareler içinde kelimeleri birleştirme ve düzenleme kurallarını ele alır. Beşinci dal, doğru yazım kuralları; altıncı dal, doğru okuma kuralları -kırâa- ilmidir ki kelime ve ibarelerin telaffuzlarının sağlamlığını konu edinir. Yedinci dal, vezin, kafiye ve mısralara mahsus ifade türleri gibi şiir kurallarını inceler (Bakar, 2012, s. 135, 144-145; Farâbî, 1989, s. 58-59).

Farâbî, dil ilimlerini özellikle de grameri, gerekli ilimlerden kabul eder. Ona göre gramer, mantık ilmi ile beraber diğer bütün ilimleri araştırmak için gerekli âlet ilimlerindendir. Onun dil ilimlerini ilk sırada zikretmesi ve ikinci olarak mantık ilmine geçmesi, mantık öğrenmeden önce dil öğrenme gerekliliğini vurgulamak içindir (Bakar, 2012, s. 145).

El-Harizmi, *Mefâtihu'l-'Ulûm* adlı eserinde ilimleri, Arabî-İslâmî ve yabancıların ilimleri olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Buna göre o, dil ilimlerini, Arabî ilimlerden saymış; nahiv ve şiiri de bu kapsamda ele almıştır (Güler, 2015, s. 7).

Gazzâlî'nin ise, ilimler tasnifinde dini ve aklî ilimler bölümünde yer verdiği ve dini ilimlere dâhil ettiği dil ilimlerini, dini bilginin kaynak ilmi olarak zikrettiği görülmektedir. Bu kaynak ilimleri de mukaddimât ve mütemmimât olarak iki kısma ayıran Gazzâlî, yazı ilmini ve dil

ilimlerini hazırlayıcı ve yardımcı ilimlerden (mukaddimât) kabul ederken; tefsir, hadis, fıkıh usûlü gibi ilimler ile siyer, tabakât ve biyografileri tamamlayıcı ilimlerden (mütemmimât) saymıştır (Bakar, 2012, s. 224-225). Gazzâlî'nin bu tanımı da dil ilimlerinden olan Arapçanın hazırlayıcı ve yardımcı bir ilim olarak görüldüğü noktasındaki görüşümüzle örtüşmektedir.

Kutbeddîn Şîrâzî ise *Durretu't-Tâc* isimli ilimler tasnifi kitabında dil ilimlerine, “felsefî olmayan ya da dini ilimler” başlığı altında yer vermiştir. Dini ilimleri de dinî temel ilkelerin ilimleri ve dinî alt dallar olarak iki temel kısma ayıran Şîrâzî'ye göre, dinî alt dallardan ilki, maksûd olarak dikkate alınan ilimlerdir ki; sözlük bilimi, imlâ, ilm-i i'râb, ilm-i me'ânî ve ilm-i beyân bu guruba girer. İkincisi ise on iki bölümden oluşan edebiyat ilmidir ki telaffuz, kelime bileşimleri, etimoloji, anlambilim, ilm-i i'râb (ilm-i tasrif), ilm-i beyân, vezin, kafiye ilmi, harflerin yazımı, şiir yazımı, hat ve tartışma ilmini içine alır (Bakar, 2012, s. 274-276).

Şîrâzî'nin, ilm-i i'râb, ilm-i beyân gibi ilimleri her iki alt dalda da zikretmesi tutarsızlık gibi görünmektedir. Bu durum, söz konusu ilimlerin gerek Kur'ân ilimleri, gerek edebiyat ilimleri içerisine dâhil edilebileceği anlamına da gelmektedir, zira bu ilimler, Arap dilinin sütunlarını oluşturur ve her iki dal için de merkezî bir unsurdur (Bakar, 2012, s. 276).

İbnu'l-Ekfânî'nin ilimler tasnifinde ise dil ilimlerinin tamamı, söz ve yazıdan bahseden “edeb ilmi” başlığı altında toplanmıştır. Lugat, tasrif, meânî, beyân, bedi', aruz, kavâfî, nahiv, yazma ve okuma kanunları olmak üzere on ilmi içine alan edeb ilmi, İbnu'l-Ekfânî'ye göre kişiyi olgunluğa sevk etmektedir. Edeb ilmi olmadan kişinin kemâlata ermesi mümkün olmayacağından o, söz konusu ilimlere, tasnifinin başında yer vermiştir (Güler, 2015, s. 8).

Osmanlı Döneminde de ilimler tasnifine dair eserlerin kâleme alındığı göze çarpmaktadır. Bunlardan biri Molla Lütî'nin *Risâle fi'l-'Ulûmi's-Ser'iyye ve'l-'Arabîyye* adlı çalışmasıdır. Molla Lütî, söz konusu eserinde dil ilimlerine dair ilimleri yirmi dokuz başlık halinde ele almıştır (Güler, 2015, s. 8). Molla Lütî, eserinde öncelikle dil ilimlerini (el-'ulûm el-luğaviyye), ardından dil ilimlerine bağlı olan şer'î ilimleri (el-'ulûm eş-şer'iyye) zikretmiştir (Molla Lütî, 2012, s. 79-80).

Osmanlı zamanında bir diğer ilimler tasnifi yapan âlim, Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'dir. Onun, *Mevzu'âtü'l-'Ulûm* ya da *Miftâhu's-Sa'ade* adlı meşhur eserinde, ilimleri yedi kategoriye (el-usûlu's-seb'a) ayırdığı ve ilk ikisini kitâbî (yazı) ve ibârî (söz) ile ilgili ilimlere mahsus kıldığı görülmektedir (Taşköprülüzâde, 1975, c. 1, s. 94; Güler, 2015, s. 9). Bu durum, bize onun da dil ilimlerini, ilimler tasnifinin başına yerleştirdiğini göstermektedir ki; bizim

ilimler sıralamasında dil ilimleri olmadan diğer ilimlere geçilemeyeceği savımızı destekler niteliktedir.

Kâtip Çelebi de *Keşfu'z-Zunûn* adlı eserinin mukaddime kısmında daha önce yapılan ilim tasniflerini değerlendirmiş ve Taşköprülüzâde'nin tasnifinin, içlerinde en iyi tasnif olduğunu dile getirmiştir (Güler, 2015, s. 9).

Görüldüğü gibi İslâm medeniyetindeki ilimler tasnifi yapılan çalışmaların hemen hepsinde yapılan sıralamalarda dil ilimleri -dolayısıyla Arap dili-, diğer ilimleri anlamanın ön şartı olarak kabul edilmesi nedeniyle ilk sıralarda yer almıştır. Her ne kadar zaman içerisinde müstakil bir ilim hâlini alsa da dil ilimlerinin bu önceliği hiçbir dönemde kaybolmamıştır (Güler, 2015, s. 9).

Kara (2013, s. 34) da dil ve gramer alanlarının neden ön plana çıktığı noktasındaki problematiği, bizim de dile getirdiğimiz şekilde Kur'ân-ı Kerim'in icâzı, edebî sanatları ile tefsirinin anlaşılması arzusunun, dilin bu denli önemsenmesi ve öncelenmesinde belirleyici bir etkisi olduğu şeklinde açıklığa kavuşturmuştur.

2.Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ³⁸⁷

İlk Osmanlı medreseleri, Yıldırım Bâyezîd'den itibaren okutulan ilimlere göre derecelere ayrılmıştır (Baysun, 1977, s. 72). II. Murâd devrinde ise, yüksek kısmı hâriç *Telvîh*, *Miftâh* ve *Hâşiye-i Tecrîd* okunan medreseler olmak üzere üç kısma ayrılan medreseler bulunmaktaydı. Bunlardan aşağı yalnızca *kavâid* yani *sarf* ve *nahiv* derslerini okutan medreselerin varlığı (Baysun, 1977, s. 72; Hızlı, 1997, s. 27; Tekindağ, 1973, s. 12; Uzunçarşılı, 1972, s. 524) dikkat çekmektedir ki bu, o dönemde Arap gramerine verilen önemin ve önceliğin bir göstergesi olarak karşımıza çıkar.

Henüz Yıldırım Bâyezîd döneminde yeni bir düzenlemeye gidilen ve II. Murâd döneminde Edirne Halebiyye Medresesindeki Tetimme'nin ve Dâru'l-Hadîs'in açılmasıyla gelişen medrese sistemi, Fatih zamanında İstanbul'da Sahn-ı Semân medreseleri ile daha köklü bir değişim sürecinden geçerek nihâyet Kanûnî devrinde Süleymâniye Medreselerinin kurulmasıyla zirveye ulaşmıştır (Kazıcı, 2004, s. 123).

³⁸⁷ Osmanlı medreselerinde Arapça öğretimi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Can, B. (2009). "Fâtih döneminden Tanzimat'a kadar Osmanlı medreselerinde Arapça öğretimi" (yayımlanmamış doktora tezi). Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Ankara.

Fâtih dönemi medreselerini, program ve eğitim süreci bakımından genel olarak Hâriç Medresesi, Dâhil Medresesi, Tetimme (Mûsıla-i Sahn) Medresesi ve Sahn-ı Semân Medresesi olarak sıralamak mümkündür. Eğitimin ilk basamağı konumundaki hâriç medreselerinde okutulan dersler, temel dinî bilgileri içeren ilm-i hâl dersleri, Kur'ân-ı Kerîm, yazı ve hesap (aritmetik) dersinden oluşmaktaydı. Bu aşamayı başarıyla tamamlayan talebeler, Dâhil medreselerinde Arap diline ve gramerine dair sarf, nahiv, yazı dersi, hendese (geometri), hesap (aritmetik), münâzara ve mantıktan *İsagoci*'yi okurlardı. Daha sonra Tetimme medresesine kabul edilerek softa (suhte) olarak nitelenen talebelere, Arap dili ve grameri, mantık, âdâb ilmi ve sonrasında Sahn'da okuyacakları yüksek ilimlerin muhtasar metinleri okutulurdu. Tetimme medreselerini başarıyla tamamlayan softalar, Sahn-ı Semân'a girme hakkı kazanarak dânişmend olurlardı. Eğitimin en üst kademesi olan bu medreselerde standart bir tek usulün takip edilmediği, dânişmendlerin bir bakıma branşlaşmaya gittiği görülmektedir (Yakuboğlu, 2006, s. 94-95).

Medreselerin derecelerine göre Arapça ile ilgili okutulan ilimlere bakıldığında;

- 1) Hâşiye-i Tecrid (Yirmili) Medreseleri'nde; belâgat ilmine dair Sa'duddîn Taftazânî'nin *Mutavvel* adlı eseri okutulmaktaydı. Bununla birlikte talebenin bu eseri anlayabilmesi için öncesinde Sarf ilminden *Emsile*, *Bina*, *Maksud*, *Izzî ve Merah*'ı; Nahiv ilminden ise, *Avâmil*, *İzhar*, *Kâfiye* gibi Arapça eserleri okumuş olması gerekmekte idi.
- 2) Miftah (Otuzlu) Medreseleri'nde ise; yine Sa'duddîn Taftazânî'ye ait belâgat ilminden bir başka eser olan *Şerhu'l-Miftâh* okutulmuştur. Kâtip Çelebi, Miftah Medreselerinde Fatih Sultan Mehmed tarafından *Miftah-ı Meânî*'nin okutulmasının emredildiği bilgisini verir.
- 3) Telvih (Kırklı) Medreseler'de ise; Nahiv ilminden *el-Kâfiye* adlı eserin, belâgat ilminden de *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eserin okutulduğu bilinmektedir.
- 4) Ellili Medreseler'de daha çok Fıkıh, Kelam, Hadis gibi 'âli ilimlerden sayılan dini ilimlerin okutulduğu görülmektedir; buradan hareketle Arap diline dair ilimlerin daha aşağı basamaklardaki medreselerde okunmuş ve bitirilmiş olduğu sonucuna varmak mümkündür.
- 5) Sahn-ı Semân Medreseleri'nde de yine ağırlıklı olarak dini ilimlerin okutulmaya devam ettiği, Fıkıh, Usûl-u Fıkıh, Hadis ve Tefsir ilimlerinden eserlerin okutulduğu göze çarpmaktadır.
- 6) Altmışlı Medreseler'de ise; aynı şekilde yüksek ilimlerden sayılan Fıkıh, Usûl-u Fıkıh, Kelâm ve Hadis ilimlerine dair eserler okutulmuştur (Baltacı, 2005, s. 121-126; Kazıcı, 2004, s. 124-126).

Osmanlı medreselerinde okutulan dersler, genel olarak naklî ('ulûm-ı şer'iyye- 'ulûm-ı 'arabiyye) ve aklî (hikmet-i 'ameliyye - hikmet-i nazariyye) ilimler olarak tasnif edilmekteydi (Tekindağ, 1973, s. 10).

Naklî ilimler, Allah tarafından bildirilen vahiylerle dayanır ve Kur'ân, yedi kıraat, tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi İslâmî ilimleri içine almaktadır. Aklî ilimler ise; mantık, belâgat (me'âni, bedî', beyân), lugat, nahiv, hendese, hesap heyet, ilm-i hikmet (felsefe)'dir (Bilge, 1984, s. 41-42).

Genel olarak medreselerde okunan ve okutulan dersler, Uzunçarşılı'ya göre, '*ulûm-ı cüz'iyye (mukaddemât, muhtasarât)* denilen ilim dallarından kelâm, mantık, belâgat, lugat, nahiv, hendese, hesâb, hey'et, felsefe, tarih ve coğrafya ile ilgili kitaplardı. '*Ulûm-ı 'âliye* (yüksek ilimler) adı verilen dersler olarak da Kur'ân, hadis ve fıkıh okutuluyordu. 'Ulûm-ı cüz'iyye ya da 'ulûm-ı âliyye dersleri, aynı zamanda 'ulûm-ı 'âliyye denilen yüksek ilimlere hazırlayıcı bir basamak niteliği taşımaktaydı (Unan, 2005, s. 99; Uzunçarşılı, 1984, s. 20).

Kazıcı (2004, s. 120) ise, genel bilgi veren medreselerde kelâm, mantık, belâgat, nahiv, lugat, matematik, astronomi, felsefe, tarih ve coğrafya gibi "âlet ilimleri"nin yanında; "'ulûm-ı 'âliye" denilen Kur'ân ilimleri ile hadis ve İslâm hukuku (fıkıh) gibi ilimlerin okutulduğunu ifade etmektedir.

Görüldüğü gibi bir kısım bilim adamları, medreselerde okutulan ilimleri, 'ulûm-ı âliye (âlet ilimleri) علوم آلیه ve 'ulûm-ı 'âliye (yüksek ilimler) علوم عالیه şeklinde tasnif etmişlerdir. Âlet ilimleri; mantık, Arapça (sarf, nahiv, belâgat) gibi yüksek ilimlere hazırlayıcı nitelikteki ilimler; âlî ilimler ise, tefsir, hadis, fıkıh gibi dini ilimler olarak değerlendirilmiştir. Buna göre biz, söz konusu tasnifin daha isabetli olduğunu ve Arapçanın âlet ilimleri arasında yer almasının daha makul bir tespit olduğunu düşünmekteyiz.

O halde Arapçanın (sarf, nahiv) ilk Osmanlı medreselerinde âlet ilmi olarak, başka bir deyişle diğer ilimlere hazırlayıcı, dinî ilimleri anlamak için bir basamak olarak görüldüğünü, bu anlamda da medreselerin ilk kademelerinde ağırlıklı olarak okunduğunu söylemek mümkündür. Bu hazırlayıcı niteliğe sahip derslerden konumuz gereği Arapçaya ilişkin olanlarını biraz açıklamakta fayda olduğu kanaatindeyiz.

Medreselerin aşağı derecelerinde Arapçanın sarf, nahiv ve kavaidiyle ilgili olarak sarftan; *el-'İzzî, el-Emsile, el-Binâ, el-Maksûd, eş-Şâfiye* ve *Merâhu'l-Ervâh* ile bunlara yapılmış olan şerh ve hâşiyeler okutulmaktaydı. Nahivden, *el-Kâfiye, 'İsâm, el-Misbah, el-Elfiye, el-'Avâmil* ile

Kavâidu'l-İrab şerhi, *Muğni'l-Lebîb* ile şerh ve hâşiyeleri, *Molla Câmi*; belâgatten ise, *Telhîs* şerhi *Mutavvel* okutulmaktaydı. Bunlara ek olarak, yine sarftan Ahmed b. Mahmûd el-Cundî'nin (ö.1300) *Ukûdu'l-Cevâhir* adlı eseriyle diğer bazı sarf ve nahiv kitaplarının şerh ve hâşiyeleri de medreselerde okutulan eserler arasında yer almaktaydı (Uzunçarşılı, 1984, s. 30). Bunlardan sarf kitabı olan *eş-Şafiye* ve nahiv kitabı olan *el-Kâfiye*, İbn Hâcib adıyla ünlenen İbn 'Ömer 'Osman'a (ö.1248) aittir. *Merâh* ise, Ahmed 'Ali b. Mes'ûd'a, nahivden *Misbah*, İmam Nâsır b. 'Abdusseyyid Mutarrizî'ye (ö.1213), *el-Elfiyye*, Cemâluddîn Mehmed Tâî'ye (ö.1273) ait olup, *el-İzzî* ise ismini yazarı Şeyh İzzuddîn İbrâhîm (ö.1256)'den almıştır. *el-'Avâmil*, 'Abdulkâhir Curcânî (ö.1078)'nin, *Muğni'l-Lebîb* ise, İbn Hişâm'ın (ö.1361) eseridir. *el-Maksûd*'un kimin tarafından yazıldığı bilinmemekle beraber *el-Binâ* ile *el-Maksûd*'un İmâm-ı A'zam'a isnâd edildiği bilinmektedir (Uzunçarşılı, 1984, s. 30).

Me'ânî, bedî' ve beyân ilimlerini içine alan belâgat ilminden ise, es-Sekkâkî'nin (ö.1228) *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eseri ve buna İbn Hâcib tarafından yazılmış olan *Telhîsu'l-Miftâh* adlı hulâsa, *et-Telhîs*'e Sa'duddîn et-Taftazânî tarafından *el-Mutavvel* ve *el-Muhtasar* adıyla yapılan şerhler ile bu şerhlere Seyyid Şerîf Curcânî ve diğer âlimler tarafından kaleme alınan şerh ve hâşiyeler okutulmuştur (Tekindağ, 1973, s. 27; Uzunçarşılı, 1984, s. 21).

Osmanlı medrese müfredât programlarının içeriği hakkında özellikle Arapça öğretiminde okutulan eserleri değerlendirmek gerekirse; medrese programları incelendiğinde Arapçanın diğer ilimlere hazırlayıcı konumundan dolayı, bu dile ait derslerin, listelerin ilk sıralarında yer aldığı görülmektedir. Medreselerde okutulan eserlerin dili Arapça olduğundan yüksek ilimler olarak tanımlanan dinî ilimleri öğrenebilmek için bu dili hakkıyla bilmek gerektiğini ve Arapçanın bu konumundan ötürü âlet ilimlerinden sayıldığını daha önce de belirtmiştik. Medrese müfredât programlarında iman telkini, Kur'ân-ı Kerîm öğretimi, kısa sûrelerin ezberletilmesi ve bazı ilmihal bilgilerinin ardından hemen Arapça öğretime geçilmesi de bu konuma binaendir.

Programlarda Arap dili ile ilgili eserlere baktığımızda çok fazla değişiklik arz etmediği, ancak bazı ufak farklar bulunduğu görülmektedir. Söz konusu programlarda Arap dili kapsamında zikredilen ilimler şunlardır: lugat, sarf, nahiv, me'ânî, beyân, 'arûz, kavâfî, inşâ, vad', muammâ, karzu's-şi'r ve eş'ar.

3.Osmanlı Medrese Eğitim Sisteminin Belirgin Özellikleri

Osmanlı eğitim geleneğinin belirgin bir özelliği de kitap geçme sistemi doğrultusunda her ders için belirli kitapların *tedricî/ hiyerarşik* (aşamalı) bir düzen içinde bitirilmesidir. Buna göre Osmanlı medreselerinde okutulan kitapların iktisâr (başlangıç), iktisâd (orta) ve istiksâ (ileri) olmak üzere üç ana seviyeye ayrıldığı görülmektedir. Her bir seviyede kendi arasında başlangıç (aşağı), orta ve yukarı (ileri) olarak tekrar üç aşamaya bölünmektedir. Bu sıralamaya göre Arap dili ile ilgili ilimlerden sarf, nahiv ve me‘ânînin basamaklarını sıralayalım:

Tablo 1. *Osmanlı medreselerinde kitapların okutulma sıralarına göre Arap dili ile ilgili ilimlerden sarf, nahiv ve me‘ânînin basamakları:*

Sarf				Nahiv				Me‘ânî			
İktisâr:	Aşağı	Orta	Yukarı	İktisâr:	Aşağı	Orta	Yukarı	İktisâr:	Aşağı	Orta	Yukarı
İktisâd:	Aşağı	Orta	Yukarı	İktisâd:	Aşağı	Orta	Yukarı	İktisâd:	Aşağı	Orta	Yukarı
İstiksâ:	Aşağı	Orta	Yukarı	İstiksâ:	Aşağı	Orta	Yukarı	İstiksâ:	Aşağı	Orta	Yukarı

Gerek âlet ilimleri, gerekse dinî ilimler kapsamına giren tüm ilimlerin her birinin iktisâr, iktisâd ve istiksâ olarak sınıflandırılması ve bunların kendi içerisinde teker teker aşağı, orta ve yüksek olmak üzere yeniden bölümlere ayrılması, her aşamada da farklı eserlerin okunuyor olması, talebenin ilim yolunda ağır ve sağlam adımlarla ilerlemesinin yolunu açmıştır (Fazlıoğlu, 2002, s. 11).

Osmanlıda tam teşekküllü bir medresede ilimleri en üst seviyede okutmayı planlayan bir müderrisin, ders programında yer verdiği ilimleri, iktisar, iktisad ve istiksâ olarak üç seviyede okutması, hatta bu üç seviyeyi de yine kademeli bir şekilde vermesi, aslında medrese eğitim sistemine son derece uygun bir uygulamadır (Kara, 2013, s. 32).

Bireysel eğitime öncelik veren bu yapı, *basitten karmaşığa, genelden özele, somuttan soyuta* doğru ilerleyen program dâhilinde yürütülmüştür. Öncelikle alt kademedeki medreselerde somut içerikli âlet ilimlerinin, üst kademedeki medreselerde ise soyut içerikli dinî ilimlerin öğretilmesi, medrese geleneğinde kişisel başarı ve yetenekleri destekleyici eğitim anlayışının bir yansıması niteliğindedir.

Ayrıca konuların, genelden özele ve somuttan soyuta doğru olması, önce giriş mahiyetinde *muhtasarât* adı verilen derslerin okunup ardından diğer derslere geçilmesi, altyapı niteliğindeki bu tertip (sıra) derslerinin yanı sıra her eğitim düzeyinde ve özellikle üst kademedeki

medreselerde ihtisas derslerinin ve seçmeli koltuk derslerinin bulunması, sistemin bireysel eğitime elverişli bir yapıda olduğunu ortaya koyan bir başka özelliktir (Akgündüz, 1997, s. 409).

Saçaklızâde de *Tertîbu'l-'Ulûm* adlı eserinde eğitimin aşamalı bir şekilde kolaydan zora, temelden ayrıntılı olana doğru oluşu ve önce âlet ilimleri, sonra dinî ilimlerin okunması, âlet ilimlerini öğrenmeden dinî ilimlere geçilemeyeceği gibi Osmanlı eğitim sistemi içerisinde var olan uygulamaları dile getirerek önerilerde bulunmuştur (Ağırman, 2005, s. 945-948). O, dini ve dini olmayan şeklinde iki kısma ayırdığı ilimleri; iktisâr, iktisâd ve istiksâ olmak üzere üç aşamaya göre değerlendirmiş, hepsinin üstünde bir de tebehhür (derinlemesine bilgi) mertebesi olduğunu belirtmiştir (Dikici, 2014, s. 22).

Söz konusu sistemin, Arap dili öğretimine yansımaları ele alacak olursak; ders kitaplarının yazımında da tertip (sıra) ve tahassüs (ihtisaslaşma) özelliğinin esas alındığı görülmektedir. Hemen her ders için geçerli olan bu durumun ilk örneği, zorunlu dersler kategorisinde yer alan *sarf* ve *nahiv* kitaplarının yazımında karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; *sarf* ilmine ait değişik kademelerde okutulan *el-Emsile*, *el-Binâ*, *el-Maksûd*, *el-'İzzî*, *Merâhu'l-Ervâh* adlı kitaplar, aslında aynı konuların genelden özele, basitten karmaşığa doğru farklı açılımlarından oluşmaktadır. Aynı şekilde, *nahiv* ilmi kapsamında okutulan *el-'Avâmil*, *el-İzhâr*, *el-Kâfiye*, *Molla Câmi*, *Muğni'l-Lebîb*, *el-Elfiyye* gibi kitapların da içerik olarak birbirinin aşama aşama tekrarı niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür (Akgündüz, 1997, s. 409).

Arapça gramer konuları, kitaplarda tûmdengelim metodu uygulanarak verilmiş; bir başka deyişle genelden özele, temelden ayrıntılı olana, basitten karmaşığa doğru bir sıra izlenerek okutulmuştur. Bununla aynı konunun öncelikle ilk kitapta ana hatlarıyla verildiği, daha sonra ikinci ve üçüncü kitaplarda konuların biraz daha açılarak sonraki ve ileri kitaplarda daha ayrıntılı olarak ele alındığı ifade edilmektedir.

Buna karşılık *sarf* ve *nahiv* kitaplarının işlenmesinde öğretim usûlü olarak aynı zamanda tûmevarım yani cüz metodu uygulandığı görülmektedir. *Sarf* ilminin öğreniminde önce kelime tahlillerini içeren *el-Emsile*, *el-Binâ*, *el-Maksûd*, *el-'İzzî*, *el-Merâh*, *eş-Şâfiye* adlı kitaplarla başlamak değişmez usûl olmuştur. *Nahiv* ilimlerinin öğreniminde de bu cüz usulü devam ettirilmiş; bu kez de cümle tahlillerine çok önem verilmiş, ibarelerin cümle yapıları gereği, anlamlar cümle içinde değil, kırık anlamlarıyla aktarılmıştır (Hazer, 2002, s. 283; Yıldız, 2008, s. 829). Görüldüğü gibi, Arap gramerine dair okutulan ilimlerin ilki olan *sarf* ilminde kelime tahlilleri, daha sonra okutulan *nahiv* ilminde ise cümle tahlilleri ele alınmaktadır. Bu açıdan

bakıldığında küçük parçalardan bütüne gidildiği, bir başka deyişle tümevarım metodunun uygulandığından söz edilebilir.

Okutulacak kitapların bu şekilde kademeli olması, hatta şerh ve hâşiyelerle tekrar tekrar detaylandırılarak okutulması, öğrenciyi daha üst bir seviyeye çıkarmak, bunun için onu teşvik etmek, dahası, zorlamak amacıyladır. Böylelikle talebe daha yukarı bir seviyeye çıkmakla daha sistematik, daha ayrıntılı, daha derinine inerek daha fazla gayret gerektiren yeni metinlerle yüzleşip ilmini artırma ve kuvvetlendirme imkânını elde etmiş olmaktadır. Müderrisin aynı esere şerh, hâşiye, muhtasar ve telhis yazmasının ve bu eserleri kademe kademe okutmasının altında da bu gaye yatmaktadır denilebilir ki bu yaklaşım, medrese eğitim- öğretim geleneğinin amaç ve usûlleri ile de örtüşmektedir (Kara, 2013, s. 29).

Kara (2013, s. 33)'ya göre şerh ve hâşiye geleneğinin en çok önem verdiği alanlar; kelime, kavram ve ıstılah tanımları, ıstıkak bilgileri, sarf ve nahiv kaideleri gibi özellikle dil ilimlerine ilişkin açıklamaları kapsayan konulardır. Bu durum, şerh ve hâşiyeleri; sarf, nahiv ve lugat kitapları ölçüsünde olmasa da dil ilimlerine dair karşılaştırmalı büyük bir bilgi hazinesi ve malzeme deposu haline getirmektedir.

O, aynı zamanda şerh ve hâşiye ürünlerinin, bilhassa da telhis türünün, dil ve ifade bakımından metnin daha iyi, daha kusursuz ve sağlam bir şekilde anlaşılabilmesi ve daha nitelikli hâle getirilebilmesi için girişilen bir gayret sonucunda ortaya çıkmış olması; buna karşılık referans aldığı ana metinde bu denli bir hassasiyetin gözetilmediği, dil ve ifade açısından böyle bir derinliğin oluşmadığı noktasına dikkat çekmiştir (Kara, 2013, s. 35).

SONUÇ

Eğitimin, önceleri İslâm inancını yerleştirme amaçlı gerçekleştirildiği ve bu amaç doğrultusunda dinî eğitimin özellikle de fıkıh eğitiminin ön planda tutulduğu görülmüştür. Bu bağlamda İslâm dininin kaynaklarının dili olan Arapçanın da tıpkı dinin tam bir teslimiyetle kabullenilişi gibi kabullenildiği dikkatimizi çeken bir husus olmuştur. Bu durum, eğitimde özellikle de medrese eğitiminde Arapçanın dinî ilimlerden önce yer almasını da beraberinde getirmiştir. Arap diline dair ilimlerin ise, en geniş haliyle sarf, nahiv, belâgat (me‘ânî, bedî‘, beyân) olarak sınıflandırıldığı ortaya çıkmıştır.

İlk Osmanlı medreselerinde dikkat çeken bir nokta, sırf *kavâ'id*, yani Arapça sarf ve nahiv derslerini okutan medreselerin varlığıdır ki bu durum, o dönemde Arap gramerine verilen önemin ve önceliğin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmıştır. Yine ilk Osmanlı medreselerinde Arapçanın âlet ilmi olarak, bir başka deyişle diğer ilimlere hazırlayıcı, dinî ilimleri anlamak için bir basamak olarak görüldüğünü ve medreselerde ağırlıklı olarak okunduğunu söylemek mümkündür.

Medrese ders programlarının içeriği hakkında özellikle Arapça öğretiminde okutulan eserleri değerlendirmek gerekirse; medrese programları incelendiğinde Arapçanın diğer ilimlere hazırlayıcı konumundan dolayı, bu dile ait derslerin, listelerin ilk sıralarında yer aldığı görülmektedir. Programlarda Arap dili ile ilgili eserlere baktığımızda çok fazla değişiklik arz etmediği, ancak bazı ufak farklar bulunduğu görülmektedir. Söz konusu programlarda Arap dili kapsamında zikredilen ilimler şunlardır: lugat, sarf, nahiv, me‘ânî, beyân, ‘arûz, kavâfi, inşâ, vad‘, muammâ, karzu‘ş-şî‘r ve eş‘âr.

Osmanlı medreselerinde Arapça öğretiminin amacının, başta Kur‘ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in hadisleri olmak üzere İslâm dininin kaynaklarını ve dinî ilimlere dair telif edilmiş Arapça eserleri anlamak olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Kısacası Arapça öğrenmek; amaç değil, yalnızca dinî ilimleri öğrenmek için bir araç olarak kabul edilmiştir.

Medreselerde Arapça öğretiminin söz konusu amacı en iyi şekilde kavrandığı takdirde; medrese eğitiminde neden gramer ağırlıklı ve metin anlamaya yönelik bir dil öğretiminin gerçekleştirildiğini ve konuşma, dinleme gibi becerilerin göz ardı edildiğini anlamak kolaylaşacaktır.

Dil öğretiminde neyin hedeflendiği, hangi amaca yönelik bir öğretim yapıldığı son derece önem taşımaktadır. Günümüz dil öğretiminde Arapça, ayrı bir bilim olarak ele alındığından; okuma,

anlama, konuşma, yazma gibi becerilerin tümünün kazandırılması hedeflenmekte ve bu amaç doğrultusunda eğitim verilmektedir.

Yaptığımız araştırmayla, Arapçanın medrese eğitim sisteminde hedefine uygun olarak başarılı bir şekilde öğretildiği sonucuna varmak mümkündür. Osmanlı âlimlerinin aldıkları bu eğitim sayesinde, Arap dilinde yazılmış eserleri rahatlıkla anlayabilecek, hatta kendileri de Arapça eserler yazabilecek seviyeye ulaşmış olmaları bunun en somut örneğidir.

KAYNAKÇA

- Ağırman, C. (2005). Maraşlı Saçaklızâde'nin ilime verdiği değer ve eğitimde verimliliği artırmak için öngördüğü pedagojik kurallar. *I. Kahramanmaraş sempozyumu (6-8 Mayıs 2004) (2)*. İstanbul. 943-950.
- Akgündüz, H. (1997). *Klasik dönem Osmanlı medrese sistemi amaç-yapı-işleyiş*. İstanbul: Ulusal Yayınları.
- Bakar, O. (2012). *İslâm düşüncesinde ilimlerin tasnifi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Baltacı, C. (2005). *XV-XVI. yüzyıllarda Osmanlı medreseleri (I-II)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Baş, E. (2006). *Osmanlı Türklerinde Arapça tarih yazıcılığı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Baysun, M. C. (1977). Osmanlı devri medreseleri. *İslâm ansiklopedisi -İslâm âlemi tarih, coğrafya, etnografya ve biyografya lugatı-, (VIII/79)*. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 71-77.
- Bilge, M. (1984). *İlk Osmanlı medreseleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Can, B. (2009). “Fâtih döneminden Tanzimat’a kadar Osmanlı medreselerinde Arapça öğretimi”. (yayımlanmamış doktora tezi). Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Ankara.
- Dikici, R. (2014). *Saçaklızâde ve Osmanlı dönemi Maraşlı âlimler*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Farâbî. (1989). *İhsa'ül-Ulûm - ilimlerin sayımı*. (Çev. A. Ateş). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Fazlıoğlu, Ş. (2002). Language as a road to the being: Language analysis and pratice of Arabic in the Ottoman period. *The Arabic Linguistic Tradition: Methodology and Paradigm*, Washington. MESA (Middle East Studies of Association of North America). 1-12.
- Güler, İ. (Ed.). (2015). *İslâm medeniyetinde dil ilimleri: tarih ve problemler*. İstanbul: İSAM (İslâm Araştırmaları Merkezi) Yayınları.
- Hazer, D. (2002). Osmanlı medreselerinde Arapça öğretimi ve okutulan ders kitapları. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, (I)*. 274 -293.
- Hızlı, M. (1997). *Mahkeme sicillerine göre Osmanlı klasik dönemi Bursa medreselerinde eğitim-öğretim*. Bursa: Doğan Ofset.
- İhsanoğlu, E. (2008). Arapça ve diğer İslâm dilleri arasındaki etkileşim. *İslâm kültürü (çeşitli konuları ile) İslâm'da kültür ve bilgi (5)*. (Ed: E. İhsanoğlu). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 111-128.

- Kara, İ. (2013). *İlim bilmez, tarih hatırlamaz -şerh ve haşiye meselesine dair birkaç not-*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kazıcı, Z. (2004). *Osmanlı'da eğitim-öğretim*. İstanbul: Bilge Yayınları.
- Özyılmaz, Ö. (2002). *Osmanlı medreselerinin eğitim programları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sabbagh, L. (2008). Klasik dönem sonrası Arap edebiyatı (VI-XII/ XII-XVIII yüzyıllar). *İslâm kültürü (çeşitli konuları ile) İslâm'da kültür ve bilgi (5)*. (Ed: E. İhsanoğlu). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 205-230.
- Şeşen, R. (1986). Osmanlılar döneminde Arap dili ve edebiyatı öğretimi. *Studies on Turkish-Arab Relations Annual*. İstanbul. 267-278.
- Şeyh. C. (2008). Doğu'nun şiiri. *İslâm kültürü (çeşitli konuları ile) İslâm'da kültür ve bilgi (5)*. (Ed: E. İhsanoğlu). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 155-204.
- Tokatlı Hasanoğlu Lütfullah (Molla Lütfi). (2012). *Dil bilimlerinin sınıflandırılması (el-metâlib el-ilâhiyye fî mevzuât el-'ulûm el-luğaviyye)*. (Çeviri ve inceleme: Ş. Fazlıoğlu). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Tekindağ, Ş. (1973). Medrese dönemi. *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*. İstanbul. 3-54.
- Taşköprülüzâde. 'İ. E. A. (1975). *Mevzuatu'l-Ulûm (I-II)*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Unan, F. (2005). Klâsik dönem Osmanlı medreselerinde eğitim üzerine yapılmış çalışmalara dair bir bibliyografya denemesi. *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1, (18). İstanbul. 79-114.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1972). *Osmanlı tarihi C.I. (Anadolu Selçukluları ve Anadolu beylikleri hakkında bir mukaddime ile Osmanlı devletinin kuruluşundan İstanbul'un fethine kadar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1984). *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Yakuboğlu, K. (2006). *Osmanlı medrese eğitimi ve felsefesi*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.
- Yıldız, M. (2008). Osmanlı döneminde Arapça öğretimi ve okutulan ders kitapları. (Ed: S. Ağildere; N. Ceviz). *Gazi Üniversitesi Türkiye'de Yabancı Dil Eğitimi Ulusal Kongresi (22-23 Kasım 2007) Bildiriler Kitabı*. Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi. Ankara: Bizim Büro Basımevi. 824-829.

TEMEL İSLAMÎ İLİMLERDE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜNÜN SAĞLANMASINDA İSLAM TARİHİNİN ROLÜ

ÖZET

Günümüz dünyasında bilimler arasında dikey derinleşme sağlanırken, yatay bütünlük kaybolmaya başlamıştır. Bu doğrultuda bir bilim dalında derinlik kazanan araştırmacı, aynı konuyla ilgili diğer disiplinler içerisinde kendisiyle ilgili hususlarda bilgi sahibi olmayınca uygulamada sıkıntılara düşebilmektedir. Söz konusu sıkıntıları İslâmî ilimler arasında da görmekteyiz. Kendine has özellikleri olan İslam medeniyetinin oluşumunda bilgi desteği sağlayan ilimler arasında bilgi bütünlüğünün sağlanması ancak vahyin temel alınmasıyla olur.

İslam medeniyetinin temelinde vahiy vardır ve bunun ilk muhatabı da Hz. Peygamber olmuştur. Kur'an-ı Kerim'in insan merkezli olarak hedeflediği İslam medeniyetinin temel ilkelerini, ideal insan ve toplum tipini bireysel olarak Hz. Muhammed'in (sav) şahsında, toplumsal olarak da Ensar, Muhacir ve gayrimüslimlerle ilişkilerinde görmekteyiz. Dolayısıyla vahyin yönlendirdiği ilim yoluyla model olan bir kültür inşa edilerek büyük bir medeniyetin temellerini atmıştır. Yani Allah Kur'an vasıtasıyla gönderdiği elçiye eğitmiş, manevî ve ahlakî idealleri onun şahsında somutlaştırmış ve insanların her bakımdan hayranlık duyacakları ve derin bir şekilde sevebilecekleri ideal tip haline getirmiştir.

İslam medeniyetinde bilgi bütünlüğünün sağlanmasında en temel kaynak Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in örnek hayatıdır; çünkü İslâmî ilimler henüz ortada yok iken bunlar mevcuttu. Dolayısıyla Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam gibi temel İslam bilimlerinin ilk kaynakları da Kur'an-ı Kerim ile onun ilk şarihi olan Hz. Muhammed'dir. Bundan dolayı İslam Tarihi'nin temel konusu olan Hz. Muhammed'in (sav) hayatı tam olarak bilinmeden İslâmî ilimlerde derinlik kazanmak, İslâmî disiplinler arasında bilgi bütünlüğünü sağlamak mümkün değildir. İstenilen bilgi bütünlüğünün sağlanması için İslâm'ın temel ilimleri olan Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam alanlarında araştırma yapanların mutlaka Hz. Peygamber'in (sav) hayatını bir bütün halinde incelemeleri gereklidir; çünkü İslam dini onun hayatıyla şekillenmiş ve İslam'ın kutsal kitabıyla ilgili olan bütün ilimler de onun hayatını ve uygulamalarını temel alarak ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber hayatta iken ortaya çıkan yeni meseleler ya doğrudan onun tarafından ya da gelen vahiyle çözümlenmişti. O'nun vefatından sonra artık yeni meselelere doğrudan vahiyle çözüm dönemi bitmişti. Onun yerine âlimler, ortaya çıkan yeni problemlerin çözümüyle ilgili temel kaynaklar olan Kur'an ve Sünnete dayanarak, yorumlar yapmaya başladılar.

Hız. Peygamber'in (sav) vefatından sonra ilerleyen dönemlerde İslam âlimlerinin, Kur'an'ı Kerimi temel alarak yaptıkları yeni yorumlarla, İslamî ilimler teşekkül etmeye başlamıştır. Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerimi daha iyi anlamak için tefsir, Hız. Peygamber'in (sav) söz, fiil ve takrirlerini incelemek ve araştırmak için hadis ilmi ortaya çıkmıştır. İtikadî konuları Kur'an ve sünnetin ışığında, akıl ve mantık ölçüleri içerisinde değerlendiren ve yorumlayan kelam ile İslamî kuralları temel kaynaklara göre fetva ile belirleyerek yorumlayan fıkıh gibi ilimler doğmuştur. Bu ilimlerin daha iyi anlaşılabilmesi için referans olarak Hız. Peygamber'in (sav) hayatından ve uygulamalarından bilgi aktarımı da Siyer/İslam Tarihi ilmiyle olmuştur. Dolayısıyla Siyerin ana konusu olan Hız. Peygamber'in (sav) hayatının bütün yönlerini derinliğine bilemeyen araştırmacıların, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam ilimlerinin gerçek mahiyetlerine vakıf olamayacakları gibi disiplinler arasında bilgi bütünlüğünü de sağlamaları mümkün değildir. Bundan dolayı tebliğimizde İslami ilimler arasında bilgi bütünlüğünün sağlanmasında İslam Tarihi'nin rolünü ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, Hız. Peygamber, İslam Tarihi, Tefsir, Hadis, Bilgi bütünlüğü.

THE ROLE OF ISLAMIC HISTORY IN THE PROVIDING OF INFORMATION INTEGRITY AMONG THE BASIC ISLAMIC SCIENCES

ABSTRACT

In today's world, while vertical deepening between sciences has been achieved, horizontal integrity has begun to disappear. In this respect, the researcher, who has gained a depth in a discipline, can be distressed in practice within the other disciplines related to the same subject when he/she does not realize related points. We can also see these issues among Islamic sciences. In the formation of the Islamic civilization, which has its own characteristics, knowledge integrity among sciences can be only through the basis of revelation.

There is revelation in the basis of the Islamic civilization, and its first addressee is the Prophet Muhammad. We see the basic principles, the ideal person and the society's type of the Islamic civilization that the Qur'an aims at as a human centered, in individually the Prophet Muhammad's personality and in socially his relations with Ansar, the Muhajir and the non-Muslim. Therefore, a culture that is modeled by the knowledge through revelation has been constructed, so that it has been laid the foundation of a great civilization. In other words, God has trained the Prophet, embodied the spiritual and moral ideals in his personality through the Quran, and has made him the ideal type in which people will admire in every respect and love him with a deep love.

The most basic source of information integrity in the Islamic civilization is the Qur'an and the exemplary life of the Prophet. Because, these were present when Islamic sciences were not yet available. Therefore, the first sources of basic Islamic sciences such as Tafsir, Hadith, Fiqh and Kelam are the Qur'an and his first addressee the Prophet Muhammad (pbuh). Because of that reason, it is not possible to gain depth in Islamic sciences and harmonize Islamic disciplines without knowing the life of the Prophet Muhammad (pbuh), which is the main theme of Islamic history. In order to provide information integrity, it is necessary to examine the life of the Prophet (pbuh) as a whole for those who research in the fields of Tafsir, Hadith, Fiqh and Kelam, which are the basic sciences of Islam. Because Islam has been shaped by his life and all the sciences related to the Quran have emerged based on his life and practices. When the Prophet was alive, the new issues that emerged either directly solved by him or by revelation. After his death, the period of the new issues' solution with revelation had finished. Instead, scholars began to make comments for emerging situations based on the Qur'an and the Sunnah which are the main sources of solution.

After the death of the Prophet (pbuh), Islamic sciences have started to appear with the new interpretations of Islamic scholars based on the Qur'an. In this direction, the Tafsir (exegesis of the Quran) has revealed in order to understand the Quran correctly and the Hadith has appeared in order to examine and investigate the words, deeds and takrirs of the Prophet (pbuh). Kelam, which evaluates and interprets the issues of itiqāt reasonably and logically the light of the Quran and Sunnah, and Fiqh that determine and interpret the Islamic rules according to fatwa have emerged. For the better understanding of these sciences, the transfer of knowledge from the life and practices of the Prophet (pbuh) as a reference has also been made with Siyer/Islamic History. Therefore, it is not possible for the scholars who do not know all the aspects of the life of the Prophet (pbuh), which is the main topic of Siyer, obtaining the information integrity among the disciplines as well as they will not understand the true nature of the Tafsir, Hadith, Fiqh and Kelam. For this reason, we will try to focus the role of Islamic history in the providing of information integrity among the Islamic sciences.

Keywords: the Qur'an, the Prophet, Islamic History, Tafsir, Hadith, Information Integrity.

GİRİŞ

Alpaslan Açıkgenç, insan aklının bilgi elde ederken devamlı kullandığı en önemli özelliğın bütünsellik olduğunu ve oluşan düzenli bilgi kümelerinin bir bütün teşkil ettiğini fark etmesinin de aklımızın bir özelliğine dayandığını belirtmektedir. Bilimsel bilincin bu aşamasında oluşmaya başlayan bu bütünselliğın algılanmasına da “*bilimsel bilinç*” demektir. (Açıkgenç, 2006: 36) Bu ifadelere göre insan aklının bir alanda çalışırken diğır alanlardan bigâne kalamayacağı, sentez, analiz ve te’lif yapabilme kabiliyetinde olduğu ortaya çıkmaktadır.

Genel olarak bütün disiplinlerde özel anlamda da İslamî ilimlerde araştırmalar yaparken, ilmî, mantıkî, aklî ve bilimsel bir sonucun çıkması, çalışmada sağlanan bilgi bütünlüğüne bağlıdır; çünkü bir alanda derinlik kazanabilmek için, o alanın metodolojisi ve ilişkili olduğu yardımcı ilimler hakkında da yeterli bilgiye sahip olmak gereklidir. Bilgi bütünlüğü kişiyi, üzerinde çalıştığı ilmi alanda elde ettiği bilgileri komprime ederken, sosyal hayata yansıtırken hataya düşmekten ve o konu ile ilgili diğır ilimlerdeki bilgilerden habersiz olmasını önler.

Hız. Peygamber^(sav) hayatta iken ortaya çıkan yeni meseleler ya doğrudan onun tarafından ya da gelen vahiyle çözülmüyordu. Bu doğrultuda Hız. Peygamber^(sav), Kur’anî ilkeleri esas alarak Medine’de daha sonraki dönemlere örnek olan faziletli bir toplum oluşturmuş ve medeni ilkeleri ortaya koymuştur. Bu toplumun ve medeniyetin ana kaynağı Kur’an ve onun Hız. Peygamber^(sav) tarafından hayata yansıtılan pratikleri idi. Hız. Peygamber’in^(sav) vefatıyla vahiy kesilmiş, ancak ilahî kökenli Kur’an ile Hız. Peygamber’in^(sav) dini, siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda örnek yaşantısı, sözleri ile davranış biçimleri kalmıştır. Artık yeni meseleler için vahiy gelmeyecek, buna mukabil İslam âlimleri Kur’an ve Hız. Peygamber’in^(sav) örnek hayatını temel alarak çözümler üretmeye çalışacaklardı. Fakat hatadan uzak, bir bütün halinde dinî, siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda Müslümanların karşılaştığı problemlere çözüm üretmede bilgi bütünlüğüne ihtiyaç vardı.

Hız. Peygamber’in^(sav) vefatından sonra bilgi bütünlüğünün sağlanması İslamî ilimlerde yapılan araştırmalarda daha büyük önem arz etmiştir. İslam’ın temel ilimleri olan tefsir, hadis, fıkıh ve kelam sahalarında derinleşmek isteyen birisinin öncelikle Kur’an’ın, yazıldığı dilin gramerini, belagatini, üslubunu, söylemini ve ifade şeklini iyi bilmesi gerekmektedir. (Mevdûdî, 1996: I/17) Bunun mütemmimi olan Hız. Peygamber’in^(sav) hayatını bütün yönleriyle tam olarak bilmesi de kaçınılmazdı. Diğır bir ifade ile İslamî ilimlerde bilgi bütünlüğünün bağlanması için Kur’an’ı okuyup anlama ve hüküm çıkarma hususunda kıraat, tecvid, vücûh, belagat, tefsir usulü ve tefsir, Hız. Peygamber’in^(sav) söz ve davranışlarını kayıt altına almak ve nakletmek konusunda hadis ilmine ihtiyaç vardı. İslam’ı hem bireysel hem de toplumsal olarak yaşama konusunda Hız. Peygamber’in^(sav) , uygulamaları ve bunların hukukî boyutunun öğrenilmesi

için fıkıh ve inanç esaslarının tespiti ve bunların dindeki yerine dair düşünce ile diğer faaliyetlerin bilinmesinde de kelim ilmini bilmek gerekiyordu.

Bu temel disiplinlerin Hz. Peygamber'in^(sav) hayatındaki pratik boyutlarını bilmek için de mutlaka siyer/İslam tarihinin bilinmesi bilgi bütünlüğü açısından büyük öneme haizdir; çünkü bilgi bütünlüğü sağlanmazsa İslamî ilimlerin konuları, meseleleri, arasındaki ilişkiler ve te'lifi konusunda belli bir düzen ve sistem sağlanamaz. Sonuçta da bilgi bütünlüğü sağlanamadığında İslam'ın temel ilkelerine ters düşen fikirler, düşünceler ve uygulamalar ortaya çıkmaktadır. Bunun farkına varan klasik dönem uleması meseleleri ve konuları ele alırken diğer disiplinleri de göz önünde bulundurarak, ilimler arasındaki ilişkiler ve te'lif gibi hususlarda sonuca gitmişlerdir. (İbn Haldun, 2004: II/781)

A. İslamî İlimlerin Tarihî Süreçteki Durumu

Hz. Peygamber^(sav) hayatta iken ortaya çıkan yeni meselelerle ilgili vahiy gelir ve çözüme ulaşırdı. Onun vefatından sonra artık bir gerçek vardı ki; o da bundan böyle yeni meselelere doğrudan vahiyyle çözüm gelmeyecekti. Onun yerine peygamberin varisleri olan âlimlere başvurulacak ve onlar da Kur'an ve Sünnete dayanarak, ortaya çıkan yeni durumlara yorumlar getirecekti. Böylece, *vahye dayanan, akla güvenen ve ilimle gelişen bir kültüre dayalı bir "Yorum Gelenegi"* oluşmuştu.

Bu doğrultuda fıkıh ekolleri İslâmî kuralları fetvâ, tasavvuf ekolleri fetvaya aykırı olmayan takva ile yaşamayı ve kelim ekolleri de itikadî konuları Kur'an ve Sünnetin ışığında, onlara ters düşmeyen akıl ve mantık ölçüleri içerisinde yorumlamışlardır. Bundan dolayı İslâm Tarihi, belirttiğimiz esasları prensip edinen ekoller ve alanında uzman âlimlerin yaşam ve yorumlarıyla doludur.

Fıkıh alanında Numan b. Sabit, Muhammed İdris eş-Şafîi, Ahmet İbn. Hanbel ve Malik b. Enes gibi şahsiyetler yeni meseleler için çözümler üretmiş ve birtakım İslâmî hayat yolları belirlenmiştir. İtikadî alanda Maturidî ve Eş'ari gibi şahsiyetler tarafından yozlaştırılmak istenen inanç konularına yeni açılımlar sağlanmıştır. Daha sonraki asırlarda "*Asırlara göre ahkâm tagayyür eder*" kuralına göre bu açılımlar devam ederek günümüze kadar gelmiştir.

Hz. Peygamber'in^(sav) vefatından sonra ilerleyen dönemlerde İslam âlimlerinin, Kur'an'ı Kerimi temel alarak yaptıkları yeni yorumlarla, İslamî ilimler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerimi daha iyi anlamada tefsir, Hz. Peygamber'in^(sav) söz, fiil ve takrirlerini incelemek ve araştırmada hadis, itikadî konuları Kur'an ve sünnetin ışığında, akıl ve mantık ölçüleri içerisinde değerlendirme ve yorumlamada kelim ile İslam'ın hayata dair kurallarını temel kaynaklara göre fetva ile belirleyerek yorumlayan fıkıh gibi ilimler ortaya

çıkmiştir. Bunların dışında İslam'ın ahlakî ilkelerinin bireyler tarafından bilinmesi ve yaşanması için de ahlak ve tasavvuf ilimleri ortaya çıkmıştır.

Bütün İslamî ilimleri kaynağı vahiyle Hz. Peygamber'e^(sav) indirilen ve Hz. Ebu Bekir döneminde kitap haline getirilen Kur'an-ı Kerim'dir. Dolayısıyla kaynak tek olunca ortaya çıkan İslamî ilimlerin temel ilkeleri de buna aykırı olmaması gerekir. Ancak ehl-i kitaba mensup olan din adamlarının eski dinlerine ait malumatla Müslüman olmaları farklı yorumlar yapmalarını da beraberinde getirmiştir. Bunun en açık delili de Kur'an-ı Kerim'in yorumlanmasında "İsrailiyat"ın ortaya çıkmasıdır.³⁸⁸ Hâlbuki bilgi bütünlüğünün sağlanması için her şeyden önce zihni bir arındırma yapılması, bir takım ön yargıların/kabullerin atılması, Kur'an'ın amacının, ana fikrinin, temel ilkelerinin, ana fikrinin, incelediği ayetlerin arka planının ve Kur'an'ın ilk muhatabı olan toplumun tabiatının iyi bilmesi zaruridir. (Mevdûdî: 1996, I/17) Diğer yandan Kur'an'ı anlamanın veya anlaşılır kılmanın en büyük usulü, Arap Dili ve Edebiyatını, sebep-i nüzullerini, Cahiliye devrini, sünneti, sahabe ve tabiun rivayetlerini bilmek, hepsinden önemlisi de Kur'an'ın bütününden haberdar olmak ve kavramaktır. Ayetleri ön yargısız olarak, kendi sistemi ve bütünlüğü içerisinde öğrenerek yorumlamaktır. (Arslan, 2009: 132; Kudat, 2016: 147)

Hz. Peygamber^(sav) hayatta olduğu ve vahyin devam ettiği dönemde Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam gibi İslamî ilimler henüz teşekkül etmemişti. Fakat daha sonra ortaya çıkacak söz konusu ilimlere konu teşkil edecek olan hayatın kesitleri mevcuttu ve bu ortamda ortaya çıkan meseleler yerli kültür ve mevcut geleneğe göre bir şekilde karşılanıyordu. Kur'an bu alanlarda Cahiliye Dönemi'nden kalan kültürel değerleri insanın yaratılışına ve amacına uygun bulmadığından, kaldırıyor ve bu kaldırdığı alanları boş bırakmayarak, insanlığı dünya ve ahirette mutluluğa ulaştıracak yeni öneri ve yaşam şekilleriyle dolduruyordu.

İslam'ın ortaya koyduğu yeni öneriler, doğrudan pratikten hareket ederek, insanların yirmi dört saatini kuşatan tutum ve davranışlarında yeni ilkeler belirliyordu. Yeni ilkelerle günlük hayatın değişmesiyle beraber inanç, ibadet, muamelât, ahlak alanında önce fertlerin, sonra da toplumun hayatını olumlu yönde dönüştürmeyi amaç edinen tutum ve davranışları kökten değişiyordu. (Çelebi, 2014: 12) Bunun için vahiy kaynaklı insanı merkeze alan bir yaşam biçimini önceleyen yeni kurallar koyuluyordu. Bu sebeple Hz. Peygamber'in ^(sav) vefatından sonra sahabe dönemiyle nüveleri atılan ve tâbiunla beraber ortaya çıkmaya başlayan ve yeni kural ve ilkeler koyarak düzenlemeler yapan İslamî ilimler yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır.

³⁸⁸ Yahudilik ve Hristiyanlıktan İslam kaynaklarına geçen bilgiler için kullanılan İsrailiyat için bkz. İbrahim Hatipoğlu, "İsrâiliyat", *DİA*, İstanbul 2001, C. 23, s. 195-199; Tefsirde İsrâiliyat için bkz. Abdülhamit Birişik, "İsrâiliyat/Tefsir", *DİA*, İstanbul 2001, C. 23, s. 199-202.

İlk dönemlerde bu ilimler birbirleriyle iç içe ve oluşturulan bir bütünün parçaları halinde idi. Dolayısıyla bu durum dinî hayatın ve bunların ilkelerini belirleyip ortaya koyan İslamî ilimlerin bütüncül yapısını gösteriyordu. (Çelebi, 2014: 12) Fetihlerle İslam coğrafyası genişleyince farklı kültür ve geleneklere sahip olan milletlerle karşılaşan Müslümanlar, bu kültür ve gelenekleri dönüştürmek ve ulaştığı coğrafyalarda yaşayan insanları İslam dairesine alabilmek için yeni metot ve disiplinlere ihtiyaç duydu. Bunun üzerine hayatın içinde itikat ve muamelât alanlarında ortaya çıkan yeni problemlere cevap verebilmek için Akaid ve Fıkıh, Kur'an'ın anlaşılması ve Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin bilinmesi hususunda Tefsir ve Hadis ilimlerine ihtiyaç duyuldu. Söz konusu problemlerin temellendirilmesi için de yeni metotlarla bu ilimlerin disipline olması gerekiyordu. Bunun sonucunda İslamî ilimlerin daha iyi anlaşılabilmesi için de Tefsir, Hadis ve Fıkıh metodolojileri ortaya çıktı. (Çelebi, 2014: 12)

Bu ilimlerden birisi olan Tefsir ilmi; Hadis, Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve Arap Dili ile birlikte temel İslâm bilimlerinin bir parçasıdır; hatta araştırma alanı diğer disiplinlerinde ana kaynağı olan Kur'ân olduğu için, ilk sırada yer almaktadır. İslam'ın diğer ilimleriyle Tefsir arasında olduğu gibi, Tefsir ilminin de Fıkıh, Hadis, Kelâm ilimleriyle genellik-özellik ilişkisi içinde olduğu söylenebilir; çünkü İtikadî ve hukuku ile gerçek hayatta ortaya çıkan meselelerin çözümünde Kelâm ve Fıkıh devreye girerken, bu iki ilmin temel kaynağı olan Kur'ân ayetleri söz konusu olduğunda Tefsir öne çıkmaktadır. Bütün bunlara paralel olarak Kur'an'ın ve içerdiği kavramların ilk muhataplarınca nasıl anlaşılıp yorumlandığı; dinî ilkelerin Peygamber ve arkadaşları tarafından nasıl gerçekleştirildiği sorusu gündeme geldiğinde ise Hadis ve Siyer/Tarih kaynaklarına başvurulması gerekmektedir. (Sülün, 2014: 174)

Konuyla ilgili Murat Sülün'ün katıldığımız değerlendirmesine göre Tefsir, Hadis, Siyer, Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf gibi ilimlerden her birinin kendine ait bir çerçevesi vardır ve bu saha itibarıyla her biri diğerlerinden daha geniştir. Örneğin Hadis'in sahası; Peygamber devrini konu alan ayetlerle ya da inanç ve ahkâmla ilgili "hadis"lerle sınırlı kalmamıştır. Yine Fıkıh ve Kelâm'ın da ameli ve itikadî gerçek hayatla ilgili müstakil alanları vardır. Kur'an'da Fıkha dayanak olan ayetlerin sayısının Kur'an'ın yaklaşık 1/20'si olduğunu belirten Sülün, inançla alanını ilgilendirdiği için Kelâm'ın dayandığı Kur'anî temelin süre ve ayetlerin daha fazla olmasından dolayı daha geniş ve gerçekçi olduğunu bildirmektedir. Sülün Topaloğlu'nun görüşlerine atıfta bulunarak Kelâm'ın konusunun ve hatta alanına yönelik farklı görüşlerden³⁸⁹ dolayı çerçevesinin genişleyip daralabileceğini ortaya koymaktadır. Ancak inanç temelli baktığımızda Kur'an'ın Kelâm'ı Fıkıh'tan daha fazla ele aldığı görülmektedir; çünkü 90'a

³⁸⁹Kelâm'ın mevzuu, önceleri sadece Allah'ın zatı ve sıfatları iken, daha sonra Gazâlî ile birlikte; önce, var olan her şey (mevcud), sonra da, bilgiye konu olan her şey (ma'lum) olarak kabul edilmiştir (Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi; Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1988, s. 50-51).

yakın Mekke’de inen sûrelerin büyük kısmı Kelâm’ın temel konusu olan tevhidi içermektedir. Bundan dolayı Kelâm, temel İslâm bilimlerinin tümünü kapsayan küllî bir disiplin olarak İlâhiyata tekabül ettiği için, bütün disiplinlerde az-çok uzmanlık gerektirmektedir. (Sülün, 2014: 174-175)

İslam Tarihi boyunca Kur’an’ın anlaşılması ve Hz. Peygamber^(sav) tarafından pratize edilen hususların bilinmesi hususunda ortaya çıkan İslamî ilimlerde bütünlüğün sağlanması bakımından mutlak bir ilişkiye ihtiyaç vardır; çünkü bütünlük sağlanmadığında İslam’ın temel ilkelerine aykırı düşünceler ortaya çıkmaktadır.

B. İslamî İlimler Arasındaki İlişkiler

Günün şartlarına göre Müslümanların ihtiyaçlarının giderilmesi ve yeni çıkan problemlere çözümler bulunması için Kur’an ve Sünnet kaynaklı bizzat İslam’ın özünden bazı ilimler çıkmıştır ki bunlara İslamî ilimler denilmiştir. Diğer bir ifade ile İslamî ilimler denilince, Müslümanların varoluşlarının gereği olarak, konusu, amacı, metoduyla doğrudan İslam’ı anlamaya ve yaşamaya göre programlanmış, bizzat Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen ilmî çalışmaların ve oluşturulan ilmî disiplinler anlaşılmaktadır. Kaynağı Kur’an ve onun açıklayıcısı Hz. Peygamber^(sav) olan İslamî ilimler arasında çok sıkı ilişkiler bulunmaktadır. Bu ilişkiler birbirine destek veren binaların gibidir. Dolayısıyla bu ilimler asıl itibariyle birbirlerinin mütemmimi durumundadırlar. Biri olmayınca ya da bilinmeyince diğerinin tam olarak anlaşılması mümkün değildir.

1. Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi

Yüce Allah hem Hz. Peygamber’i^(sav) hem de vahyin ilk muhatabı olan Sahabeyi Kur’an’a uymaları noktasında sık sık uyarmıştır. (En’am 6/50, 106, 155; A’râf 7/3, 157, 203; Yûnus 10/15, 159; Lokman 31/21; Ahzâb 33/2; Zümer 39/55; Ahkâf 46/9). Bu uyarılar doğrultusunda Müslümanlar, evrensel mesajlarını ortaya koymak, ana dili Arapça olmayan milletlerin anlamasını sağlamak ve hayata dair kuralları ortaya çıkarmak amacıyla, Kur’an-ı Kerim üzerinde yoğunlaşmaya başlamışlar. Bu doğrultuda yetkin olan kişiler ilmî ve kültürel birikimleri, Arapçaya vâkıf olmaları ile belirlenen usul çerçevesinde Kur’an’ı yorumlama yoluna girmişler. Kur’anî bilgi birikime sahip müfessir denilen kişiler tarafından ayetlerin geniş bir şekilde açıklanması ve yorumu yapılarak Tefsir ilmi ortaya çıkmıştır.

Şu bir gerçektir ki, insanın ve sözün olduğu her yerde, açıklama, anlama ve yorumlama faaliyetinin olması tarihî ve insanî bir olgudur. Bu sebeple İslam öncesindeki kutsal kitaplar ve diğer önemli edebi ve felsefî metinler de Kur'an gibi aynı süreçleri yaşamıştır. Bu bağlamda İslam düşüncesinde ortaya konulan pek çok ilmi faaliyette Kur'an'ın tefsir ve yorumuyla, onu anlama ve rehberliğinde bir hayat düşüncesi, Müslümanların zihin, duygu ve inanç dünyalarında sürekli canlı tutulmuştur; çünkü Allah, insanların neye nasıl inanacakları, nasıl ibadet edecekleri ve hayatlarında gözetmeleri gereken temel ilkeleri bu kitabında toplamıştır. Bu yüzden Kur'an'ın tefsiri, anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin çalışmalar, Müslümanların ilmî faaliyetlerinin önemli bir kısmını oluşturmuştur. Müslümanlar, fikirlerinde, eylemlerinde, tutum ve davranışlarında doğruluğa ve hata etmemeye büyük önem verdiklerinden, onların doğru olup olmadıklarını Kur'an'a uygunluğuna göre tespit etmeye çalışmışlardır. (Kutlu, Tarihsiz: 27; Kudat, 2016: 147)

Tarihi süreçte farklı farklı tefsir çeşitleri yazılarak, Müslümanlar bu alanda bilgilendirilmişlerdir. Böylece bütün çabaların Kur'an'daki ayet ve kavramların doğru anlaşılıp yorumlanmasında yoğunlaşan Tefsir ilmi doğmuştur. (Açıkgenç, 1995: 12/283) Asıl sahası Kur'an'ı anlamayı hedefleyen Tefsir ilmini, Fıkıh, Kelam, Hadis ve hatta ahlak, itikat, ahkâm ve tarihten koparmak mümkün değildir; çünkü Kur'an'ın doğru anlaşılması hadis, fıkıh, kelam, siyer/İslam tarihi, sarf, nahiv, belagat, mezhepler tarihi gibi ilimlerin de bilinmesini gerekli kılmaktadır.

1.1.Tefsir-Hadis İlişkisi

Kur'an-ı Kerim anlama ve yorumlamayı amaç edinen tefsir ilminin Hadis ilminden tecrit etmek mümkün değildir; çünkü Tefsir İlmi kendi çizgisinde ilerlerken, Hz. Peygamber'in(sav) sözlerinden derlenmiş ve nakledilmiş hadis külliyatlarını azami ölçüde kullanmıştır. Özellikle Rivayet merkezli tefsirler, Kur'an'ı Kur'an'la ya da hadislerle tefsir etmişlerdir. Dolayısıyla tefsiri yapılan konuyla ilgili bilgiler Kur'an yoksa hadislere müracaat edilmiş ve söz konusu ayetin anlaşılması sağlanmıştır. İlk dönemlerde yazılan özellikle de tedvin asrındaki tefsirlerin büyük oranda birer hadis kitabı oldukları unutulmamalıdır. (Birişik, 2014: 91)

Hz. Peygamber(sav), Kur'an'ı açıklarken çok sayıda mücmelin tebyini, mübhemin tavzihi, mutlakın takyidi ve müşkilin te'lifini yapmıştır. Örneğin; *“Haklı olmadıkça Allah'ın haram kıldığı cana kıymayın”* (İsrâ, 17/33) ayetini *“Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın resulü olduğuma iman eden hiçbir Müslüman'ın kanı helal olmaz. Ancak üç şeyden birini yaparsa (helal olur). Adam öldürmek, evli iken zina etmek ve dini terk ederek İslam toplumundan ayrılan”* (Buharî, “Diyet 6”; Müslim, “Kasâme 25”; Ebû Davud, “Hudud 1;

Tirmizi, “Hudud 15”) şeklinde, Hz. Peygamber^(sav), “*Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah’ın huzurunda durun.*” (Bakara, 2/238) ayetinin açıklayarak bunun ikinci namazı olduğunu belirtmiştir. (Buharî, “Mevakit 15”; Müslim, “Mesâcid 20”; Ebû Davud, “Salât 5”; Tirmizi, “Salât 128”). Yine Kur’an-ı Kerim’de çok sayıda ayette, “*namazı kılınız, zekâtı veriniz.*” (Bakara, 2/43, 83, 110, 117, 238; Nisâ, 4/77, 103, 162; Mâide, 5/12, 55; Enâm, 6/72; A’râf, 7/172; Enfâl, 8/3 vd.) emri bulunmaktadır. Ancak namazın nasıl, kaç rekât ve hangi zamanlarda kılınacağı belirtilmemiş ve Hz. Peygamber^(sav) “*Ben namazı nasıl kılıyorsam siz de öyle kılınız.*” (Buharî, “Ezan 18; Edeb 27; Ahâd 1) diyerek namazın kılınış şeklini, vaktini ve rekâtlarını belirlemiştir.

Görülmektedir ki tefsir alanında çalışacak bir kimse, meseleleri tam olarak kavrayabilmek ve bilgi bütünlüğünü sağlayabilmesi için öncelikle hadis ve sünneti bilmesi gerekmektedir, zira Kur’an ile sünnet birbirinin mütemmimi olup etle tırnak gibidir. Dolayısıyla sünnet olmadan Kur’an’ı anlamak mümkün değildir.

1.2.Tefsir-Fıkıh İlişkisi

İslam’ın pratik yönünü ele alan, İslam toplumunun ferdi ve sosyal hayattaki problemlerini çözmeye çalışan Fıkıh İlmi, Müslümanların en çok ihtiyaç duyduğu alanlardan birisidir. Daha geniş bir ifade ile fıkıh tek tek fertleri, bir topluluk halinde Müslümanları ve onlarla birlikte yaşayan gayrimüslimleri, Müslümanların oluşturdukları her türden kurumları ilgilendiren geniş bir alana hitap eder. Dolayısıyla İslamî ilimler arasında kapsamı en geniş ilim diyebiliriz. (Birişik, 2014: 82)

Kur’an’ın açıklaması ve yorumunu yapan müfessirler özellikle toplum hayatını ilgilendiren “ahkâm” ayetlerini açıklarken Hz. Peygamber’in^(sav) bu yöndeki içtihatlarını esas almışlardır. Müfessirler fikhî ilkelere bağlı kalarak “*et-Tefsiru’l-Fıkhî*” veya “*Tefsiru’l-Âyâtî’l-Kur’an*” adlarıyla tefsirler yazmışlardır. (Birişik, 2014: 82) Kur’an-ı Kerim’de muhkem ve müteşabih ayetleri³⁹⁰bulunan bir kitap şeklinde vasıflandıran Allah, muhkemin mahiyetine dair bilgi vermemiş, fakat bu ayetleri “*Kur’an’ın anası*” olarak nitelendirmiştir. Bu durumda muhkem ayetlerin anlaşılması ve doğru tefsir edilmesi İslam’ın temel çatısını ve iskeletini doğru kurmak için zorunlu olmaktadır. Belki de bu özelliğinden dolayı İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren

³⁹⁰ Müteşabih ayet olduğuna dair en önemli delil, “*Kalplerinde eğrilik olanlar, sırf fitne çıkarmak için, bir de kendi keyiflerine göre te’vil yapmak için onun müteşabih olanlarının peşine düşerler. Hâlbuki onun te’vilini Allah’tan başka kimse bilmez. İlimde uzman olanlar, «Biz buna inandık, hepsi Rabbimiz katındandır.» derler. Yalnız akliselim sahipleri düşünür.*” ayetidir. (Âl-i İmran, 3/7)

hem fıkıhçılar hem de tefsirciler, muhkem ayetlerin bir parçası olan ve hüküm bildiren Kur'an ayetleri üzerinde özel olarak durmuşlardır. Bu konuda ayrı kitaplar yazmışlardır, hatta bu ayetlerin sayısının tespiti yapılmış, ilk müfessirlerden Mukatil b. Süleyman'ın 500 olarak belirlediği sayının, daha sonraki dönemlerde kabul görmüştür. (Cerrahoğlu, 1988, II/46; Birişik, 2014: 82)

Görülmektedir ki Tefsir-Fıkıh ilimleri arasında da teorik/pratik bağlamında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Müslümanların bireysel ve sosyal hayatta karşılaştıkları problemlerin çözümünde Kur'an'ın, ahkâm ayetlerinin yorumlanmasında da Hz. Peygamber'in^(sav) uygulamalarının önemi ortaya çıkmakta ve söz konusu iki ilimin yine birbirinin mütemmimi olduğu görülmektedir.

1.3.Tefsir-Kelâm İlişkisi

İslam'ın itikadî hükümlerini inceleyen, diğer inançlara karşı savunan, Müslümanları batıl inançlardan ve hurafelerden korumaya çalışan Kelam İlminin, İslamî ilimler arasında önemi büyüktür ve bundan dolayı Usûlu'd-Din denilmiştir; çünkü Kur'an'da büyük yekûn teşkil eden tevhid, nübüvvet ve haşir gibi inanç esasları üzerinde durmaktadır. Kur'an'ın 87 sûresinin Mekkî olması ve bunların da büyük kısmının inanç esaslarını ele alması kelam ilminin önemini ortaya koymaktadır. Bu açılardan baktığımızda Kur'an'ın ana konuları arasında bulunan tevhid, nübüvvet ve haşir gibi konuların Kelam İlminin konuları arasında bulunması kelamın Tefsir ilmi için ne kadar önemli olduğunu ortaya koyuyor. Bundan dolayı müfessirin tefsir alanında bilgi bütünlüğünü sağlayabilmesi için kelam ilmini bilmesi gerekiyor.

Kur'an'ın temelini ve en çok üzerinde durduğu konuların, ulûhiyet denilen “*Allah'ın varlığı, birliği, isimleri, sıfatları ve fiilleri*”dir. Başka bir ifade ile Allah'ı kabul etme ve inanmaya ihtiyacı olan insanın, mü'min sıfatını almasıyla hayatı boyunca doğru bir Allah tasavvuruna sahip olması ve şirke düşmemesi gerekir. (Birişik, 2014: 93) Bundan dolayı İslam âlimleri, insanın sağlam bir itikada sahip olması, şirke ve küfre düşmemesi açısından, inanca dair konuları net bir biçimde ortaya koymaya, hiç kimsenin itiraz edemeyeceği delillere dayandırmaya özen göstermişlerdir. (Birişik, 2014: 94)

Ehl-i Sünnet kelamcılarının öncülerinden İmam Eş'ârî (260-324) Tefsir ilmi ile ilgilenmiş ve Kur'an ilimlerine dair *el-Muhtezan fî Ulûmi'l-Kur'an* eserinin yanında *Tefsiru'l-Kur'an* adıyla yazdığı ancak günümüze ulaşmayan bir tefsiri olduğu nakledilmektedir. (Birişik, 2014, 95) Ehl-

i Sünnet'in diğer kelimeler ekolü olan Maturidilik geleneğinin kurucusu kabul edilen Ebû Mansur el-Mâtûrîdî'nin kelimî eserlerinin dışında Kur'an'ın yorumuna verdiği önem, uzun süre devam ettirdiği tefsir derslerinden anlaşılmaktadır. İmam Maturîdî, tefsir ve kelimeler alanlarında yaptığı çalışmalar ile bu iki ilmin iç içe olduğunu göstermiştir. O yazdığı *Kitab-ı Tevhid* adlı eseriyle Mutezile'ye karşı Ehl-i sünnet inanç sistemini savunurken Kur'an'a dayalı olarak yaptığı yorumlarla onların görüşlerini tutarlı delil ve değerlendirmelerle geçersiz kılmıştır.³⁹¹ Tefsir alanında yazdığı, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* veya *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* eseriyle bu alanda da söz sahibi olduğunu ortaya koyarak, İslamî ilimlerde bilgi bütünlüğünün sağlanmasına katkı sağlamıştır.³⁹² Kelam ilmi ile uğraşanların tefsir ilmi alanında da eserler verdiği hususunda örnekler çoğaltılabilir.

Görülmektedir ki İslamî ilimlerin doğuşundan itibaren İslam kelimacıları Kur'an'ı anlamak ve yorumlamak konusunda derinlik kazanabilmek için Tefsir İlmi ile iştigal etmişler ve bu alanda çok sayıda muteber eserler ortaya koymuşlardır. Bu da gerçeğin ortaya çıkması, tevhidî konularda yanlış, hurafelere, batıl inançlara düşülmemesi ve Müslümanların bireysel ve sosyal hayattaki problemlerinin çözümü açılarından İslamî ilimlerin birbirleriyle ne kadar irtibatlı olduğunu göstermektedir.

2. Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi

İslamî ilimlerin temel kaynaklarının ikincisi olan Hadis İlmi başlangıçtan beri Müslümanların hassasiyetle üzerinde durduğu ilimlerden birisidir. Kur'an'ın ilk müfessiri ve onu pratize eden Hz. Peygamber'in^(sav) söylediği sözler Müslümanlar için terki caiz olmayan bir kaynak olmuştur. Bu açıdan dolayı erken dönemde başlayan Hadis tedvini ve bu sırada ortaya çıkan Hadis İlmi'nin doğuşu ve diğer ilimlerle sıkı bir ilişkisi olduğu kesindir. Kur'an'daki mücmel, mübhem ve mutlak olan ayetlerin teybin ve tavzihi Hz. Peygamber^(sav) tarafından yapılarak Müslümanların problemleri çözülmüştür.

Kur'an-ı Kerim'de; Hz. Peygamber'in^(sav) örnek hayatını nazara vererek ona itaat etmeyi emreden, (Âl-i İmrân, 3/31, 32, 132; Enfâl, 8/20; Nisâ, 4/64) “*usvetun hasene*” diyerek örnek

³⁹¹Mâûn ve Kevser surelerinin tefsiri buna delil olarak sunulabilir. (Bkz. Abdülhamit Birişik, s. 97.)

³⁹²İmam Mâtûrîdî'nin tefsir ile ilişkisine dair son zamanlarda pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında Talip Özdeş'in “*Mâtûrîdî'nin Tefsir Anlayışı*” (İnsan Yayınları, İstanbul 2003) adıyla yayınladığı çalışma önemlidir. Ayrıca Özdeş “Maturidi'yi Nasıl Okumalıyız?” adlı bildirisinde (*Dini ve Felsefî Metinler: Yirmi birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama* (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), I-II, Sultanbeyli Belediyesi Kültür İşleri, İstanbul 2012, II, 963-974) onun yorum tekniğini ve kaynaklarını özetlemiştir. İmam Mâtûrîdî'nin tefsirciliği ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın tanıtımı için ayrıca Bkz. Bekir Topaloğlu, “Mâtûrîdî/Tefsir İlmindeki Yeri”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 157-159; Bekir Topaloğlu, “Te'vîlâtü'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul 2012, C. 41, 32-33. (Bkz. Abdülhamit Birişik, s. 97.)

alınmasını belirten, (Ahzâb, 33/21) isyan etmeyi yasaklayan ayetler, İslam toplumunda ilk dönemlerden itibaren Hz. Muhammed (sav) hakkındaki bilgilerin önemli olduğu anlayışını yerleştirmiştir. İlk dönemde bunun önemini bilen sahabiler Hz. Peygamber'den(sav) duyduklarını ezberlemişler ve bazıları da yazıya geçirmişlerdir. Hz. Peygamber'in(sav), “*Kim kasten benim adıma yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın*” (Buhari, “İlim 38”, 1992) uyarısını da bilen ashab hadislerin öğrenilip ve öğretilmesinde hassas davranılması konusunda örnek olmuşlardır. (Yücel, 2014: 206) Diğer İslamî ilimlerde olduğu gibi Hadis İlmi'nin doğuşunda da İslam'ın ilk yüzyılını oluşturan Hz. Peygamber(sav), Hulefâ-i Râşidîn ve Emeviler dönemlerinde yaşayan sahabe ve büyük tabîîlerin belirleyici olduğunu görüyoruz. Hicri II. asırla birlikte hadislerin tedvin edilmeye başlamış ve h. III. asırda da ilk defa İmam Buhârî ve talebesi İmam Müslim sadece sahih hadisleri toplamak amacıyla eser telif etmişlerdir (Yücel, 2014: 214). Artık hadislerle ilgili yeni bir dönem başlamış, raviler Hz. Peygamber'den(sav) aktarılar sözleri senet ve metin yönünden inceleyip tasnif ederek eserlerini ortaya koymaya başlamışlardır.

Hadis İlminin tedvin dönemi olarak bilinen ikinci dönemine ait eserlerde tek bir yol izlenmek yerine birden fazla yol ve yöntem denendiğini görmekteyiz. Bu eserlerin bir kısmı belli bir konuyu ele alan eserlerdir.³⁹³ Hadisleri, konularına ve sıhhat/sahih oluşlarına göre değil de sahabe adlarına göre sıralayan *müsned*lerde ortaya çıkmıştır.³⁹⁴ Hadislerin, konu başlıklarına göre tasnif edildiği eserlere *Musannef* denilmektedir. Hicri ikinci asırdan itibaren gün yüzüne çıkan *Musanneflere*, *Cami'* veya *Sünen* denilen eserler de dâhildir³⁹⁵. Ancak *Cami'*ler musanneflerin aksine bütün konuları içermektedirler. Musannefler ise daha sınırlı konuları ele almaktadır. Bu dönemin en önemli ilmi çalışmalarından biri de *Sünenler* ve *Ahkâm* türü eserlerdir.³⁹⁶ Bu çalışmaların sahiplerinden bazıları eserlerinde yer verdiği hadislerin ravi zincirinde yer alan kimselerle ilgili incelemelerini *Ricâl*, *Târîh* ve *Tabâkat* adlı eserlerinde toplamışlardır. Bunların en kapsamlı ve gelişmişleri sonraki asırlarda meydana getirilmiştir.

³⁹³Örneğin Abdullah b. Mübarek (181/797)'in *Kitâbü'z-Zühdiyye*, Ebu Ubeyd Kasım b. Selâm'ın *Kitabu'l-İmân*'ı, Züheyr b. Harb'in *Kitabu'l-İlm*'in, Buhari'nin *Edebü'l-Müfred*'i ve Tirmizi'nin *Şemâilü'n-Nebi*'si sayılabilir.

³⁹⁴Bunların başında Ebû Davûd et-Tayâlisî (204/819) Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî (219/834) Ahmed b. Hanbel (241/855)'in *Müsned*leri gelmektedir.

³⁹⁵Bunların en ünlüleri ise Abdurrezzak es-San'anî'nin (211/827) ve Ebû Bekir b. Şeybe'nin *Musannef*'leri, İmam Malik'in (179/795) *Muvatta*, Ma'mer b. Râşid'in (153/770) *Câmi*'i ile Buhârî(256/870) ve Müslim'in (261/874), *Câmiu's-Sahîh* adlı eserleridir.

³⁹⁶Bunlarda bilinen en önemlileri Evzâî'nin (157/774)*Kitâbu's-Sünen*'i, İmam Şafiî'nin *es-Sünenü'l-Me'sûre*'si, Ebû Dâvûd'un (275/888), en-Nesâî'nin (303/915), İbn Mâce (273/886) ve Dârimî'nin (255/868) *Sünen*'leridir.

2.1.Hadis İlminin Diğer İlimlerle İlişkisi

Tefsir ilminin Hadis İlmi'nden et ve tırnak gibi birbirinden ayrılamayacağını yukarıda belirtmiştik. Kur'an'ın ilk müfessiri olan Hz. Peygamber'in^(sav) sözleri rivayet geleneğine bağlı tefsirler için önemli kaynak olmuştur. İslam devletinin genişlemesiyle ortaya çıkan meselelerin çözümünde, pratik hayattaki uygulamaları, birey ve toplumun dinî yaşantısını ele alan fıkıh ilmi, Hadis İlmi'nden azami ölçüde istifade etmiştir. Bundan dolayı Hadis İlmi, Fıkıhın Kur'an'dan sonra en önemli kaynağı olduğu bir gerçektir. Aynı şekilde inanç esaslarıyla ilgili konularda da, Müslümanların diğer inanç sahipleriyle karşılaşması sonucunda, ortaya çıkan bir takım problemlerin çözümünde de Hadis İlmi ışık tutmuştur. Ayrıca Müslümanlar arasında ortaya çıkan Mutezile, Şîâ, Havariç ve bunlar karşısında Ehl-i Sünnet gibi fikri ekoller de görüşlerini Hz. Peygamber'e^(sav) dayandırmak için hadislerle müracaat etmişlerdir. (Yücel, 2014: 238) Böylece Hadisler İslâm düşünce tarihinde her ilmî ekol ve geleneğin en önemli kaynaklarından biri olmuştur (Cirit, 2013: 44-52). Ancak her ekol hadise yaklaşımını geliştirdiği yöntemi çerçevesinde belirlemiştir. Yöntemlerin belirlenmesinde ise fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi ilgi alanları ile temel din anlayışları etkili olmuştur. Söz konusu ekoller gerek hadislerin sıhhatini belirlemede gerekse hadislerin yorumunda farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır (Yücel, 2014: 268-269). Bütün bu sebepleri alt alta getirdiğimizde Hadis İlmi, diğer İslamî ilimlerin hem problemlerinin çözümünde hem de bir disiplin haline gelmesine bilgi aktarımı yaparak katkı sağlamıştır.

2.2. Kelam İlmini Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi

Kelam İlminin menşei ve gelişimi, bu ilmin konuları, önde gelen bilginleri, literatürü ve kelamî düşünce ekolleri esas alınarak incelendiğinde, bu ilmin asıl köklerinin Kur'an'a ve Hz. Peygamber^(sav) sonrası Müslümanların yaşadıkları siyasi, dini ve toplumsal anlaşmazlıklara kadar uzandığı görülmektedir. Kelam ilmi, dayandığı temeller ve işlediği konular açısından konusunu Kur'an'dan alır, fakat özünde yine metafizikle ilgilenme vardır. (Kutlu, Tarihsiz, 23-24) Örneğin, tevhid, nübüvvet, İnsan fiilleri, ahiret, iman, küfür, günah ve diğer pek çok konu Kur'an'da yer almaktadır. Başlangıçta Müslümanlar bu konuları, Kur'an ve Hz. Peygamber'in açıklamalarına göre temellendirmişlerdir. Ancak daha sonra anlaşılması zor veya birbirine benzer müteşabih ayetlerin izahında farklı görüşler ortaya atılmış, ayrılığa düşülmüştür. Bu münakaşalar bilginleri, ayet ve hadislerden ziyade aklî deliller ileri sürmeye sevk etmiştir. Bu çekişme ve münakaşaların bir sonucu olarak Kelam ilmi teşekkül etmiştir İbn Haldun, 1982: II/530). Kelâm ilmi, her ne kadar aklî ve mantıkî önermelere düşünce sisteminde yer verse de

esasinda naslara dayali olarak hareket eden bir disiplindir. Diğ er bir deyiş le, kelâm ilmi, İslâm felsefesinde olduğu gibi salt akla dayali olarak düşünce üretmemektedir. Kelâm, ilgi alanına giren konularda bir açıklamada bulunurken ya da aklî bir temele dayali olarak bir sonuca ulaşırken esas olarak naslardan hareket etmektedir. Bu yönüyle de kelâm, gerek bir ilim alanı olarak ortaya çıktığı dönemlerde gerekse tarihsel süreçte bir savunma sanatı şeklinde gelişirken, hiçbir zaman yeni bir inanç sistemi oluşturmayı amaç edinmemiştir. (Şahin, 2011: 57).

İslam Kelam'ının oluşmasında ve gelişmesinde, ilk dönemlerde en fazla paya sahip olanlar, İslam Tarihi'nin ilk akılcıları olan Mutezililer idi. Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere birçok Hadis Taraftarı, akaidin özellikle ulûhiyet konusuyla ilgilenmesi sonucunda Mutezile'nin kelam metoduna karşı sert bir tutum geliştirdiler. Bu sebeple ilk dönemde Hadis taraftarlarının *Kitabu'l-İman*, *Kitabu't-Tevhid*, *Kitabu's-Sünne*, *Risaletü'l-'Akide* başlığı altında akaide dair yazdıkları eserleri, genellikle kelam metodunu kullanan âlimlere karşı reddiye niteliği taşımakla beraber, Kelam ilminin oluşmasında önemli bir yere sahiptir. (Kutlu, Tarihsiz: 25)

2.3.Kelam İlminin Diğer İlimlerle İlişkisi

Kelâm literatüründe Kur'ân ve sünnet kaynak, kelâm ve fıkıh bu kaynakları kullanarak bilgi üreten sistematik ilimler olarak tanımlanmaktadır. Seyyid Şerif Cürcani ve Saduddin Taftazani'nin açık bir biçimde dile getirdiği bu ilişki biçimine göre fıkıhın genel çerçevesini hükümlerin üzerine bina ettiği temel esasları ortaya koyan kelâm ilmi, daha doğrusu onun meselelerini oluşturan inanç sistemidir. Kelâm ile fıkıh arasındaki ilişkilerden biri de epistemolojik işbirliğidir. Kelâmın Kur'ân, sünnet, akıl ve duyular gibi bilgi vasıtalarına yüklediği anlam ve belirleyicilik fıkıh tarafından da benimsenen hususlardır. Ayrıca fıkıhın şeâir olarak kabul ettiği birçok mesele kelâm tarafından da kabullenilerek vurgulanmıştır. Benzer ortaklıklar usul-i fıkıh ile kelâm arasında da söz konusudur. Hüsün-kubuh, illet-ma'lul ilişkisi, kitap, sünnet ve aklın kullanımı, hüküm ve çeşitleri gibi meseleler bir yönüyle usul-i fıkıhı ilgilendirirken bir başka yönüyle kelâmı ilgilendirmektedir.

Kelâm İlminin asıl ve fıkıh ilminin ise fûru olarak adlandırılması her iki ilmin birbiriyle olan yakın ilişkisini ortaya koyar; çünkü bir ağacın dalı köksüz anlam ifade etmeyeceği gibi, dal olmadan da ağacın meyve verebilmesi düşünülemez. Dolayısıyla her iki ilim açısından da biri olmadan diğ eri tek başına anlam taşımaz; çünkü kök ve dal birbirinin tamamlayan bir bütünün iki parçasıdır ve Kelâm aslî (külli) olanı, fıkıh ise fer'î (cüzî) olanı temsil eder. Dinin

temellerini teşkil eden itikadî hükümleri ele alan Kelâm İlmi, Allah'ın varlık ve birliğini, nübüvvetin hak olduğunu, ilahî kitapların getirdiği mesajı, ahiret hayatının gerçekleşeceğini aklî ve naklî delillerle ortaya koymaya çalışır. Kelâm ilminin bu tespitleri tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlerin sistemlerini üzerine inşa edecekleri temel ilkelerdir. Bu ilim dallarından her biri Kelâm İlminin inceleme alanına giren bir konuyu ele alır. Fıkıh ve Tefsir gibi ilimlerin usulü mevcutsa da, Kelâm İlminin bir o anlamda bir usulü yoktur; çünkü Kelâm'ın kendisi asıl olduğundan, kendisi zaten usuldür ve başka bir asla ihtiyacı yoktur. Ancak bu Kelâm İlminin yöntemsiz ve rastgele görüş ortaya koyduğu anlamına gelmez. Tam tersine son derece normatif bir ilimdir ve her düşüncesini belli bir kurala dayandırır. Asla bir keyfîlik söz konusu değildir (Yeşilyurt, 2014: 470).

2.4..Fıkıh İlminin Doğuşu ve Diğer İlimlerle İlişkisi

Fıkıh ilmi de diğer İslam bilimleri gibi, merhalelerden geçerek kendine has yapısına kavuşmuştur. Aslında ferdi ve içtimai hayata dair hükümler koyma faaliyeti, ilk defa vahiyle ve Hz. Peygamber'in(sav) uygulamalarıyla başlamıştır. Bu bakımdan Fıkıhın, doğuşu ve gelişmesi açısından Peygamber dönemi kuşkusuz bu devrelerin en önemlisidir; çünkü bu dönemden başlayarak vahye dayalı bir hukuk sistemi oluşturulmaya çalışıldı. Bu yapı, daha sonraki dönemler için hem başlangıç hem de örnek teşkil etti. Bundan sonraki ilgili ilmi faaliyetler ve gelişmeler, bu genel çerçevenin yol göstericiliğinde gerçekleşti. Peygamber dönemini, fıkıh tarihi açısından Mekke ve Medine dönemi olarak iki aşamada incelemek gerekmektedir.

Mekke döneminde, sosyal ilişkilerin düzenlenmesinden çok, inanç, ibadet ve ahlak üzerinde durularak fıkıh için bir anlamda alt yapı oluşturulmuştur. Bu dönemde gusül, necaset, taharet, namaz ve Cuma namazı gibi önemli ibadetler konuldu. Medine dönemi, İslam'ın ilk defa toplumsal hayata yönelik yeni düzenlemeler getirmeye başladığı dönem olması bakımından, fıkıh tarihi açısından son derece önemlidir; çünkü Medine'de devlet kuruldu. Bunun sonucu olarak, yeni kurulan bir devlette, bireysel ve toplumsal hak ve yükümlülükler yeniden belirlendi.

Fıkıh konusuyla yakından ilgilenen ilk kişilerden birisi olan Ebû Hanife (150/767), bu ilimde bir çığır açmış ancak, kendisi yaptığı incelemeleri ve ulaştığı sonuçları yazmadı. Sadece derslerde öğrencilerine bazı konuları imla ettirdi. Öğrencileri, imamlarının ölümünden sonra onun görüşlerini toplayarak büyük eserler meydana getirdiler. Ebû Yusuf'un (182/799) *Kitâbu'l-Harac'ı* bu mezhebin ilk eserlerinden olması bakımından önemlidir. Öğrencilerinden

Muhammed eş-Şeybânî'nin (189/805) derlediği ve ondan da tevatür yoluyla nakledildikleri için *Zahirü'r-Rivâye* (el-Usûl) olarak anılan eserler Hanefî fıkhnın ilk ve en güvenilir kaynaklarını oluşturur.³⁹⁷Maliki mezhebine dair ilk fıkhn eseri, İmam Malik'in (179/796) *el-Muvatta'*ıdır. Bu eser, bütün mezhepler açısından İslam fıkhn literatüründe birinci yeri işgal eder. Kitap, hadis derleme çalışmalarından, kelimelerin tam anlamıyla fıkhn incelemesine bir tür geçiştir. Bu eser, 2/8. yüzyılda Medine bilim adamlarının fikhî görüşlerinin ve hukukî uygulamalarının iyi bir özetini vermektedir.³⁹⁸

Şafii mezhebinin ilk fıkhn ve fıkhn usulü metinleri, mezhebin kurucusu kabul edilen İmam Şafii'ye (204/820) aittir. İmam Şafii'nin *er-Risâle* adlı eseri ilk fıkhn usulü eseridir. İmam Şafii'nin görüşlerinin ve bunların dayandığı delillerin yer aldığı en hacimli eseri *el-Ümm*'dür. Hanbelîliğin kurucusu Ahmed b. Hanbel (241/855), fıkha dair bir eser yazmadığı gibi öğrencilerine de yazdırmamıştır. Kendine nispet edilen bazı küçük eserler bulunmaktadır. Ancak bu eserlerin bir kısmı doğrudan fıkhnla ilgili olmayıp daha çok itikadî meselelerle ilgilidir. Ahmed b. Hanbel'in en önemli eseri hadis alanında yazdığı *Müsned*'dir. (Özel, 2001: 13, 14-22)

2.5.Fıkhn İlminin Diğer İlimlerle İlişkisi

Müslümanların yaşantılarının yol haritasını belirleyen Fıkhn ilmi, Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra ilerleyen asırlarda, İslam toplumunun çeşitlenmesi üzerine ihtiyaca göre ortaya çıkmıştır. Fikhî kurallar belirlenirken alanın uzmanı olan Fakih, mutlaka Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in(sav) uygulamalarından istifade etmiştir. Bunu yaparken isabetli bir fetva verebilmesi için de İslam'ın diğer ilimlerinden de yararlanması elzemdir. İslam tarihinde ehl-i rey olarak bilinen grubun görüşlerini ortaya koyarken Tefsir ve Hadis ilimlerinin verdiği bilgiler ile kelam ilminin metotlarından azami ölçüde istifade ettiklerini bilinmektedir.

³⁹⁷Bu eserler, *el-Asl (el-Mebsût)*, *es-Siyerü'l-Kebîr* ve *es-Siyerü'l-Kebîr*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmiü'l-Kebîr*, *el-Câmiü's-Sağîr*'den oluşmaktadır. Günümüze kadar ulaşan bu eserler üzerine, tarih boyunca pek çok şerh yazılmıştır. Bunlardan ilk üçü, birçok defa basılmıştır. Bu eserleri bir araya getirerek Hakîm eş-Şehîd (334/945) *el-Kâfî* adıyla önemli bir eser kaleme aldı. Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (483/1090) ise, bu esere *el-Mebsût* adıyla geniş bir şerh yazdı. V./XI. asra kadar Hanefî fıkhn edebiyatına eklenebilecek önemli iki eser daha vardır. Birisi Ebû Ca'fer et-Tahavî (321/933)'nin *el-Muhtasar*'ı, diğeri ise Kudûri (428/1037)'nin *el-Muhtasar*'ıdır. Bu asırdan sonra Hanefî fikhına dair, pek çok önemli eserler yazılmıştır. (Bkz. Sönmez Kutlu, "İslam Bilimlerinin Doğuşu ve Gelişimi", İLİTAM, Ankuzem. Ankara Tarihsiz, s. 40)

³⁹⁸En meşhur ilk şerhleri arasında, İbn Abdilberr'in *İstizkâr* ve *Temhid*'i ile Ebû Velîd el-Bâcî'nin *el-Müntekâ*'sı sayılabilir. (Bkz. Sönmez Kutlu, "İslam Bilimlerinin Doğuşu ve Gelişimi", İLİTAM, Ankuzem. Ankara Tarihsiz, s. 41)

Diğer yandan günümüzde yaşayan mezhebî geleneklerin kurucuları kabul edilen kişilerin, fetva verirken diğer İslâmî disiplinlerde de eserler verdiği bir gerçektir. İmam A'zâm'ın *Fıkhu'l-Ekber*'i Kelam, İmam Şafî'nin *el-Ümm*'ü hemen hemen bütün ilimleri toplayan, İmam Malik'in *Muvatta*'sı ile İman Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i birer hadis kitabıdır. Dolayısıyla klasik dönemin uleması bilgi bütünlüğünü sağlamak için bütün İslâmî ilimlerde malumat sahibi olmuşlardır.

3.İslam Tarihi'nin Temel İslâmî İlimlerde Bilginin Bütünlüğüne Katkısı

İslâm Tarihi, İslâm'ın doğuşundan günümüze kadar yayıldığı ve yerleştiği bütün bölgelerde yaşayan milletlerin ve devletlerin siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel tarihini, Müslüman toplulukların ortaklaşa oluşturdukları kültür ve medeniyet ile din ve düşünce hayatını, belgelere dayanarak sebep-sonuç ilişkisi içerisinde inceleyen ve anlatan bilim dalıdır. Konusu Hz. Peygamber(sav) ve O'nun yaşadığı toplum ile Müslüman milletler ve toplumların³⁹⁹ siyasî, ekonomik, sosyal ve kültürel durumları; bu toplulukların ve devletlerin ortaklaşa oluşturdukları kültür ve medeniyet ile din ve düşünce hayatıdır. Alanı İslâm'ın doğuşundan günümüze kadar, Müslümanların yaşadığı coğrafya ve süreyi kapsamaktadır. Gözlemi, deneyi ve tekrarı olmayan olayları inceleyen Tarih Bilimi ile aynı metodu paylaşan İslam Tarihi, elde ettiği bilgileri kendine has bir metotla ele alarak, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde tahlil, tenkit ve değerlendirme metotlarıyla inceleyip ortaya koyar.

İslam Tarihi, elde ettiği verileri değerlendirirken Sanat Tarihi, Antropoloji, Arkeoloji, Filoloji, Epigrafi/Paleografi, Coğrafya, Numizmatik, Felsefe, Sosyoloji ve Psikoloji gibi ilimlerden yardım almaktadır. Buna karşılık İslâm'ın temel ilimleri olan Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam gibi ilimlere de bilgi akışı sağlamaktadır. İslam Tarihi hem kendi içinde hem de kendisi dışındaki ilimlerde bilgi bütünlüğü sağlamak için bilgi alış-verişi içerisinde. Kendi içerisinde bütüncül sonuçlara ulaşması ve bilgi bütünlüğünü sağlamak için yukarıda isimlerini saydığımız bilimlere ihtiyacı vardır; çünkü elde edilen tarihî verilerin kapsamlı bir şekilde tahlil, tenkid ve değerlendirmesi yapılabilmesi, zaman ve mekân yönünden anakronizme düşülmemesi, kapsamlı bir sonuca ulaşılması ve nesnel olunabilmesi için diğer ilimlerden yardım almak gerekmektedir. İslâm'ı kabul eden toplumların ortaya koydukları sanat eserlerinin durumunu bilebilmek için Sanat Tarihi'ne, dinî ya da seküler olayların tespiti için Sosyoloji'ye, yerlerini bilmek için Coğrafya ilmine ve dilleri için Filoloji gibi ilimlere ihtiyaç vardır. Ayrıca elde

³⁹⁹ Hulefâ-i Raşidîn, Emeviler, Abbasiler, İlk Müslüman Türk Devletleri, Selçuklular ve Osmanlıları bu kategori içerisinde değerlendiriyoruz.

edilen tarihî bilgilerin analitik düşünce ile sistematik olarak tahlil; tenkit ve değerlendirmeye tabi tutulması için de Felsefe ilmine ihtiyaç duymaktadır.

İslam Tarihi, tarihî bilgiyi muhataplarına bilimsel ve sistematik sunabilmek, kendi içinde bilgi bütünlüğünü sağlayarak, bütüncül değerlendirmeler yapabilmesi için gereken ilimlere ihtiyacı olduğunu belirttik. Diğer taraftan ise İslam Tarihi; Tefsir, Hadis, Kelam ve Fıkıh gibi temel İslamî ilimlerde bütünlük sağlanabilmesine zaman ve mekân itibariyle katkı sağlamaktadır; çünkü İslam Tarihi, İslam toplumunda birey ve toplumun çevresinde ortaya çıkan olayları gelecek nesillere aktarırken, aslında birçok ilme malzeme vermektedir. Bu malzemeden her ilim kendine düşen payı almaktadır. Dolayısıyla İslamî ilimlerin daha iyi anlaşılmasını ve o ilimle iştigal eden kişilerin dikey olarak derinleşmesini sağlamaktadır.

Konusu Hz. Peygamber'in (sav) hayatı olan Siyer ilmi,⁴⁰⁰ İslam düşünce sisteminde sadece O'nun kültürel ve fikrî hayatını ele alan değil, aynı zamanda bütün İslamî ilimleri kucaklayıp onlara bilgi aktarımı yapan didaktik ve eğitici bir ilim dalıdır. Siyer ilmi, İslamî ilimlerin tam anlaşılmasına katkısıyla bilgi bütünlüğü sağlamasının yanında bütün zamanlarda ümmetin eğitimi, birlik ve beraberliğinin oluşmasında en önemli kaynak olmuştur. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in (sav) hayatı ve onu yazılı olarak bize ulaştıran Siyer/İslam Tarihi ilminin İslam düşüncesi açısından yorumu ve araştırılması, İslam toplumu için bir iş değil, bilakis terki caiz olmayan acil bir ihtiyaçtır. (Tayşi, 1992: 43)

Siyer/İslam Tarihi; Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam gibi İslamî ilimlerden biridir. Bu ilimlerin teşekkülünde ve gelişmesinde önemli bir rol oynamaktadır, zira Hz. Peygamber'in (sav) hayatını bilmeden, O'nun hayatının birer parçası olan kavli, fiilî ve takrirî sünnetini öğrenmeden, anlamadan, İslamî hükümleri nasıl yansıttığına vakıf olmadan bu ilimlerin gelişimini anlamada boşluklar meydana gelebilir. Hz. Peygamber (sav) , Kur'an'a göre en ideal örnektir ve bu örneğin, bütün detaylarıyla bilinmesi zaruridir. Bundan dolayı O ideal örneği öğrenmek Sahabeden sonra gelen nesiller için son derece önem arz etmiştir. Diğer bir ifade ile O'nun hayatını, meslek ve davetini bize bildiren ilimlerin başında şüphesiz siyer ilmi gelmektedir. (Ünalın, 2009: II, 97) Bundan dolayı siyer ilmi, Kur'an ve Sünnet kaynaklı İslam'ın temel ilimlerine bilgi vererek, o ilimlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.

İslam Tarihi'nin ilk döneminde Siyer ve Hadis ilimleri, birbirinin mütemmimi gibi görülse de sîret kavramının sünnetten daha kapsamlı olduğunu görülmektedir; çünkü Sünnet kavramı da

⁴⁰⁰ Siyer ilmi ne kadar Hz. Peygamber'in (sav) hayatını ön planda tutuyorsa da bu çalışmamızda Siyer ile İslam Tarihi'ni beraber ele alıyoruz.

Hız. Peygamber'in^(sav) Sîret'inden bahsetse de sınırlı bir alanda kalmıştır. Ancak bu iki ilim yakından incelendiğinde Sîret'in, Hız. Peygamber'in^(sav) doğumundan vefatına kadar hayatının bütün yönlerini ele almasından dolayı Sünnet'ten daha kapsamlı olduğu anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle Sünnet verileri içinde Hız. Peygamber'in^(sav) hayatına dair göremediğimiz bazı ayrıntıları, Sîret verileri içinde görebilmekteyiz. (Çelik, 2003, 97)

3.1.Siyer/İslam Tarihi'nin Tefsirle İlişkisi ve Bilgi Bütünlüğüne Katkısı

Tefsir ilmi Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışırken birtakım metotlar kullanmaktadır. Bunun için Tefsir Usulü adında bir disiplin doğmuştur. Bu disiplinin içindeki konulardan birisi de Sebeb-i Nüzûl, yani sûre ve ayetlerin iniş sebepleridir. Sebeb-i Nüzul'ün üzerinde durduğu konularda İslam Tarihi'nin araştırma alanı olan olaylardır. Dolayısıyla Tefsir ilminde bilgi bütünlüğünün sağlanabilmesi için mutlaka İslam Tarihi'nden bilgi aktarımı yapılması gerekmektedir; çünkü birçok sûre ve ayet, Hız. Peygamber^(sav) döneminde yaşanan olay ya da olgu neticesinde nazil olmuştur. Allah'ın ilettiği Kur'an mesajlarının reel anlamının tespiti açısından siyerin bilinmesi son derece önemlidir. Allah'ın Cebrail vasıtasıyla ya da diğer yollarla Hız. Peygamber'e^(sav) ilettiği vahyi, başından sonuna kadar hangi olaydan sonra hangi ayetler indiğini Siyer vasıtasıyla bilinmesi, Kur'an'ı açıklayan ve yorumlayan bir müfessirin o alanda derinleşmesini sağlar.

Diğer yandan siyerin Kur'an'dan ayrı düşünülmesi de mümkün değildir; çünkü daha sonraki dönemlerde Tefsir ilmiyle de ilişkisinin çok fazla olduğunu müfessirlerin bir ayetin ya da sûrenin tefsirini yaparken Hız. Peygamber'in ^(sav) hayatından alıntılar yapmasından anlaşılmaktadır. Bu iki ilim arasındaki ilişki o kadar ileri ki; siyer ve tefsir, biri diğerinin lazımı olan iki alan gibi olmuştur; çünkü siyer tefsirsiz olmadığı gibi tefsirin de siyersiz olması mümkün değildir. Bundan dolayı ilk dönem siyer kaynaklarının aynı zamanda tefsir ilmi için de kaynak olduğunu söyleyenler de vardır. (Cerrahoğlu, 1977: 1-28; Özel: 2001, 205-215) Çünkü bu eserlerde Kur'an ayetleriyle ilgili yazılı birçok bilgi bulunmaktadır (Muhammed Abdurrahim, 1992: 18-34).

Diğer yandan Kur'anî bir bilginin tespiti ve Hız. Peygamber'in ^(sav) o konudaki uygulamasındaki esprinin anlaşılmasında sîretin iyi analiz edilerek değerlendirilmesi zaruridir. (Çelik, 2003, 8) Dolayısıyla siyerin bütün İslamî ilim dallarına özellikle de Tefsir ilmine malzeme temin etmesi bakımından öneminin büyük olduğunu ortaya çıkmaktadır. Onun için Sîret bilgisi, Hız. Peygamber'in^(sav) hayatına dair sadece kronolojik bilgiler olmayıp, Kur'anî verilerin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir (Çelik, 2003: 5-6).

Bu konuda İsmail Cerrahoğlu, siyer yazarı İbn İshâk'ın eserini inceleyerek tekrar yazan ve ilim dünyasına tanıtan İbn Hişâm'ı örnek vermektedir. Cerrahoğlu; *“İbn Hişâm'ın bu eseri, Hazreti Peygamberin hayatına ışık tutması yönünden ehemmiyeti olduğu kadar Kur'an, Tefsir, Hadis, Arap dili ve edebiyatı yönünden de son derece kıymetlidir. Hazreti Peygamber'in adım adım hayatı anlatılırken, nazil olan ayetler de zikredilmekte, onların nüzul (iniş) sebepleri açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Ayetlerin iniş sebeplerini bilmek, Kur'an'ı anlamamanın ve onu tefsir edebilmenin şüphesiz en mühim unsurlarından biridir. Tefsir alanında Sahabeyi yücelten en mühim amil, onların nüzul sebeplerine vakıf olmalarıdır. Bu muhterem zevat, sebeplerle hükümler arasında münasebet tesis edebilmişlerdir. Ayetlerin iniş sebeplerini bilmek, bize sadece tarihi yönden değil, inananın imanını kuvvetlendirmek, inkâr edenin de doğru yolu bulmasına vesile olmak için emredilen şeylerin hikmetini anlattığı gibi, ayetlerden kastedilen manada kolaylıkla anlaşılabilir olur. İbn Hişâm'ın bu eseri, nüzul sebepleri yönünden bir tez konusu yapılacak kadar önemlidir”* (Cerrahoğlu, 1977: 2-3) diyerek konunun önemini vurgulamaktadır.

Mevdûdî de Hz. Peygamber'in (sav) hayatı ile Kur'an'ın diğer bir ifade ile siyer ile tefsirin et-tırnak gibi birbirine bağlı olduğunu, birbirinden ayrıldığında dinin gerçek manada anlaşılamayacağını ve doğru yolun bulunamayacağını belirtmektedir, hatta bu konuda teşbihler yaparak şöyle demektedir; *“Kur'an'ı Allah'ın Rasûlünden ayırdınız mı, bir yere varamazsınız. Kitap, Nebî olmadıktan sonra kürekçisi olmayan bir kayık gibidir. Bu kayıkla acemi yolcular, hayat denizinde ne kadar uğraşırlarsa uğraşsınlar, gitmek istedikleri yere varamazlar. Kitapsız bir peygamber ise ışığı olmayan bir kılavuz gibidir. Bu gibi durumlarda insanlar, Allah'a varmak isterken, kendilerine yol gösteren kılavuza tanrı diyerek tapmaya başlarlar. Bunun birçok örneğini geçmiş kavimlerde gördük. Örneğin, Hindu'lar kendi peygamberlerinin hayatlarını unutup sadece kitaplarını kaptılar, ama bu kitaplar onlar için içlerinden çıkılmaz bir hale geldi ve nihayet kitaplarını da kaybettiler. Hristiyanlar ise kitaplarını unutup, Peygamberlerinin peşine takıldılar. O'nun kişiliği çevresinde dönmeye başladılar. Sonuç olarak Allah'ın Peygamber'ini Allah'ın ışığı ve hatta Allah'ın oğlu yapmaktan kendilerini kurtaramadılar. Eski çağlarda olduğu gibi çağımızda da insan, İslâm nimetine ezelden beri süregelen yine şu iki kaynaktan ulaşabilir: Birincisi, Allah'ın Kelâm'ı (Kur'an-ı Kerim); ikincisi, Sîret-i Nebvî ki artık sadece Hz. Muhammed (s.a.v)'in hayatı ve hadislerinde saklı bulunmaktadır. Her zaman olduğu gibi, bugün de insan İslâm'ın idrakine ancak Kur'an-ı Kerim'i Hz. Muhammed ve Hz. Muhammed'i de Kur'an-ı Kerim vasıtasıyla kavrayarak varabilir. Her ikisini birbirinin yardımıyla anlayabilen kimse, İslâm'ı da anlayabilmiş demektir. Aksi takdirde ne din anlaşılabilir ne de doğru yol bulunabilir.”* (Mevdûdî, 1992: I/19-20)

Buna mukabil siyer-i Nebi alanında çalışma yapanlar da üzerinde durdukları bir olayın teyidi için varsa mutlaka ayeti delil olarak nakletmişlerdir.⁴⁰¹ Özellikle ilk dönem siyer yazarlarının büyük kısmı Hz. Peygamber'in (sav) hayatını anlatırken olayı naklettikten sonra **وَأَنْزَلَ اللَّهُ** diyerek konuyla alakalı ayet ya da ayetleri zikretmişlerdir. Diğer yandan Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in (sav) hayatıyla ilgili çok önemli bilgiler vererek, bu ilim için de en güvenilir kaynak olmuştur; çünkü Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'den (sav) gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak bahseden çok sayıda ayet bulunmaktadır. Yine Kur'ân'ın tedricî olarak indirilmesi Hz. Peygamber (sav) ve içinde bulunduğu toplumun hayatıyla doğrudan ilgili olmasından dolayı onların ihtiyacına göre şekillenmiştir. Ayrıca Kur'ân'da Bedir, Uhud, Hendek ve Huneyn gazveleri, Tebük Seferi ve Hudeybiye Antlaşması gibi Hz. Peygamber (sav) dönemi olaylara yer verilir.⁴⁰² Bu olayları hazırlayan sosyal ve siyasî sebepler üzerinde durulmuş, özellikle de bazı şahısların özel durumunu da gayet titiz bir şekilde ortaya koymuştur. (Umerî, 1988: 29-30) Bundan dolayı ilk siyer yazarlarının en önemli ve sağlam kaynağı Kur'ân-ı Kerim olmuştur, hatta tefsir kaynaklarından istifade ederek siyer yazarları da olmuştur.

İlk dönemlerde olduğu gibi daha sonraki dönemlerde de siyer yazarları, Siyer kaynaklarının yanı sıra doğrudan Tefsir kitaplarından da faydalanmışlardır. Eyüp Sabri Paşa, *Mahmudu's-Siyer* adlı eserini yazarken İmam Begavî'nin *Meâlimü't-Tefsir* adlı eserinden yararlandığını görmekteyiz. (Hacıismailoğlu, 2007: 231-235) Hatta yazar bu eserinde İmam Begavî'nin rivayetlerini eleştiriye tabi tutmuştur. Garanik olayının anlatıldığı bölümde konuyla alakalı olarak müfessirlerin yorumlarına yer vermiş ve daha sonra da bu yorumları eleştiriye tabi tutarak tutarlı ve tutarsız tarafları göz önüne sermiştir. Dolayısıyla eser bu özelliğiyle bize tenkitçi tarihçiliğin örneğini sunmuştur. (Hacıismailoğlu, 2007: 235) Ayrıca Muhammed İzzet Derveze, "*Asru'n-Nebî ve Bietuhâ mine'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Dirâsât ve't-Tahlîlat el-Kur'aniyye*" isimli eserini,⁴⁰³ tamamen Kur'an ayetleri ışığında yazmak sûretiyle, bu konuda güzel bir örnek vermiştir.

⁴⁰¹ Bununla ilgili ilk dönem siyer kitaplarında çok sayıda örnek bulabiliriz. Örneğin; İbn İshak İfk Olayını anlattıktan sonra **وَأَنْزَلَ اللَّهُ** diyerek Nur Suresinin mezkûr ayetlerini zikretmektedir. (Bkz; İbn İshâk, *es-Sîre*, 450); Yine Hudeybiye Antlaşması yapıldıktan sonra, bunun için Fetih Suresinin 18-21 ayetlerini zikretmiştir. (İbn İshak, 465); Aynı şekilde İbn Hişâm, İbn İshâk'tan naklen aldığı haberlerin teyidi için çok sayıda ayet kullanmıştır. Örneğin; Bedir Savaşı sırasında Müzzemmil Suresinin konuyla ilgili ayetleri, kâfirle savaşıma emri ayetleri, fey paylaşımı ve esirler ve ganimetler ile ilgili ayetleri zikretmiştir. (Bkz. İbn Hişâm, *es-siretü'n-Nebeviyye*, 563-564, 567).

⁴⁰² Bedir Savaşı için bkz: Âl-i İmran, 3/13,121,127,173,174; Enfâl, 8/7-12, 19, 42-44, 67,71; Sâd, 38/11; Uhud Savaşı için bkz. Âl-i İmran, 3/120-122,140-144,155,157,162,165-166,168,172; Hendek Savaşı için bkz. Âl-i İmran, 3/9-25; Huneyn savaşı için bkz. Tevbe, 9/25-26;Tebuk seferi için bkz. Tevbe, 9/38-39,81,83,90 96,102,117-118; Hadîd, 57/7; Hudeybiye Antlaşması için bkz.: Fetih, 48/1-30; Mümtetine, 60/12.

⁴⁰³ M.İzzet Derveze'nin bu eseri Türkçeye Mehmet Yolcu tarafından "*Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*" isimle tercüme edilmiş olup eserin ilk baskısı, 1989'da İstanbul'da yayınlanmıştır.

Müslümanları her alanda yönlendiren Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin birçoğu, Hz. Peygamber(sav) ve ilk muhatapları olan sahabe hayatında ortaya çıkan problemlerin çözümü için indirildiği bilinmektedir. Bu bağlamda 23 yıllık Hz. Muhammed'in (sav) hayatının sosyal, siyasi/askerî, ekonomik ve kültürel alanları vahiyle yönlendirilmiştir. Hz. Muhammed'in (sav) peygamberlikten sonraki ile önceki hayatı bilinmeden Duhâ Sûresi,⁴⁰⁴ Müslümanların Mekke'de çektikleri sıkıntılar, işkenceler, çocukların öldürülmesi, Hz. Peygamber'e(sav) yapılan vaatler iyi bilinmeden İsrâ Sûresi 31,⁴⁰⁵ 90-93,⁴⁰⁶ 97⁴⁰⁷ ve diğer ayetler tam olarak anlaşılamaz. Bedir Savaşı Siyer kaynaklarından iyice okunmadan, Âl-i İmran, 123-126,⁴⁰⁸ Enfâl Sûresi, 9-12,⁴⁰⁹ Uhud Savaşı iyice bilinmeden Âl-i İmran 121-186, Yahudilerle fikri mücadele iyi bilinmezse Bakara Sûresi'nin ilk 25 sayfası iyi anlaşılmaz. Ayrıca Medine'deki Yahudi Nadîroğulları ile yapılan mücadele iyi bilinirse Haşır Sûresi,⁴¹⁰ Benî Mustalık Gazvesi⁴¹¹ iyi bilinmeden Nûr sûresi 4-21⁴¹² ile Münâfikûn Sûresi,⁴¹³ Hudeybiye Antlaşması ve bu sırada ortaya çıkan olaylar bilinmeden Fetih Sûresi ve Tebuk Seferi sırasında çekilen sıkıntılar ve gelişen olaylar bilinmeden Tevbe 38-122 arasındaki ayetler iyi anlaşılmaz. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Siyer, Kur'an ayetlerinin üzerine oturduğu zemini teşkil etmektedir. Siyer eksenli okumalarda, yüce Allah'ın ilettiği bütün Kur'an mesajları ilkinden sonuna kadar,

⁴⁰⁴ Duhâ Suresi'nde Hz. Peygamber'in peygamberlikten sonraki dönemi ile önceki dönemi arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Hz. Muhammed (sav) peygamber olmadan önce toplumda hâkim olan inanç ve yaşayışın yanlışlığını, görüyor, bu gidişi asla beğenmiyordu, ancak toplumun bundan nasıl kurtulacağını da bilmiyordu. Allah Kur'an'ı göndererek onu bu durumdan kurtarıp yolunu aydınlattı, ona varacağı hedefi ve hedefe nasıl ulaşacağını öğretti. (Bkz. M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Çelik-Şura, İstanbul 1993, C. 9, s. 495)

⁴⁰⁵ İslam öncesinde bazı Arapların açlık korkusuyla çocuklarını öldürdüklerine işaret edilmektedir. (İsrâ, 17/31)

⁴⁰⁶ İsrâ, 30-33. ayetlerde Mekke müşriklerinin Kur'an'ın benzerini ortaya koymaktan aciz kalmaları üzerine, Hz. Peygamber'i Kâbe'nin yanına davet etmeleri ve ona dünyevî tekliflerde bulunduklarına işaret etmektedir. (Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Tarihsiz, III, 256-257)

⁴⁰⁷ Ayette putperestlerin inkârda direnerek İslam'a ve Müslümanlara karşı düşmanca tutumlarını sürdürmelerine Hz. Peygamber'in üzülmüne ve onların Müslüman olmalarını arzulamasından bahsetmektedir.

⁴⁰⁸ Ayetlerde meleklerin Müslümanlara yardıma geldikleri belirtilmektedir.

⁴⁰⁹ Ayetlerin Bedir Savaşı'nda Müslümanların sayısının müşriklerin sayısının 1/3'ü kadar olması, Hz. Peygamber'in Allah'a zafer için dua etmesi üzerine indiği nakledilmektedir. (Müslim, "Cihad 58")

⁴¹⁰ Suredeki 2-9 ve 11-17 arasındaki ayetlerde Yahudilerin Hz. Peygamber'e tuzak kurmaları ve Medine'den sürgün edilmeleri üzerinde durulmaktadır. (Bkz. Et-Taberî, Ebu Câfer Muhammed İbn Çerîr, *Tarihu't-Taberî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1429/2008, II, 83-86)

⁴¹¹ Benî Mustalık Gazvesi'nin Müreysi denilen suyun bulunduğu yerde gerçekleştiği konusunda bkz; İbn İshak, 439; İbn Hişam, 839; Taberî, *Tarihu't-Taberî*, II, 109.

⁴¹² Benî Mustalık Gazvesi'nden dönerken münafıkların İslam Tarihi'nde İfk denilen Hz. Aişe'ye attıkları iftira İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IV, 370-373; üzerinde durmaktadır. (Bkz. İbn Esrîr, *el-Kâmilu fi't-Tarih*, II, 195-199; Mustafa Fayda, "İfk Hâdisesi", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 509.)

⁴¹³ Benî Mustalık Seferi'nden dönerken ordunun konakladığı sırada kuyu başında Hz. Ömer'in hizmetçisi ile Abdullah b. Selûl'un adamlarından birisi arasında geçen tartışmadan dolayı fitnenin çıkması üzerine söz konusu suresinin bazı ayetleri nazil olmuştur. (Bkz. İbn İshak, s. 40-41; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1405/1985, II, 65; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IV, 158-159; Muhammed Ebu Şuhbe, *es-Siretü'n-Nebeviyye fi Davi'l-Kur'an ve's-Sünne*, Beyrut 1992. II, 254-255; Muhammed Hudari Bek, *Nuru'l-Yakin fi Sireti Seyyidi'l-Murselin*, tahkik, Nayif el-Abbas, vd. Beyrut 1989, 159).

iniş sırasına göre görülebilmektedir.⁴¹⁴Tefsir İlmi’nde de bilgi bütünlüğünün sağlanmasında İslam Tarihi’nin rolü açık olarak ortaya çıkmaktadır.

3.2. Siyer/İslam Tarihi’nin Hadisle İlişkisi ve Bilgi Bütünlüğüne Katkısı

Bilindiği gibi hadisler, Kur’ân ve tefsir kitaplarının yanında siyer ve megâzî başka bir ifadeyle İslâm tarihi ile ilgili kaynakların ikincisini teşkil eder. Nitekim hadis kitaplarının “Megâzî”, “Siyer”, “Menâkıb”, “Menâkıbu’l-ensâr”, “Enbiyâ”, “Kıyasu’l-enbiyâ”, “Fezâilü’s-sahâbe”, “Kitâbü’l-cemel” gibi bölümleri doğrudan siyer ve İslâm tarihiyle ilgili bilgiler ihtiva ettiği gibi diğer bölümlerde de dağınık olarak azımsanmayacak miktarda malzeme bulmak mümkündür. Ancak hadis kitaplarının ilgili bölümlerinde İslâm tarihiyle ilgili yer alan hadis malzemesi tarihçi mantığıyla değil hadisçi anlayışıyla derlenmiştir. Bu açıdan her ikisi de geçmişe ait haberlerle ilgilenmeleri ve malzeme derlemelerine rağmen hadis ve tarih ilimleri haberler hakkında farklı yöntemler kullanmaktaydı (Yücel, 2014: 265). Hadis ve tarih ilimlerinin yaklaşık hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren farklı yöntemler kullanan iki ayrı ilim dalı oldukları söylenebilir.

İlk dönemde Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Âsım b. Ömer b. Katâde (ö. 120/737), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/741), Musâ b. Ukbe (ö. 141/758), İbn İshak (ö. 151/768) ve Vâkıdî (ö. 207/822) gibi Hz. Peygamber’in^(sav) hayatını ve gazvelerini telif edenler aynı zamanda hadis ilmiyle de tanınan ve birçok hadisin isnadında yer alan âlimlerdi. Ancak söz konusu âlimler tarih ve megâzî konusundaki rivayet ve teliflerinde gerek geçmişe ait olayların zaman ve mekânlarını tespit etme, kronolojik olarak sunma ve olayın tamamını zikretme, bazen Yahudi, Hristiyan ve Mecûsîler’den ve onların kitaplarından nakillerde bulunma hususlarında gerekse isnatlarda telifik yapma açılarından hadis rivayetinden farklı yöntem kullanmaktaydı. (Yücel, 2014: 266)

Hadis âlimleri eserlerinde siyer ve İslâm tarihini ilgilendiren birçok rivayete yer verdikleri halde bunları gerek kronolojik gerekse metinsel bir bütünlük içinde arz etme gibi bir gaye gütmemişlerdir, zira hadis âlimleri kendilerine isnadlı bir şekilde ulaşan bilgileri herhangi bir değişikliğe uğratmadan kaydedip aktarma görevini üstlenmişlerdir. Dolayısıyla siyer ve İslâm tarihini ilgilendiren bilgiler hadis kitaplarında belirli bölümler ve alt başlıklarda münferit veriler halinde sıralanmıştır. (Yücel, 2014: 266)

⁴¹⁴ Kur’ân’ın inzal edildiği 23 yıllık dönemde (610-632) gerçekleşen olayların hangi ayetlerle ilişkili olduğunu tespit etmek için bkz. İzzet Derveze, *Kur’ân’a Göre Hazret-i Muhammed’in Hayatı*, İstanbul Ekim 1998; Süleyman Ateş, *Kur’ân’a Göre Hazret-i Muhammed’in Hayatı*, : Yeni Ufuklar Neşriyat İstanbul 2008; Ömer Özsoy -İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’ân*, : Fecr Yayınları, Ankara1997 (Hazret-i Muhammed’in şîretini konu alan bölümü (s. 563-689).

Geçmişe ait bilgilerin naklinde isnad kullanımı hadisçiler açısından son derece önemliydi, hatta bazı hadis âlimleri isnadın önemini “isnad dindendir”, “isnad mü’minin silahıdır” gibi açıklamalarıyla ifade etmekteydi. İlk siyer ve İslâm tarihi müellifleri naklettikleri haberleri bazen isnadsız nakletmekteydi. Nitekim ilk siyer ve İslâm tarihi müelliflerinden kabul edilen İbn İshak eserinde Cahiliye çağına, Yemen tarihine, Arap kabileleriyle putlarına, Hz. Peygamber’in^(sav) dedelerine ve Mekke halkının dinî anlayışına yer verilen bölümü yazarken sened zikretmemişti. (Fayda, “İbn İshak, 1999: 20/95) Isnad hususunda son derece hassas olan hadisçiler açısından ise bu durum büyük bir eksiklikti. Bunda dolayı Ahmed b. Hanbel gibi bazı hadisçiler siyer ve megâzî rivayetlerini eleştirmişlerdir.

İlk siyer ve İslâm tarihi müelliflerinden bir kısmı bazen Yahudi, Hristiyan ve Mecûsîler’den ve onların kitaplarından nakillerde bulunmaktaydı. Nitekim ilk siyer ve İslâm tarihi müelliflerinden kabul edilen İbn İshak, Ehl-i hadis geleneğinden ayrılarak Ehl-i kitap’la ilgili haberlerde Yahudi, Hristiyan ve Mecûsîler’den ve onların kitaplarından nakillerde bulunmakta, bunları da aldığı kaynağı zikretmek yerine “Tevrat ehli”, “ilk kitap ehlinden bazı kimseler”, “acemlerden söz nakledenler” gibi müphem ifadeler kullanmıştır. Ayrıca o, Eski ve Yeni Ahid tercümelerinden bazı haberleri aynen aktarmaktaydı. (Öz, 2008, 236: 239-240; Fayda, “İbn İshak”, 1999: 20/95; Fayda, “Siyer ve Megazi”, 2009, 37/322; Yücel, 2014: 267) Nitekim İmâm Mâlik, İbn İshak’ı Hz. Peygamber’in^(sav) Hayber, Kureyza, Nadir gibi gazvelerine dair bilgileri Yahudi asıllı Müslümanlardan alması sebebiyle bile eleştirmekteydi. (Fayda, 1999: 20/94) Zira bu durum, ravinin Müslüman olmasını en temel şart olarak gören hadisçilerin kabul etmesi mümkün olmayan bir husustu. Tarihçilerin özellikle isnadları birleştirerek (telfiku’l-isnad) kimin neyi dediğinin belli olmayacağı bir şekilde olayları anlatmaları bazen şahsi görüşlerini de eklemeleri, başka bir ifadeyle birçok malzemeyi tek bir olayın parçası haline getirmeleri de hadisçiler açısından kabul edilemez bir yaklaşımdı. (Yücel, 2014, 267) Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Âsım b. Ömer b. Katâde (ö. 120/737), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/741), Musâ b. Ukbe (ö. 141/758), İbn İshak (ö. 151/768) ve Vâkıdî (ö. 207/822) gibi Megâzî müellifleri eserlerinde bu yöntemi kullanmaktaydı. Önde gelen tarihçi İbn İshak hakkında Ahmed b. Hanbel’in “Metnin kime ait olduğunu açıklamadan bir hadisi aynı anda birçok kimseden rivâyet ediyor” (el-Askalanî, 1326: IX/43; Öz, 2008: 127-128, 181, 212, 257, 320, 332-334; Yücel, 2014: 267) açıklaması hadisçilerin tarihçileri kullandıkları yöntemleri açısından eleştirdiklerini göstermektedir.⁴¹⁵Bunların dışında özellikle İbn İshak’la ilgili olarak

⁴¹⁵ Rivayetlerine tam güvenilmese de Buharâ başta olmak üzere Müslim, Ebû Davud, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Ahmed ibn Hanbel gibi muhaddisler İbn İshak’tan hadis rivayet etmişlerdir.

tedlis suçlaması (Öz, 2008: 240-241) siyer ve tarihçilerin hadisçiler açısından isnad konusunda hassas olmadıkları şeklinde anlaşılmıştır.

Hz. Peygamber'in^(sav) hayatını ve sözlerini araştıranlar aynı dönemde işe başlamışlar, elde ettikleri verileri kitaplarına almışlardır. Ancak mevzu' hadislerin ortaya çıkmasıyla, Hz. Peygamber adına ortaya atılan sözlerin ona ait olup-olmadığı konusunda hadisçiler tarihçilerden ayrılmışlardır. Tarihçiler topladıkları bütün bilgileri herhangi bir tenkide tabi tutmadan kitaplarına alıyorlardı. Ancak hadisçiler topladıkları hadisler konusunda titiz davranarak senet ve metin yönünden Hz. Peygamber'e ulaştırmaya ve bu sözlerin Kur'an'ın genel prensibine uygunluğu üzerinde durmaya başlamışlardır. İlk dönemde hadisçiler ile tarihçilerin aynı kişiler olduğu da bir gerçektir.⁴¹⁶ Bu durum da hadisçiler ile tarihçilerin aralarında bilgi bütünlüğünü sağlamak için beraber çalıştıklarını ve birbirlerine destek olduklarını göstermektedir.

3.3. Siyer/İslam Tarihi'nin Kelamla İlişkisi ve Bilgi Bütünlüğüne Katkısı

Temel İslâm İlimlerinin hepsi aynı kültür coğrafyasına aittirler ve hepsinin amacı, Kur'an'ı daha iyi anlamak, dünya hayatında Müslüman'ın yaşamını anlamlandırmak ve öte dünyada ebedi mutluluğu kazandırmaktır. Her ne kadar birbirinden farklı konu ve metodolojiyi benimseseler de aynı gayeye hizmet etmektedirler. Dolayısıyla Kelâm, Fıkıh, Tefsir, Hadis gibi ilimlerin hepsi birbirinin rakibi değil destekçisidir ve aynı hedefe yürüyen yoldaşlardır. Bu ilimlerden herhangi birini üst bir konuma yerleştirme (eşref-i ulûm), diğerlerini ise değersizleştirme şeklindeki bir yaklaşım doğru değildir. (Yeşilyurt, 2014: 468) Bu bağlamda kelam ilminin İslam Tarihi ile ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

İslam'ın itikadî hükümleri üzerinde araştırma yapan kelam ilmi, problematik olarak ele aldığı bütün konuların ortaya çıkışlarıyla ilgili tarihî bir arka planı bulunmaktadır. Kelam ilminin araştırma alanına giren bu problemlerin çözümünde bilgi bütünlüğünün sağlanması için de tarihî verilerden istifade etmesi gerekmektedir. Yeni teşekkül eden İslam inanç sistemi, Müslümanların Arap Yarımadası dışına çıkıp farklı inanç ve kültürlerle karşılaşması neticesinde Kur'an ve Sünnet merkezli sisteminin temel ilkelerinin belirlenmesi gerekiyordu.

⁴¹⁶ Buhari'nin Sahih'ten önce *Tarih-i Kebir* ve *Tarih-i Sağir* adında iki tarih kitabı yazması bunun bir göstergesidir. (Bkz. M. Mustafa el-A'zâmi, "Buhari", *DİA*, 1992, C. 6, s. 368-372)

Özellikle Kur'ân'ın nüzul ortamında Arap yarımadasında başta müşrikler olmak üzere Hristiyanlar, Yahudiler, Mecûsîler, Sâbiîler, Dehrîler ve Hanîfler yaşamaktaydı. Bunların tanrı inancı yanında peygamber, melek, ruh, cin, şeytan ve âhiret konularında tevhid akidesi ile bağdaşmayan inançları bulunmaktaydı. Bilindiği üzere tevhid inancının esasını Allah'ın birliği, ibadetin yalnızca O'na tahsisi, başkasından şefaât dilenilmemesi; nübüvvet inancının esasını peygamberin beşer oluşu, Allah tarafından seçimi, kendisine vahiy gönderilişi ve O'nun emrinde oluşu; ruh, melek, cin ve şeytan gibi varlıkların Allah'ın yarattığı, O'nun irade ve kudreti dâhilinde hareket eden varlıklar oldukları ve âhiretin esasını öldükten sonra dirilme, hesap, ceza ve mükâfatı içeren dârü'l-beka inancı oluşturmaktadır. Kur'ân, bu ve benzeri konularda tevhid inancına aykırı bulduğu hususları red veya tashih etmeyi hedeflemiştir. (Çelebi-Güdekli, 2014: 369)

Önceki dönemlere ait olan inanç sistemleri tashih ederek tevhid merkezine oturtan İslam'ın kutsal kitabı başta kitap ehli olmak üzere bütün inançları tevhide çağırmıştır.⁴¹⁷ Sahabenin inanç konusunda tutumunu, Hz. Peygamber'den(sav) sonra özellikle Hz. Osman'ın öldürülmesi, Cemel ve Sıffîn Vakaları sonucunda iman-amel ilişkisi, kader, İlahî sıfatlar, imamet gibi itikatla ilgili konuların tartışılması sırasında birtakım olaylar cereyan etmiştir. Bunlar üzerinde iyice düşünülmesi istikrarlı bir görüş ortaya koyabilmek için mutlaka dönemin konjonktürünün bilinmesi gerekir. Dolayısıyla bu konularda bilgi bütünlüğünün sağlanması açısından mutlaka tarihi bilgilere ihtiyaç vardır.

3.4. Siyer/İslam Tarihi'nin Fıkıhla İlişkisi ve Bilgi Bütünlüğüne Katkısı

İslam'ın aile, miras, ibadet, muamelat gibi pratik hayatının esaslarını belirleyen Fıkıh İlmi'nin ele aldığı konularının da tarihî bir arka planı bulunmaktadır. Tefsir, Hadis ve Kelam gibi diğer İslamî ilimlerle sıkı bir ilişki içerisinde olan bu ilmin konularını aydınlatacak ilim İslam Tarihi'dir. Fıkıh, Tefsir, Hadis ve Kelam ilimlerinden destek alırken İslam Tarihi de doğru bir sonuca ulaşılması için yaşanmış tarihi olayları aktararak isabetli görüşler ortaya koymalarına yardımcı olmaktadır. Bu şekilde hem kendi içinde hem de diğer İslamî ilimlerle ilişkisin ortaya koyarak bilgi bütünlüğünü sağlamaktadır.

⁴¹⁷ Bununla ilgili Kur'an'dan örnekler için bkz. Bakara, 2/41, 132-133; Âl-i İmran, 3/85, 179; Nisâ, 4/136, 170 vd.

SONUÇ

Hasan Hacak'ın dediği gibi İslâmî ilimlerden herhangi birinin tarihini sadece o ilmin sınırları içinde yazmak her zaman eksik bir yazım olacaktır. Aslında bütün manzarayı bilmeden manzaranın bir köşesini yorumlamak bizi her zaman doğru sonuca ulaştırmayabilir. Bu sebeple manzaranın tamamlanması için bu tür çalışmalar ve bunların vereceği sinerji ve himmet oldukça önemlidir.

İslâm medeniyeti, Kur'an ve Sünnetin anlamı, anlamlandırılması ve yorumlanması üzerine inşa edilmiş bir medeniyettir. Bu medeniyetin tüm kültürel katmanları, gerçekte bu iki kaynağın teorik ve pratik veçhelerinin çeşitli şekillerdeki tezahüründen ibarettir. Bu iki kaynaktan neşet eden kelâm, fıkıh usulü, felsefe ve tasavvuf gibi temel alanların, çok farklı hatta bazen birbirine zıt görünüm arz etmesine ilişkin ne kadar çok neden zikredilirse edilsin, sonuçta bunların hepsi anlam ve yorum inşa etme faaliyetlerine dayanmaktadır.

İslamiyet'i bir ağaç kabul edersek, bunun kökü Kur'an (vahiy), dalları İslâmî ilimler ve meyvesi de insanın dünya ve mutluluğuna ulaşmasıdır. İslam Tarihi de bu ağaca ışık vererek dalların yani İslâmî ilimlerin daha iyi görünmesini sağlamaktadır. Aynı kaynaktan beslenen ilimler arasında metodolojik açıdan bazı farklılıklar olsa da aynı hedefe yürümektedirler. Bütün ilimler Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için çaba sarf etmektedirler.

İslam Tarihi boyunca ilk dönemden başlamak üzere İslam âlimleri Kur'an merkezli çalışırken, bilgi bütünlüğünü sağlamak için bütün ilimlerle iştigal etmişler ve eserler vermişlerdir. Gazali ile zirveye ulaşan bu gelenekte meselelere bütüncül bakılmış ve İslam'ın temel ilkelerine aykırı görüşler çok fazla görülmemiştir. İslam tarihinin klasik eğitim kurumları olan medreselerde bütün ilimler bir kişi tarafından okutularak bilgi bütünlüğünün sağlanmasına özen gösterilmiştir. Söz konusu disiplinlerden hiçbirini ihmal edilmemiş, dışarıda bırakılmamış, gereksiz ve lüzumsuz görülmemiş ve aralarında tam bir telâzüm (karşılıklı bağımlılık) ilişkisi söz konusu olmuştur; çünkü bu ilimler İslâm'ın teori ve pratiğinin kurucu disiplinleridir. Ancak Müsteşriklerin Hz. Peygamber'in^(sav) hayatını, Kur'an'ı ve İslâmî ilkeleri inceleme alanlarına almalarıyla İslâmî ilimlerde de yatay derinlik kaybedilerek dikey derinleşmeye gidilmiş ve bütüncül bir yaklaşım olmayınca da bilgi bütünlüğü sağlanamayarak aykırı görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır.

Günümüzde İslâmî ilimlerin ortaya çıkış döneminde hayatın değişik alanlarını paylaşarak inşa ettikleri insicam, hiyerarşi ve ortak dil korunamamış, birbirleriyle ilişki içinde olmadıklarından

bilgi bütünlüğü sağlamamış ve bazı kişilerin “ihtisas körlüğü”ne düşmesine sebep olmuştur. Doğru İslam’ın Müslümanlar arasında yaygınlaşması için de bu körlükten kurtulmamız gerekmektedir. Bundan kurtulmak da ancak “İslamî İlimler Akademisi” kurarak, burada bütüncül olarak araştırma yapılması ve eğitim verilmesi sağlanmalıdır.

Bu ilimlerin daha iyi anlaşılabilmesi için referans olarak Hz. Peygamber’in (sav) hayatından ve uygulamalarından bilgi aktarımı da Siyer ilmiyle olmuştur. Dolayısıyla Siyerin ana konusu olan Hz. Peygamber’in (sav) hayatının bütün yönlerini derinliğine bilemeyen araştırmacıların, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam ilimlerinin gerçek mahiyetlerine vakıf olamayacakları gerçeği ortaya çıkmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdurrahim, M. (1992). *et-Tefsîru 'n-Nebevî*, Kahire.
- Açıkgenç, A. (1995). Fazlurrahman. *DİA*, XII. İstanbul.
- Açıkgenç, A. (2006). *İslam Medeniyeti 'nde Bilgi ve Bilim*, İSAM Yayınları, İstanbul.
- Arslan, G. (2009). Tefsir Usûlü'nün Fıkıh Usûlü'nden Arındırılması. *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, Ankara.
- Ateş, S. (2008). *Kur'an'a Göre Hazret-i Muhammed'in Hayatı*. Yeni Ufuklar Neşriyat İstanbul.
- Bek, M. H. (1989). *Nuru'l-Yakin fî Sireti Seyyidi'l-Murselin*, (tahkik, Nayif el-Abbas vd.). Beyrut.
- Birişik, A. (2001). İsrâliyat/Tefsir, *DİA*, XXIII, İstanbul.
- Birişik, A. (2014). Tefsirin Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi, *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Buharî (1992). *Sahih-i Buharî*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Cerrahoğlu, İ. (1977). İbn Hişam ve Sîresindeki Garibu'l-Kur'anı, *AÜİF İslâmî İlimler Dergisi*, II, Ankara.
- Cerrahoğlu, İ. (1988). *Tefsir tarihi*. Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Cirit, H. (2013). *Hadise Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Çelebi, İ. (2014). *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Çelebi, İ. & Güdekli, H. N. (2014). Kelam İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi, *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Çelik, A. (2003). Kur'an Ve Sünnet'in Doğru Anlaşılmasında Sîret'in Önemi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3(2), 5-16.
- Derveze, İ. (1998). *Kur'ân'a Göre Hazret-i Muhammed'in Hayatı*, (Ter. Mehmet Yolcu), İstanbul.
- Ebû Davud. (1992). *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Ebu Şuhbe, M. (1992). *es-Siretü 'n-Nebeviyye fî Davi'l-Kur'an ve 's-Sünne*, Beyrut.
- El-A'zâmî, M. M. (1992). Buharî, *DİA*, VI, İstanbul.
- Et-Taberî, İ. Ç. (310/922-923), *Tarihu't-Taberî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1429/2008.
- Fayda, M. (1999). İbn İshak, *DİA*, XX, İstanbul.
- Fayda, M. (2000). İfk Hâdisesi, *DİA*, XXI. İstanbul.
- Fayda, M. (2009). Siyer ve Megâzî, *DİA*, XXXVII, 2009.
- Hacıismailoğlu, M. İ. (2007). Osmanlıca Bir Siyer “Mahmudu's-Siyer” Kitabı Üzerine”, *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, İstanbul.
- Hatipoğlu, İ. (2001). İsrâiliyat, *DİA*, XXIII, İstanbul 2001.

- İbn Esîr, A. İ. (1982). *el-Kâmilü fi't-Tarih*, Dâru Sadır, Beyrut.
- İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, (1326). *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, Haydarâbâd.
- İbn Haldun. (1982). *Mukaddime*, (Ter. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- İbn Haldun. (2004). *Mukaddime*, İmaj AŞ. Yayınları, Ankara.
- İbn Hişam, E. M. A. (2005). *es-Siretü'n- Nebeviyye*, (Tahkik. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şalbî, Dâru İbn Kesir). Beyrut-Dimeşk.
- İbn İshâk, M.(2004). *es-Siretü'n-Nebeviyye*, (Tahkik. Ahmed Ferid el-Mezid) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- İbn Kesir, E. F. İ. (2007), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Daru İbn Kesir, Dimeşk-Beyrut.
- Ibn Sa'd. (1985). *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut.
- Kaya, M. (2014). Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 31, 33-65.
- Kudat Aydın, "The Importance of Arabic at The Understanding of Religious Sciences" Nusha Dergisi, Cilt: XVI Sayı: 42 2016, 147-164
- Kutlu, S. (Tarihsiz). *İslam Bilimlerinin Doğuşu ve Gelişimi*, İLİTAM. Ankara.
- Mevdûdî, E. A. (1996). *Tefhimu'l-Kur'an*, İnsan Yay. İstanbul.
- Mevdûdî, E. A. (1992). *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, (Terc. Ahmed Asrar), İstanbul.
- Müslim. (1992). *Sahih-i Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Öz, Ş. (2008). *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İstanbul.
- Özdeş T. (2012). Maturidi'yi Nasıl Okumalıyız?, *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmi birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), I-II, Sultanbeyli Belediyesi Kültür İşleri, İstanbul.
- Özdeş, T. (2003). *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Özel, M. (2001). Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hişam'ın es-Sîresi. *DEÜİFD*, 13-14.
- Özsoy, Ö. & Güler, İ. (1997). *Konularına Göre Kur'an*, : Fecr Yayınları, Ankara.
- Sülün, M. (2014). Kur'an Tefsiri ve Diğer İlimler, *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Şahin, M. K. (2011). Klasik Kelam İlmi Tanımları, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 45-62.
- Tayşi, M. Se. (1992). İslamî Tarih Düşüncesi ve İlk Dönem Tarih Yazıcılığı, *İlim ve Sanat* (Tarih ve Tarihçiliğimiz), İstanbul.
- Tirmizi. (1992). *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Topaloğlu, B. (2003). Mâtürîdî/Tefsir İlmindeki Yeri, *DİA*, XXVIII.
- Topaloğlu, B. (2012). Te'vîlâtü'l-Kur'an, *DİA*, XLI.

- Topaloğlu, B. (1988). *Kelâm İlmi; Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul.
- Umerî, E. Z. (1988) *Medine Toplumu*, (Terc. Nureddin Yıldız). İstanbul.
- Ünalın, A. (2009). İbn İshak ve Hadis Rivâyetindeki Yeri. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, (2), 97-113.
- Yazır, M. H. (1993). *Hak Dini Kur'an Dili*, Çelik-Şura, C. 9. İstanbul.
- Yeşilyurt, T. (2014). Kelam İlmi ve Diğer İlimlerle İlişkisi, *Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Yücel, A. (2014). Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslamî İlimlerle İlişkisi, *Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul.

BİLİM, BATI VE İSLAM

Semih Ceyhan
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

ÖZET

Batı dünyasında şekillenen modern bilim, bilim çevresi tarafından günümüzde hakikatin tek ve tartışılmaz kaynağı olarak kabul edilmektedir. Modern bilimin temellerini oluşturan dünya görüşü hakikate ve doğru bilgiye ulaşma iddiasını, dini dışarda tutarak gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Yalnızca nesnel, deney ya da gözleme dayalı yöntemlerle doğru bilgiye ulaşılabileceğini iddia etmekte; metafiziği ve vahyi bilgiyi kategorik olarak reddetmektedir. Bu bakış açısı, dini ve bilimi birbirine zıt ve uyuşamayacak iki ayrı olgu olarak değerlendirmektedir. Bu tebliğde öncelikle, batı dünyasındaki bilim anlayışının modern zamanlarda nasıl geliştiği ve dini bilgi kaynaklarına karşı bakış açısı tartışılacaktır. Tek ve homojen bir bilimin olmadığı; değerlere, tecrübeye, ön kabullere, bağlama ve teknolojik gelişmelere göre bilim anlayışının da değişebileceği vurgulanacaktır. Böylelikle modern bilimin mutlak gerçekliğe ulaşmada tek kıstas olma iddiasının tutarlı olmadığı iddia edilecektir. Tüm bilgiyi tekeline almış, gerçekliği dışsal hislere indirgeyerek, kutsal olanı dışlayan pozitivist bir “bilimcilik” bakış açısının eleştirisi yapılacaktır. Sekülerleşen dünyada “bilimcilik”in pek çok sosyal, ekonomik, çevresel soruna yol açtığı; dini değerlerin gözetim ve yönlendirilmesinden uzak bir bilimin tehlikeli bir araca dönüşebileceği iddia edilecektir. Sonrasında batı kaynaklı “bilimcilik”e karşı, Müslüman düşünürlerin görüşleri değerlendirilerek, İslami değerlere sahip bir bilimin mümkün olup olmadığı tartışılacaktır. Burada özellikle İsmail Raci Faruki’nin (1992) tevhidi merkeze alan bilim görüşü ve modern bilimin bakış açısından farklılaştığı yönler üzerinde durulacaktır. İslami bir perspektife göre dini olan ve dünyevi olan ayrımı yapılamayacağı, Allah’ın dışarıda tutulduğu bir bilimin insanı doğruya ulaştıramayacağı iddia edilecektir. Bu doğrultuda, bilim ve dinin hakikati anlama çabasında birbirine zıt unsurlar değil, aksine tamamlayıcı olduğu ve bütüncül bir bakış açısı geliştirmek için ikisini ayrı değil, bir düşünmenin gerekliliği vurgulanacaktır. Bu tebliğde, genel kabul görmüş olan ve tartışılmayan “bilimcilik” düşüncesi eleştirilerek ve modern bilim ile İslam’ın bakış açıları karşılaştırmalı olarak incelenerek, bilimin değerlerden bağımsız olamayacağı, İslami değerlerin şekillendirdiği bir bilimin mümkün ve gerekli olduğu iddia edilmektedir.

Anahtar kelimeler: İslam ve bilim, bilimcilik, bilim felsefesi, bilim ve din, bilgi bütünlüğü,

ABSTRACT

Modern science that is shaped in the western world, is accepted as the only and indisputable source of truth today by the scientific environment. The worldview, which forms the foundations of modern science, tries to fulfill the claim of attaining reality and true knowledge by keeping religion out. It claims that only the right information can be reached by means of objective, experimental or observational methods; metaphysics and revelation are categorically denied and not accepted as a source of knowledge. This viewpoint regards religion and science as two separate phenomena that are opposite and incompatible. In this paper, I will firstly discuss how the scientific perspective in the western world had been developed in modern times and its viewpoint against the sources of religious knowledge. There is no single, homogeneous science; the concept of science may change according to values, experience, pre-assumptions, contexts and technological developments. Thus, I will suggest that the modern science's claim of being the only criterion for achieving absolute reality is inconsistent. Then, I will criticize positivist "scientism", the monopolistic perspective that reduces the reality to external observation, excluding the sacred sources of knowledge. "Scientism" in our secularized world leads to many social, economic and environmental problems; a science far from being directed and guided by religious values could turn into a dangerous intermediary. Later I will evaluate the views of Muslim thinkers against the "scientism", and discuss whether a science with Islamic values is possible. Here I will particularly focus on Ismael Raci Al-Faruqi's (1992) philosophical viewpoint on oneness and the differences between his works and modern science. According to an Islamic perspective, there is no division of religious and secular realities, in other words a science that God has been kept out cannot help humankind to reach reality. In this respect, I will argue that science and religion are not opposite, but complementary to each other in the sense of understanding the truth; and it is important to consider them together to develop a holistic viewpoint. By criticizing generally accepted and undiscussed "scientism" perspectives and discussing modern science and Islam in a comparative way, in this paper, I will claim that science cannot be independent from values; thus science with Islamic values is possible and necessary.

Keywords: Islam and science, scientism, philosophy of science, science and religion, knowledge integrity

GİRİŞ

Bilim, hayatımızın her alanında mutlak bir gerçeklik sunma iddiasıyla en güçlü argümanların sahibi durumunda. Herhangi bir konuda doğruluğunu ispat etmeye çalışan bir insan “bilimsel konuşuyorum” dediğine rastlamışızdır. Peki, nedir bu bilimsellik, doğruluk, gerçeklik? Bu kavramların tarihsel gelişimleri ve üstlerine yüklenen anlamlar neler? Yine bu kavramların dinler ile olan ilişkileri tarihte nasıldı ve günümüzde nasıl? Bu çalışmada bu sorulara yanıt arayarak, günümüzde insanların hayat görüşleri ile bilim ve din arasındaki ilişkilerin nasıl şekillendiğini tartışmaya çalışacağız.

1.Batı Biliminin Özellikleri

İnsanoğlu tarih boyunca kendisi dışındaki dünyayı anlamlandırma çabasında hep bir İlâhi kudretin varlığı kabulüyle hareket etmiştir. Bütün dinler, öğretiler, bilgelikler insanın bütünle, anlamla, yaratılışla, Allah’ın aşkınlığıyla bağlar kurmaya ve bu bağları anlamlandırmaya ve açıklamaya çalışmıştır. Bu dönemlerde bilim, ilim, hep bir aşkın İlâhi varlık ile ilişkilendirilmiştir. Günümüzde dahi pek çok insan hala bu ilhamlar ile hayata bakmaktadır. Bunun tek istisnası ise Batı felsefesidir (Garaudy, 1970).

Batı felsefesinin bu akımdan temel farkı olarak aşkın varlık olarak bir tanrıyı reddetmesini söyleyebiliriz. Burada bilimin araçsallığının üzerinde durmak gerekmektedir. Batı felsefesinden önce bilimin, sanatın, teknolojinin vb. daha yüksek bir gayeye hizmet eden araçlar durumunda olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Bu araçların hizmet ettiği üst amaç ise insanın kendisine muhtaç olduğu İlâhi varlıkla olan ilişkisini anlamlandırma ve tanıma çabasıdır. Batı felsefesinde ise insan aklı, her türlü muhtaçlıktan bağımsız, mutlak gerçeğe ulaşabilecek tek yol olarak kabul edilmektedir. Batı, her türlü aşkın varlığı reddederek, aklın hükümdarlığını ilan etmiştir (Berger, 2008).

Batı felsefesinde olgunlaşan bu bakış açısı, Batı’nın modern bilim anlayışını inşa etmesinde önemli rol oynamıştır. Bu değişimin köklerine indiğimizde Descartes’e ve Kartezyen düalizme ulaşırız. Bilginin temelinde bulunan bilen ve bilinen ayrımını tanımlayan bu görüşe göre özne ve nesne birbirinden tümüyle bağımsızdır ve bir nesne hakkında objektif kriterlere bağlı olarak yapılan deney ve gözlemler ile doğru ve gerçek bilgiye ulaşılacağı öne sürülmüştür. Ulaşılan bu bilginin evrensel olduğu ve bilgiye ulaşan araştırmacıdan, bilim adamından bağımsız olduğu iddia edilmiştir. İnsanın bilginin öznel kutbu, doğanın ise bilginin nesnel kutbu

olduğu ileri sürülerek (Bakar, 1999), deney ve gözlemin konusu olabilecek fiziki dünya dışında kalan tüm bilgiler kategorik olarak reddedilmiştir.

Bilimsel gelişmelerin tetiklediği teknolojik ilerleme insanı tabiat üzerinde daha da hakim duruma getirmiştir. İlahi bir aşkın varlığın yönlendirmesinden yoksun olan bu bakış açısı Batı’da insan emellerine dayalı bir büyüme anlayışını doğurmuştur. Teknolojik gelişmelerin ve ekonomik büyümenin beraberinde getirdiği bu muazzam güç, Batı’nın kısa bir sürede tüm dünyayı egemenliği altına almasına neden olmuştur. Bu süreçte Garaudy’nin tanımına göre Batı dünyası Bilim’den *bilimcilik*’e doğru bir kayış göstermiştir.

Bilim, insana tabiat üzerinde hâkimiyet sağlayan deneysel matematik yöntemler bütünüdür. Bu hâkimiyet geliştikçe ve maddi olarak büyük kazanımları beraberinde getirince (sömürgecilik, kapitalizm vb.) bilimin araçsal konumu yeni bir boyut kazanmıştır. Bilimin de ötesine geçen *bilimcilik*, tüm bilimsel yöntemlerin meşru itibarını istismar etmek isteyen sakat bir inanışlar bütünü olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre, bilimin somut ölçüm metotlarına, kavrama ve mantığa uymayan her şey kategorik olarak reddedilmiş; dinler, aşkın bir varlığa iman, sevgi gibi insan hayatının önemli boyutları önemsizleştirilerek gerçeklikten kopuk bireysel, subjektif bakış açıları olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.

Bu anlayış dünyaya hükmetmeye başlayınca insanlar ve *büyüme için büyüme* hedefleri dünya için güzel sonuçlar doğurmamış, günümüzde ise adeta dünyayı bir intihara sürüklemektedir. Bu bakış açısı doğanın sınırlı kaynaklarını, sınırsız ve sonsuzca insanın tüketimine sunulmuş gibi değerlendirmektedir (Rees, 2002). Savaşlar, yok edilen doğal kaynaklar, teknoloji bağımlılığı, nükleer silahlanma, açlık vb. tüm kötülükler Bilimcilerin iddiasının aksine Bilimsel ilerleme gerçekleştikçe azalacağına daha da artmıştır. Bunun da nedeni olarak da üst bir gayeden yoksun olmayı gösterebiliriz. Tanrıyı kategorik olarak reddeden Batı bilimi bir üst amaç olarak dinden boşalan yeri *bilimcilik* ile doldurmuştur (Garaudy, 1985).

Bu noktada Bilim ile *bilimcilik* arasındaki ayrımın üzerinde durmak gerekmektedir. Günümüzde de tarihte de bilimin zararı sanılan şeyler bilimden değil bilimin bu çarpıtılmış ve neredeyse tutucu bir din haline getirilmiş yapısı yüzündendir (Garaudy, 1985). Bilim tabiatı anlamada kullanılan bir yöntemken, bunu araçsallığından kopararak bir gaye haline getirmeye *bilimcilik* denmektedir ve bunun iki ön kabulü bulunmaktadır: Birincisi her gerçekliğin belirli sınırlar içerisinde tarif edilebileceğini ileri sürer; ikincisi ise tabiatın tamamını fiziki kanunlar ile birbirine bağlı bir olgular bütünü olarak görür. Buna göre gelecek, geçmiş ve şimdiden oluşan fonksiyonunun bir uzantısından ibarettir. Newton’cu bu fizik anlayışına göre, eğer bu

fonksiyondaki tüm bileşenleri bilinebilirse geleceğin tahmin edilebileceğini iddia ediliyordu. Bu bakış açısı Bilim’e araçsallığının üstünde bir önem atfederek, onun gerçeğin tek ve en doğru kaynağı olduğu görüşünü ortaya çıkarmıştır.

Doğa bilimlerine materyalist ve pozitivist temelde “bilimci” bakış açısı sosyal bilimlerde de uzunca süre hakim paradigma olagelmıştır. Günümüzde dahi pek çok sosyal bilim disiplinde yukarıda zikredilen sakıncalar bilinmesine rağmen, doğa bilimlerinin pozitivist yöntemleri uygulanmaya devam etmektedir (Bakar, 1999). İnsan davranışını da bir formülün bileşeni hale getirmeye çalışan bu yöntemle sosyal bir olguya yüklenen kavram o nesneyi tümüyle yeniden inşa etme gücüne sahip olmaktadır. Mantık ise bu nesnelere zorla giydirilen kavramlar arasındaki ilişkileri kurgulamakta, böylelikle bizlere insan hakkında insanın kendisi hariç çok şey öğretmektedir (Garaudy, 1985). En bilinen örnek olarak *rational man* varsayımını ele alabiliriz. İktisat teorisinin temelinde insanların kendi çıkarlarını gözetken ve çevrelerindeki değişkenleri analiz ederek, faydalarını maksimize edecek en doğru tercihleri yapacağı varsayılır. Hâlbuki gündelik hayatta bunun her zaman böyle olmadığını, aksine insanların genelde rasyonaliteden uzak davrandığını görürüz. Yine klasik iktisat teorisinde iş gücü üretim fonksiyonunun bir parçasıdır ve çalışanlar adeta robot işçiler gibi algılanmaktadır. Garaudy’ye göre burada saklanan ön kabul şudur: “Bir yabancılaşma ve yönlendirme dünyasında, yabancılaşmış insan tasvirine “insan” adı verilir ve daha önce ortaya atılmış şey, “araştırma” sonunda tekrar bulunarak böylece “bilim” bayrağı altında yeniden bir aklama ve yönlendirme ideolojisi gerçekleştirilir.

2.Batıda Din

Bu kavramsallaştırma sürecinde Tanrı da artık bir hayat kaynağı ve aşkın varlık olmaktan çıkmış, bir kavram düzeyine indirgenmiştir. Batı’da aşkın bir varlığa insanın muhtaç olduğunu reddeden farklı bakış açıları gelişmiştir (Miller, 2017; Taylor, 2007). Bazı felsefeciler insanın kendi kendine yetebileceğini iddia etmiş, deney ve tecrübeye dayalı pozitivist bilimin insanın sorunlarını çözmede yeterli olacağını savunmuşlardır (Berger, 2008). Diğer bir kesim (Camus, 1942; Sartre, 1943) ise fiziki dünyanın kendi kendine yetmediğini düşünmüş, tutarsız bulmuş, fakat aşkın bir gerçekliği, Tanrı’ya dayalı bir dünyayı kabul etmedikleri için mecburen kabullenmişlerdir. Teknolojik ilerleme ile Batı’nın dünyada kurduğu egemenliğin doğurduğu felaketlerin yanı sıra pozitivistmin Tanrı’dan soyutlama bakış açısı bu kesimde umutsuzluğu doğurmuş (Taylor, 2007); nihilizm, varoluşçuluk gibi akımları doğurmuştur. Garaudy’nin deyimiyle çağımızda *vasıtaların bolluğu - gaye yokluğu* insanları ölüme sürüklemektedir.

Bir Tanrı'nın kabulü, akla indirgenemeyecek mutlak normların önceliğini kabul etmeyi de gerektirmektedir. Akli temel referans olarak kabul eden Batı için ise böyle bir ön kabul dogma olarak nitelenerek reddedilmektedir. Batı felsefesi ise hiçbir dogmanın esiri olmadığı, en rasyonel, en objektif ve gerçeğe en yakın bilim yapma metodunun kendilerinde olduğunu iddia etmektedir (Nonaka, 2005). Fakat bu ön kabul özellikle 20. yy. sonlarında tartışılmaya başlanmıştır. Thomas Kuhn (1962) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı bilim ile ilgili düşünceleri kökünden değiştiren paradigma kavramını tanımlamıştır. Kuhn'a göre bilimsel çalışmaların üzerinde yer alan ve belli bir bilim adamı grubunu belli bir süre için yönlendiren paradigmlar bulunmaktadır. Bu paradigmlar, bilim topluluğunun belirli bir alanda sahip oldukları ön kabuller, paylaştıkları değerler, alışkanlıklar ve metotlardır. Paradigma, bilim adamına hangi metotları izleyeceklerini, hangi sorunları araştırma konusu edeceklerini söyleyen teoriler üstü hâkim perspektifi ifade etmektedir.

Paradigmların da kalıcı olmadığını, zamanla değiştiğini örneklerle açıklayan Kuhn, zihinlerdeki Bilimin kümülatif ilerlediği görüşünü değiştirmeyi başarmıştır. Kuhn'a göre bir dönemdeki hakim paradigmanın altında yapılan bilimsel çalışmalar, diğer bir dönemde başkaca bir paradigma altında yapılan çalışmalar ile kıyaslanamaz. Örnek olarak Newton fiziğinin deterministik varsayımları ile günümüzdeki kuantum fiziğinin belirsizlik temelli varsayımlarını karşılaştırma konusu ettiğimizde, bu paradigmlar altında yapılan çalışmalar birbirleri ile kıyaslanıp ölçülemezler. Her ikisinin ön kabulleri birbirine zıttır.

Bu çerçeveden bakıldığında Bilim'in mutlak bir hakikat olmaktan öte, daha doğruya ulaşmak için belirli bir zaman diliminde, belirli bir bilim cemaati tarafından, belirli ön kabuller, varsayımlar ve değerler ile yapılan bir çaba olduğu ortaya çıkmaktadır. Bilimsel analizler, veriler, sonuçlar mutlak hakikati değil, belirli şartlar ve bağlamlar altında ortaya çıkan ve henüz yanlışlanamadığı için sınırlı bir süre için doğru kabul edilen iddialardır. Bir bilim adamı dünya görüşünde, varsayımlarında, ön kabullerinde asla objektif olamaz, yalnızca bilim yapma metodunda objektif davranabilir. Diğer bir ifade ile bilimin bizzat kendisi öznel olan değerler içermektedir; objektif, genel geçer, evrensel bilgi diye bir şeyden söz edemeyiz (Popper, 2001). Kuhn, Popper gibi bilim felsefecilerinin düşünceleri irdelendiğinde, Garaudy'nin de ifade ettiği gaye, üst amaç tartışması daha anlamlı hale gelmektedir. Bilim en yüksek hakikat olmadığına ve zamanla bilimin tanım ve sınırları değişebildiğine göre, bilimi yönlendiren bir üst amaçlar bütünü olması gerekmektedir. İşte bu üst amaçlar bütünü, paradigma, değerler, gayeler; adına ne denirse densin, Batı'nın ve İslam'ın bilime bakış açısını birbirinden ayırdığı noktadır.

3.İslami Bilimin Temel Esasları

Tüm bu değerlendirmeler ışığında ayrımını yapmaya çalıştığımız bilim ve bilimin üst amaçları konusu, İslami bir bilim anlayışı geliştirmek için bir başlangıç noktası tesis edebileceği düşünülmektedir. Burada, bilimin bir araç olduğu ve kullanıldığı gayeye göre değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamalıyız. İslam bir kişinin ne yapıp yapmamasıyla ilgilendiği kadar, onun ne bilmesi gerektiği ile de ilgilenir (Bakar, 1999). İslam’a göre bilimsel bilgi, bilgi kategorilerinden yalnızca bir tanesidir ve insanın hakikate ulaşma çabasına katkı sunduğu müddetçe İslamidir. İslami olmayan, bu hakikate ters, Allah’ın rızasına uyamayan gayeler ile yapılan bilimdir. Günümüzde bu ayrımı gözden kaçırmak bizi iki farklı hataya düşürebilmektedir. Birinci kesim, bilimsel yöntemler ile üretilen bilginin, hangi gayeyle kullanılacağına bakılmaksızın, İslam ile çelişemeyeceğini savunmakta; İslam’ı adeta bu türden üretilen bilimin dar çerçevesine mahkûm etmektedir. Genellikle buna tepki olarak yapılan bir diğer büyük hata ise, bilimsel bilgiyi kategorik olarak din dışı ilan etmektir. Her iki anlayış da İslam’ı daraltan, onun engin bakış açısını kuru tartışmalar içerisine hapseden özelliklere sahiptir. Bu iki anlayış İslam coğrafyasında günümüzde de etkisini göstermekte olup, yüzyıllardır süren bir gelenek – modernizm mücadelesi olarak kendini göstermektedir. Bu tebliğde ana hedefimiz, bilime paradigma düzeyinde İslam’ın nasıl bir perspektiften bakabileceğini tartışmaktır. Diğer bir ifade ile İslam’ın bilim yaparken olmazsa olmaz ön kabullerini, varsayımlarını, değerlerini ve normlarını irdelemektir.

Öncelikle tebliğin başında belirttiğimiz kavramlardan olan, hakikat kavramının İslam’daki ve Batıdaki yerine karşılaştırmalı olarak bakmamız gerekmektedir. Batı hakikate bu yüzyıla kadar hep bilim ile ulaşılabileceğini iddia etmekteydi. Fakat özellikle fizik alanında yaşanan gelişmeler, bilimsel varsayımlar ile formüle edilemeyen, belirsizlik temelinde bir evrenin var olduğunu ortaya çıkardı. Böylesi bir evrende mutlak hakikati formüle etmek mümkün olmayacağından, metafizik açıklamalara gidilmesi neredeyse zorunlu hale geldi. Her ne kadar Batı’nın dine olan mesafesini koruduğunu ve bunun nedenlerinin Avrupa’nın karanlık dönemlerindeki Kilise uygulamaları olduğunu bilsek de salt akıl ve bilimsel metotlarla bir hakikat açıklaması yapmakta zorlandığını görmekteyiz.

Batı’nın derin bir şüpheciliğe sürükleyen bu hakikati kavrayamama düşüncesi, İslam’da mevcut değildir. İslam, hakikati anlamının anahtarı olarak imanı sunmuştur. İman, Gazali’ye göre bütün verileri ve gerçekleri hakikate ulaşmak için doğru bir perspektife yerleştiren bir

vizyondur. Batı'nın akla bakışı ile İslam'ın en temel ayrımı buradadır, İslam, akliliği iman temeline oturtur, bu temel olmazsa akliliğin dışına çıkmış olur.

İslam'ın hakikat bilgisini ise tevhid inancı temeline oturtmuştur. İslam tüm varlığın, hakikatin, beşerin, bilginin, Allah'ın birliği üzerinden dünyayı okumaktadır (Al-Faruqi, 1992). Hakikat her yolun kendisine çıktığı, her varlığın kendisine muhtaç olduğu ve kendisinde “bir”lendiği Allah'tır. İnsan, bu dünyaya bu hakikati kavramak için gönderilmiştir. Hakikatin bilgisine tevhid ile ulaşılabileceğini savunur İslam, bunun aksini savunan şüphecilik ise imansız bir aklın sınırlarına kendini hapsedtiği için sınırları aşamaz.

Hakikatin bir olduğunu kabul etmek, bizi Allah'ın da bir olduğu gerçeğine götürür. İlahi birlik ve hakikatin birliği aynı gerçeğin iki ayrı yansımasıdır, birbirinden ayrılamazlar. Faruki'ye (1992) göre tevhidi bilginin üç temel prensibi vardır: (1) gerçeklikle uyum göstermeyen her şeyin reddi, (2) nihai anlamdaki çelişkilerin reddi, (3) yeni ve/veya karşı kanıta açık olmak. Birinci ilke dindeki her türlü bilgiyi eleştiriye açık tutarak, yalanı ve aldatmayı engeller. İnsanları teyit edilmemiş, heva ve heveslere dayanarak oluşturulmuş bilgilere karşı korur. Teyit edilememiş bir iddia Kur'an'a göre bir zann'dır ve çoğu haramdır, yasaklanmıştır. İkinci ilke insanı şüphecilikten kurtaran her türlü paradoksun ve çelişki gibi görünen olguların nihai anlamda reddedilmesidir. Benzer bir şekilde akıl ile vahiy arasında çelişki gibi görünen olguların, ya vahyi tam anlamıyla anlayamamaktan, ya da akıl ile ulaşılan bulguların gözden geçirilmeye muhtaç olduğundan kaynaklandığını ileri sürer. Üçüncü ilke ise İslami bilginin temelinde bulunan tevazu ilkesidir, *Allahu âlem* (Allah en iyi bilendir) düsturu ile üretilen bilginin her daim eksikleri olabileceğini ve hakikatin bir âlimin idrakinin her zaman daha üzerinde olduğunu kabul eder (Al-Faruqi, 1992).

Her ne kadar tek hakikatin Allah olduğu bilgisine sahipse de bunu tam anlamıyla idrak etmek mümkün değildir; çünkü bilgide ne kadar ilerlerse ilerlesin sınırlı bir fiziki yapıya sahip olan insanın bilemeyeceği, anlayamayacağı şeyler olacaktır. Batı'nın bilimsel bilginin ilerlemesinde de fark ettiği gibi, ne kadar çok öğrenirsek o kadar çok şey bilmediğimizin farkına varmaktayız (Popper, 1989). Fakat bu durum İslam düşünürünü Batı'da olduğu gibi şüpheciliğe götürmez; bilakis onun imanını kuvvetlendirir. Akıllı bir sınırlı varlık olarak kabul eden İslam, onun temeline iman ilkesini oturttuğu içindir ki akıl sınırlarına ulaştığında, Hakikatin yüceliğini ve büyüklüğünü tefekkür ederek imanını artırır. “...Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar...” (Fatır -28) ayeti kerimesi de buna işaret ediyor olsa gerektir. İslam, hakikatin bilgisine ulaşma konusunda Batı'dan bir noktada daha ayrılmaktadır. İslam'a göre hakikate ulaşmada bilimsel bilgi yalnızca yollardan bir tanesidir. Bunun dışında pek çok

bilgi kategorisi vardır ve bunlarla da insan hakikat bilgisinin idrakine biraz daha yaklaşabilir. Keşfi bilgi, vahiy, ilham vb. pek çok bilgi kategorisi İslam’a göre kabul edilebilir yollar iken, Batı bu tür bilgileri kategorik olarak reddetmektedir. İslam’da ister felsefi ister metafizik, ister pozitif ister sosyal bilimler, isterse sanat ve edebiyat olsun her çeşit bilgi vasıtasıyla ilim oluşurken, Batı’da hakim paradigma olan *bilimcilik* ile yalnızca bilimsel mantığa tecrübeye müşahedeye, kıyasa ve somut çıkarıma konu olan bilim hakikat kabul edilir (Şeriati, 2017).

Bilgi çeşitleri birden fazla olmakla birlikte her türlü bilginin temelinde bulunan tevhid ilkesi, Allah’ı mutlak fail yapar. İnsanların eylemlerinin ahlaki değerliliği ya da değersizliği bireysel sorumlulukta olmakla birlikte, fiillerin yaratıcısının, ontolojik olarak var eden ve yok edenin Allah olduğunu kabul eder. İnsanlar her ne kadar var eder, yok eder gözükseler bile hiçbir fiilleri Allah’ın iradesi dışında gerçekleşemez. Böylesi bir idrak insanı, kendi tabiatının dışındaki mutlak gücün varlığının idrake götürür ve her eyleminin arkasında o hakikati aramaya iletir. Tabiatın ilkelerini araştıran bir bilim insanı Allah’ın ilahi sevkini doğada gözlemlerken; sosyal bilimlerdeki bir araştırmacı da toplumsal ve kişisel düzeyde bu kutsal sevki görmüş olur (Al-Faruqi, 1992).

Hristiyanlıkta Tanrı’nın âlemi bir saat gibi yaratıp, işleyişinde ise kendi haline bırakıp, tabiri caizse “dinlenme”ye çekildiği inancı, İslam’da yer bulmaz. İslam’a göre her an fail ve aktif bir yaratıcı vardır (Al-Faruqi, 1992). Örneğin, kuantum fiziğinin atom altı hareketlerindeki belirsizliği anlamlandırmaya çalıştığımızda Eşari atomculuğuna çok benzer bir teori ile karşılaşırız. Buna göre Allah tüm kâinatı her an yok etmekte ve aynı anda da var etmektedir. Bu atom düzeyindeki parçacıklarda gerçekleşen yok oluş ve var oluşlar zahiren fark edilemez. Eşari’ye göre her atomun bekası anlıktır, andan gelip geçerler. Varlığa gelişinin saniyesinde de yok olurlar. Tabiat olaylarında bulunan düzenli görünüm de insan zihninin idrakine uygun olduğu için zahiren gözüktür. Aslen bütün nedenler tek ve mutlak olan Allah’a bağlanır (Bakar, 1999).

Bu kısa örnekle de anlatmak istediğimiz, bir dünya görüşü olarak İslam’ın Allah’ı her türlü bilimsel faaliyetin merkezine oturttuğudur. Allah’tan bağımsız, seküler ve yalnızca materyal hedeflere, değerlere sahip bir bilim İslam’da kabul edilemez. Bununla birlikte, İslami bir bilimde araç olarak modern bilim yöntem ve metotlarının kullanılmasının bir sakıncası yoktur, hatta kullanılmalıdır da. İslam hiçbir zaman herhangi bir tür bilim metodunu yok saymamıştır. Eşyanın bilgisini ampirik yollarla elde etme konusunda İslam’ın modern bilime bir itirazı yoktur. Asıl itiraz, yöntem ve metodun üzerinde olan dünya görüşü, paradigma üzerinde

olmaktadır. Epistemolojik olarak çoğulculuğun, diğer bir ifade ile diğer bilgi edinme yöntemlerinin de geçerliliğini savunmaktadır. Paradigmal düzeyde bu vizyona sahip olmadan, Batı'nın kullandığı hiçbir metodoloji kullanılarak İslami bir bilim üretilemez (Bakar, 1999). İslam biliminin hedefi tabiatın birliğini yani onun tüm parçalarının birbiriyle ilişkili ve Allah'a bağlı olduğunu ortaya koymaktır (Bakar, 1999).

SONUÇ

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında modern bilim ile İslami bilimi karşılaştırsak; modern bilimde bilgi objektif bir süzgeçten geçerek; akıl, deney ve gözlem gibi yöntemler aracılığıyla kabul edilebilirdir. İslami bilimde ise bilgi hem akli, hem de vahyi yollarla gelebilir. Hakikat modern bilimde insandan bağımsız ve nesnel bir gerçeklik olarak kabul edilirken, İslam’da ise tevhid ilkesiyle, her yolun kendisine ulaştığı tek hakikat vardır, o da Allah’tır. Batılılar hakikatin kavranabilmesi konusunda ayrılığa düşseler de klasik pozitivist bakış açısına göre kavranabilirken (ki hâlâ hâkim ve ağırlıklı görüş budur) fizikteki yeni gelişmelerle ortaya çıkan kuantum fizikçilerine göre ise bir belirsizlik ilkesinin var olduğunu ileri sürmektedir. İslam hakikat konusunda herhangi bir şüpheciliğe yer bırakmayacak şekilde hakikatin Allah’ta bir ve var olduğunu a priori kabul ederken, insan aklının bunu tam olarak idrak etmekten aciz olduğunu ileri sürerler. Deney, gözlem, akıl gibi bilim yapma yöntemleri her iki görüşte de muteberken, İslami bilim buna ek olarak manevi bilgi edinme yöntemlerini de eklemektedir. Yine modern bilimin paradigmasını şekillendiren üst gayeler materyal temelli iken, İslami bilimin üst gayesi ilahidir, Allah rızasını gözetmek ve insanın yaratılış vazifesi olan halifeliği gerçekleştirmektir. (Tablo 1)

Tablo 1 İslam ve Modern Bilim Perspektifleri Karşılaştırması

	Modern Bilim	İslami Bilim
Epistemoloji	Bilgi, objektif yöntemler aracılığıyla elde edilebilir	Bilgi, objektif yöntemlerin yanı sıra vahyi bir kaynaktan da elde edilebilir.
Ontoloji	Hakikat, insan zihninin dışında, ondan bağımsız olarak vardır.	Tevhid ilkesi: Hakikat her yolun kendisine çıktığı, her varlığın kendisine muhtaç olduğu ve kendisinde “bir”lendiği Allah’tır.
Hakikat kavranabilir mi?	İnsan akli hakikati anlayabilecek tek araçtır.	İnsan akli hakikati tam anlamıyla kavramaya yetmez.
Yöntem	Deney, gözlem, akıl	Deney, gözlem, akıl vb. yanı sıra manevi yöntemler de kabul edilir
Üst gaye	Materyal	İlahi

Özetle bu tebliğde vurgulanmak istenen, bilim ve din ilişkisini anlamaya çalışırken modern bilimin ön kabullerini daha yakından incelemenin gerekliliğidir. Öncelikle tek ve homojen bir bilim olmadığı; değerlere, ön kabullere, bağlama ve teknolojik gelişmelere göre bilim anlayışının da değişebileceği akılda tutulmalıdır. Modern bilimin değerlerden bağımsız, nesnel

ve hakikate ulaşmanın tek yolu olduğu fikrine karşı çıkılmış; temelinde Allah ve din ile ilişki kurmayan bir bilimin İslami olamayacağı ortaya konmuştur. Bu doğrultuda modern zamanlarda bilimle ilgilenen Müslüman araştırmacıların bilim – din ilişkisi ile ilgili bu tartışmalardan haberdar olması ve bilim yapmanın üst gayesini iyi tanımlamaları gerektiği düşünülmektedir.

KAYNAKLAR

- Al-Faruqi, I. (1992). *Al Tawhid: Its Implications On Thought And Life*. International Institute of Islamic Thought.
- Bakar, O. (1999). *The History and Philosophy of Islamic Science*. Islamic Texts Society.
- Berger. (2008). Secularization falsified. *First Things*, 180, 23–27.
- Camus, A. (1942). *Yabancı*. İstanbul: Çev. vedat Günyol, Can Yayınları 1999.
- Garaudy, R. (1985). *20. Yüzyılın Biyografisi Garaudy'nin Felsefi Vasiyeti* (C. Aydın, Trans.). İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları.
- Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Miller. (2017). Interfaith dialogue in a secular field. *Management Research Review*, 40(8), 824–844. <http://doi.org/10.1108/MRR-05-2016-0129>
- Nonaka, I. (2005). Managing Organizational Knowledge: Theoretical and Methodological Foundations. In K. G. SMITH & M. A. HITT (Eds.), *Great minds in management: The process of theory development* (pp. 373–393).
- Popper, K. R. (1989). *Açık Toplum ve Düşmanları*. İstanbul: Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi.
- Popper, K. R. (2001). *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*. İstanbul: Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları.
- Rees, W. E. (2002). Globalization and Sustainability: Conflict or Convergence? *Bulletin of Science, Technology & Society*, 22(4), 249–268. <http://doi.org/10.1177/027046760222004001>
- Sartre, J. P. (1943). *Varlık ve Hiçlik / Fenomonolojik Ontoloji Denemesi*. Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen İthaki, 2009.
- Şeriatî, A. (2017). *Aydın*. Ankara: çev. Ejder Okumuş, Hicabi Kırlangıç, Murat Demirkol. Fecr Yayınevi.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Thompson,; Belknap Press of Harvard University Press.

شمولية الاسلام

Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
akudat@ybu.edu.tr

Öğr. Gör. Rıdvan İBRAHİM
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
mrsa-64@hotmail.com

الحمد لله القائل ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: 3) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107] وقال عليه الصلاة والسلام: " كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة " رواه البخاري. صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعهم إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً.

الإسلام منهج متكامل، تشريع شامل لكل مجالات الحياة، فهو عقيدة وشرعية، إيمان وعمل، أخلاق وعمران، فكر وعاطفة، عبادة ومعاملة، لسعادة الدنيا والآخرة. هل من المعقول أن هناك من بين المسلمين من يقبل أن يكون محمد رسول الله إمامهم في الصلاة، ثم يكون كارل ماركس إمامهم في الاقتصاد مثلاً .

إن الإسلام له منهجه الاقتصادي الكامل ومنهجه السياسي الكامل، ومنهجه الإصلاحية الكامل في كل مجالات الحياة.... ذلك المنهج الذي يحقق للإنسان السعادة في الدنيا، ولا ينسى معاده في الآخرة.

فالإسلام دين شامل هو دين ودولة، عدل وقضاء، كسب وغني، بل هو كل شيء في الحياة.

ونقصد بالشمولية هنا . أن الإسلام كشرع سماوي أراد الله الحكيم سبحانه وتعالى من هذا الشرع أن يفي بحاجات الإنسان و تنظيم شؤون الحياة، فوضع له القواعد الكلية والأصول العامة التي من شأنها أن تستوعب المكان والزمان، أي القوانين والقواعد والنظم التي تنظم حياة الفرد والأسرة والمجتمع والدولة والأمة، وما وُصف صحابة رسول الله بأنهم رهبان بالليل وفرسان بالنهار إلا لنجاحهم في تحقيق ذلك الربط بين الشعائر التعبدية من صلاة وصيام و... وبين التكاليف الاجتماعية والمعاملات التي تظهر آثارها في واقع الناس وسلوكياتهم ، يقضون ليلهم ساجدين عبادة لله في صلاتهم وقيامهم، ثم لا تزال قلوبهم وجوارحهم ساجدة في محراب الحياة في نهارهم عملا نافعا وسلوكا صالحا يخدم كل من حولهم، " لأن العمل الصالح عبادة " وفي هذا يكمن التناسق البديع والتزاوج المكمل بين أعمال الدنيا وشؤونها وبين أشواق الآخرة وروحانياتها، " ليس خيركم من ترك دنياه لآخرته ولا من ترك آخرته لدنياه " إصلاح المال لابن أبي الدنيا عن أنس رضي الله عنه . وهكذا تجد في هذا الدين القويم كل النظم التي يحتاجها الفرد وتحتاجها الجماعة للعيش الأمن الرغيد والحياة الكريمة المستقرة في الدنيا، وللغور برضوان الله وجنات النعيم في الآخرة. فشخصية الرسول - عليه الصلاة والسلام - تمثلت فيها كل جوانب الحياة، فالرسول - عليه الصلاة والسلام - كان أبًا، وكان زوجًا، وكان رئيس دولة ومؤسسها، وكان القائد الأعلى لجيش الإسلام والمحارب الفذ، وبعث للإنسانية عامة فشرع لها بأمر الله ما يلزمها في كل جوانب حياتها العقدية والعبادية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية، وكان المستشار والقاضي والمربي والمعلم والمهذب والعابد والزاهد والصابر والرحيم... إلى آخر صفاته - عليه الصلاة والسلام - التي استوعبت كل جوانب الحياة.

1-رسالة تجمع بين الدنيا والآخرة بين الروحانية والمادية وبين المثالية والواقعية

- 2-رسالة تشمل شؤون الفرد وشؤون الأسرة وشؤون المجتمع وشؤون الأمة وشؤون الدولة وشؤون العلاقات الدولية.
- 3-منهج حياة ينظم حياة الإنسان من أدق تفاصيلها ويمتد إلى الشأن العام وبناء الدولة وتنظيم علاقاتها الدولية ببقية دول العالم.
- 4-يشمل كل أطوار حياة الإنسان. حيث يقرر للإنسان التشريعات التي تحفظ له حقوقه الإنسانية بداية من خلقه جنيناً في بطن أمه، ثم مولده ورضاعته إلى تربيته وتنشئته إلى أن يشب وينشأ ويصبح قادراً على العمل ورعاية نفسه.
- 5-الإسلام دين الأنبياء جميعاً. فكل الأنبياء أعلنوا أنهم مسلمون فهو يشمل الزمن كله الماضي والحاضر والمستقبل.
- 6-الإسلام دين لكل الأمم لأنه رحمة الله للعالمين وليس رسالة للعرب لوحدهم أو لأهل الشرق وحدهم بل هو للعالمين كافة.
- 7-دين استوعب شؤون الدنيا والآخرة حيث قدم المناهج والقواعد العامة التي يستقيم عليها أمر الحياة في مجالاتها المختلفة.
- فقدم التفصيلات والأحكام والتشريعات.
- وفى أمر الآخرة أجاب وفسر لنا الكثير من الغيبات التي كانت مجهولة للإنسان قدم لنا تصوراً كاملاً عن حياة الإنسان في الآخرة بداية من كيفية خروج الروح إلى القبر إلى يوم القيامة بمشاهده وتفصيلاته، انتهاء إلى الحياة الأبدية والمستقر النهائي في الجنة أو النار.

ABSTRACT

Islam is an integrated approach, comprehensive legislation for all areas of life, it is a creed and law, faith and work, thought and passion, ethics and faith, worship and conduct, for the happiness of the world and the Hereafter. So, is it reasonable that there are among the Muslims who accept that Muhammad is the Messenger of Allah their imam in prayer, while Karl Marx is their imam in the economy.

Islam has its complete economic approach, its complete political approach, and its complete reformist approach in all spheres of life. This is the approach that achieves happiness in this world and does not forget its meaning in the Hereafter. Islam is a comprehensive religion, it's religion and state, Justice and Judgment, earning and wealth, even its everything in life.

Mentioning to the inclusion in this context, we mean that Islam as a heavenly legislation, Allah Almighty wants this legislation to meet the needs of man and regulate the affairs of life. For this Islam established the general rules and general principles that would accommodate the place and time, i.e. laws, rules and regulations that regulate the life of the individual, the family, the society, the state and the nation.

The companions of the Messenger of Allah were referred as monks at night and Knights in the daytime, because of their success in achieving that link between worship ritual including prayer, fasting ... etc. and the social costs and dealings that show their effects in the reality of people and their behaviors, as they spend the night times in prostration as worshipers of Allah in their prayers and qiyam, and still their hearts and feelings prostrated in the mihrab of life as good conduct and useful attitude serving all people around "because good deed is a worship"

In this context lies the wonderful harmony and mating that complements the works of the life and its affairs and the afterlife and spirituality of the Hereafter. "It is not good for you to leave your life for the sake of your hereafter, nor to leave your hereafter for the sake of your life". *Islah El Hal for Ibn Abi-Dunya* from Anas may Allah be pleased with him. Thus, you find in this religion all the systems needed for individual and community to have a safe and good life and decent settled in the world, and to win the grace of Allah and gardens of bliss in the Hereafter.

The personality of the messenger of Allah – peace be upon him- represented all aspects of life as he was a husband, a head of state and its founder. He was the supreme commander of the army of Islam and the great warrior. He was sent with a message to humanity in general, and

he proceeded by Allah's command in all aspects. He was the counselor, the judge, the educator, the governor, the teacher, the worshiper, the ascetic, the patient and the merciful ... to the last of his qualities - peace be upon him - that covered all the aspects of life.

1. A message that combines the world and the Hereafter, the spirituality and materialism and the idealism and realism.
2. A message including the affairs of the individual, family, community, nation, state, and international relations.
3. A life approach that regulates human life from the most specific details and extends to public affairs and building the state and organizing its international relations with the rest of the world.
4. Includes all phases of human life. Where the legislations that preserve human rights to the human being starting from his creation as an embryo in the mother's womb to the birth, breast feeding and to raise up until he grows up and becomes able to work and take care of himself.
5. Islam is the religion of all prophets. All the prophets declared that they are Muslims, as Islam covers all times: the past, the present, and the future.
6. Islam is a religion for all nations because it is the mercy of Allah to the world and not only a message to the Arabs alone or to the people of the East alone, but it is for all worlds.
7. It's a religion that realized the affairs of the world and the Hereafter and provided methodologies and general rules on which the order of life in various areas becomes straight. As Islam provided details, provisions and legislations.

Regarding the issue of the Hereafter, Islam gave answers and explained to us many of the hidden facts which was like mysteries to mankind. Islam provided us with a complete conception of the life of man in the Hereafter, beginning with how the soul leave the grave to the Day of Judgment with its sights and details, ending in eternal and final life in heaven or fire.

مقدمة

الحمد لله الذي جعلنا خير أمة أخرجت للناس، أحمده وأشكره، وأتوب إليه وأستغفره، رب السماوات والأرض، ومالك الملك يوم العرض، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وأزواجه وأصحابه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ نِعَمِ اللَّهِ عَلَيْنَا أَنْ هَدَانَا لِلْإِسْلَامِ وَجَعَلَهُ لَنَا دِينًا كَامِلًا لَا زِيَادَةَ فِيهِ وَلَا نَقْصَانَ، قَالَ تَعَالَى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) [المائدة: 3] فالإسلام منهجٌ متكامل لا عيب فيه، جعل الله الشَّمولية فيه من أهم خصائصه؛ ويُقصد بالشَّمولية القواعد والقوانين والنظم والأحكام التي تنظم حياة الفرد والمجتمع، فالإنسان مكوّنٌ من روحٍ وجسد؛ هذا الجسد له متطلّبات وشهوات تجذبه نحو الأرض، وكلّما تخلّص منها وتحرّر من حب الدنيا ارتفع إلى السماء وازدادت بذلك صلته بخالقه، لأنّه انقطع عن شواغل الأرض، وسما بقلبه عنها.

من الواجب على كل مسلم يؤمن بالله واليوم والآخر أن يؤمن بمرجعية الإسلام في كل مناحي الحياة. والتي تشمل الاقتصاد والاجتماع والسياسة والتربية والأخلاق والمعاملات. فالإسلام ثقافة وفكر ومنهج حياة.

يقول الله تعالى في كتابه العزيز: [إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا]. [الإسراء: 9].

ويقول الله تعالى: [وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ]. [النحل: 89]

والواجب على كل مسلم أن يكفر بطاغوت العلمانية اللادينية والالحاد. الخ.

يقول الله تعالى: [أَفْتَوْمُنُونِ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ]. [البقرة: 85].

1- شمولية الإسلام الشمول في اللغة: يعني الاحتواء والتضمين. وشَمَلَه بمعنى احتواه وعمّه وتضمّنه. (معجم المعاني الجامع).

وشمولية الإسلام تعني احتواء وتضمين رسالة الإسلام لكل ما يمكن أن يحتاجه الإنسان.

2- ماذا نعني بشمولية الإسلام:

الإسلام دين رحمة للعالمين جميعاً المسلمين وغير المسلمين آمنوا به أو لم يؤمنوا. " إن الدين عند الله الإسلام " ورحمة للعالمين بوضع قواعد وأسس التعايش السلمي الآمن بينهم باختلاف عقائدهم وانتماءاتهم، لأنه لا إكراه في الدين.

ورحمة الإسلام واسعة وشاملة، لما فيها من قواعد ونظم وسياسات من (الأحكام والتشريعات / الأوامر والنواهي)، ولما فيها من حقائق كلية للكون وللحياة وفلسفة الحياة وقواعد العيش الآمن على الأرض، الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف، وحقائق المخلوقات، وكيفية تسخيرها للإنسان والانتفاع بها، ليكون خليفة الله في الأرض. ولحماية وتحسين حياة البشر نحو الأفضل وحمايتهم من الوقوع في الزلل والانحراف والضلال. ولما فيها من إجابات لأسئلة كثيرة يعجز العقل الإنساني عن الوصول إليها. وأيضاً تقرير القواعد الكلية لحل المشاكل ومواجهة التحديات.

ونقصد بالشمولية: أي أن هذه الشريعة جاءت مضامينها وتعاليمها شاملة لكل مناحي الحياة، وجميع شؤون الخلق الدنيوية والأخروية، (المادية والمعنوية) فهي ليست تشريعات مؤقتة وآنية، أو علاج سطحي، بل إنها تملك منظومة متكاملة لكل ما يتعلق بالإنسان والكون والحياة، وكما أنها نظمت علاقة الناس بربهم كذلك نظمت علاقاتهم ببعضهم البعض؛ من اقتصاد ومال، وسياسة وحكم، واجتماع، وسلوك وأخلاق، وقضاء وجنايات، وتعليم وتربية، وحرب، وسلام، وعلاقتهم بالبيئة وما خلق الله فيها

من كائنات. وغير هذا من الجوانب الكثيرة التي لها صلة بانتظام الحياة في هذا الكون.

3- بطلان زعم العلمانيين أن الإسلام دين رُوحِيٍّ محض:

لقد رَوَّج العلمانيون الحاقدون على الدين -المقلدين لمعلِّمهم من المستشرقين والمنصِّرين ومَن سَلَكَ مسلكهم وَلَفَّ لَفْهَمٌ - حينما قالوا: أن الإسلام لا يملك سوى نظامٍ رُوحِيٍّ مقصورٍ على تنظيم العلاقة بين الفرد وربه فقط، فهو محصور في إطار القفص الصدري للإنسان، وإن تجاوزه فلا يزيد عن جدران المساجد وبيوت العبادة -حسب زعمهم -لمثل هذا الباطل والزُّور يروِّجون، ويعملُون.

إن هذا الترويج يمكن أن ينطبق على غير الإسلام؛ كالنصرانية الموجودة الآن مثلاً، التي تقول أناجيلها: "أعطوا ما لِقَيْصَرٍ لِقَيْصَر، وما لله لله" (إنجيل متى، إصحاح 22 فقرة 21، وإنجيل مرقس، إصحاح 12 فقرة 17، وإنجيل لوقا، إصحاح 20 فقرة 25).

وتنسب إلى المسيح عليه السلام أنه قال: "مَمْلَكَتِي لَيْسَتْ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ" (إنجيل يوحنا، إصحاح 18 فقرة 36).

أما أن ينطبق على الإسلام، -بزعمهم- أو يُلصَق به، فهذا بعيد كل البعد عن الحقيقة.

إن الناظرَ في القرآن الكريم وسنَّة النبي -صلى الله عليه وسلم -وهما المصدران الرئيسان للنظم والقوانين الإسلامية، يُدرك بما لا يدع مجالاً للشك شمولية منهج الإسلام وتنظيمه لكافة شؤون الخلق في معاشهم ومعادهم، وذلك من خلال النصوص التشريعية المتنوعة، التي ترسم للناس معالم الحياة الراشدة في الدارين

والم تأمل في آيات الذكر الحكيم، وسنة خاتم المرسلين صلى الله عليه وسلم، ليعرف ويدرك من خلال الآيات الصريحة والأحاديث الصحيحة ما يبرهن على هذه الحقيقة الناصعة، ويشير بوضوح على تلك الخاصية العظيمة، خاصية الشمولية، ويدحض

أباطيل العلمانيين وأمثالهم، إن أطول آية في القرآن الكريم، لم تتحدث عن شأن رُوحِي كالصلاة، أو ذكر الله، أو الاستغفار، أو الخوف والرجاء...ونحو هذا من الأمور الرُّوحية المحضة، بل تحدثت مع الآية التي تليها عن أمور تشريعية اقتصادية وقضائية هامة، حتى أطلق عليها علماؤنا: "آية الدِّين"، وهي قوله تعالى:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكَُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). (البقرة: 282)

4-اشتمال القرآن والسنة على سائر الأمور المعاشية

" وغير خافٍ أن القرآن الكريم وسنة النبي عليه الصلاة والسلام قد تضمنتا الحديث عن سائر الأمور المعاشية، وجوانب المعاملات المختلفة بين الناس، ووضعها قواعدها وأصولها؛ كالزواج، والطلاق، والميراث، والجوار، والأطعمة والأشربة، والقضاء، والحكم والشورى، والحدود، والمعاهدات والحروب، والديّات والقصاص، والربا، والبيع والشراء، والكون والبيئة، كل هذا جنبًا إلى جنب مع الحديث عن الصلاة والطهارة والصيام والحج، وسائر الأمور التعبدية " (المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص50)

5-المفاهيم الأساسية لشمولية الإسلام:

- 1-شمولية الدين تعنى شمولية الزمان والمكان ..
 - 2-المرجعية الدينية لكافة شئون الحياة، شمولية الدين لكافة مناحي الحياة واحتياجات الخلق ..
 - 3-ضرورة إقامة الدين في واقع حياة الناس.
 - 4-فهم ومعرفة المقاصد العامة للشريعة ..
 - 5-شملت رعاية الإسلام للمسلمين وغير المسلمين من غير إكراه ..
 - 6-شمولية الإسلام كما أراده الله تبارك وتعالى في القرآن وكما نرجو ونعمل لإحيائه وتطبيقه من جديد فتتوحد عليه مفاهيم الأمة:
- دولة ووطن، حكومة وأمة. مادة وثروة، كسب وغنى. وهو جهاد ودعوة، جيش وفكرة. وهو خلق وقوة، رحمة وعدالة. وهو ثقافة وقانون، علم وقضاء.
- كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواء بسواء، لم تأتي آية في القرآن الكريم بالحض على الإيمان بدون العمل الصالح (آمنوا وعملوا الصالحات).

6-الإشكاليات العصرية في فهم الإسلام والتي جاءت بسبب:

- 1-التشويه المتعمد للفهم الإسلامي الصحيح.
- 2-انتشار الأفكار والمفاهيم المتعددة وفتح ساحات العقول لها في حين تعتمد فيه تغييب الفهم الإسلامي الصحيح فتوارث المسلمون جيلاً بعد جيل الكثير من المفاهيم الناقصة والمبتورة أو المغلوطة عن الإسلام.
- 3-وقف باب الاجتهاد الإسلامي مع النصف الثاني من الدولة العباسية ومن ثم بدأ الانقسام والبعد والفصل التدريجي بين الإسلام وواقع حياة الناس.

خاصة مع تعقيد مجالات الحياة واجتهاد كل الأنظمة الأرضية الوضعية في تقديم حلولها المختلفة في وقت حوَصر فيه الإسلام والعقل المسلم داخل المسجد مما أدى إلى انفصام كبير بين الإسلام وبين حياة الناس المعاصرة.

4- الفهم المجتزأ للإسلام بمعنى حصر الإسلام في جزء منه.

أمثلة لبعض المفاهيم المبتورة أو المغلوطة عن الإسلام في الواقع المعاصر، قالوا:
1- الإسلام عبادة فقط ولا شأن له بإدارة أمور الحياة حيث تم تطبيقه بفترة تاريخية ماضية، كان الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي يناسب تلك الفترة، أما الآن في ظل العالم المعاصر بتعقيداته المختلفة لم يعد الإسلام صالحاً لها (وهذا هو الكفر بعينه).

2- الإسلام دين مقدس ويجب تقديسه وحفظه واحترامه وتقديره وحمايته داخل حدود المسجد فقط. ويجب أن تظل له قدسيته بعيداً عن الواقع السيء الذي نعيشه الآن.

3- الإسلام جاء بنصوص قرآنية ومفاهيم عامة كنظريات وشعارات لمجالات الحياة المختلفة لا يتناسب مع الأجيال المعاصرة.

4- دع ما لله لله وما لقيصر لقيصر. أي الفصل بين الدين والسياسة.

(مع العلم بأن الدين هو الحياة. والسياسة هي إدارة شئون الناس محلياً وإقليمياً وعالمياً).

5- الإسلام بناء للعقيدة واجتهاد في العبادة وزهد في الدنيا وانعزال عن دنيا الناس وعن المعاصي والآثام، والصبر على ذلك حتى لقاء الله والجنة فقط.

6- الإسلام علم ومعرفة واجتهاد دائم في تحصيل علوم الدين من قرآن وحديث وفقه وسير فقط دون ربطه بالحياة السلوكية والعملية.

7- كان الإسلام مرحلة روحية تاريخية عطرة، عاش فيها السلف مجد وعز الإسلام، والارتباط والتعلق والتشبه بهم في طريقة تفكيرهم وعيشهم فقط. (يعني أن نكون

عظاميين لا عصاميين) 8- الإسلام جهاد وقتال للأعداء قائم إلى يوم الدين، فلا بد

من البحث عن مناطق الصراع التي يتوفر فيها فرصة للقتال دون معرفة السبب الحقيقي أو الهدف السامي للقتال.

7- شمول الأخلاق في الإسلام:

طالب الإسلام أتباعه بضرورة التحلي بالأخلاق الفاضلة مع النفس والأهل والأقارب والحيوان ومع الأعداء فكان ذلك سبباً لدخول غير المسلمين في الإسلام بسبب الأخلاق الفاضلة التي رأوها في المسلمين عندما تحلو بها وأعطوا النموذج الإسلامي الصحيح وهناك من الأخلاق ما يتعلق بالفرد في كافة نواحيه كالعناية بالجسم وضرورة المحافظة عليه قال تعالى: (... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا)، و كالعناية بالعقل الذي وهبه الله له قال تعالى: (قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...)، وقال أيضاً: (قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُ بَوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَى وَفَرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا...)، و كالعناية بالنفس ومشاعرها ودوافعها قال تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا)، هناك من أخلاق الإسلام ما يتعلق بالأسرة كالعلاقة بين الزوجين قال تعالى: (وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً...)، و كالعلاقة بين الأبوين والأولاد قال تعالى: (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً...)، و كالعلاقة بين الأقارب والأرحام قال تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى ...) وقال أيضاً: (وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً)، ومن أخلاق الإسلام كذلك ما يتعلق بالمجتمع كالآداب واحترام البيوت وعوراتها ، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ)، و كاقْتصاده ومعاملاته قال تعالى: (وَبِئْسَ لِلْمُطَفِّينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ) وقال أيضاً: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

وَلْيَكْتُفِ بِبَيْنِكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ) , وكسياسة المجتمع وحكمه قال تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ "

فمما سبق يتبين لنا أن الجانب الأخلاقي ليس مقصوراً على الإنسان مع بنى الإنسان أو مع المجتمع بل شمل حسن التعامل مع غير العقلاء كالبهائم ، قال صلى الله عليه وسلم: (عذبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت فدخلت فيها – أي بسببها – النار لا هي أطعمتها وسقتهها إذ حبستها, ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض) ، وعن أبى هريرة –رضى الله عنه – أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: (بينما رجل يمشى بطريق اشتد عليه العطش فوجد بئراً فنزل فيها فشرب ثم خرج , فإذا بكلب يلهث يأكل الثرى من العطش فقال الرجل : لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذى كان بلغ بي ، فنزل البئر فملأ خفه ماء ثم أمسكه بفيه حتى رقى فسقى الكلب فشكر الله له فغفر له قالوا: يا رسول الله وإن لنا في هذه البهائم لأجراً ؟ فقال: في كل كبد رطبة أجراً) ، وشعائر الإسلام التعبدية محدودة ولكن شعب هذا الإسلام والإيمان كثيرة جداً ومتعددة عن أبى هريرة – رضى الله عنه – قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – (الإيمان بضع وستون شعبه فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان)، فلا يجوز في الإسلام العناية بالعبادات والشعائر وإهمال جانب الأخلاق والفضائل لأن الفضائل الأخلاقية من شعب الإيمان الحق، وثمره العبادة الصحيحة.

إن المنهج الإسلامي انطلاقة للحياة على الأرض، وليس مجموعة من الكلمات والتعاليم التي تضمها الأوراق أو تتناقلها الشفاه!! بل هو منهج حياة شامل، بكل معاني الشمول. «ولا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يدعى، إلا والشرعية عليه

حاكمة بحيث لا يخرج عمل إنساني وقع في الماضي أو يقع في المستقبل، إلا وهو مأمور به أو منهي عنه» (الموافقات للشاطبي ج 1 ص 41).

والمنهج الإسلامي وحدة لا تنقسم ولا يتجزأ «يشمل الاعتقاد في الضمير، والتنظيم في الحياة، لأنه حزمة واحدة في طبيعة هذا الدين، ولأن فصله هو تمزيق وإفساد لهذا الدين» (خصائص التصور الإسلامي -سيد قطب ص 109). ولذلك فإن الفكرة التي يقدمها هذا المنهج عن الحياة، لا تؤتي ثمارها في الواقع إلا إذا طبقت تطبيقاً كاملاً: عقيدة وعبادة وسلوك.

" والإسلام دولة: لا تنفصل عن الإسلام ديناً، فهما صنوان يخرجان من أصل واحد " (ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر -ص 56, 57) «..فليس الدين مجرد جانب من جوانب الحياة، أو محض حاجة جزئية من حاجات الإنسان الباحثة عن إشباع يتم داخل المسجد بالدعاء!!» (تطور الفكر السياسي في مصر -عبد الجواد ياسين ص 21) «وليس التصور الإسلامي أجزاء وتفاريق يمكن تناول أي جزء منه -أو أي جانب من جوانبه -وحده، بعيداً عن بقية الجوانب، لأن انفصال هذا الجزء -أو الجانب -يذهب بجماله. بل يذهب بحقيقته» (مقومات التصور الإسلامي -سيد قطب ص 41). إن الإسلام في معالجته لأية قضية من القضايا، أو أية مشكلة من المشاكل لا ينظر إلى جانب واحد من جوانبها، ولا يهتم ببعد واحد من أبعادها. بل ينظر إليها من (كل) جوانبها، ويعالجها من (جميع) أبعادها. ومن هنا، فإن منهج الإسلام هو المنهج الأمثل لإحياء الأمة الإسلامية، وقيادة حضارتها «وملء الثغرات التي حدثت في منظومتها الحضارية بفعل العلمانية المتغربة، وذلك لسببين: الأول: إن هذا المنهج ليس بشرياً، إنما هو من عند الله، خالق الوجود وعالم الأسرار، عنايته تصل إلى كل ذرة من ذرات الوجود بما فيه ومن فيه. والثاني: إنه منهج قائم على أساس (شمولية) مترابطة متوازنة. وهو يحرك طاقات الإنسان كافة. وفي الاتجاهات

التي تتفق مع أصل تكوينها» (المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري -د. محسن عبد الحميد ص 75).

فالإسلام بشموليته «يتوصل إلى استغلال (كل) طاقات الإنسان، بل يصل إلى الحد الأقصى لهذه الطاقات، ولذلك فإن استثمار الإسلام في عهده الأول للعدد القليل من المسلمين وقدرته على الوصول والاستفادة من الحد الأقصى لطاقاتهم صنع الأعاجيب في عالم الأرض، وأمام جحافل الغناء من البشر الذين لم تستطع مناهجهم أن تستثمر طاقاتهم الفطرية المكنونة. فالكائن البشري هو الكائن البشري، ولكن النتيجة متباينة ومختلفة بين منهج الإسلام، ومنهج الناس (طريق البناء التربوي الإسلامي -د. عجيل النشمي ص 89)

فلم يعد مقبولا أن يتكلم أحد عن الإسلام ويحصره في جزئية ويدعي أن هذا هو الإسلام فقط، كما هو حاصل للأسف في الوقت الحاضر، شخص يتعبد عبادة صحيحة من صلاة وصيام، ولكن بيته بعيد كل البعد عن السير على نهج إسلامي، فلا معاملته مع زوجته، ولا اهتمامه وتربيته لأبنائه، ولا علاقاته بجيرانه، ولا صلة رحمه ... الخ، يتطابق مع أخلاق الإسلام الصحيح.

8-تمتاز الثقافة الإسلامية بالخصائص الآتية التي اكتسبتها من العقيدة الإسلامية وهي: 1-الربانية:العقيدة الإسلامية لا تنظر إلى الحياة على أنها الغاية الأسمى والمثل الأعلى، وإنما هي ظل زائل وعرض مؤقت وهي محدودة بأجل مسمى، ونهايتها هو الموت المحتوم، قال تعالى:﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[البقرة: 281]. وإنما الشيء الوحيد الذي له البقاء والخلود في هذا العالم الفاني هو الصلاح، صلاح القلب، وصلاح الروح، وصلاح الأعمال. [انظر: سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، (ص: 43-50)].

قال تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[المنافقون: 9]

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَاحْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ [لقمان: 33]، وذلك لأن تصور الثقافة الإسلامية للوجود بكل خصائصه ومقوماته مستمد من الله، فالله جعل الإنسان خليفة في الأرض، وسخر له الكون من أجل فائدته ومتاعه، وأمره بعبادته وعمارة الأرض حسب التكليف الرباني. وفي هذا التسخير تكريم من الله لهذا لإنسان وتكليف له وتشريف، ومعنى هذا أن كرامته وفضيلته إنما تتوقفان على ألا يلوث روحه باتباع الشيطان وسلوك طريقه، وعلى ألا ينحدر من مرتبة الخلافة المتلازمة من الخضوع والطاعة إلى حضيض البغي والعصيان.

2- الشمولية الثقافية الإسلامية تنطلق من شمولية الإسلام للإنسان والكون والحياة، فهو يشمل الإنسان روحاً وجسداً وعقلاً، ويشمل الحياة الدنيا والآخرة، والعمل لهما في ذات الوقت، (ولا تنس نصيبك من الدنيا) (77) سورة القصص. ، ويشمل علاقات الإنسان بربه وبنفسه وبالأخرين، وفي مجال الاعتقاد يشمل الإيمان بالله وباليوم الآخر والإيمان بالملائكة والكتب السماوية والرسل والقضاء والقدر، ويشمل الفرد والجماعة والأمة في الوقت ذاته، وبهذه الدائرة الكبيرة من الشمول ينتهي التناقض الذي أقامته التصورات الخاطئة المنحرفة في الثقافات الأخرى والتي تركز على جانب من الجوانب، حيث قسمت الإنسان إلى قسمين: بين الدنيا والآخرة، أو بين الجسد والروح، أو بين خصائصه الفردية ونزعاته الاجتماعية، الأمر الذي يدفع بالنفس إلى الحيرة والقلق والاضطراب.

3- التكامل والترابط: هناك تكامل بين الجسد والروح وبين الدنيا والآخرة وبين الفرد والجماعة والأمة، وهناك تكامل أيضاً بين علاقة الإنسان بربه وبنفسه وبالأخرين، وهي في الوقت ذاته مترابطة فيما بينها إن الثقافة الإسلامية تعتمد على شمول

الإسلام للإنسان والحياة والعمل والكائن البشري والعلاقات والاعتقاد فكل هذه الدوائر تكمل بعضها بعضاً،

4-التوازن: قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 77] وتعني أن الثقافة الإسلامية أقامت توازناً رائعاً بين مطالب المادة والروح، وبين الحياة الدنيا والآخرة، وبين الفرد والمجتمع، وبين الأخذ بالأسباب والإيمان بالقدر، فلا يطغى عنصر على عنصر آخر كما في سائر الثقافات الأخرى.

5-العموم والعالمية: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]. رسالة الإسلام جاءت رحمة للعالمين ولهداية كل الناس دون استثناء أو تخصص، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، وقال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: 158]. وتعني هذه الخاصية أن الثقافة الإسلامية تنظر إلى الناس بمقياس واحد، لا تفسده القومية أو العنصرية أو الجنس أو اللون، كما تعني أنها عالمية، غير منحصرة في مكان أو زمان أو خاصة بأمة دون أخرى، وإنما هي لكل البشر.

9-أهم وأبرز خصائص الحضارة الإسلامية للردّ على الملحدين الحاقدين:

1-أنها حضارة ربانية مصدرها الوحي الذي يغرس في دنيا النفوس والقلوب والعقول حقيقة الإيمان بالله وتوحيده وإقداره حق قدره، فهي حضارة (توحيد مطلق) يضيف على كل النظم والتيارات طابعه التوحيدي الإيماني، فهناك وحدة في المشاعر، ووحدة في العبودية، والربوبية، ووحدة في التشريع، ووحدة في النظرة للإنسان والكون.

2-هي -كذلك - (حضارة إنسانية) جاءت لتخاطب كل الناس، وتكرم بني آدم جميعاً، وهي - كذلك - ذات نزعة إنسانية في أهدافها، وقد ضمت بين جناحيها أجناساً

مختلفة؛ أسهم أبنائها في صناعة ألوان التقدم العلمية والفنية والأدبية، وافتخرت الحضارة الإسلامية بهم جميعاً، وأعطتهم فرصاً متساوية 3-وهي حضارة (أخلاق مطلقة)، وقد وصف الرسول -عليه الصلاة والسلام- نفسه بأنه بعث ليتمم مكارم الأخلاق. تعامل الناس جميعاً على أساسها دون ازدواجية في المعايير، ودون عبث بالقيم تحت مسمى (النسبية) أو التطورية، فالعدل والصدق والوفاء والعفة، كلها قيم أخلاقية، مطلقة،

4-وهي حضارة (عقل وعلم) ففي القرآن مئات الآيات التي تربط بين العلم والإيمان، وتحت على التعبد بالتفكير وإعمال العقل، وتآزر متناغم بين العقل والوحي، والعلم والدين، وكلها يعضد الآخر ويسانده، ولا يناقضه في حقيقة الأمر، ولكن يأتي التصادم من عدم صحة الوحي عندما تتدخل فيه الأهواء، أو عندما لا يصح سنده، أو من عدم موضوعية العقل وعدم فهم حقيقة الوحي الرباني المتمثل بالقرآن والسنة الصحيحة.

5-وهي -أيضاً- حضارة تحترم (الوجدان الإنساني كله)، ولا تقف في تحقيق الوعي عند حدود العقل فقط، فالقلب له دور في الفقه، والروح لها دور في التعبير، والنفس المؤمنة المطمئنة نفس إيجابية تقود إلى الخير... فالقيادة متكاملة بين عالمي الشعور واللاشعور، وبين قوى الوحي والعقل والقلب والرو

6-وهي حضارة تقوم على (التسامح) الذي لم يعرفه دين ولم تعرفه حضارة من الحضارات كما عرفته وأرست دعائمه الحضارة الإسلامية، وتعايشت مع جميع الطوائف، مع أهل الكتاب وغيرهم.

7-وهي حضارة (حق وعدل ورحمة ومساواة) وتكامل معنوي ومادي بين كل الناس: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، وبين جماعة المسلمين أيضاً. فالكل سواء، سواء عند الله في آدميتهم وإنسانيتهم، وسواء أمام الخضوع لشرعية الله، فالكل لآدم وادم من تراب، ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى،

ولا تمايز بينهم إلا بالحق، فالقضاء عدل للجميع، وحساب الله عدل مع الجميع كذلك، والناس - على اختلاف طبقاتهم - متساوون في الصلاة؛ حيث يقف الناس جميعاً بين يدي الله دون تخصيص مكان لعظيم أو أمير، وفي الحج يلبس الناس لباساً واحداً، ويقفون موقفاً واحداً، ويؤدون منسكاً واحداً؛ فإذا انتقلت إلى أحكام القانون المدني وجدت (الحق) هو السرعة السائدة في العلاقة بين الناس، و(العدل) هو الغرض المقصود من التشريع، و(دفع الظلم) هو اللواء الذي يحمله القانون؛ ليفيء إليه كل مضطهد ومظلوم؛ فإذا انتقلت إلى القانون الجزائي وجدت العقوبة واحدة لكل من يرتكبها من الناس.

• ويعلق العلامة الدكتور مصطفى السباعي على هذه المساواة قائلاً: "هل ظلت تلك ميثاقاً كميثاق حقوق الإنسان في شرعة الأمم؛ تحتفل الدول بذكرى إعلانه يوماً في كل عام، بينما تمتعته الدول الكبرى في كل ساعة، وفي كل يوم، وفي كل شهر من شهور السنة؟"

• هل ظلت تلك المبادئ حبيسة في البلد الذي أعلنت فيه، كما احتبست مبادئ الثورة الفرنسية في فرنسا، وحرّمت على مستعمراتها والبلدان الواقعة تحت حكمها أو انتدابها؟

• هل نُصبت تماثيل جديدة كما نُصب تمثال الحرية في نيويورك، أول ما يراه القادم إلى تلك الديار؛ بينما تنطلق أعمال أمريكا في خارجها بلعن الحرية، ويُهزأ بها ويُضطهد عشاقها الأحرار؟ (مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا ص 48، 49 وهناك نماذج عملية على روعة تطبيق المسلمين لمبادئ الحق والعدل والرحمة والمساواة يرجع إليها من شاء في الكتاب المذكور، ص 50 وما بعدها)

والإجابة على كل هذه الأسئلة بالنفي... فعلى العكس من التناقض الصارخ بين الشعارات والتطبيق في الحضارة الأوروبية وأمريكية. قدمت الحضارة الإسلامية الفعل

والتطبيق مع الأقوال، واعتبرت التطبيق ديناً وفرضاً، بينما اعتبرت التناقض بين القول والعمل -بصفة عامة- من النفاق يستحق الذين يمارسونه المقت وشديد العذاب. 8-وهي حضارة توازن بين الدين والدنيا، والفرد والمجتمع، والمرأة والرجل، والروح والمادة، والوحي والعقل.

9-وهي حضارة حيوية وإيجابية ترفض الزهد اليائس من الحياة، وتتسع نظرتها للعمل على تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، وتعمير الأرض باسم الله.

10-وهي حضارة تفاعل مع الحضارات والعقائد الأخرى، وعنها نقلت أوربا كثيراً من العلوم والفنون، وأيضاً فإن الحضارة الإسلامية قد تفاعلت وأفادت من الحضارات التي سبقتها.

11-وهي حضارة شمول تضم الدنيا والآخرة، والإنسان، والكون، وتتجه بكل ما فيها من سلوكيات لله -سبحانه وتعالى- رب العالمين لا شريك له.

12-وهي حضارة تكامل لا تصادم؛ لا بين المرأة والرجل، أو الفرد والمجتمع، ولا بين مقتضيات الروح ومقتضيات المادة والجسد والعقل.

"وواجبنا نحو هذا الشمول كما هو في فكر الإمام البنا ما يلي: أولاً: إيمان به، ثانياً: تربية عليه، ثالثاً: دعوة إليه، رابعاً: عمل على تطبيقه" أه كتاب ": فهم الاسلام في ظلال الأصول العشرين "للشيخ جمعة أمين عبد العزيز رحمه الله.

حينما نؤثر إرضاء الله على مصالحنا، أذاقنا الله حلاوة الإيمان،

قال عليه الصلاة والسلام: ((إني قد تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما: كتاب الله

وسنتي، ولن يترقا حتى يردا عليّ الحوض)) [الحاكم عن أبي هريرة]

((ما ترك عبد شيئاً لله إلا عوضه الله خيراً منه في دينه ودنياه)) [الجامع الصغير

عن ابن عمر بسند فيه مقال]

أن يكون الله ورسوله أحب إلينا ممّا سواهما. كما يقول الشاعر:

فليتك تحلو والحياة مريرة
وليت الذي بيني وبينك عامر

وليتك ترضى والأنام غضاب
وبيني وبين العالمين خراب

إذا صحّ منك الود فالكل هيوكل الذي فوق التراب تراب

فيا أيها المؤمنون: حققوا هذه الأخلاق في حياتكم.

فلنربي أنفسنا وأجيالنا على هذا الإسلام العظيم ما استطعنا.

فلنتعلم ولنقرأ ولنحفظ ولنذاكر ولنناقش ولنسمع. ثم لنعمل على تطبيق ما نتربى عليه في حياتنا أولاً بأول. (وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً) لم يقل: زدني مالاً، لم يقل: زدني وجاهة، لم يقل: زدني عمراً مديداً، تعلم العلم واقرأ تنل فخار النبوة فالله قال ليحيى خذ الكتاب بقوة،

يقول الله تعالى في محكم التنزيل (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ {20} وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ {21} إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ {22} وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ {23} يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ {24} وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ).

أسأل الله تعالى ألا نكون ممن يأمر الناس بالبر وينسون أنفسهم.

نسأل الله تعالى ألا نكون ممن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض.

نسأل الله تعالى ألا نكون ممن يقولون مالا يفعلون.

10-الخاتمة: شمولية الإسلام في الفكر الإسلامي المعاصر:

1-رسالة تجمع بين الدنيا والآخرة بين الروحانية والمادية وبين المثالية والواقعية

2-رسالة تشمل شؤون الفرد وشؤون الأسرة وشؤون المجتمع وشؤون الأمة وشؤون

الدولة وشؤون العلاقات الدولية.

- 3- منهج حياة ينظم حياة الإنسان من أدق تفاصيلها ويمتد إلى الشأن العام وبناء الدولة وتنظيم علاقاتها الدولية ببقية دول العالم.
- 4- يشمل كل أطوار حياة الإنسان. حيث يقرر للإنسان التشريعات التي تحفظ له حقوقه الإنسانية بداية من خلقه جنيناً في بطن أمه، ثم مولده ورضاعته إلى تربيته وتنشئته إلى أن يشب وينشأ ويصبح قادراً على العمل ورعاية نفسه.
- 5- الإسلام دين الأنبياء جميعاً. فكل الأنبياء أعلنوا أنهم مسلمون فهو يشمل الزمن كله الماضي والحاضر والمستقبل.
- 6- الإسلام دين لكل الأمم لأنه رحمة الله للعالمين وليس رسالة للعرب لوحدهم أو لأهل الشرق وحدهم بل هو للعالمين كافة.
- 7- دين استوعب شؤون الدنيا والآخرة حيث قدم المناهج والقواعد العامة التي يستقيم عليها أمر الحياة في مجالاتها المختلفة.
- فقدم التفاصيل والأحكام والتشريعات. وفي أمر الآخرة أجاب وفسر لنا الكثير من الغيبات التي كانت مجهولة للإنسان قدم لنا تصوراً كاملاً عن حياة الإنسان في الآخرة بداية من كيفية خروج الروح إلى القبر إلى يوم القيامة بمشاهده وتفصيلاته، انتهاء إلى الحياة الأبدية والمستقر النهائي في الجنة أو النار.

المصادر والمراجع

- (1) الإسلام ومشكلات الحضارة-سيد قطب.
- (2) الموافقات للشاطبي.
- (3) خصائص التصور الإسلامي-سيد قطب.
- (4) ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر.

- تطور الفكر السياسي في مصر -عبد الجواد ياسين. (5)
- مقومات التصور الإسلامي -سيد قطب. (6)
- المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري -د. محسن عبد الحميد. (7)
- (8) طريق البناء التربوي الإسلامي -د. عجيل النشمي.
- (9) من روائع حضارتنا مصطفى السباعي.
- (10) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبدالكريم زيدان (11) فهم الاسلام في ظلال الأصول العشرين "للشيخ جمعة أمين عبدالعزيز رحمه الله (12) "(إنجيل متى، وإنجيل مرقس، وإنجيل لوقا، إنجيل يوحنا) "

مفهوم الشريعة

الشريعة لغة: مشتقة من الفعل شرَعَ أي أمر وحدد وأحل ومنع، وقد أُطلق هذا الاسم على مورد المياه أي الماء الجاري الظاهر للناس، ويُشير بشكل دقيق إلى المكان الذي انسب وانحدر منه الماء، وشرعتْ الإبل أي جاءت أو حضرت إلى مكان الماء أو مورده، كما سُميت الأرض الواضحة أو الطريق الواضح والمستقيم بهذا الاسم، أي أن هذا المصطلح يدل على كل ما هو محدد وواضح خالٍ من الغموض.

أما في الإصطلاح فقد عرفها التهانوي بأنها ” ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها الأنبياء صلى الله عليهم وعلى نبينا وسلم، سواء كانت متعلقة بكيفية عمل، وتسمى فرعية عملية، ودون لها الفقه، أو بكيفية الاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية، ودون لها علم الكلام.“

-أما الفقه : فهو في اللغة الفهم واختلف العلماء حوله فذهب فريق الى أنه هو مطلق الفهم ، وذهب المحققون الى أنه هو الفهم الدقيق العميق النافذ الى جوهر الأشياء وحقيقتها وفي ذلك يقول تعالى " فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا " (النساء 78) وقال الرسول الكريم عليه السلام "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين " صحيح البخاري. وفي الاصطلاح هو كما عرفه الشافعي " العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية - "وبهذا الاعتبار فالفقه غير الشريعة:

-فالفرق بين الشريعة والفقه يتجلى في أمرين أساسيين هما:

- 1- أن الشريعة أعم من الفقه لأنها تشمل الأحكام الاعتقادية والعملية والأخلاقية ،
بينما يقتصر الفقه على الأحكام العملية فقط.
- 2 -أن الشريعة الإسلامية تعني الأحكام المنزلة من عند الله في كتابه الكريم، أو
على لسان نبيّه صلى الله عليه وسلم، ومن ثم لا يجوز مخالفتها.
أما الأحكام الفقهية فنوعان :

أ- ما ينعدم أو يضعف فيه الجانب الاجتهادي، وذلك مثل الأحكام المعلومة من
الدين بالضرورة، أو التي تستفاد من النص الشرعي بلا إجتهد.

ب- ما يغلب عليه الجانب الاجتهادي، وهذا النوع من الأحكام لا يعتبر من قبيل
التشريع الإلهي الذي لا تجوز مخالفته، بل تسوغ هذه المخالفة ما دامت مستندة إلى
دليل أقوى من دليل الرأي الفقهي المتروك.

- أهم خصائص الشريعة الإسلامية إن المقارن للشريعة الإسلامية بالشرائع
السماوية السابقة وكذا القوانين الوضعية يستخلص أن الخصائص التي تميز هذه
الشريعة السمحة عديدة أهمها:

1- الشريعة ربانية المصدر :منزل الشريعة هو الله خالق البشر ومالك أمرهم ،
وهو المتصف بصفات الجلال والكمال الخالي من كل عيب أو نقص أو جهل أو
هوى ، وهو العالم بما يصلح أمر هذا البشر ويحقق لهم الأمن والطمأنينة والسعادة
وقد خلقهم سبحانه لغاية محددة وحملهم في الأرض رسالة واضحة وكرمهم بذلك
على كثير من خلقه ، وهو اللطيف في أمره، الحكيم في حكمه ، القادر على خلقه ،
العليم في تدبيره ، الرحيم بعباده ، وهو مالك الدنيا والآخرة ، لا يغيب عن علمه
مقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ، يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور .

لهذا فإن شريعة الله توصف بالكمال والشمول والرحمة والعدل على أتم صورة
والخلق مطالبون بالأخذ بهذه الشريعة كجزء من العقيدة وشرط للإيمان ، وبها يتحقق
لهم الخير في الدنيا والسعادة في الآخرة والأمن يوم الفزع الأكبر ، وهي في ذات
الوقت ذات سلطان على النفوس وهيبة في القلوب واحترام في الحياة ، لا يماثلها
قانون أو نظام ولا يشابهها في ذلك شيء مما يصدر عن البشر.

ثم إن الإيمان بهذه الشريعة وتحكيمها في أمور الحياة وما يحصل من قضايا المجتمع
والرضاء والتسليم بحكم هذه الشريعة شرط من شروط الإيمان ومقتضيات الطاعة
، قال تعالى { فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي
أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا } سورة النساء الآية 65 ، وليس هذا لأي
نظام وضعي في الوجود وترك هذه الشريعة مع القدرة جريرة عظيمة ومدخل من

مداخل الشيطان ، والاحتكام إلى غير شرع الله جريمة كبيرة ، إذ هي تفضيل لحكم الجاهلية على حكم الله تعالى { أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ } سورة المائدة الآية 50 ، كما أنها معاداة لله ولرسوله ومنازعة له في ملكه وأخص خصائص الألوهية ، ولكن الله لطيف بعباده حلیم على خلقه يمهّل الظالم حتى إذا أخذه لم يفلته قال تعالى { وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ } سورة إبراهيم الآية 42 .

اما الأنظمة والقوانين التي تصدرها هيئات من القانونيين أو ما يفرزه نظام أو قانون وضعي من صنع الإنسان ووضع البشر ، فهو مهما حاول أربابه تجويده وتحقيق العدل به بين الناس وإقامة الحياة به على اعتدال لا يحقق ذلك ، وإنما يأتي عاكسا لقصور البشر ولنقص الإنسان وتأثره بمختلف المؤثرات كما يصور جهله ونزعاته وأهواءه ، فالقوانين الأرضية لا تخلو عن كونها تغليباً لمصلحة طبقة على طبقة ، أو جنس على جنس .

تستوي في ذلك كل النظم المعروفة على ظهر الأرض، وأن الذي يتولى الأمر يصوغ القوانين لصالحه هو لينال أكبر قدر من الحرية والاستمتاع على حساب الآخرين، أو على حساب القيم والأخلاق. وما دام القانون ينبع من الأرض ، فهو دائماً عرضة لتقلبات الحال بين الغالبين والمغلوبين في الأمة الواحدة ، وبذلك فالقوانين تضعها الطبقة الأقوى لحماية مصالحها.

والقانون الوضعي له تأثير ضعيف على النفوس ؛ لأنه من صنع البشر وما وصلت إليه عقولهم وفهومهم القاصرة المشوبة بالهوى والشهوة ؛ لذا نجد الناس لا يكون له احتراماً ، ولا يعتقدون وجوب طاعته والخضوع لأحكامه ، بل رأينا من يثور عليه ، ويسعى للتفويض من شأنه والخروج عليه ؛ لأنه يعتقد أنه من عبودية الإنسان للإنسان ، ومن اتفاق الأقوياء على الضعفاء ، أو من تحكم بعض الطبقات على غيرها ، ولئن خفت ظاهرة التحيز في القوانين بسبب الديمقراطية الحديثة ، فإن بقايا الاستبداد والتحكم لا تزال موجودة فيها ، وهي حتى إن لم تكن في نصوصها ففي تطبيقها.

2- الشريعة تتصف بالعموم:

كانت الرسائل السابقة لرسالة محمد صلى الله عليه وسلم رسائل خاصة لأقوام بعينهم وجماعات محددة ، ولهذا فإن القرآن حين يتحدث عن قصص الأنبياء والرسول عليهم السلام يقول { لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ } سورة الأعراف الآية 59 { وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا } سورة الأعراف الآية 65 { وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا } سورة الأعراف الآية 73 { وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا } سورة الأعراف الآية 85 ، وهكذا فكل نبي يبعث إلى قومه وطائفة من الناس وتكون مهمته محصورة في

هداية هؤلاء القوم ورددهم إلى جادة الحق . وكانت رسالاتهم محددة بحدود الزمان والمكان والقوم.

أما رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فإنها جاءت من عند الله عامة لكل أجناس البشر بل للجن والإنس ، لا يختص بها قوم ولا جماعة ولا هي محدودة بظروف المكان أو الزمان أو البشر ، بل هي دين الله الباقي الخالد حتى يرث الله الأرض ومن عليها قال تعالى { قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا } سورة الأعراف الآية 158 وقال سبحانه { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا } سورة سبأ الآية 28 ، وقال الرسول الكريم عليه السلام (أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل وأحلت لي المغانم ولم تحل لأحد قبلي وأعطيت الشفاعة وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة) صحيح البخاري ، فقد أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث أن كل نبي كان يبعث إلى قومه خاصة أما هو عليه السلام فقد بعث إلى الثقلين الجن والإنس عامة ، وذهب بعض العلماء كالداودي الى أن نوحا عليه السلام بعث كذلك إلى كافة الناس.

وهذه الشريعة وإن اختص الله بها العرب حيث جعلها في نبي منهم ، واختار لسانهم ترجمانا لهذه الرسالة فإنه شرف لهذه الجماعة البشرية ؛ والله أعلم حيث يجعل رسالته ، وهو شرف مرتبط بالقيام بهذا الدين ، ولكنها جاءت عامة للعرب والعجم على اختلاف أجناسهم ولغاتهم وعاداتهم وثقافتهم.

3- الشريعة تتصف بالواقعية:

من أهم خصائص الشريعة الإسلامية السمحة الواقعية فهي شريعة تهتم بالواقع ، وتتحرك مع الحياة فتعالج مشاكلها ، وتتفاعل مع أحداثها ، وتعطي لكل حالة من حالات الواقع التي يعيشها المسلمون ما يوافقها من النصوص والأحكام ، وتتعامل مع كل مرحلة من المراحل التي يمر بها المسلمون بما يناسبها من الأحكام والحلول

ومن يتعمق في دراسة تاريخ الإسلام منذ لحظة نزول الوحي على قلب الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وحتى يومنا هذا، يجده قد مر بمراحل متعددة، ولكل مرحلة خصائصها وملامحها التي تتميز بها، فالمرحلة المكية، هي غير المرحلة المدنية. والخلافة الراشدة، هي غير الخلافة الأموية. وهي قطعاً غير المرحلة العباسية والعثمانية وهكذا.

فلو أخذنا مثلاً المرحلة المكية التي مر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه الكرام رضوان الله عليهم ، والتي يمكن اعتبارها مرحلة الاستضعاف ،

لوجدناها تتصف بصفات معينة ، وتتميز بسلم محدد من الأولويات ، قد يكون في أعلاها الدعوة إلى الله ، وبناء العقيدة الصلبة المؤهلة لحمل تبعات هذا الدين. لكن لم يكن مطروحاً في هذه المرحلة موضوع الجهاد مثلاً على أهميته ولا موضوع العلم ، أو الفقه ، ولا حتى إقامة العبادات بتفاصيلها المعروفة ، إلا بما يخدم الأهداف الأساسية لهذه المرحلة ، وعلى رأسها بناء الشخصية التي تفهم الإسلام وتصبر على تكاليفه.

ليس لأن مثل هذه الأمور غير ذات أهمية ، بل لأن فقه المرحلة ، وفهم الواقع ، اقتضى مثل هذه الجدولة في سلم الأولويات والأسبقيات. ولما جاءت المرحلة المدنية ، والتي تعتبر مرحلة التمكين ، تغيرت المعطيات بتغير الزمان والمكان والظرف . فمع استمرار الدعوة والبناء، برزت حاجة المرحلة للجهاد في سبيل الله، وذلك لحماية الدعوة الناشئة، والذود عن الدولة الوليدة. لذلك فقد جاءت النصوص والأحكام والتوجيهات، منسجمة مع هذا الواقع الجديد، ومنظمة له أيما تنظيم.

وبعد إنتقال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، توسعت حركة الفتح، وتقدمت الدولة الإسلامية على كافة المستويات العسكرية والسياسية والاقتصادية. وتوسعت في مناطق كثيرة، فظهرت الحاجة الى حركة العلوم، والتأليف، والتدوين، والترجمة، بما يوازي ذلك التقدم الهائل، ويستوعب ذلك التوسع الشاسع. عندها عكف الآلاف من أصحاب الطاقات ، الذين لم يجدوا باباً يصرفون فيه طاقاتهم بعد أن كُفوا الدعوة والدولة والجهاد إلا في طلب العلم ، فعكفوا عليه، وأبحروا في لججه ، وغاصوا في أعماقه ، يستخرجون ما طاب لهم من كنوزه ودرره.

ومنهم من أستنفد القضايا المعروفة في عصره ، فبدأ يتصور قضايا أخرى ليست موجودة أصلاً ، ليضع لها الحلول المناسبة ، وهم الذين أطلق عليهم (الآرأيون) ، وهكذا حتى وصل إلينا ذلك التراث الهائل من علوم الفقه والحديث والفلسفة والكلام وغيرها.

ومع استقرار الدولة الإسلامية وانفتاح أبواب الدنيا على المسلمين ، ظهرت المزيد من الأصوات المخلصة ، التي تحذر الأمة من مغبة الركون الى الدنيا . وتدعو المسلمين الى العودة الى النبع الصافي ، والتمسك بالمنهج الأصيل ، والعمل للأخرة والرغبة في مرضاة الله.

فعلى العاملين للإسلام اليوم من أبنائه ، الذين يطمحون الى إعادة تطبيق الشريعة الإسلامية ، بعد أن غُيِّبَت الواقع أن يعوا هذه الحقيقة جيداً ، وأن يعملوا بمقتضياتها ، إذا أرادوا لجهودهم أن تتكلل بالنجاح، لأن النيات الطيبة وحدها لا

تكفي على أهميتها ، بل لابد أن تقترن بالفهم الصحيح والعمل المجدي وبهذا يتأكد أن الشريعة الإسلامية يمكن تطبيقها لأنها واقعية وموافقة للفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها وليست خيالية ولا طوبوية.

4- الشريعة تتصف بالشمول:

إن ختم الرسالات السماوية ونسخ رسالات الأنبياء يستلزم أن تكون هذه الشريعة وافية بمتطلبات الحياة كلها . عامة لكل البشر على اختلاف أجناسهم، لا فضل فيها لعربي على عجمي إلا بالتقوى، فإنها كذلك رسالة شاملة لكل جوانب الحياة ومناحي الاجتماع لم تترك شاردة ولا واردة إلا ذكرت فيها خبراً أو شملتها بحكم أو كانت مندرجة تحت أصل أو قاعدة من قواعدها.

فالشريعة تناولت تحديد الغاية من خلق الإنسان ووظيفته في الحياة ومركزه في هذا الكون، ونظمت علاقته بربه وصلته بإخوانه والمجتمع الذي يعيش فيه، وحددت الحقوق والواجبات، ووضعت أصولاً لفض المنازعات وإعطاء كل ذي حق حقه، وإقامة العدل بين الناس في كل جانب من جوانب نشاطاتهم وأعمالهم. فهي منهج حياة كامل جمع بين الدنيا والدين، وبين العمل والعبادة وبين الظاهر والباطن، فضمن بذلك للإنسان خيري الدنيا والآخرة. وقد قسم علماء الشريعة الدين في جملته إلى ثلاثة أقسام هي:

1- الأحكام العقائدية.

2- الأحكام المتعلقة بالأخلاق وقواعد السلوك.

3- الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من الأدلة التفصيلية.

وهو ما يعرف في اصطلاح المتأخرين (بالفقه) وهو باب واسع يتناول معظم أنشطة الناس وينقسم إلى:

- 1 -العبادات التي تنظم العلاقة مع الله وربط الصلة به سبحانه.
 - 2 -المعاملات وهذه الأخيرة يندرج تحتها كثير من الأحكام مثل:
 - أ - الأحكام المتعلقة بتنظيم الأسرة بما يشمل من نكاح وطلاق وحقوق.
 - ب - أحكام المعاملات كالبيع والشراء والبيوع الجائزة والمحرمة والأمور التجارية عامة من شركات ومبادلات.
 - ج- أحكام المرافعات والقضاء وفض المنازعات بين الناس وإقامة العدل في ظل الدولة الإسلامية
 - د- تنظيم علاقة الدولة الإسلامية بالدول الأخرى في أيام السلم والحرب.
 - هـ - الحدود والعقوبات كحد الردة والزنا وشرب الخمر والقذف وغيرها من الحدود الشرعية.
- فهذه الشمولية التي اتصفت بها الشريعة الإسلامية حتى تجاوزت الأمور الظاهرة

إلى النيات المضمرة والمقاصد الخفية وإصلاح الإنسان من داخله وكبح جماح الغرائز البهيمية فيه ومحاسبة الإنسان على عمله الظاهر ونيته المضمرة وإقامة وازع من النفس عليها، قال - صلى الله عليه وسلم -: « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى » صحيح البخاري ، وقال العلماء إن هذا الحديث نصف العلم ؛ لأنه يعالج الجانب الخفي في النفس المستكن في الضمير ، وبقية الأحكام تعالج الأعمال الظاهرة.

5- اختصاص الشريعة الإسلامية ببعض الأحكام:

قال الرسول الكريم عليه السلام: (أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل وأحلت لي المغانم ولم تحل لأحد قبلي وأعطيت الشفاعة وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة) صحيح البخاري. يستفاد من الحديث الشريف أن الشريعة الإسلامية تتميز بخصال خمسة عن بقية الشرائع الأخرى وهي كالتالي:

الصلة الأولى : قوله عليه السلام: (نصرت بالرعب مسيرة شهر) والرعب هو الخوف الذي يكون في قلوب الأعداء بسبب غزو الرسول صلى الله عليه وسلم لهم، فالله سبحانه يجعل في قلوبهم رعباً منه عليه السلام وخوفاً، بحيث إنهم لا يقدمون على قتاله ولا يصبرون على مواجهته، بل يتفرقون وينخدلون وينهزمون ويتبعثر جمعهم، وذلك نصر من الله تعالى وتأييد له عليه السلام حتى يتم أمر الله ويعلو دينه، ؛ لأن الله تعالى قد وعده بإظهار هذا الدين كما في قوله سبحانه { هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ } التوبة 33

فلما وعد الله سبحانه رسوله عليه السلام بإظهار هذا الدين عرف بأن للدين أعداء وله مقاومين وحسادا يحسدونه على ظهوره وعلوه؛ وذلك لأنهم يفارقون مألوفاتهم إذا اعتنقوه، ويتركون دين أسلافهم وأبائهم وعقائد أجدادهم، فيفرق بينهم وبين ما هم عليه، فلما كان الأمر كذلك كان لا بد أن يوجد من يعادي هذا الإسلام ويحول دون انتشاره، فإذا هم النبي عليه الصلاة والسلام بغزو أولئك الأعداء قذف الله في قلوبهم الرعب، وألقى عليهم الخوف فيتفرقوا وتذهب ريحهم، وإن قاتلوا لم يصمدوا للقاءه ولا لمقاتلته.

قد أخبر الله عز وجل بشيء من ذلك كما في قصة بني النضير، في قول الله تعالى: { هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرِجُوا وَظَنُّوا أَنَّهم مَانِعُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ } [الحشر 2] أي قذف سبحانه في قلوبهم الخوف

والفرع، فلم يطمئنوا حتى هربوا وفارقوا ديارهم؛ وذلك بسبب هذا الرعب. وكذا لما تحزبت الأحزاب وأحدقوا بالمدينة في سنة خمس بقيادة أبي سفيان ومن معه من قریش ومن غطفان ومن سائر المشركين، فلما اشتد حصارهم قذف الله تعالى في قلوبهم الرعب، وكذلك في قلوب من عاونهم فقال تعالى: { إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا } [الأحزاب 9] إلى قوله: { وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا } [الأحزاب 2]، كل ذلك من آثار هذا الرعب. والصحيح عند العلماء أن هذا الرعب باق في قلوب أعداء الإسلام، سواء كان الذي يقاتلهم النبي صلى الله عليه وسلم أو صحابته أو من هو على دينه، فمتى صمد المسلمون لقتال عدوهم، ومتى حققوا إسلامهم وصححوا عقيدتهم، وسلموا من الاضطراب في المعتقد؛ فإن الله تعالى سيلقي في قلوب أعدائهم الرعب والخوف؛ تحقيقاً لوعد الله تعالى بنصر نبيه (نصرت بالرعب).

وقوله عليه السلام (مسيرة شهر) يعني إذا هم بغزو قوم وبينه وبينهم مسيرة شهر على الأقدام وعلى الرواحل؛ فإن أولئك الأعداء يخافونه وبينهم وبينه هذه المسافة، ولا يصبرون على مقابله، وكذلك يكون حالهم مع أتباعه.

-الصلة الثانية: وهي جواز التيمم والصلاة في عموم الأرض، قوله عليه الصلاة والسلام (وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً). قوله عليه الصلاة والسلام (وجعلت لي الأرض) يعني وجه الأرض قوله (مسجداً) المسجد هو الموضع الصالح للسجود عليه والصلاة فيه. وقوله عليه الصلاة والسلام (طهوراً) والطهور معناه ما يتطهر به يعني أن الله تعالى فضل هذه الأمة ونبيهها بأن أباح لهم أن يصلوا إذا أدركتهم الصلاة في أي بقعة، فقد كان الأمم قبلنا لا يصلون إلا في كنائسهم وصوامعهم وبيعتهم ومعابدهم وأديارهم، فلا يصلي أحدهم إلا في ديره الخاص به أو نحو ذلك، ولكن الله تعالى وسع على هذه الأمة، فالمسافر إذا أدركته الصلاة فلا يؤخرها، بل يصليها في أي بقعة من الأرض الطاهرة التي ليس فيها شيء مما نهى عن الصلاة فيه، إذ الأصل أن كل بقعة من الأرض تصلح أن تكون مصلى للمسلم إذا أدركته الصلاة.

والحديث حجة في أن المصلي إذا أدركته الصلاة وليس هناك موضع مخصص له، فإنه يصلي في أي بقعة، أما إذا كان هناك مواضع للصلاة كالمساجد المبنية المهيأة لها، فإن المساجد إنما بنيت لأجل عمارتها بطاعة الله تعالى.

وأما كون الأرض طهوراً فمعناه أن من فقد الماء فإنه يتطهر بالتراب كما في قول الله تعالى { فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا } [المائدة 6]، إلى قوله تعالى { مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ } [المائدة 6].

سمى النبي صلى الله عليه وسلم الأرض طهوراً؛ لأن التيمم بها يرفع الحدث، والحدث هو ما يقوم بالبدن عند وجود ناقض من النواقض، فإذا انتقض وضوء الإنسان ولم يجد ماءً جاز له أن يتيمم بالتراب، ويقوم ذلك مقام الماء، توسعة من الله تعالى، ولم يكن ذلك في الأمم قبلنا، فإنهم لا يرتفع حدثهم إلا الماء ولا يباح لهم أن يتيمموا بالتراب، فعلم الله المشقة التي تنال الأمة لأجل فقد الماء فأباح لهم أن يتيمموا وأن يحبسوا ما معهم من الماء لطعامهم وشرابهم وغيرها.

ولكن لا ينبغي التساهل في هذا، فإن كثيراً من الناس يتيممون والماء قريب منهم أو معهم، فالماء إنما جعل ليظهر البدن طهارة ظاهرة، والماء لا شك أنه يرفع الأحداث ويزيل الأخباث ويطهر النجاسات، والتراب إنما هو مبيح للصلاة ورافع للحدث رفعاً مؤقتاً بشرط أن لا يوجد ماء؛ لقوله تعالى في الآية الكريمة { فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً } [المائدة 6]، فإذا لا يباح التيمم مع وجود الماء أو مع القرب منه أو مع توفره وتيسره.

-الصلة الثالثة : إباحة الغنائم للنبي صلى الله عليه وسلم ولأئمة ، قوله عليه الصلاة والسلام (وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي) الغنائم هي غنائم المقاتلين، فإذا قاتل المسلمون أعداءهم وانتصروا عليهم فهربوا وتركوا أموالهم من أمتعة ومدخرات ونحو ذلك، وأخذها المسلمون واستولوا عليها وتقاسموها بينهم، فقد أباحها الله تعالى لهم كما في قوله تعالى { فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا } [الأنفال 69] وقوله سبحانه { وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ } [الأنفال 41] يعني اعلموا أن ما استوليتم عليه من الغنائم { فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ } [الأنفال 41] فعرف بذلك أن الغنيمة كانت محرمة على الأمم قبلنا، فكانوا إذا غنموا جمعوا الغنيمة، فتنزل عليها نار فتحرقها، أما هذه الأمة فإن الله علم ضعفها فأباح لها التمتع بها والتملك لها.

الصلة الرابعة: اختصاصه عليه الصلاة والسلام بالشفاعة العظمى يوم القيامة قوله عليه الصلاة والسلام (وأعطيت الشفاعة) المراد بالشفاعة هنا نوع من أنواع الشفاعة وهي الشفاعة العظمى، فالنبي صلى الله عليه وسلم له عدة شفاعات كما يقرر ذلك العلماء ، ولكن أكبرها هي الشفاعة التي يتخلى عنها أولو العزم من الرسل حتى تصل إليه صلى الله عليه وسلم، وهي الشفاعة العظمى، وتكون عندما يطول بالناس الموقف فيستشفعون بالأنبياء فيقولون انتوا آدم، فيقولون يا آدم اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه، ثم يأتون نوحاً عندما يعتذر آدم، فيقولون له كذلك، ثم يأتون إبراهيم ثم موسى ثم عيسى -هؤلاء هم أولو العزم- ثم يأتون إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيقول (أنا لها). هذه هي الشفاعة العظمى، وفسرت بالمقام المحمود كما في قوله تعالى { عَسَى أَنْ يَبْعَثَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا } [الأنفال 10]

[الإسراء 7] ولا شك أنها ميزة وفضيلة وخصيصة عظيمة له عليه الصلاة والسلام يوم القيامة يحمده بها الأولون والآخرين، وهي خصلة من الخصال التي ميزه الله تعالى بها وفضله على غيره من الأنبياء قبله. الخصلة الخامسة: إرساله وبعثه صلى الله عليه وسلم إلى الناس عامة وقد سبق لنا أن أفردنا هذه الخصلة بخاصية الشريعة تتصف بالعموم.

6- الشريعة ليست عقيدة دينية فقط ولانظماً أخلاقياً فحسب بل هي دين ودولة: الإسلام ليس عقيدة دينية فقط ولانظماً أخلاقياً فحسب ، بل هو دين ودولة ، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان ودلالات ، فقد نظمت الشريعة للإنسان المسلم حياته ومعاملاته مع أسرته ومع الناس ، وبينت له سبل النجاح في الحياة ، ودلت على الطريق الذي يؤدي به إلى العيش الهادئ المطمئن ، ففي جانب العبادات بين الدين الحنيف طريقة العبادة لله تعالى ، وأعرب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كيفية التعبد لله سبحانه ، أما في جانب التعامل في الحياة العامة فقد رسم لنا القرآن الكريم في شخص رسول الله عليه السلام الحالة التي يجب أن يكون عليها الإنسان المسلم والوجه الصحيح الذي لا بد وأن يصبح عليه المسلم الأمر الذي لم يدع جانباً واحداً من جوانب الحياة إلا وكان للإسلام دور رائد فيه ومن هنا يحق للإسلام أن يكون دستوراً أزلياً يحكم به ، وتتولى شريعته الفصل بين الناس ، والقضاء بينهم بما أمر الله تعالى ، فمن طلب الهدى من غيره أضله الله ، ومن أراد الفلاح والنجاح بدونه خسر وخاب ، وضل عن الطريق السديد.

وإن لم يكن للإسلام دور في هذا العالم المعاصر ، فلا بد أن ننتظر تخبطاً واضطراباً وتيهاً أكثر مما نعيشه الآن وذلك لأن الله عز وجل قال [وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً] طه 124.

والحقيقة التي لا جدال فيها أنه لا مجال للمقارنة بين ما جاء من عند الله العليم الحكيم ، وما كان من وضع البشر ، ونتاج عقولهم القاصرة وفهمهم المحدود ، المشوب بشائبة الهوى والشهوة.

ولكننا نقوم بذلك ليستيقن الذين في قلوبهم شك ، ويزداد الذين آمنوا إيماناً بصلاحيّة الشريعة الإسلامية وتفوقها على جميع القوانين الأرضية الجاهلية يقول تعالى: [أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ] المائدة 50.

7- الشريعة الإسلامية جاءت خاتمة وناسخة لجميع الرسالات والشرائع السماوية: ان هذه الشريعة جاءت خاتمة لجميع الرسالات ، ناسخة لكل الشرائع ، باقية لا يلحقها تغيير ولا تبديل ، فرسول الله عليه السلام هو خاتم الأنبياء ورسالته خاتمة الرسالات و شريعته خاتمة الشرائع ، ومن منزلة هذه الأمة وكرامتها أن الأمم السابقة كانت تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي كما قال صلى الله عليه

وسلم، أما هذه الأمة فليس فيها إلا نبي واحد، لكن فيها طائفة منصورة إلى قيام الساعة.

ويصور الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ختم رسالته للرسالات السابقة ، وكيف أتم البناء الذي تعاقبت عليه رسل الله الكرام ، فيقول « مثلي ومثل الأنبياء من قبلي ، كمثل رجل بنى بيتا ، فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه ، فجعل الناس يطوفون به ، ويعجبون له ، ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة؟ فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين » صحيح البخاري.

وقد جعل الله شريعة محمد خاتمة الشرائع ، ورسالته خاتمة الرسالات ، لأن فيها الكمال والشمول لما يصلح الناس وأحوال معيشتهم ومعادهم ، فلم يترك صلى الله عليه وسلم خيرا إلا دعا الناس إليه ، أو شرا إلا وحذرهم منه مما يوجب على كل إنسان أن يؤمن به عليه السلام وبما جاء به ويتبعه، ويكون مسلماً ، ولا يقبل الله من أحد شيئا غير ذلك.

حينما نفكر ونتمعن في هذه القضية البديهية فهذا يقودنا إلى هذه النتيجة أن هذه الأمة بل إن البشرية كلها يمكن أن تستقيم على هذا الدين في ظل أي متغير وأي عصر وأي ظرف، وأنه لا يمكن أن يتعارض ذلك مع التقدم العلمي والتقني، وهذا يعني أن المسلمين قادرون على أن يلتزموا بدينهم، وأن يقوموا بهذه الرسالة التي حملهم الله إياها وهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، يقودون البشرية للهداية.

8- والشريعة الإسلامية ناسخة لكل الشرائع :

الشريعة الإسلامية باقية لا يلحقها نسخ ولا تغيير ولا تبديل ، وهذا يستلزم أن تكون نصوص الشريعة وما يؤخذ منها من أحكام وقواعد وأصول على نحو يحقق مصالح الناس في كل عصر ومكان ، ويفي بحاجاتهم ولا يضيق بها ولا يتخلف عن أي مستوى عال يبلغه المجتمع ، وهذا هو واقع الشريعة الإسلامية التي جاءت ناسخة للرسالات السابقة لأنها بلغت ذروة الكمال الذي لا كمال بعده ، فكانت النتيجة المنطقية اللازمة لهذا الكمال أن تنقطع صلة الإنسانية عن سائر الرسالات والنبوات السابقة في طاعتها واتباعها مع الإيمان بأصولها المنزلة لا بما آلت إليه بعد التحريف على يد الأتباع.

فكل ما جاء به الأنبياء السابقون وعرضوه على الإنسانية ودعواها إلى اتباعه ، قد نسخ برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وما من شك أن الإيمان بنبوتهم وصدق دعوتهم على وجه الإجمال لازم لا بد منه ، إذ ما كانوا إلا دعاة إلى الإسلام ، وما التصديق بدعوتهم إلا تصديق بالإسلام ولكن مع ذلك فقد انقطعت عنهم صلة الإنسانية في طاعتها واتباعها وارتبطت برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وأسوته

الحسنة لأن رسالة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هي خاتمة الرسالات؛ ولأن نبوته هي خاتمة النبوات.

9- صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان:

مصادر الشريعة الإسلامية هي القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة بما تضمناه من نصوص وأحكام ، جاءت على قدر كبير من الدقة في المبادئ العامة والقواعد والضوابط الكلية وما يتفرع عنهما من مصادر وأصول مرتبطة بهما ، مما يجعل هذه الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ، تتسع لكل تطور وتتطور الحياة في ظلها بلا أي توقف أو وقوع حرج أو ضيق ، بل إنها تحفظ للإنسان توازنه في بنائه وتكوينه وتلبية مطالب حياته في شكل متكامل واضح ومرن.

وأمر الناس في الحياة إما ثابتة مستقرة لا يتطرق إليها التحول أو التغيير باختلاف الزمان أو المكان ، وإما أمور قابلة للتغير والتبدل ، وتختلف النظرة إليها من وقت لآخر ، وتختلف فيها الأفهام ، وهذا يحتاج إلى ضبط وتقييد يتسع لكل المتغيرات والظروف ، ويحفظ فيها الحق وحسن الأداء تحت كل الظروف والمتغيرات.

وتبعا لهذه الأمور الموجودة في الحياة جاءت نصوص الشريعة على ضربين متمايزين ينتهيان إلى مصب واحد وهو جلب المصالح للعباد ودفع الضرر عنهم في كل زمان ومكان.

-أما الضرب الأول من النصوص: فإنها جاءت أحكامها نصية لا مجال للاجتهاد فيها ، وقد شملت أقساما من أحكام الدين وأصول التعامل لأن هذه الأحكام لا تتغير ولا تتبدل مع اختلاف الزمان أو المكان ، وهذا واضح في مجال العقيدة وتوحيد الله وإخلاص العمل له سبحانه، لأن الإنسان يحتاج إلى هذه العقيدة كحاجته إلى الطعام والشراب وقد فطر على ذلك ، والألوهية ومقتضياتها لا تتغير ولا تتبدل لا باختلاف الزمان ولا المكان.

وكذلك جاءت أحكام الشريعة في قواعد الأخلاق ومحاسن العادات والآداب على اختلافها إذ هي أمور تظل مطلوبة ومحمودة في كل الظروف والأحوال.

كما أن لبعض المعاملات التي تتصل بعلاقات الأفراد في محيط الأسرة وأحكام النكاح والطلاق والحضانة وغيرها صيغة استقرار ، كلها جاءت أحكامها تفصيلية لأنها لا يختلف الحكم فيها باختلاف الزمان أو المكان.

والميراث هو الآخر قد تولى الله بيانه بنفسه سبحانه ، فأعطى كل ذي حق حقه بلا ظلم ولا شطط ، ولم يترك فيه مجالا لمجتهد إلا في مسائل فرعية بسيطة نادرة الوجود ، فجاءت النصوص في هذه الأحكام كلها نصية من كتاب الله.

وكذا تحريم بعض المعاملات كالربا وبيع ما لا يجوز بيعه ومنع الضرر والجهالة

في المعاملات.

كما شملت العقوبات كلها مثل عقوبة الردة عن الإسلام ، وعقوبة الزنا ، وعقوبة السرقة ، وعقوبة القصاص في النفس وما دونها ، وعقوبة القذف ، وعقوبة قطع الطريق ، وعقوبة شرب الخمر.

-أما الضرب الثاني من الأحكام الشرعية: فقد جاءت على شكل قواعد وأصول ومبادئ عامة فيها مجال لاجتهاد المجتهدين ، وفي ذلك غاية التكريم للعقل الذي ميز الله به الإنسان ودعا إلى استخدامه في إطار العقيدة السليمة والقيم الإسلامية الأصيلة التي لا تتبدل ولا تتغير بتغير الزمان والمكان ، ولكي يكون الاجتهاد أصيلا لا تعبت به الأهواء والغايات ، فإنه ينبغي ألا يتعرض له ويمارسه إلا القادرون عليه ، وهم أولئك الذين توفرت فيهم شروط الأهلية لمثل هذا العمل. -ولتأكيد صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان تطبيقها على أرض الواقع لقرون طويلة ، فالفقه الإسلامي بجميع أحكامه قد عاش قرونا طويلة متلاحقة متتابعة، الأمر الذي لم يظفر به ولا بما يقرب منه أي تشريع في العالم لا في القديم ولا في الحديث. وقد انتشر في الآفاق شرقا وغربا وشمالا وجنوب، ولاقى مختلف العادات والتقاليد، وتقلب في جميع البيئات وعاصر الرخاء والشدة، والسيادة والاستعباد، والحضارة والتخلف، وواجه الأحداث في جميع هذه الأطوار فكانت له ثروة فقهية ضخمة لا مثيل لها، وفيه يجد كل بلد أيسر حل لمشاكله، وقد حكم في أزهى العصور فما قصر عن الحاجة، ولا قعد عن الوفاء بأي مطلب، ولا تخلف بأهله في أي حين.

ولا يمكن لأي منصف يعرف الشريعة الإسلامية ومراميها وأحكامها أن يقول بعدم صلاحيتها لكل زمان ومكان، أو أن يصغي لسماع أقوال المستشرقين الحاقدين الذين يريدون عزل هذا الدين عن الحياة وفصل هذه الأمة عن تاريخها وعقيدتها ومعقد عزها ومصدر أمنها وسعادتها.

وما آلت إليه الأجيال المتأخرة هو بسبب تساهل أهلها في حمل أعباء هذه الرسالة وتقاعسهم عن القيام بالواجب نحوها ، لذا فقد حل بها من الضعف والهوان ما لا يقدر على رفعه إلا الله سبحانه.

ولا شك أن المستقبل لهذا الدين ، ولكن متى عمل أتباعه على نصر دين الله والالتزام بالعقيدة السمحة والأحكام الشرعية، وصدق الله إذ يقول { وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا } سورة النور الآية 55.

10-الشريعة تهدف الى التيسير:

اليسر صفة أساسية في دين الإسلام وشريعته ، والتيسير مقصد أساسي من مقاصد الشريعة الإسلامية، يدل على هذا الأصل آيات كثيرة في كتاب الله تعالى ، وأحاديث نبوية صحيحة ، كما أن الأمة أجمعت على ذلك ، فمن القرآن قوله تعالى " هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم " سورة الحج الآية 78 قال ابن عباس إنما ذلك سعة الإسلام وما جعل الله فيه من التوبة والكفارات، ومنه قوله تعالى " يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر " سورة البقرة الآية 185 وقوله سبحانه " يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا " سورة النساء الآية 28 ، وقوله تعالى " لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به " سورة البقرة الآية 286 ومنها ما امتن الله تعالى به في سياق بيان بعض الأحكام الفرعية من أنه لا يكلف نفسا إلا وسعها كقوله تعالى " والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفسا إلا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون " سورة الأعراف الآية 42 وقوله جل وعلا " لا تكلف نفس إلا وسعها " سورة البقرة الآية 233 وقوله " لا نكلف نفسا إلا وسعها " سورة الأنعام الآية 152 . وقد تكرر في القرآن أنه يستثنى من نصوص التكليف الصور التي فيها عسر فييسرها، من ذلك أن الله تعالى أذن للولي في مخالطة اليتيم في النفقة بعد أن نهى عن أكل أموالهم وأمر بإصلاحها فقال " ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير " سورة البقرة الآية 220 ثم قال تعالى " وإن تخالطوهم فأخوانكم " سورة البقرة الآية 220 فأذن في المخالطة ، لأن في عزل نفقة اليتيم وحده عسرا على الولي . والمخالطة أن يأخذ من مال اليتيم بقدر ما يرى أنه كافيه، بالتحري، فيجعله مع نفقة أهله ، مع أن بعضهم قد يأكل أكثر من بعض فلا يكون ذلك إصلاحا ، ثم قال تعالى " ولو شاء الله لأعنتكم " سورة البقرة الآية 220 أي بإيجاب عزل نفقة اليتيم وحدها ليأمن الولي من أكله أو أهله شيئا منها ، ودلت الآية على أن المشقة على هذه الأمة ليست مرادة لله تعالى . (انظر تفسير القرطبي سورة البقرة الآية 220) ومن السنة قول النبي صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السمحة أخرجه أحمد ، أي السهلة اللينة ، وقوله صلى الله عليه وسلم " إن هذا الدين يسر ، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه " أخرجه البخاري ، وقوله " إن خير دينكم أيسره ، إن خير دينكم أيسره " أخرجه أحمد.

ويستأنس لذلك بما روي عن الصحابة والتابعين في هذا الباب ، كقول ابن مسعود رضي الله عنه " إياكم والتنطع ، إياكم والتعمق ، وعليكم بالعتيق - أي الأمر القديم - ، الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه " وقول إبراهيم النخعي

رضي الله عنه " إذا تخالجتك أُمُران فظن أن أحبهما إلى الله أيسرهما. " وقد علم في مواضع كثيرة من السنة النبوية أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتفادى ما يكون سببا لتكاليف قد تشق على المسلمين ، وكان يتجنب أن يصنع شيئا يكون فيه مشقة على أصحابه إذا اقتدوا به فيه ، كما قال تعالى " لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم ". سورة التوبة / 128

فمن ذلك أنه صلى الله عليه وسلم كان يحث أصحابه على ترك السؤال لئلا تفرض عليهم فرائض بسبب سؤالهم. فقد سأله رجل عن الحج. أفي كل عام هو؟ فقال لو قلت نعم لوجبت، ولما استطعتم، ذروني ما تركتكم. (أخرجه ابن ماجه) وقال عليه السلام لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة أخرجه البخاري . وفي حديث آخر أنه صلى الله عليه وسلم كان يحب اليسر على الناس (أخرجه البخاري).

وقالت عائشة خرج النبي صلى الله عليه وسلم من عندي وهو مسرور طيب النفس ثم رجع إلي وهو كئيب ، فقال إني دخلت الكعبة ووددت أني لم أكن دخلتها إني أخاف أن أكون أتعبت أمتي من بعدي (أخرجه أحمد) وقال عليه السلام لولا أن أشق على أمتي ما قعدت خلف سرية قط (أخرجه البخاري) ويؤكد ذلك الإجماع على عدم قصد المشقة والعنت في التكليف ، وأن الشريعة وضعت على قصد الرفق والتيسير ، وعلى هذا لم يزل أهل العلم والفتيا في الأمة على طلب اليسر على الناس ، قال الشاطبي "إن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعناء فيه "ج2 ص121.

وقد علل الشاطبي رحمه الله اتصاف الشريعة باليسر في مقصد وضع الشريعة للتكليف بأمور أهمها:

- 1- خوف الإنقطاع عن التكليف.
 - 2- خوف التقصير عند تعددها إما عنها وإما عن غيرها.
 - 3- للمداومة على الأعمال والتوازن في أداء الواجبات.
 - 11- الشريعة تهدف الى رفع الحرج:
- رفع الحرج هو إزالة ما في التكليف الشاق من المشقة برفع التكليف من أصله أو بتخفيفه أو بالتخيير فيه ، أو بأن يجعل له مخرج، فالحرج والمشقة مترادفان ، ورفع الحرج لا يكون إلا بعد الشدة خلافا للتيسير ، والفقهاء والأصوليون قد يطلقون عليه أيضا " دفع الحرج " " ونفي الحرج ". (انظر أحكام القرآن لابن العربي 2 / 302 و فواتح الرحموت 1 / 156).
- ورفع الحرج مقصد من مقاصد الشريعة وأصل من أصولها ، فإن الشارع لم يقصد

إلى التكليف بالمشاق وقد دلت على ذلك مجموعة من الأدلة منها قوله تعالى " وما جعل عليكم في الدين من حرج " سورة الحج 78 ، وقوله تعالى " لا يكلف الله نفسا إلا وسعها " سورة البقرة 286 ، وقوله تعالى " ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم " سورة المائدة 6 ، وقوله تعالى " يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر " سورة البقرة 185 ، وقوله تعالى " يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا " سورة النساء 28 .

ومن السنة قول النبي عليه السلام " بعثت بالحنيفية السمحة " أخرجه ابن سعد في الطبقات ، وحديث عائشة " ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما " أخرجه البخاري.

-وانعقد الإجماع على عدم وقوع الحرج في التكليف ، وهو يدل على عدم قصد الشارع إليه ، ولو كان واقعا لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف ، وذلك منفي عنها ، فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد المشقة ، وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير ، كان الجمع بينهما تناقضا واختلافا ، وهي منزهة عن ذلك.

-ثم ما ثبت أيضا من مشروعية الرخص ، وهو أمر مقطوع به ، ومما علم من دين بالضرورة ، كرخص القصر ، والفطر ، والجمع ، وتناول المحرمات في الاضطرار ، فإن هذا يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة.

-وكذلك ما جاء من النهي عن التعمق والتكلف في الانقطاع عن دوام الأعمال ، ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيص ولا تخفيف ، ولأجل ذلك لم يجب شيء من الأحكام على الصبي العاقل لقصور البدن ، أولقصور العقل ، ولا على المعتوه البالغ لقصور العقل . ولم يجب قضاء الصلاة في الحيض والنفاس ، وانتفى الإثم في خطأ المجتهد ، وكذا في النسيان والإكراه ، قال الشاطبي " إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع".

(انظرالموافقات 1 / 340).

12 --الشريعة تتصف بالتدرج في التشريع:

اتبع الشارع الحكيم منهج التدرج في التشريع للتغلب على الموروثات التي تعود الناس عليها وهي خاصية تتميز بها الشريعة عن القانون الوضعي ، يوضح هذه الحكمة ما رُوي عن عائشة رضي الله عنها قالت إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل لا تزنا لقالوا لا ندع الزنا أبداً" أخرجه البخاري.

ومن أمثلة ذلك التدرج في تحريم الخمر:

-فقد نزل قوله تعالى " وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ " النحل 67 ، في مقام الامتنان بنعمه سبحانه وإذا كان المراد بالسُّكْر ما يُسَكِّر من الخمر، وبالرزق ما يؤكل من هاتين الشجرتين كالتمر والزبيب وهذا ما عليه جمهور المفسرين فإن وصف الرزق بأنه حسن دون وصف السُّكْر يُشعر بمدح الرزق والثناء عليه وحده دون السُّكْر.

-ثم نزل قوله تعالى " يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا " البقرة 219 ، فقارنت الآية بين منافع الخمر فيما يصدر عن شربها من نشوة أو يترتب على الاتجار بها من ربح، ومضارها في إثم تعاطيها وما ينشأ عنه من ضرر في الجسم، وفساد في العقل، وضياع للمال وإثارة لبواعث الفجور والعصيان، ونفرت الآية منها بترجيح المضار على المنافع.

-ثم نزل قوله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى " النساء 43 ، فاقترضى هذا الامتناع عن شرب الخمر في الأوقات التي يستمر تأثيرها إلى وقت الصلاة، حيث جاء النهي عن قربان الصلاة في حال السُّكْر حتى يزول عنهم أثره ويعلموا ما يقولونه في صلاتهم.

-ثم نزل قوله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ " المائدة 90، 91. فكان هذا تحريماً قاطعاً للخمر في الأوقات كلها.

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال « كنت ساقى القوم في منزل أبي طلحة ، فكان خمرهم يومئذٍ الفضيخ ، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم منادياً ينادي ألا إن الخمر قد حرمت ، قال فَجَرَّتْ في كل سكك المدينة ، فقال لي أبو طلحة اخرج فأهرقها ، فخرجت فأهرقتها ، فجرت في سكك المدينة ... » صحيح البخاري.

فهل رأت البشرية مثل هذا انتصاراً على النفس ، وسرعة في الاستجابة ، وقوة في الانقياد للأمر مهما يكن مخالفاً للعادات ، مصادماً للشهوات ؟ ولو وازناً هذا النصر المبين في محاربة الخمر ، والقضاء عليها في المجتمع الإسلامي ، بالإخفاق الذريع الذي منيت به الولايات المتحدة الأمريكية ، حين أرادت يوماً أن تحارب الخمر بالقوانين ، لعرفنا أن البشر لا يصلحهم إلا تشريع السماء الذي يعتمد على الضمير والإيمان قبل الاعتماد على القوة والسلطان.

3-1- الجزاء على مخالفة الشريعة يرتبط بالدنيا والاخرة وليس بالدنيا فقط كما هو حال القانون الوضعي:

ان الشريعة الإسلامية تركز على الوازع الديني والضمير الإنساني الذي يحمل على طاعتها والالتزام بها حيثما كان الإنسان ، ولو كان بعيداً عن أعين الناس ، أو

في مكان يرى أهله جواز ما حرمه الله ؛ لأن صاحب هذه الشريعة هو الله سبحانه الرقيب على عباده ، الحفيظ عليهم ، المحيط بهم ، الذي لا تخفى عليه خافية من أمرهم ، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، يعلم سرهم ونجواهم ، ويعلم ما توسوس به نفوسهم ، وما يخطر في قلوبهم ، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ، فهم يخضعون لهذه الشريعة طاعةً لله ، وطلباً لثوابه ومرضاته . ومن كان بإمكانه منهم أن يرتكب جريمة ، ويتفادى العقوبة الدنيوية ؛ فإنه لا يقدم على ذلك حذراً من العقوبة الأخروية ، وخوفاً من سخط الله ونقمته في الدنيا والآخرة . وكل هذا مما يدعو إلى قلة الجرائم ، وحفظ الأمن والنظام . بخلاف القوانين الوضعية التي لا يملك واضعها من أمر الحياة الأخرى شيئاً ؛ ولهذا فليس لها في نفوس من تطبق عليهم ما يحملهم على طاعتها ، وهم لا يطيعونها إلا بقدر ما يخشون من الوقوع تحت طائلتها . ومن استطاع أن يرتكب جريمة ما وهو آمن من سطوة القانون فليس ثمة ما يمنعه من ارتكابها من خلق أودين.

كما أن التحايل على القوانين أمر ميسور ، وتطويع نصوصها للأهواء مستطاع ، والهرب من عقوباتها ليس بالشيء العسير . ولذلك تزداد الجرائم زيادة مضطردة في كل البلاد التي تطبق هذه القوانين ، ويكثر المجرمون في الطبقات العليا تبعاً لزيادة الفساد الخلقي في هذه الطبقات ، وتوفر الإمكانيات لها ، ولمقدرة أفرادها على التهرب من طائلة القانون والإفلات منه.

4 1-العقوبات الشرعية تحقق العدل بين الجاني والمجني عليه:

ان العقوبات الشرعية تحقق العدل بين الجاني والمجني عليه ، وتجعل الجزاء من جنس العمل ، فتشفي صدر المجني عليه ، وتحفظ له حقه ، وتنتزع من نفسه حب الثأر والانتقام ، والشعور بالظلم والهضم.

فقد كان من حكمة الله تعالى ورحمته أن شرع العقوبات في الجنايات الواقعة بين الناس بعضهم على بعض ، في النفوس والأبدان ، والأعراض ، والأموال ، كالقتل والجراح والقذف والسرقه ؛ فأحكّم سبحانه وجوه الزجر الرادعة عن هذه الجنايات غاية الأحكام ، وشرعها على أكمل الوجوه المتضمنة لمصلحة الردع والزجر ، مع عدم المجاوزة لما يستحقه الجاني من الردع ، فلم يشرع في القذف قطع اللسان ، ولا في الزنا القتل ، ولا في السرقه إعدام النفس ، وإنما شرع لهم في ذلك ما تقتضيه حكمته ورحمته وعدله سبحانه ، ليزول الغل من النفوس ، وتنقطع الأطماع عن التظالم والعدوان . وهذا ما تفتقده القوانين الوضعية التي تغلب مصلحة الجاني والشفقة عليه ، وإهمال مصلحة المجني عليه ، وبخسه حقه ، وعدم إنصافه ممن جنى عليه . وهذا من شأنه أن يجرئ الجاني ، ويجعله يسترسل في الإجرام والعدوان ،

ويملاً نفس المجني عليه بالحق والضعيفة، ويحمله على الثأر والانتقام.

5-1- العقوبات الشرعية فرضت لصالح الفرد والجماعة:

إن كل عقوبة من العقوبات الشرعية فرضت لصالح الفرد كشخصية مستقلة ، ولصالحه كذلك وهو عضو في الجماعة مع غيره من الأفراد . وحين يحس الفرد أن هذا هو الهدف المقصود من وراء القيد المفروض، وأنه إذ يقف في طريق بعض شهواته لكيلا يؤذي غيره من الأفراد، يحميه كذلك في نفس الوقت من شهوات غيره أن تمتد إليه بالإيذاء، بل يحميه من شهوات نفسه أن تقوده إلى الدمار والفناء. حين يحس بهذا لا تتدمر نفسه من هذه العقوبات، ولا يتمنى زوالها، ولا يعمل على تجاوزها، ولا تكون العلاقة بينه وبين المجتمع هي علاقة الكراهية والتصارع؛ لأن المجتمع في هذه الحالة لن يكون هو الغول المفترس الذي يتربص بالفرد ليسحقه ويحطم كيانه، وإنما هو الصديق الحازم الذي يمنعه من الإضرار بنفسه أو بغيره، ويعمل على تقويمه وتهذيب أخلاقه وسلوكه.

6-1- الشريعة تهدف الى منع الجريمة قبل حدوثها:

ان الشريعة الإسلامية تعمل جاهدة على منع الجريمة قبل حدوثها ؛ وذلك عن طريق الوسائل التربوية والوقائية . فإذا وقعت عملت على معالجتها بما يزيل الآثار ويمنع من التكرار. فهي تربي المسلم بحيث يكون وقافاً عند حدود الله، مسارعاً إلى إجابة أوامره، مجتنباً لمحارمه. كما تعمل على إشباع حاجاته الفطرية، وتوفير الكفاية له، بحيث يستغني بما أباح الله له عما حرم عليه. ثم إذا وقعت الجريمة بعد ذلك أوقعت العقوبة على مرتكبها، باعتبارها ضرورة لمعالجة الشاذين والمنحرفين الذين لا يمكن أن يخلو منهم الواقع الإنساني. أما القوانين الوضعية ، فإنها تهتم بمعالجة الجريمة بعد أن تقع أكثر من اهتمامها بمنع وقوعها . فهي ترفع العصا ابتداءً لردع الأفراد عن الجرائم ، وليس لديها ما تعطيهم لضبط سلوكهم ، وتربية الرقابة الذاتية في نفوسهم.

7-1- الشريعة تهدف الى جلب المصلحة ودرء المفسدة:

ان الشريعة الإسلامية شاملة كاملة ، وافية بمصالح العباد في المعاش والمعاد ، خالية من التناقض والاختلاف ، ومن معاندة الفطرة ، أو مصادمة سنن الله في الكون والحياة ؛ لأنها من عند الله العليم الحكيم الذي أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً ، والذي يملك الدنيا والآخرة ، والكون والحياة ؛ والإنسان ، ويعلم ما كان وما يكون ، [أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ] الملك 14؛ ولهذا فإنه تبارك وتعالى لا يخطئ كالبشر في تيه التجارب بحثاً عن منهج يوافق ولا يكلف البشر ثمن هذه التجارب القاسية ، حين يخطئون هم في التيه بلا دليل.

أما القوانين الوضعية ، فإنها من صنع البشر . والبشر بطبيعتهم يتناقضون ويختلفون من عصر إلى عصر، بل في العصر الواحد من زمن إلى آخر، ومن قطر إلى قطر، بل في القطر الواحد من إقليم إلى آخر، وفي الأمة الواحدة من شعب إلى آخر، وفي الشعب من فئة إلى أخرى، وفي الفئة الواحدة من فرد إلى آخر، بل في الفرد الواحد من حالة إلى أخرى، ومن وقت إلى آخر . فكثيراً ما رأينا تفكير الفرد في مرحلة الشباب يناقض تفكيره في مرحلة الكهولة، أو الشيخوخة . وكثيراً ما وجدنا آراءه ساعة الشدة والفقر، تخالف آراءه في ساعة الرخاء والغنى؛ فتفكير الإنسان في وضع منهج أو قانون، غالباً ما يكون نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لرد فعل، وانعكاساً لأوضاع آنية وأحوال بيئية، تؤثر في تصوره للأشياء، وحكمه على الأمور، شعر بذلك أو لم يشعر . فإذا كانت هذه هي طبيعة العقل البشري، وضرورة تأثيره بالزمان والمكان والأحوال، فكيف نتصور براءته من التناقض والاختلاف، فيما يضعه من مناهج للحياة؟ إن التناقض والاختلاف لازمة من لوازمه بلا شك ولا ريب، وقد أشار الله إلى ذلك في قوله تعالى [أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا] (النساء : 82) .

ومن ثم كان القانون الوضعي عرضة للتغير والتطور ، كلما تطورت الجماعة إلى درجة لم تكن متوقعة ، أو جدت حالات لم تكن منتظرة ، أو تبين خلل لم يكن في الحسبان ؛ فالقانون ناقص دائماً ، ومتقلب كثيراً ، ولا يمكن أن يقترب من الكمال ما دام صانعه لا يمكن أن يوصف بالكمال ، ولا يمكنه أن يعرف ما في الغد ، وإن كان قد يعرف بعض ما في الأمس واليوم .

هذا على خلاف الأحكام الشرعية المحافظة على المصالح الكلية التي أجمعت الشرائع على وجوب حفظها ، والتي هي الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال ؛ فقد قررت الشريعة لحفظها عقوبات مقدرة هي عقوبات الحدود والقصاص ، وشددت فيها العقوبة ، ولم تجعل للحاكم سلطاناً في العفو عنها أو النقص منها . وعلة التشديد أن هذه الجرائم تهدد المصالح الضرورية التي لا تستقيم الحياة بدونها ولا غنى للناس عنها؛ فالتساهل فيها يؤدي إلى انتشار الجرائم ، وتحلل الأخلاق ، وفساد المجتمع واختلال أمنه ونظامه . والتشدد فيها قصد منه المحافظة على المصالح الضرورية ، والإبقاء على الأخلاق ، وحفظ الأمن والنظام ، أو بتعبير آخر قصد به مصلحة الجماعة ، فلا عجب أن تُهمل شخصية الجاني ، ويضحي بمصلحته في سبيل مصلحة الجماعة .

8-1- الشريعة تهدف الى منع الضرر:

تستمد هذه الخاصية مشروعيتهما من قول النبي صلى الله عليه وسلم «لا ضرر ولا ضرار» رواه ابن ماجه في سننه ، وفيه نفى الضرر والإضرار في أحكام الشرع

، فدلّ على مقصد من مقاصد الشريعة في الأحكام ، وقد جاء منع الضرر في أبواب متعددة من الدين فقال جل وعلا مثلاً، في موضوع العلاقة الزوجية " وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِنَعْتَدُوهَا " [البقرة 231]، وقال في الرضاعة " لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ " [البقرة 233]، وقال جل وعلا في الوصية " مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ " [النساء 12] فنفي الضرر الى جانب كونه مرتبط بالأحكام الشرعية ، مطلوب في المعاملات بين العباد؛ بحيث لا يجوز لهم أن يسعوا في الضرر، ولا في الضرار؛ لأن هذا منفي شرعاً. وترجع هذه الخاصية كذلك إلى دليل شرعي آخر هو المصلحة؛ لأن المصلحة كما تكون بجلب المنافع تكون بدرء المفساد، ودفع المضرة والنهي عن الوقوع فيها هو المصلحة بعينها، واليسر بذاته، إلا أن الأضرار تتفاوت قدراً وأثراً، فيوازن بينها عند التعارض والتزاحم، ويدفع الأعلى بالأدنى.

وقد منعت الشريعة الضرر في جميع أشكاله وصوره عن الناس ، محققة بذلك عظيم النفع وكبير الفائدة للمسلمين ، فلا يجوز للإنسان أن يلحق الضرر بنفسه ولا بغيره ، كما لا يجوز أن يقابل الضرر بفعل ما يضر بغيره.

9-1 الشريعة تمجد العقل:

جاءت الشريعة الإسلامية ممجدة ومحركة للعقل من الأوهام والخرافات، داعية إلى نبذ كل ما لا يقبله العقل. فهي تحث على التفكير في كل شئ والتأمل فيه، فإن آمن به العقل كان محل إيمان، وإن كفر به كان محل كفران، فلا تسمح الشريعة للإنسان أن يؤمن بشيء إلا بعد أن يفكر فيه ويعقله، ولا تبيح له أن يقول مقالاً أو أن يفعل فعلاً إلا بعد أن يفكر ويعقل ما يقول ويفعل.

ولقد قامت الدعوة الإسلامية نفسها على أساس العقل، فالقرآن يعتمد في إثبات وجود الله، ويعتمد في إقناع الناس بالإسلام، ويعتمد في حملهم على الإيمان بالله ورسوله وكتابه اعتماداً أساسياً على استثارة تفكير الناس وإيقاظ عقولهم، ويدعوهم بشتى الوسائل إلى التفكير في خلق السماوات والأرض وفي خلق أنفسهم وفي غير ذلك من المخلوقات، ويدعوهم إلى التفكير فيما تقع عليه أبصارهم وما تسمعه أذانهم؛ ليصلوا من وراء ذلك كله إلى معرفة الخالق، وليستطيعوا التمييز بين الحق والباطل.

ونصوص القرآن التي تحض على استخدام العقل وتحرير الفكر لا تعد كثرة منها قوله تعالى {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ 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 الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} [البقرة 164]، وقوله سبحانه {قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُكُمْ

بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَى خِزْفَةٍ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا { [سبا 46] وقوله تعالى { أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى { [الروم 8]، وقوله سبحانه { قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ { [يونس 101]، وقوله تعالى { إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ * فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ { [الطارق 5 - 7]، وقوله سبحانه { أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ { [الغاشية 17 - 20]، وقوله تعالى { إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ { [ق 37]، وقوله تعالى { وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ { [آل عمران 7]}. ويعيب القرآن على الناس أن يلغوا عقولهم، ويعطلوا تفكيرهم، ويقلدوا غيرهم، ويؤمنوا بالخرافات والأوهام، ويتمسكوا بالعادات والتقاليد دون تفكير فيما يتركون وما يدعون، وينكر عليهم ذلك كله، ويصف من كانوا على هذه الشاكلة بأنهم كالأنعام بل أضل سبيلاً من الأنعام؛ لأنهم يتبعون غيرهم دون تفكير ولا يحكمون عقولهم فيما يعملون أو يقولون أو يسمعون، ولأن العقل هو الميزة الوحيدة التي ميز الله بها الإنسان على غيره من المخلوقات، فإذا ألغى عقله أو عطل فكره تساوى بالأنعام بل كان أضل منها.

ونصوص القرآن صريحة في تقرير هذه المعاني، من ذلك قوله تعالى { وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفِينَا عَلَيْهِ أَبَاءُنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ * وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ { [البقرة 171 - 170]، وقوله سبحانه { أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ { [الحج 46]، وقوله تعالى { وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ { [الأعراف 179]، وللإنسان أن يفكر فيما شاء كما يشاء وهو آمن من التعرض للعقاب على هذا التفكير ولو فكر في إتيان أعمال تحرمها الشريعة، والعلة في ذلك أن الشريعة لا تعاقب الإنسان على أحاديث نفسه، ولا تؤاخذة على ما يفكر فيه من قول أو فعل محرم، وإنما تؤاخذة على ما أتاه من قول أو فعل محرم، وذلك معنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم " إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تتكلم " صحيح البخاري.

20- الشريعة تهدف الى حرية الاعتقاد:

الشريعة الإسلامية هي أول شريعة أباحت حرية الاعتقاد وعملت على صيانة هذه

الحرية وحمايتها إلى آخر الحدود، فلكل إنسان طبقاً للشريعة الإسلامية أن يعتنق من العقائد ما شاء، وليس لأحد أن يحمله على ترك عقيدته أو اعتناق غيرها أو يمنعه من إظهار عقيدته.

وقد كانت الشريعة الإسلامية عملية حين قررت حرية العقيدة، فلم تكثف بإعلان هذه الحرية وإنما اتخذت لحمايتها طريقين:

-أولاهما: إلزام الناس أن يحترموا حق الغير في اعتقاد ما يشاء وفي تركه يعمل طبقاً لعقيدته، فليس لأحد أن يكره آخر على اعتناق عقيدة ما أو ترك أخرى، ومن كان يعارض آخر في اعتقاده فعليه أن يقنعه بالحسنى، ويبين له وجه الخطأ فيما يعتقد، فإن قبل أن يغير عقيدته عن اقتناع فليس عليهما حرج، وإن لم يقبل فلا يجوز إكراهه ولا الضغط عليه، ولا التأثير عليه بما يحمله على تغيير عقيدته وهو غير راضٍ، ويكفي صاحب العقيدة المضادة أنه أدى واجبه؛ فبين الخطأ، وأرشد إلى الحق، ولم يقصر في إرشاد خصمه وهدايته إلى الصراط المستقيم. وهذا ما يؤكد بوضوح قول تعالى لرسوله {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [البقرة 256]، وقوله سبحانه {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} [يونس 99]، وقوله عز وجل {فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ} [الغاشية 21 - 22]، وقوله جل وعلا {وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ} النور 54.

-ثانيهما: إلزام صاحب العقيدة نفسه أن يعمل على حماية عقيدته، وأن لا يقف موقفاً سلبياً، فإذا عجز عن حماية نفسه تحتم عليه أن يهاجر من هذه البلدة التي لا تحترم فيها عقيدته، إلى بلدة يمكنه فيها إعلان ما يعتقد، فإن لم يهاجر وهو قادر على الهجرة فقد ظلم نفسه قبل أن يظلمه غيره، وارتكب إثماً عظيماً، وحققت عليه كلمة العذاب، أما إذا كان عاجزاً عن الهجرة فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها. وهذا ما يؤكد القرآن بصراحة في قوله تعالى {إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا} [النساء 97 - 99]

وقد بلغت الشريعة الإسلامية غاية السمو حينما قررت حرية العقيدة للناس عامة مسلمين وغير مسلمين، فتكفلت بحماية هذه الحرية لغير المسلمين في بلاد الإسلام، حيث يستطيع غير المسلم في أي بلد إسلامي أن يعلن عن دينه ومذهبه وعقيدته، وأن يباشر طقوسه الدينية، وأن يقيم المعابد والمدارس لإقامة دينه ودراسته دون حرج عليه، فليهود في البلاد الإسلامية عقائدهم ومعابدهم وهم

يتعبدون علناً وبطريقة رسمية، ولهم مدارسهم التي يعلمون فيها دينهم ، ولهم أن يكتبوا ما يشاءون عن عقيدتهم وأن يقارنوا بينها وبين غيرها من العقائد ويفضلوها عليها في حدود النظام العام والآداب والأخلاق الفاضلة، وكذلك حال المسيحيين مع اختلاف مذاهبهم وتعددتها، فكل أصحاب مذهب كنائسهم ومدارسهم، وهم يباشرون عباداتهم علناً، ويعلمون عقائدهم في مدارسهم، ويكتبون عنها وينشرون ما يكتبون في البلاد الإسلامية.

21- الشريعة تهدف الى تحقيق العدل:

قرر الإسلام ضرورة إقامة العدل في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة مثل قوله تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا } سورة النساء الآية 135 ، وقوله تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ } سورة المائدة الآية 8 ، فهذا المبدأ مبدأ شرعي عظيم به تتحقق مصالح الخلق وتنظم الحياة ، وتنفيذ هذا المبدأ واجب ولكن طرائق تنظيمات الجهات التي تقوم على تحقيق العدل قد تختلف من زمان إلى آخر ومن مكان إلى غيره وفي ذلك متسع ، وعلى المجتهدين أن يبذلوا ما في وسعهم للوصول إلى تحقيق العدل بين الناس وفق شريعة الله وعلى هديه.

22- الشريعة تهدف الى تحقيق الشورى في الحكم:

قرر الإسلام ضرورة إقامة الشورى في الحكم قال تعالى { وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ } سورة الشورى الآية 38 وقوله تعالى { وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ } سورة آل عمران الآية 159 ، وفعل النبي صلى الله عليه وسلم في منزله في غزوة بدر وسؤاله لأصحابه وقول الحباب بن المنذر لما نزل الرسول صلى الله عليه وسلم ببدر أهذا منزل أنزلك الله أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بل هي المشورة والحرب والمكيدة ، فأشار الحباب بن المنذر على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمنزل ، فرحل ونزل على رأي أصحابه في بدر وكذا الحال في أسرى بدر فإنه صلى الله عليه وسلم استشار أصحابه فيهم كما استشار أصحابه في كثير من أمور الحرب والسلام مثل غزوة الأحزاب وغيرها فكان مبدأ الشورى إسلامياً يلزم الأخذ به للنصوص الشرعية فيه وعمل الرسول صلى الله عليه وسلم به مع أصحابه ولكن الناس يجتهدون في الطريقة التي تتحقق بها طريقة الشورى وصيغتها وأساليبها وتنظيماتها.

23- الشريعة تهدف الى تحقيق المساواة:

المساواة بين الناس خاصة من الخصائص الإسلامية التي قررها الكتاب العزيز والسنة النبوية المطهرة وكانت حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه أصدق تطبيق لهذا المبدأ العظيم ، فإن الحاكم هو الله في كل شأن من شئون الحياة ، والخلق كلهم أمام حكم الله سواء ، لا فرق بين كبير وصغير ولا بين رئيس ومرؤوس ، ولا بين قريب أو بعيد ، فالكل أمام الشريعة سواء ، الحكم في كل شأن من شئونهم لله وحده ، والعلماء ورثة الأنبياء وهم أولى الناس بالخشية من الله وإنفاذ حكمه على الوجه الذي يرضيه ومجالات هذه المساواة وطريقة تحقيقها ، وإن اختلف الناس فيها فإنه مبدأ صالح لكل زمان ومكان ويتسع لكل تطور وتقدم وتحقيقه هدف من أهداف الشريعة . وقد قال تعالى { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ } سورة الحجرات الآية 13 ، وقال صلى الله عليه وسلم « كلكم لأدم وأدم من تراب لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى » مسند أحمد بن حنبل.

24-ارتباط الأحكام الشرعية بالأخلاق:

ان الشريعة الإسلامية تهتم بحماية الأخلاق الفاضلة ، وتكوين الإنسان الصالح عقيدة وسلوكاً، ومن ثم تضمنت مجموعة من العقوبات ضد كل ما يخدش الحياء ، ويمس الأخلاق الفاضلة ؛ تستوي في ذلك حالة الرضا وحالة الغضب ؛ لأن عقوبة ذلك مضرّة بالفرد والمجتمع ، والتراضي بين الطرفين لا يجعل الفاسد صالحاً ، ولا يحل ما حرم الله.

أما القوانين الوضعية فلا تعير الجانب الخلقي أية أهمية ، ولا تعاقب منتهكه بأية عقوبة ، إلا إذا أخل بالأمن والنظام ، وكان في فعله إضرار مباشر ببعض الأفراد . وما عدا ذلك فهو حرية شخصية ، ولو كان من أكبر الكبائر وأنكر الفواحش ؛ فهي لا تعاقب على الزنى إلا إذا كان عن إكراه ، ولا تعاقب على شرب المسكر ، إلا إذا وجد السكران في الطريق العام في حالة سكر بيّن ؛ فالعقاب على وجوده في حالة سكر في الطريق العام ؛ لأن وجوده في هذه الحال يعرض الناس لأذاه واعتدائه ، وليس العقاب على السكر لذاته باعتباره رذيلة ، ومدمراً للعقل والصحة والأخلاق.

-المميزات الأساسية للشريعة الإسلامية:

نستنتج من دراستنا لأهم خصائص الشريعة الإسلامية أن هذه الشريعة السمحة تتميز بمميزات أساسية أهمها:

1- كمال الشريعة : أي أنها استكملت كل ما تحتاجه الشريعة الكاملة من قواعد ومبادئ ونظريات، وأنها غنية بالمبادئ والنظريات التي تكفل سد حاجات الجماعة في الحاضر القريب والمستقبل البعيد.

2- سمو الشريعة : أي أن قواعدها ومبادئها أسمى ما يمكن أن يصلح حال الفرد والجماعة ؛ وأن فيها من المبادئ والنظريات ما يحفظ لها هذا المستوى السامي مهما ارتفع مستوى الجماعة.

3- دوام الشريعة : تمتاز الشريعة الإسلامية على القوانين الوضعية بالدوام؛ أي بالثبات والاستقرار ، فنصوصها القطعية ومبادئها الأساسية لا تقبل التبديل ولا التأويل مهما مرت الأعوام وطالت الأزمان، وهي مع ذلك تظل حافظة لصلاحيتها في كل زمان ومكان. (انظر موقع الموسوعة الشاملة الإصدار الأخير)

فهرس الموضوعات:

- مفهوم الشريعة والفقه والفرق بينهما.

- أهم خصائص الشريعة الإسلامية:

1- الشريعة ربانية المصدر -2- . الشريعة تتصف بالعموم.

3- الشريعة تتصف بالواقعية -4- . الشريعة تتصف بالشمول.

5- اختصاص الشريعة الإسلامية ببعض الأحكام.

6- الشريعة ليست عقيدة دينية فقط ولانظماً أخلاقياً فحسب بل هي دين ودولة.

7- الشريعة الإسلامية جاءت خاتمة وناسخة لجميع الرسالات والشرائع السماوية.

8- صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان -9- . الشريعة تهدف الى التيسير

10- --- الشريعة تهدف الى رفع الحرج -11- . الشريعة تتصف بالتدرج في

التشريع.

12- الجزاء على مخالفة الشريعة يرتبط بالدنيا والاخرة وليس بالدنيا فقط كما هو

حال القانون الوضعي.

13- العقوبات الشرعية تحقق العدل بين الجاني والمجني عليه.

14- العقوبات الشرعية فرضت لصالح الفرد والجماعة.

15- الشريعة تهدف الى منع الجريمة قبل حدوثها.

16- الشريعة تهدف الى جلب المصلحة ودرء المفسدة.

17- الشريعة تهدف الى منع الضرر -18- . الشريعة تمجد العقل.

19- الشريعة تهدف الى تحقيق حرية الاعتقاد -20- . الشريعة تهدف الى تحقيق

العدل . -21- الشريعة تهدف الى تحقيق الشورى في الحكم.

22- الشريعة تهدف الى تحقيق المساواة -23- ارتباط الأحكام الشرعية بالأخلاق.

-المميزات الأساسية للشريعة الإسلامي:

1- كمال الشريعة - 2- سمو الشريعة - 3- دوام الشريعة.

-المصادر والمراجع:

- الخصائص العامة للإسلام ليوسف القرضاوي.
- خصائص الشريعة الإسلامية لفريد عبد القادر.
- مبادئ الإسلام لأبي الأعلى المودودي.
- الإنسان بين المادية والإسلام لمحمد قطب.
- التشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عودة.
- خصائص التصور الإسلامي لسيد قطب.
- الثبات والشمول في الشريعة لعابد السفيناني.
- المدخل إلى الشريعة والفقه الإسلامي لعمر سليمان الأشقر.
- الوسطية في الإسلام لفريد عبد القادر.
- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين لأبي الحسن الندوي.
- الإسلام وحاجة الإنسانية إليه لمحمد يوسف موسى.
- وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية لمناح القطان.
- أثر تطبيق الحدود في المجتمع لغزال خليل عيد.
- الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه لعبد القادر عودة.
- الإسلام عقيدة وشريعة لمحمود شلتوت.
- روح الدين الإسلامي لعفيف طبارة.
- العقوبة لأبي زهرة - .الجريمة لأبي زهرة.
- موسوعة الفقه الإسلامي وأصوله إعداد قسم البرمجة دار الفكر دمشق سوريا.
- مكتبة الفقه الإسلامي شركة العريس للكمبيوتر بيروت. لبنان.
- الموسوعة الميسرة في الفقه وعلومه إنتاج برمجيات ضاد. المملكة العربية السعودية.
- لائحة الأقراص المدمجة:
- مكتبة التفسير وعلوم القرآن إعداد الخطيب للتسويق والبرامج. الإشراف العلمي:
- مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي عمان الأردن.
- المكتبة الألفية للسنة النبوية إعداد الخطيب للتسويق والبرامج الإشراف العلمي:
- مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي عمان الأردن.
- الموسوعة الذهبية للحديث النبوي الشريف وعلومه إعداد الخطيب للتسويق والبرامج، الإشراف العلمي مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي عمان الأردن.
- مكتبة الأجزاء الحديثة إعداد الخطيب للتسويق والبرامج. الإشراف العلمي:
- مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي عمان الأردن.
- مكتبة الفقه وأصوله إعداد الخطيب للتسويق والبرامج. الإشراف العلمي: مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي عمان الأردن.

-مكتبة شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم إعداد الخطيب للتسويق والبرامج الإشراف العلمي: مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي. عمان الأردن.
-العلوم الإسلامية إعداد الخطيب للتسويق والبرامج الإشراف العلمي مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي. عمان الأردن.
-موسوعة طالب العلم الشرعي إعداد الخطيب للتسويق والبرامج الإشراف العلمي مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي عمان الأردن.
-الموسوعة الإسلامية المعاصرة Microteam Software
-مكتبة المعاجم والغريب والمصطلحات إعداد الخطيب للتسويق والبرامج الإشراف العلمي مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي عمان الأردن.

منهج الشمولية العلمي

Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
akudat@ybu.edu.tr

Hüseyin TARIK
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İİF, Doktora Öğr.

الملخص⁴¹⁸

مراكز العلم والإدارة والحكم؛ هي المفاصل الرئيسة في أي دولة، فمراكز العلم تُنتج العلماء والقادة والمفكرين إن كان منهجها قويم وسليم، ومراكز الحكم هي التي توجه دفة البلد نحو الاتجاه القويم؛ في مجالات السياسة والاقتصاد والقضاء والفنون إن كان هناك عقل رشيد، ومراكز الإدارة هي التي تنفذ الرؤية السياسية في البلاد والتي ينتج عنها تفاعل الشعوب مع حكوماتها، وكلها مستندة إلى مراكز العلم.

ويمكن تصنيف الباحثين في مراكز العلوم والجامعات كما يلي :

أولاً: الباحث المتخصص باختصاص دقيق؛ فهذا يُفيدنا في الإبداع في مجاله فقط، وإن احتجناه فقدناه، ويمكن أن نراه بارعا في المختبرات العلمية.

ثانياً: الباحث (الكشكول)؛ فهو باحث جمع من كل علم ما لا يُغني، وهو كشكول علمي متنقل يُفيدنا في المواعظ والخطب الجماهيرية ذات الكلام الآني للحدث الآني، والمقالة السريعة ويمكن أن يقدم لنا طلبة علم أو طبقة سياسية ومفكرين تكون لهم

هذه الورقة تشكلت من مقالة قد نشرت من قبل في مجلة قديم جديد⁴¹⁸

رؤية مرحلية تبعية، لكنه لا يستطيع أن ينتج لنا مفكرين وباحثين استراتيجيين بعقلية قيادية تدير شؤون البلاد.

ثالثاً: الباحث الشمولي المحيط بعلمه مجالات الحياة والعلوم الساندة والمفسرة لعلمه واختصاصه، فأتقن منها ما يُقاوم به علمه؛ فهذا يمكن الاستفادة منه في بناء قاعدة التأثير والانتفاع، فيمكن له أن ينتفع من كل مجالات الحياة والعلوم الساندة ومن كل الأحداث لإغناء اختصاصه؛ ومن ثم يُبدع في التأثير على محيطه العلمي والاجتماعي والسياسي وحتى الدولي، وهو الذي يمكن له أن يطبق قاعدة الاستقراء والاستنباط؛ فهو يستقرئ الواقع المقرون بالعلم ويستنبط الحلول للمعضلات، وهذا هو الذي ينتج القادة والمفكرين والمفتين وأصحاب القرار .

النتيجة: كل الذين غيروا مجرى العلوم والسياسة والاقتصاد والفقهاء كانوا من هذا الصنف، ويمكن استقراء الاختصاصات العلمية من علوم الشريعة والتشريعات(القوانين)، والصحافة، والاقتصاد والتربية وغيرها؛ ستجده أمامك هو العالم الشمولي الموسوعي.

الكلمات المفتاحية : المنهج، الشمولية، العلم، الموسوعية

THE HOLISTIC APPROACH TO KNOWLEDGE IN SCIENCE

ABSTRACT

Praise be to Allah, the Lord of the Worlds, and prayers and peace be upon the master of messengers, and his family of purgatory and companions

The centers of science, administration and governance are the main joints in any country. The centers of science produce scientists, leaders and thinkers if their approach is correct and sound, and the centers of government are the ones that guide the country towards the right direction in the fields of politics, economy, justice and the arts. Which implements the political vision in the country, which results in the interaction of peoples with their governments, all based on the centers of science.

Researchers in science and university centers can be classified as:

First: the researcher specializing in precise competence; this benefits us in the innovation in its field only, and if we protested it, we can see him proficient in scientific laboratories.

Secondly, the researcher is a researcher who collects from every knowledge that does not sing. He is a mobile scientific kashkol that helps us in public sermons and sermons that speak simultaneously to the immediate event. The article is quick and can be presented to us by students of science or political class and thinkers, but he cannot produce us thinkers and strategic thinkers with a leadership mentality that runs the country's affairs.

Thirdly: The holistic researcher, who is knowledgeable about the fields of life and the sciences and the knowledge and knowledge of his knowledge and knowledge, is able to know what his knowledge is doing. This can be used to build the base of influence and use. He can benefit from all fields of life and science and from all events to enrich his competence; To influence the scientific, social, political and even international environment, which can be applied to the rule of extrapolation and elucidation; it explores the reality associated with science and devises solutions to the dilemmas, and this is what produces leaders, thinkers, inspectors and decision makers.

The result: All those who changed the course of science, politics, economics and jurisprudence were of this type, and can be extrapolated from scientific disciplines of science, law, law, journalism, economics, education and others; you will find before you are the comprehensive world encyclopedic.

Work in the field of science is in the field of competence, it is faster in the process of development and scientific progress; and competence may be a general competence in any

scientific field and this is Mahmoud; and can fill any gap in the scientific institution, administrative or technical. And the strict specialization within the general jurisdiction is one of the reasons for innovation and creativity in the scientific field and in particular technical; and this is unknowable, and we can call it vertical orientation in the jurisdiction, and this may be difficult to fill the scientific or administrative or technical vacancy, it is true that it cannot fill the vacancy; Because it may be unique institution, and there is a field of horizontal expansion is specialized in the competence of the general well-versed all the vocabulary of his knowledge; and specialization of precise competence, this can fill the scientific field and the field of others except the competent jurisdiction.

But if we can produce minds that are concerned with the science and innovation of other sciences, here is the scientific creativity and here show the genius and we need scientific cadres distinct to produce leadership thinking in all areas of life

Keywords: Method, Holistic, Approach, Science

المقدمة:

التطور العلمي الذي وصله العالم؛ حقيقة يبهر العقول وهذا فضل الله تعالى على البشر فهو الذي (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) (العلق:5).

وهذا ثمرة التخصص في العلوم، وهو أمر لازم وضروري لكي يمتاز كل متفرغ لعلم من الابداع فيه، وصحيح أنه لا يمكن لأي منا أن يكون موسوعة جواله، لكن في الوقت ذاته لا بد لهذا المتخصص أن يتعلم السائد لعلمه والمرادف لثقافته لكي نحصل منه ثمرة جهد موسوعي شامل يعلم شيئاً بديهيها أصوليا عن كل علم يعمل ضمن المجموعة المنهجية العلمية التي تخصص فيها، ولا يكتفي بمعرفة كل شيء عن أمر واحد، فيكون لدينا بنكا للمعلومات له القدرة على تلقي المعلومة وبثها؛ وتحليلها واستنباط الحلول والحكم منها؛ ثم الإبداع في الربط بين العلوم، وهذا كان واقع حال علماء الأمة، فكل منهم أكثر من مجال يبدع فيه .

سبب اختيار الموضوع:

1- لتطوير الباحث من مختص باختصاص دقيق إلى مختص دقيق لكنه شمولي محيط بعلمه مجالات الحياة والعلوم السائدة والمفسرة لعلمه واختصاصه، فيتقن منها ما يقوم به علمه؛ فينتج القادة والمفكرين والمفتين وأصحاب القرار :

2- لكثرة الاختصاصات الدقيقة والتركيز على جانب واحد من منهجيات المعرفة تولد لدينا أساتذة يعلم ويفقه علمه فقط فأصبحت لدينا فجوات علمية وثقافية في استحصال وربط المعلومات .

أهميته: الشمول المعرفي يُكسب الشخص أفقا واسعا يتطور معه ما يحمله من علم وثقافة.

هدف البحث : الإجابة على سؤال هل يكفي التخصص في العلوم؟ ثم إنتشار التطور والشمول فيكون لدينا مفكرين وباحثين يمكن له (الاستماع والإنصات؛ والبحث والاستقراء؛ والتحليل والاستنباط؛ ثم التوفيق بالنتائج).

منهجية البحث:

1- تعريف ماهية المفردات.

2- بيان التخصص.

3- بيان الشمول.

نطاق البحث: ركز البحث على تطبيقين:

1- هيئات الإفتاء لتعلقها بمصالح الناس الأسرية والاجتماعية.

2- التدقيق المالي؛ لأن فيه ضبط مالية الدولة والأفراد والشركات.

المبحث الأول : الماهيات

ماهية الشيء⁽¹⁾: ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي...

الماهية: تطلق غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان.

وفي هذا المبحث نتطرق لتعريف ماهية المنهج والمعرفة والشمول في مطالب:

المطلب الأول: ماهية المنهج.

المطلب الثاني: ماهية المعرفة.

المطلب الثالث: الشمول.

(1) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)-كتاب التعريفات-المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر- الناشر: دار الكتب العلمية بيروت -لبنان ط1- 1403 هـ-1983م-ترقيم الكتاب موافق للمطبوع (المكتبة الشاملة)-ص195.

المطلب الأول : ماهية المنهج

نهج⁽²⁾: (النهج)، بفتح فسكون (الطريق الواضح) البين. وهو النهج، محرّكة أيضا. والجمع نهجات، ونهج، ونهوج.

وطرق نهجة: واضحة (كالمنهاج)، بالكسر. قال الله :

(لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)⁽³⁾.

المنهاج: الطريق الواضح. ونهج الطريق: سلكه .

واستنهج الطريق: صار نهجا واضحا بينا .

مناهج البحث العلمي⁽⁴⁾ هي الطرق المقررة للاستماع والإنصات؛ والبحث والاستقراء؛ والتحليل والاستنباط؛ ثم التوفيق بالنتائج ويكون ذلك من خلال إحدى الطرق سواء كانت بالرصد أو التجربة أو القياس، وبالتالي تخضع جميعها لمبادئ الاستنتاج.

أنواع مناهج البحث العلمي:

نرى أن مناهج البحث لا تعدو الملاحظة والاستيضاح (الاستقراء) والتجربة والتحليل ثم الاستنباط، لذا نقسمها :

1- المنهج الاستقرائي: يعتمد على ملاحظة الظواهر والظروف المحيطة بها مع مراقبة المتغيرات الطارئة عليها.

(2) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور)-لسان العرب-دار صادر-سنة النشر: 2003م -ج14-ص366. محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: 1205هـ) - تاج العروس من جواهر القاموس - المحقق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الهداية - ج6-ص251.(برنامج المكتبة الشاملة-موافق للمطبوع). أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني - مفردات غريب القرآن- (برنامج المكتبة الشاملة-موافق للمطبوع)- ص506.

(3) سورة المائدة-الآية 48.

(4) إيمان الحيارى- مفهوم مناهج البحث العلمي - مقالة منشورة على موقع <http://mawdoo3.com>. آخر تحديث: ٢٨:٠٧ - ١٣ فبراير ٢٠١٧.

2- المنهج التحليلي (التجريبي): وهو بتحليل الاستقراء المتحصل من الظواهر، ووضعها تحت التجربة لاستخلاص النتائج.

3- المنهج الاستنباطي : ويقوم على النتائج المتحصلة⁽¹⁾.

المطلب الثاني : ماهية المعرفة

المعرفة في اصطلا اللغويين هي : ما وضع ليدل على شيء بعينه، وهي المضمرات، والأعلام، والمبهمات، وما عرف باللام، والمضاف إلى أحديها⁽²⁾ والمعرفة أيضاً: إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبقة بجهل بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف.

الفرق بين العلم والمعرفة⁽³⁾:

المعرفة أخص من العلم لأنها علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه والعلم يكون مجملاً ومفصلاً... والمعرفة تميز المعلوم... فكل معرفة علم وليس كل علم معرفة وذلك أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره ولفظ العلم لا يفيد ذلك إلا بضرب آخر من التخصيص .

وعرفت المعرفة⁽⁴⁾:

*هي معلومات منظمة قابلة للاستخدام في حل مشكلة معينة.
*هي توصيفات رمزية للمفاهيم والعلاقات والطرق المحددة للتعامل مع أنماط التوصيفات.

ونعرفها: دلالة تمييز الأشياء.

ونصنف المعرفة على وفق المنهج المتعلق بها:

(1) إيمان الحباري-مصدر سابق.

(2) الجرجاني-مصدر سابق-ص 221.

(3) أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت: 395هـ)-الفروق اللغوية-حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم-الناشر: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر [ترقيم الكتاب موافق للمطبوع]-ص 80.

(4) إبراهيم رمضان الديب -إدارة المعرفة- الأكاديمية العربية المفتوحة الدنمارك-كلية الإدارة والاقتصاد-الدراسات العليا-ص 24.

- 1- المعرفة التخصصية : وهي معرفة جزئيات العلم والفن الذي يختص به.
- 2- المعرفة العامة : وهي معرفة المجمل من الأمور المحيطة به.
- 3- المعرفة الشمولية : وهي المعرفة التي يمكن بها تمييز كل مفردة عن غيرها مع الدقة الموضوعية.

ونصنفها اعتماداً على وفق المنظور الشخصي والجمعي⁽¹⁾:

- 1- المعرفة الشخصية وتمثل المعرفة الفردية بخبرته وبصيرته في العمل.
- 2- المعرفة العامة وهي المعرفة المجتمعية المتمثلة بالصحف والكتب .

المطلب الثالث : ماهية الشمول

الشمول-الشمول⁽²⁾:اشتمل عليه الأمر : أحاط به. وفي التنزيل العزيز :

(ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعَزِ اثْنَيْنِ قُلُ الذَّكْرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)⁽³⁾

ومن السنة المطهرة ما خرجه البخاري رحمه الله تعالى :

(حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ، عَنْ خُبَيْبٍ، عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: " نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُلَامَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ، وَعَنْ صَلَاتَيْنِ: بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَرْتَفَعَ الشَّمْسُ، وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ، وَأَنْ يَحْتَثِيَ بِالثَّوْبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ عَلَى فَرْجِهِ مِنْهُ شَيْءٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ السَّمَاءِ، وَأَنْ يَشْتَمَلَ الصَّمَاءَ)⁽⁴⁾.

(1) إبراهيم رمضان الديب -مصدر سابق -ص24.

(2)أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور) -مصدر سابق -ج8-ص136.

(3) سورة الأنعام- الآية 143.

(4) محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي -الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه - صحيح البخاري-المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر-الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)-الطبعة: الأولى، 1422هـ[ترقيم الكتاب موافق للمطبوع، وهو ضمن خدمة التخريج، ومتمن مرتبط بشرح فتح الباري لابن رجب ولابن حجر]مع الكتاب: شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا - جامعة دمشق-حديث رقم 5819 -ج7-ص147.

اشتمال الصماء⁽¹⁾ هو أن يشتمل بالثوب حتى يجلل به جسده ولا يرفع منه جانباً، فيكون فيه فرجة تخرج منها يده... وشمل القوم : مجتمع عددهم وأمرهم . واللون الشامل : أن يكون شيء أسود يعلوه لون آخر... وجمع الله شملهم أي ما تشئت من أمرهم. وفرق الله شمله أي ما اجتمع من أمره... .

أما العام⁽²⁾: هو الشامل المتعدد وعمهم الخير؛ شملهم . وهو لفظ يستغرق جميع ما يصلح له، بوضع واحد دفعة واحدة من غير حصر. فكلمة الرجال لفظ عام وضع في اللغة وضعاً واحداً للدلالة على شمول جميع الأحاد التي يصدق عليها معنى اللفظ، وبدفعة واحدة.

المبحث الثاني : التخصص والشمول

المنهجية العلمية قد تكون متخصصة في جزئية علمية وقد تكون واسعة شاملة لجزئيات من هذا العلم وقد تشمل مفردات من علوم أخرى. وأقسام الناس بالنسبة لتحصيل العلوم :

- 1- مُتَخَصِّصٌ تخصصاً عاماً في فرعٍ علمٍ مطلعٍ على جزئيات علمه .
 - 2- متخصصٌ اختصاصاً دقيقاً في علم غير مطلعٍ على شيء إلا ما اختص به.
 - 3- مشغولٌ في كل علمٍ مُحَصِّلاً له، ودون إتقانٍ وإحكامٍ وهذا كشكول.
 - 4- متخصصٌ في علمٍ وله أصول علوم أخرى وهو (الموسوعي الشامل).
- ونستطلع في هذا المبحث التخصص والشمولية على وفق ما يلي:

- المطلب الأول: التخصص.

- المطلب الثاني: الشمولية.

المطلب الأول: التخصص

(1) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور) —مصدر سابق —ج8-ص136.
(2) د.عبدالكريم زيدان-الوجيز في أصول الفقه-مؤسسة قرطبة- ف 278- ص 305.

خصص⁽¹⁾: خصه بالشيء يخصه خصاً وخصوصاً وخصوصية وخصوصية، والفتح أفصح، وخصيص وخصمه واختصه: أفرد به دون غيره. ويقال: اختص فلان بالأمر وتخصص له إذا انفرد.

تَخَصَّصَ⁽²⁾: (فعل) تَخَصَّصَ بـ / تَخَصَّصَ فِي / تَخَصَّصَ لـ يَتَخَصَّصُ، تَخَصَّصًا، فهو متخصِّصٌ، والمفعول متخصَّصٌ به، تَخَصَّصَ بـ: اِهْتَمَّ بِهَا وَفَرَدَ لَهَا وَقْتَهُ وَجُودَهُ يُقَالُ: تَخَصَّصَ بِهِ وَلَهُ: اِنْفَرَدَ بِهِ تَخَصَّصَ لَكَ هَذَا: تَعَيَّنَ وَتَحَدَّدَ لَكَ.

تَخَصَّصَ: (اسم) مصدر تَخَصَّصَ بـ / تَخَصَّصَ فِي / تَخَصَّصَ لـ تَفَرَّدَ بِمَعْرِفَتِهِ وَتَعَيَّنَ وَتَحَدَّدَ

التخصص⁽³⁾: يعني أن يختص فرد بالقيام بعملٍ مُعين دون غيره، وأن يوفر له الوقت والجهد وهو تقسيم المهام، والعلوم، والأعمال، وإنتاج السلع، وتقديم الخدمات إلى عدة أقسام يتميز كل منها بمتطلبات مختلفة عن الأقسام الأخرى ويُعَرَّفُ (التَّخَصُّصُ) بأنه⁽¹⁾: الاشتغال بعلمٍ من العلوم، ومعرفة بدقائقه، وإلمامه بمباحثه.

وأهمية التخصص:

لا ينكر أن التقدم العلمي والتقني هو حسيطة وثمررة التخصص الدقيق، وهو من سنن الله تعالى فقد أقر الله تعالى الاختصاص في كتابه الحكيم⁽²⁾:

1- نبي الله يوسف عليه الصلاة والسلام، اختص بالاقتصاد:

(1) ابن منظور -مصدر سابق- ج7 ص35.

(2) معجم المعاني الجامع - <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>

(3) فاطمة مشعلة - مفهوم التخصص- مقالة منشورة على موقع mawdoo3.com آخر تحديث: ١٣:٤٦، ٨ سبتمبر ٢٠١٦.

(1) عبد الله بن سليمان الغنقيق-النقائص العلمية-مقالة منشورة على موقع صيد الفوائد-<https://saaaid.net/Doat/thomaaly/19.htm>

(2) أهمية التخصص- مقالة منشورة في منتدى مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية -<http://www.m-a-arabia.com/vb/archive/index.php/t-6657.html>

(قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمِ) (3).

2- نبي الله داود عليه الصلاة والسلام اختص بحرفة تصنيع الدروع.

(وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِيبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّارُ لَهُ الْحَدِيدَ (10) أَنْ اْعْمَلْ

سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (11)) (4).

3- ذو القرنين اختص بالسدود:

قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ

لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا (٩٤) قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ

فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا (٩٥) أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى

بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ أَتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا (٩٦)

فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا (٩٧) (5) فكان معماري سدود.

وعن المنهج : قال الله تعالى:

(وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا

عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ) (6).

وجعل من الملائكة : (كِرَامًا كَاتِبِينَ) (7).

سلبية التخصص:

دخلنا مرحلة علمية هي تجزئة التجزئة في التخصص، بحيث أصبح أحدا يتخصص

بدقيقة علمية يمكن أن يكون منفرداً بها في بلد ما، إلا أنه لا يعلم من العلوم إلا النزر

اليسير وتحول الباحث المتخصص من عالم باحث منتج في المجتمع إلى أكاديمي

(3) سورة يوسف – الآية 55.

(4) سورة سبأ – الآيات 10-11.

(5) سورة الكهف- الآيات 94-97.

(6) سورة النحل- الآية 89.

(7) سورة الانفطار: الآية 11.

مقفلةً عليه غرفته إن احتجناه قال : ليس هذا تخصصي، فأصبح كمن ألف كتاباً مع زميله، فأخذ كل منهما جزء منه؛ فليس هو كُلُّ مُجَمِّعٍ أجزاؤه فنُطْلَق عليه كتاب .

ونقو إن طبيب الطوارئ الخافر ليلاً قد يكون طبيب ممارساً؛ فتأتيه الحالات المتباينة من الإصابات أو العرض المرضي، فإن كان ذا اختصاص دقيق فقط، عالج الحالات التي ابدع في اختصاصه فقط، أما إن كان ذا ممارسة فنية في أصول الطب شاملاً بممارسته جميع أو غالب الحالات المتوقعة لطبيب الطوارئ؛ فهنا ستظهر مهارته ويبرز علمه في معالجة الإصابات والعوارض المتنوعة.

وأصبح طالب الدراسات العليا يتخصص بمفرده، إن سألته عن أختها لا يعلمها.

المطلب الثاني: الشمولية

التعليم الشمولي هو طريقة فنية تعتمد على التفكير الشمولي الإبداعي الهادف والراغب في الوصول إلى النتائج المستنيرة بحقائق العلم، والشمولية فيه هي ملاحظة الأمور والتأمل فيها ثم يستوضح ويتقصى عنها ثم يحلها مع الربط بكل المعطيات الفكرية والعلمية المساندة والشارحة المبينة لما يبحث عنه تحت طاولة بحثه ثم يبدي النتائج المتوخاة من البحث.

والشمولية ميزة التفكير الإبداعي⁽¹⁾ الذي يمكن له أن يبدع إذا جمعت له مفردات العلوم المختص بها ومعها الشارحة لها والمبينة لمعضلاتها فيمكن أن يشكل غرفة عمليات علمية تبدع حين ترى كل الاحتمالات المعروضة أمامها والسلبيات المتوقعة من تعارض الفكرة مع غيرها من العلوم، فتتشكل ذهنية تبتكر الإبداع⁽²⁾ سواء أكان

(1) علاء الدين السيد-التعليم الشمولي طريقك لفهم أعمق دون مجهود.مقالة منشورة على موقع ساسة sas-post/-
https://www.sasapost.com/holistic-education/. ود.محمد بن علي شيبان العامري – مهارات التفكير العليا-مقال منشور على موقع
موسوعة مقالات مهارات النجاح -http://sst5.com/readArticle.aspx?ArtID=1001&SecID=-
(2) تشارلز فيليبس-التفكير الإبداعي – الطبعة الأولى -مكتبة جرير –الرياض- 2014-ص9.

عمله مع زملاء مجتمعين باختصاصات متقاربة في خلية علمية أم أن يكون هذا الشخص المتطور علمياً والجامع لفنون علومٍ يعمل بمفرده.

وأهمية الشمول العلمي:

تظهر أهمية الشمول العلمي من خلال شمول كل مفردات العلم؛ ومن ناحية التشريع تشمل كل دقائق الحياة، وأقر الله تعالى في كتابه الحكيم منهج الشمول وأرسل أنبياء شموليين في تشريعات شاملة كل مجالات الحياة وذكر المنهج الشمولي مع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الذين غيروا مجرى التاريخ.

فقال الله تعالى عن سيدنا ابراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام:

(إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (1). فهو قام مقام أمة.

وعن سيدنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم:

(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) (2).

وعن سيدنا موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام:

(إِنَّا أَنْزَلْنَا النَّورَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) (3) وهو عنده منهج شامل لكل مفردات الحياة الاعتقادية والعملية.

ومن غير الأنبياء:

(1) سورة النحل - الآية 120.

(2) سورة الأنبياء - الآية 107.

(3) سورة المائدة- الآية 44.

(وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا إِنَّا مَكَنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَاتِّبَاءَهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا فَاتَّبَعِ سَبَبًا) (4) .

وعن المنهج : قال الله تعالى:

(وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ) (5) .

أسباب الشمول:

1- الاستفادة من النظرة الشمولية لتطوير الذات والجماعة .

2- القدرة على التحليل والاستنتاج.

3- إمكانية تطبيق البديل العلمي في حالات الغياب.

سلبية الشمول:

إذا لم يكن المكلف بالتطبيق الشمولي مقتدرًا على تحمل هذا العبء فسيكون لدينا أستاذ علمه ملوم لا يغني عن شيء.

المبحث الثالث : التطبيقات العملية

المؤسسة العلمية بجميع مفاصلها يكون علمها شاملا كل مفاصل الحياة؛ ولغرض إنتاج عقليات تسهم في بناء البلد وتنافس الدول وتجاريها لا بد لها من مقومات علمية تشمل كل مفردات الحياة؛ فبدأً من المرحلة الابتدائية وحتى الدراسات العليا؛ إلا أن الدراسات الجامعية الأولية والعليا هي أقرب إلى واقع الحياة العملية التي تنهض بها الأمم وعمل التدريس يقوم على : (تحديد أهداف واختيار مناهج؛ وتوصيل أفكار؛ ثم الربط والاختبار ثم النتائج).

(4) سورة الكهف - الآية 83-85.

(5) سورة النحل- الآية 89.

والعلوم التي تستمد منها معينها العلمي هي المتعارف عليها في كل فن من فنون العلم؛ فضلاً عن مستجدات الحياة؛ ولا يمكن لدولة مهما كانت صغيرة أو كانت سياستها التعليمية ضعيفة أن تستند على علم محدد فقط وتترك باقي العلوم.

وأصل كل علم وتقدم هو المؤسسة العلمية وأصل كل متعلم وأستاذ ومتقف وعالم وعسكري وقائد ومسؤول المؤسسة العلمية.

ونستعرض في هذا المبحث تطبيقات عملية لصنفين من العلوم على ما يأتي:

المطلب الأول: الإفتاء نموذجاً.

المطلب الثاني: التدقيق والرقابة المالية نموذجاً.

المطلب الأول: هيئات الإفتاء نموذجاً

منصب الإفتاء العلمي ممثلاً بحضرة المفتي أو هيئة الإفتاء الموقرة؛ منصب علمي متميز له أهمية في الوسط العلمي والسياسي والشعبي، وقد يظن الكثير أن مهمة الإفتاء متعلقة بشئون أحكام الأحوال الشخصية وأحكام الأسرة فيما يتعلق بالزواج والطلاق والخلع؛ ومشاكل الزوجية والصلح بينهما، ومن ناحية الإدارة بتعيين أئمة المساجد ونقلهم ومحاسبتهم الإدارية، لكن الواقع العملي يبين أهمية هذه المؤسسة العلمية في كل مجالات الحياة؛ وأنها رديف علمي للجامعات ومراكز البحث والفكر؛ ومعين لا ينضب للمحاكم والبرلمان والوزارات ومراكز القرار في الدولة .

وهذه المؤسسة العلمية يكون علمها عاماً شاملاً كل مفاصل الحياة؛ ولا بد لها من مرتكز علمي تستند إليه من علوم أساسية في عملها وعلوم رديفة تساعد على فهم واقع المعضلة المراد مناقشتها لوضع الحلول الناجعة لها، ونرى أن عمل الإفتاء

يقوم على : (استماع وأنصات؛ وبحث واستقراء؛ وتحليل واستنباط؛ ثم التوفيق بالنتائج).

والعلوم التي تستمد منها معينها العلمي هي :

أولاً: العلوم الشرعية (1):

1- القرآن الكريم، بمعرفة تفسيره وتأويله بجميع اتجاهاته اللغوية؛ البيانية البلاغية، وعلوم القرآن؛ ناسخه ومنسوخه؛ عامه وخاصه؛ محكمه ومتشابهه؛ وما يوههم التناقض والترجيح والتوفيق والمطلق والمقيد.

2- الحديث الشريف على حضرة صاحبه صلاة الله وسلامه؛ والعلم بالمتواتر والصحيح والضعيف والموضوع؛ والاطلاع على سنن الهدى في كل شئون الحياة العملية والعبادات والمعاملات لاستخلاص الحكم والحكم منها؛ ولاستنباط الحلول مع دليلها .

3- الإطلاع بإتقان على علم الاصطلاح لغرض توظيف المصطلح بمعانيه اللغوية والعلمية في علوم الشريعة.

4- إتقان السيرة النبوية والمناسبات الدينية والحدث المناسب لها.

ثانياً: العلوم الرديفة (علوم الآلة والفكر والعقائد):

1- العقيدة الإسلامية والأفكار المطروحة من قبل الفرق الإسلامية؛ لأن بإتقان الأصل وإتقان أفكار الفرق يمكنه من استيعاب أي فكر يطرح على الساحة الفكرية؛ ولأن كل فرقة لها استدلالها من حيث أخذها بمتشابه القرآن.

2- علم المنطق؛ فهو آلة قانونية تعصم الذهن عن الخطأ في التفكير.

3- علم النحو؛ من حيث أنه آلة قاعدية تعصم اللسان عن الخطأ في المقال.

(1) د. يوسف القرضاوي-ثقافة الداعية-مكتبة وهبة -القاهرة-الطبعة العاشرة-1416هـ-1996م-ص7.

4- علم أصول الفقه؛ من حيث أنه آلة قاعدية تعصم المفتي والفقيه عن الزلل في الفقه.

5- علم الحوار والمفاوضات من حيث أنه آلة قاعدية تعصم الفكر عن الجدل.

6- علم الذكاء الكلامي لغرض التعلم على سرعة البديهة والحجج الدامغة.

ثالثاً: علوم اللغة والفقه:

1- العلم الدقيق بعلوم اللغة العربية بكونها اللغة الأم للقرآن والحديث؛ والتوسع في علم النحو والصرف والبيان والمعاني؛ والترادف والأضداد والتوافق والاختلاف في الألفاظ.

2- العلم بالفقه الإسلامي بصورة عامة؛ والعلم الدقيق بمذهب البلد؛ وأوجه التباين والمقارنة بين المذاهب مع الأدلة لكل مذهب؛ لاستنباط حلول المعضلات .

3- العلم الدقيق بأصول الفقه من حيث معرفة الفرض والواجب والمندوب والمكروه تنزيهاً وتحريماً والحرام؛ وبيان الرخص والعزائم؛ والصحة والبطالان؛ والأهلية لبيان تكليف الإنسان؛ وبيان مصادر الأحكام من القياس والمصالح؛ العرف؛ الأمر والنهي العام والخاص والمشارك اللفظي ودلالة النص والاقتضاء والألزام .

رابعاً: العلوم الساندة :

1- علوم الحساب والرياضيات؛ وبه يتقن المفتي وهيئة الافتاء مسائل الميراث وتقسيم التركات والوصايا وعمل القسامات الشرعية والقانونية؛ وحساب الزكاة؛ وحساب الأنصبة الشرعية على وفق الذهب والفضة.

2- علوم الإدارة؛ وهو من العلوم التي تغفل عنه المؤسسات العلمية؛ فيتسلم أحدهم المنصب العلمي ولم يكن له علم بالإدارة فتفشل المؤسسة بسبب الإدارة

3- العلوم المالية والمصرفية؛ ليتسنى له الفتوى في المعاملات المالية والمصرفية وعمل الشركات والأسهم وما يرافقها من معضلات ربوية .

4- العلوم الاقتصادية واطلاعه على اقتصاد السوق ولو كل أسبوع مرة؛ وغرضه مراقبة الأسعار لبيان الكفارات الشرعية بقيمتها وزكاة الفطر؛ والاطلاع على أسعار الذهب التاريخية لسنوات مضت تفيده في فض منازعات الديون حين تبدل قيمة العملة المحلية.

5- العلوم القانونية؛ من القانون المدني؛ الأحوال الشخصية من زواج وتفريق بأنواعه؛ العقوبات والجزاء لبيان الأفعال المجرمة؛ والقوانين الإجرائية فيما يخص عمل المحاكم من سماع الشهود؛ البينات وأحكام التقاضي، فضلاً عن اتصاله الوثيق مع المحاكم والتعاون لحل المعضلات.

6- علوم السياسة⁽¹⁾ والثقافة المعاصرة من المذاهب الفكرية والسياسية المعاصرة والنظم السياسية في البلاد .

7- العلوم الطبية والصيدلة؛ للاستفادة من الطروحات العملية من عمليات زرع الأعضاء؛ عمليات التخصيب خارج الرحم؛ التلقيح الصناعي؛ الاستئصال والاستئساخ؛ وما يرافقها من حل وحرمة. أما الصيدلة فليبيان المواد المخدرة وما يرافقها من تأثير على ارادة وتصرفات الإنسان؛ ومع هذا يكون له استشاري متخصص في فروع الطب النفسي والنسائية والتوليد والتجميل.

8- علوم الكيمياء وعلوم الحياة (البيولوجي)؛ للاستفادة من بيان المطهرات والمعقمات وما يحل وما يحرم في تحول النجاسات؛ وأنواع الأشرطة وتحليلها لبيان المادة الكحولية فيها.

9- علوم الفلك لما يتعلق بالهلال .

10- علوم الحاسوب والبرامجيات لأنه أفضل مساعد باحث؛ ولاختزال الجهد والوقت والمال.

(1) د.علي بن عمر بن أحمد بادحدح-مقومات الداعية الناجح-المنشور على الموقع الإلكتروني <https://www.islamland.com/uploads/books/>

11- علوم التاريخ لبيان المعضلات التي مرت بها الأمة وما يمكن الاستنباط منها؛ وإمكانية رد الشبهات.

12- الإعلام؛ لغرض معرفة الشائعات والدسائس لغرض الرد عليها والتحرز منها.

المطلب الثاني : التدقيق والرقابة المالية نموذجاً

هيئة التدقيق والرقابة المالية في أي شريحة تجارية فردية أو جماعية؛ أسواق صغيرة أو كبيرة؛ شركات أو مصانع؛ مؤسسات مالية أو خدمية؛ طالما أن هناك تعامل مالياً؛ فلا بد من التدقيق؛ ففي التدقيق والرقابة المالية تضبط ميزانية الأفراد والمؤسسات والدول.

يعد التدقيق علماً مترامي الأطراف⁽¹⁾ فهو يهدف إلى إعطاء الصفة القانونية وعلى الضوابط المعمول بها، ويعد من أهم وسائل الإثبات في مجال المحاسبة وضبط الشركات، وعمل المحاسب هو المصطفى للعمل المالي للمؤسسات المالية والإنتاجية من كل الجوانب، فهو المسؤول عن المشتريات والمبيعات والمزايدات والمناقصات والإنتاج والأرباح والخسائر والاندثار والقيم الدفترية وتدقيق الموازنة السنوية والتسويات وعمل البنوك .

ويرجع أصل كلمة "مراجعة"⁽²⁾ أو "تدقيق"، "Audit" إلى الكلمة اللاتينية "Audire" ومعناها يستمع، ويرجع استخدامها إلى الطريقة المتبعة من طرف حكومات قدماء المصريين واليونان في متابعة الحسابات؛ حيث كان المدقق وقتها يستمع إلى القيود المثبتة بالدفاتر والسجلات للوقوف على مدى صحتها.

(1) د. قاسم عمر - التدقيق - دروس ومحاضرات في مقياس تدقيق ومراجعة الحسابات - مطبوعة دروس مقدمة لطلبة السنة الثالثة علوم تجارية تخصص مالية وطلبة السنة أولى ماستر تخصص تدقيق ومراقبة التسيير في مقياس التدقيق - ص 2.
(2) المصدر السابق - ص 3.

وعُرفَ التدقيق (3): اختبار تقني صارم وبناء بأسلوب من طرف مهني مؤهل ومستقل، بغية إعطاء رأي معلل على نوعية ومصداقية وجودة المعلومات المالية المقدمة من طرف المؤسسة.

ويمكن تعريفه: التحري عن الأموال.

والأهداف العملية للتدقيق:
المدقق يعد بمثابة قاضي تحقيق وعمله الأساس التحري عن الأموال النقدية والعينية من أين مصدرها ولمن صُرفت(1).

والعلوم التي يستمد منها معينه العلمي هي :

أولاً: العلوم الادارية :

- 1- علم الإدارة :لمعرفة الهيكل الإداري للمؤسسة التي يريد تدقيق ماليتها.
- 2- المدير :مهام المدير، أدوار المدير، مهارات المدير، المستويات الإدارية، أنواع المدراء. وظائف المدير.
- 3- وظائف المنظمة ، علاقة وظائف الإدارة بوظائف المنظمة. علاقة الإدارة بالعلوم الأخرى.
- 4- الإدارة العلمية، التقسيمات الإدارية.
- 5- راس المال الفكري وإدارة المعرفة.
- 6- بيئة الإدارة: مفهوم البيئة، تقسيمات البيئة، أبعاد البيئة، خصائص البيئة. الأثر المتبادل بين المنظمة وبيئتها.

(3) محمد التهامي طواهر، مسعود صديقي، المرجعة والتدقيق الحسابات، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر 2003، ص، ص:10-11. نقلاً (صباح بن ناصر- دور التدقيق المحاسبي في تحسين قائمة الدخل) جامعة قاصدي مرباح-كلية العلوم الاقتصادية-2014-ص3. <https://www.abjjad.com> ودقاسم عمر -مصدر سابق-ص6. محمد الطاهر سالمي-أهمية التدقيق المحاسبي ومراجعة الحسابات في ترشيد القرارات-رسالة ماستر مقدمة الى كلية العلوم الاقتصادية والتجارية-الجزائر-ص23.

- 7- المسؤولية الاجتماعية.
 - 8- التخطيط الاستراتيجي.
 - 9- الخطط التشغيلية.
 - 10- الرقابة: المبادئ والأدوات.
 - 11- العولمة والتنافسية.
 - 12- الخصخصة، إدارة الجودة الشاملة.
- ثانيا: علم المحاسبة: بجميع صنوفه لأنه هو الأساس الذي لأجله وضع هذا العلم.

- 1- محاسبة مالية-حكومية-شركات-ضريبية-تكاليف .
- 2- مبادئ اقتصاد.
- 3- رياضيات عامة .
- 4- مبادئ إحصاء.
- 5- بحوث عمليات.
- 6- نظم معلومات.

ثالثا: القوانين:

قانون الشركات-القانون التجاري- قانون الضرائب- قانون العقار-
قانون الجزاء(العقوبات)- قانون الاستثمار-قانون الأوقاف - قانون
الأحوال الشخصية – قانون الشركات-قانون رعاية القاصرين- قانون البنك
المركزي-قانون العمل- قانون التقاعد...

رابعا: الحاسوب والرياضيات الحديثة.

خامسا: الاطلاع على الاتفاقيات والمؤتمرات الدولية لمراقبة البنوك مثل مؤتمر ستوكهولم 1996م؛ لتطبيق معايير مراقبة البنوك الدولية⁽¹⁾.

(1) د.صلاح السيسي-الموسوعة المصرفية العلمية والعملية-ج2-ص181.
By <https://books.google.com.tr/books?id=ywXIDAAAQBAJ> .
و wejdan al-maqtari - محاسب السلطان للتجاره - مقالة ماهي مميزات المدقق الناجح- منشورة على الموقع الالكتروني-بيت-
[/https://www.bayt.com/ar/specialties/q](https://www.bayt.com/ar/specialties/q)

الخاتمة:

التطور العلمي الذي وصله العالم اليومي حقيقة يبهر العقول وهذا ثمرة التخصص في العلوم، وهو أمر لازم وضروري لكي يمتاز كل متفرغ لعلم من الابداع فيه، وهناك حقيقة أخرى وهي أنه لا يمكن لأي منا أن يكون موسوعة جواله، لكن في الوقت ذاته لا بد لهذا المتخصص أن يتعلم الساند لعلمه والمرادف لثقافته لكي نحصل منه ثمرة جهد موسوعي شامل له القدرة على تلقي المعلومة وبحثها؛ وتحليلها واستنباط الحلول والحكم منها؛ ثم الإبداع في الربط بين العلوم، وهذا كان واقع حال علماء الأمة، فلكل منهم أكثر من مجال يبدع فيه

العمل في المجال العلمي يكون في مجال الاختصاص، فهو أسرع في عملية التطور والتقدم العلمي؛ والاختصاص قد يكون اختصاصاً عاماً في أي مجال علمي وهذا أمر محمود؛ ويمكن أن يسد أي ثغرة في المؤسسة العلمية أو الإدارية أو الفنية. والاختصاص الدقيق ضمن الاختصاص العام هو أحد أسباب الابتكار والإبداع في المجال العلمي وبالأخص التقني؛ وهذا لا ينكر، ويمكن أن نطلق عليه التوجه العمودي في الاختصاص، وهذا قد يكون من الصعب أن يسد الشاغر العلمي أو الإداري أو الفني، صحيح أنه لا يمكن أن يسد عنه شاغره؛ لأنه قد يكون فريد مؤسسته، وهناك مجال التوسع الأفقي فهو مختص باختصاص عام متقن كل مفردات علمه؛ واختص باختصاص دقيق فهذا يمكن له أن يسد مجاله العلمي ومجال غيره عدا صاحب الاختصاص الدقيق.

أما إن استطعنا أن ننتج عقليات تختص بعلم وتبدع بعلوم أخرى، هنا يكون الإبداع العلمي وهنا تظهر العبقرية ونحتاج إلى كوادر علمية متميزة لإنتاج الفكر القيادي في كل مجالات الحياة؛ والذي يُعول عليه النهضة العلمية.

المصادر

1. إبراهيم رمضان الديب -إدارة المعرفة- الأكاديمية العربية المفتوحة الدنمارك-كلية الإدارة والاقتصاد-الدراسات العليا.
2. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور)-لسان العرب-دار صادر-سنة النشر: 2003م .
3. أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني - مفردات غريب القرآن- (برنامج المكتبة الشاملة-موافق للمطبوع).
4. أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت: 395هـ)-الفروق اللغوية-حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم-الناشر: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر [ترقيم الكتاب موافق للمطبوع]-.
5. إيمان الحيارى- مفهوم مناهج البحث العلمي – مقالة منشورة على موقع <http://mawdoo3.com>. آخر تحديث: ٢٨:٠٧ - ١٣ فبراير ٢٠١٧.
6. تشارلز فيلبس-التفكير الابداعي – الطبعة الاولى -مكتبة جرير -الرياض- 2014-ص9.
7. صلاح السيبي-الموسوعة المصرفية العلمية والعملية.
8. عبد الله بن سليمان العُتَيْق-النَّقَائِصُ الْعِلْمِيَّةُ-مقالة منشورة على موقع صيد الفوائد - <https://saaid.net/Doat/thomaaly/19.htm>
9. عبدالكريم زيدان-الوجيز في أصول الفقه-مؤسسة قرطبة.
10. علاء الدين السيد-التعليم الشمولي طريقك لفهم أعمق دون مجهود.مقالة منشورة على موقع ساسة [sas-post-/https://www.sasapost.com/holistic-education](https://www.sasapost.com/holistic-education)

11. علي بن عمر بن أحمد بادحدح-مقومات الداعية الناجح-المنشور على

الموقع الالكتروني [/https://www.islamland.com/uploads/books](https://www.islamland.com/uploads/books)

12. علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)-

كتاب التعريفات-المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف

الناشر-الناشر: دار الكتب العلمية بيروت -لبنان-ط1- 1403هـ -1983م -

ترقيم الكتاب موافق للمطبوع (المكتبة الشاملة).

13. فاطمة مشعلة – مفهوم التخصص- مقالة منشورة على موقع

mawdoo3.com آخر تحديث: ٤٦:١٣، ٨ سبتمبر ٢٠١٦. فلسفة لتحرير العقل

من قيوده-موقع فيسبوك.

14. قاسم عمر-التدقيق- دروس ومحاضرات في مقياس تدقيق ومراجعة

الحسابات-مطبوعة دروس مقدمة لطلبة السنة الثالثة علوم تجارية تخصص

مالية وطلبة السنة أولى ماستر تخصص تدقيق ومراقبة التسيير في مقياس

التدقيق.

15. محمد بن علي شيبان العامري – مهارات التفكير العليا-مقال منشور

على موقع موسوعة مقالات مهارات النجاح -

<http://sst5.com/readArticle.aspx?ArtID=1001&SecID>.

16. محمد التهامي طواهر، مسعود صديقي، المرجعة والتدقيق

الحسابات، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر 2003، .

نقلاً (صباح بن ناصر- دور التدقيق المحاسبي في تحسين قائمة الدخل) جامعة

قاصدي مرباح-كلية العلوم الاقتصادية-2014. <https://www.abjjad.com>

17. معجم المعاني الجامع - <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>

18. محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي -الجامع المسند الصحيح

المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه - صحيح

البخاري-المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر-الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)-الطبعة: الأولى، 1422هـ[ترقيم الكتاب موافق للمطبوع، وهو ضمن خدمة التخريج، ومتمن مرتبط بشرح فتح الباري لابن رجب ولابن حجر]مع الكتاب: شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا - جامعة دمشق.

19. محمد الطاهر سالمي-أهمية التدقيق المحاسبي ومراجعة الحسابات في ترشيد القرارات-رسالة ماستر مقدمة الى كلية العلوم الاقتصادية والتجارية-الجزائر.

20. محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: 1205هـ) - تاج العروس من جواهر القاموس - المحقق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الهداية -(برنامج المكتبة الشاملة-موافق للمطبوع).

21. منتدى مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية - <http://www.m-a-arabia.com/vb/archive/index.php/t-6657.html>

22. يوسف القرضاوي-ثقافة الداعية-مكتبة وهبة -القاهرة-الطبعة العاشرة-1416هـ-1996م.

23. wejdani al-maqtari - محاسب السلطان للتجاره - مقالة ماهي مميزات المدقق الناجح- منشورة على الموقع الالكتروني-بيت-
[/https://www.bayt.com/ar/specialties/q](https://www.bayt.com/ar/specialties/q)

(التكامل المعرفي عند المسلمين)

إعداد أ.د. حسن أبوغدة

اسطنبول . جامعة صباح الدين زعيم

Dr.hasan.goda@gmail.com

كلمة موجزة عن البحث:

يهدف البحث إلى التعرف على مفهوم " التكامل المعرفي عند المسلمين "، وبيان نشأته، ومصادره، وأدواته، وأنواعه.

وفيه بيان الاهتمام العملي من الصحابة ومن بعدهم بالتكامل المعرفي؛ استجابة لحث القرآن والسنة على طلب العلم المفيد أياً كان نوعه.

وفيه أيضاً: بيان أن الإمام الشافعي أول من أفرد كتاباً في هذا الصدد سماه: " جِماع العلم "؛ ولفظُ الجِماع هنا يدل على جمع أصناف العلوم المشتتة المتفرقة في موضع واحد، وتبعه في هذا المنحى ابن خلدون، والغزالي، وولي الله الدهلوي، وآخرون.

وفي البحث أيضاً: بيان لتقسيم العلوم عند العلماء المسلمين إلى علوم الدين، وعلوم الدنيا، أو علوم المنقولات، وعلوم المعقولات، وهي لا تخلو أن تكون فرض عين، أو فرض كفاية.

كما تم بيان إسهام العلماء الموسوعيين في العصور الإسلامية على اختلاف جنسياتهم ومعتقداتهم وأقاليمهم في تقدم العلوم وتكاملها المعرفي، من خلال المناهج العلمية المتعددة: الاستقرائية، والوصفية، والتجريبية، مراعين في ذلك قوانين القياس، وتعليل الظواهر، والأحداث الكونية، والاجتماعية، والسببية. وسيجد المتتبع لثنايا البحث أنهم كانوا بعيدين عن التعصب والانغلاق الفكري، وينادون بإسلامية وإنسانية العلم والمعرفة، على أسس منهجية مترابطة متجددة.

وختم البحث بمجموعة من التوصيات على الصعيد الرسمي والخاص؛ للنهوض بالمسلمين في هذا العصر، نحو تكامل معرفي يجمع بين الأصالة والمعاصرة.

مفهوم التكامل المعرفي بين العلوم:

لا يخفى أن مصطلح " التكامل المعرفي " مرَّكَّبٌ من كلمتين يجدر التعريف بهما على النحو

التالي:

أما كلمة " التكامل " فأصلها من الفعل: كَمَلَ، ويدور معنى هذا الفعل حول التمام والجمال، قال في " مختار الصحاح ": تكامل الشيء: كَمَلَ، والتكميل: الإكمال و الإتمام. وقال في " لسان العرب ": تَكَامَلَ الشيءُ وَكَمَلْتُهُ: أَجْمَلْتُهُ وَأَتَمَمْتُهُ.

ولا فرق في هذا بين أن يكون الكمال والجمال في الأمور المادية المحسوسة، أو في الأمور المعنوية المدركة عقلاً.

وأما كلمة: " المعرفة ": فتعود في أصل اشتقاقها إلى الفعل الثلاثي عَرَفَ، والمعرفة كما في " مفردات الراغب ": إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره، وهو أخص وأدق من العلم.

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول: إن التكامل المعرفي يعني: الإدراك التام الواعي للحقائق المتصلة بالوجود الإلهي، والكوني، والإنساني، وما ينشأ عنه من سنن كونية، وعلوم، ومعارف، تظهر بها الآثار العملية والجمالية للمعرفة.

هذا، ويرى بعض الباحثين أن مصادر التكامل المعرفي اثنان هما: أولاً: الوحي، أي: النقل، وثانياً: الوجود الكوني، أي: العقل. وأن أدوات المعرفة هما اثنتان أيضاً: العقل والحواس، وأن استمداد المعرفة من الوحي يتطلب عمل العقل والحس معاً، واستمداد المعرفة من الوجود الكوني يتطلب عمل العقل والحس معاً أيضاً، مع مراعاة أن يتميز الوحي هنا بوصفه مصدراً ومرجعياً تحكم على العقل والعلم والمعرفة.

تصنيف المعرفة عند المسلمين:

يصنف الإمام الشافعي رحمه الله (ت 205 هـ) المعرفة إلى قسمين: علوم الدين، وعلوم الدنيا، ويوافقه في هذا الشيخ ولي الله الدهلوي رحمه الله (ت 1176 هـ) ، حيث يطلق على علم الدين: علم المنقولات، وعلى علم الدنيا: علم المعقولات.

بينما نجد الإمام الغزالي رحمه الله (ت 505 هـ) يصنف المعرفة إلى علم محمود، وعلم مذموم.

ويشترك هؤلاء العلماء وغيرهم في أن مجمل العلوم، منها ما هو فرض عين، ومنها ما هو فرض كفاية، لا فرق في هذا بين العلوم المهمة بالدين، والعلوم المهمة بالدنيا.

حث الإسلام على العلم والمعرفة:

ليس من دين ولا نظام ولا قانون، حثَّ على طلب العلم والمعرفة كما فعل الإسلام، ومن القضايا التي تُسجَّل له حتى عند غير المؤمنين به: أنه دين النظر، والتفكير، والبحث، وهذه الأمور من وسائل العلم والمعرفة، وهي تلتقي - في الجملة - مع إحدى مقاصده الكلية الخمسة، في حفظ العقل وصيانه من الجهل، والخرافة.

وكثيرة هي النصوص القرآنية والنبوية التي تدعو إلى الازدياد من طلب العلم والمعرفة، والازدياد من التفكير والتدبر، وذلك في أكثر من (700) موضع في كتاب الله تعالى، على أن دعوة الإسلام إلى ذلك، غايئها خشية الله تعالى وإعلاء كلمته، وباعثها تكريم الإنسان، والعمل على النهوض والارتقاء به.

ومن النصوص الواردة في هذا المجال ما يلي:

1. قول الله تعالى: ﴿يُحِبُّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ اللَّهَ وَيُحِبُّونَ الرِّسَالَ﴾ ، وهي أول آية قرآنية نزلت، وفيها الدعوة إلى طلب العلم والمعرفة، دون أن يحدَّ ذلك سنَّ معينة، أو مرحلة دراسية يقف عندها طالب العلم والمعرفة.

2. قوله تعالى: ﴿يُحِبُّ اللَّهُ الْمُحْسِنِينَ﴾ الزمر: 9.

3. قوله تعالى: ﴿يُحِبُّ اللَّهُ الْمُحْسِنِينَ﴾ التي تح تم تي تيج ثم ثي ثي جح
ج المجادلة: 11 .

4. قوله تعالى: ﴿يُحِبُّ اللَّهُ الْمُحْسِنِينَ﴾ طه: 114 ، وفي هذا إشارة إلى ضرورة تنمية الفكر بالمعرفة المستمرة الدائمة، وهو ما يُنادي به اليوم كثير من رجال التربية والتعليم، ويعتبرونه أمراً لازماً ومهماً في تطوير المجتمعات ورفيها وازدهارها.

5. قوله تعالى في العديد من الآيات في سور: الرعد، والروم، والزمر، والجن: ﴿يُحِبُّ اللَّهُ الْمُحْسِنِينَ﴾
ج ج .

6. حديث النبي p: ((طلب العلم فريضة على كل مسلم))⁽⁴¹⁹⁾. وهو يشمل المسلمة أيضاً، كما هو معروف من عموم أحكام الشريعة، إلا ما حُصَّ بدليل.

7. حديث النبي p: ((...كلُّ يوم لا أزدأُ فيه علماً يقربني إلى الله تعالى، فلا بورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم))⁽⁴²⁰⁾.

والسبب في هذا: أن العلم والمعرفة هما الطريق الآمن لإصلاح النفوس، وإضاءة العقول، وتحسين السلوك، والابتعاد عن الغلو والتطرف، والنهوض بالمجتمع في ظلال الهدى الإلهي الأقوم، كما أن فيهما تَعَلُّمٌ تَحْمِلُ تبعات الحياة الفردية والاجتماعية بجد وإخلاص ومسؤولية.

اهتمام الصحابة وإقبالهم على شتى أنواع المعرفة:

إن المتتبع لحياة الرعيل الأول من المسلمين، يجد أن اهتماماتهم كانت منصرفة إلى شتى المعارف والعلوم، الدينية منها والدنيوية، المنقولة منها والمعقولة.

فكان معاذ بن جبل وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما عارفين بدقائق الفقه وعلم الحلال والحرام. يضاف إلى هذا تفوق علي بن أبي طالب رضي الله عنه في معرفة الحكم والقضاء وأصوله. وتميُّز زيد بن ثابت رضي الله عنه في علم الحواريث، أما أبي ابن كعب رضي الله عنهما فكان ضليعاً متخصصاً في علوم القرآن والقراءات. أما أبو بكر الصديق رضي الله عنه فكان يُجيد علم الأنساب وتاريخ المجتمعات والقبائل، وكان عثمان بن حنيف رضي الله عنه متفوقاً في علم المساحة وعلم الخراج الذي يشبه علم المحاسبة في عصرنا، أما خالد بن الوليد رضي الله عنه فكان رائداً في العلوم العسكرية، ولهذا جعله النبي صلى الله عليه وسلم قائداً لإحدى السرايا العسكرية في فتح مكة، ولما يمض على إسلامه ستة أشهر. أما الزبير بن العوام رضي الله عنه فكان ماهراً في علم التحقيق الجنائي مع المتهمين، ومعرفة أساليب المجرمين وحيلهم.

⁽⁴¹⁹⁾ رواه ابن ماجه في السنن 48/1 والحديث له طرق عديدة ضعيفة كما في مجمع الزوائد 119/1_120، وإنما ذكر هنا للتأكيد على اهتمام الإسلام وعنايته بتعزيز المعرفة والتنمية الثقافية والعلمية.

⁽⁴²⁰⁾ رواه الطبراني في المعجم الأوسط 367/6 واسحق بن راهويه في المسند 553/3 ورواه أبو نعيم في الحلية وابن عبد البر في كتاب العلم، وفي سنده ضعف، كما في كشف الخفاء 126/2

ظهور مفهوم التكامل المعرفي بعد العصر النبوي:

ظهر " مفهوم التكامل المعرفي " في وقت مبكر من التاريخ الإسلامي، فقد برزت النداءات الأولى لذلك في كتابات الإمام الشافعي رحمه الله (ت 205 هـ) وكان هذا واضحاً في اسم كتابه الذي سماه: " جِماع العلم "؛ إذ لفظ الجِماع هنا يدل على جمع الأجزاء المشتتة المتفرقة في جسم واحد، وأنها تجمّعت بعد أن كانت مجزأة، وهذا هو معنى: " التكامل المعرفي ".

ثم جاء بعد الإمام الشافعي علماء آخرون، من مثل: الغزالي، وابن خلدون، وولي الله الدهلوي، الذين تحدثوا عن التكامل المعرفي وضرورة قيامه على أسس منهجية تتوافق مع المنظور الإسلامي، وذلك من خلال حديثهم عن الإنسان روحاً وجسداً، وحديثهم عن علاقة الإنسان بأنواع العلوم، وحاجته إليها، وحديثهم عن العلوم النقلية، والعلوم العقلية، وضرورة الربط والجمع بينها، لا فرق في ذلك بين علوم الدين، والأخلاق، والصناعات، والفنون، والعلوم الإنسانية النظرية، والعلوم التجريبية التطبيقية... إلخ.

دور المسلمين في تقدم العلوم وتكاملها المعرفي:

قام المبدعون في العصور الإسلامية على تعدد وتنوع جنسياتهم الوطنية والإقليمية وانتماءاتهم الدينية، بدور كبير في تقدم العلوم المعرفية المتنوعة: النقلية والعقلية، وذلك من خلال مناهج متعددة: استقرائية، ووصفية، وتجريبية، مراعين في ذلك قوانين القياس، وتعليل الظواهر، والأحداث الكونية والاجتماعية، والسببية، واشتهر منهم غير من تقدم ذكرهم، العديد من الأفاضل، كابن حزم، وابن تيمية، وابن خلدون، والرازي، وحُنين بن إسحق، وابن ماسويه، وابن رشد، والحسن بن الهيثم، وابن النفيس، وابن بطوطة، وابن خلدون، والدّميري، وابن البيطار، والخوارزمي، والإدريسي، والجاحظ، والقرافي، وغيرهم ممن أثروا الفكر الإنساني لأكثر من ثمانية قرون، في الوقت الذي كانت أوروبا ورجال الكنائس فيها يحاربون العلم ويحرقون كتبه، ويُرْجُون بالعلماء في غياهب السجون.

وتبرز إنجازاتهم في العديد من المجالات، ومن ذلك: علوم التشريع، أو ما يسمى اليوم: " القوانين الدستورية، والإدارية، والدولية، والجزائية، والمدنية، والتجارية، ويتجلى هذا في كتاباتهم الفقهية المتنوعة عبر العصور، والتي يرى كثير من الباحثين أن الغربيين قد استفادوا منها، وبخاصة في مجال علم العلاقات الدولية والقانون الدولي الإنساني.

كما تبرز إنجازاتهم في علوم الشريعة الأخرى، وعلوم اللغة العربية وفروعها من نحو، وصرف، وبديع، وبيان، وبلاغة، وغيرها.

ومن تلك المجالات العلمية أيضاً: الرياضيات حيث طوروا الأرقام الهندية، وأدخلوا الصفر على الأرقام، ووضعوا علم الجبر وأصول اللوغرتمات، كما اهتموا بعلم الفلك لعلاقته بأوقات الصلاة ومواقع القبلة، وضبطوا حركة الشمس وصنعوا آلة الأسطرلاب والبوصلة، وبنوا المراصد الفلكية، وكان لهم أكثر من (24) مرصداً ومعهداً متخصصاً مدعوماً بأحدث الأجهزة في أماكن متعددة، وتوزعت هذه المراصد في مدن مثل: القاهرة، وبغداد، ونيسابور، وقاسيون بدمشق، وسنجان، وواسط، وأفاميا، وتدمر، وإشبيلية، وهمدان بإيران، وطليطلة بالأندلس، وسمرقند في أواسط آسيا، ووظف في هذه المراصد ثلثة من أكثر العلماء والمهندسين شهرة وبروزاً، مما جعلها مؤهلة لأن تصبح " معاهد تقنية " كما يطلق عليها بلغة العصر الحديث.

وفي مجال الكيمياء كان لهم باع طويل، ويعتبر جابر بن حيان رائد استخدام الطريقة العلمية في البحث، وأول من أشار إلى نظرية الاتحاد الكيميائي ونظرية الميزان، وقد تمكن من تحضير العديد من المركبات الكيميائية.

وقد تبعه عدد من العلماء المسلمون مثل الرازي الذي ربط بين الكيمياء والطب، وابتكر عدداً من التقنيات العلمية، ثم المجريطي الأندلسي . نسبة إلى مدينة مجريط أي: مدريد الإسبانية . الذي اهتم بتجارب الاحتراق والتفاعلات الناجمة عنه، وهو أول من أشار إلى قانون بقاء المادة.

وإضافة إلى ذلك فقد عرف المسلمون صناعة الفولاذ وحضروا الأصباغ والبارود، وطوروا صناعة الورق والزجاج والسكر والزيوت النباتية.

أما في مجالي الفيزياء وعلم الحيل (الميكانيك) فقد ابتكروا عدداً كبيراً من التراكيب الميكانيكية، وأوجدوا الآت لتحديد الوزن النوعية للمواد الموازين الدقيقة، ولهم بحوث في الجاذبية وعلاقة السرعة والمسافة والزمن وكتبوا حول الأنابيب الشَّعْرية والتوتر السطحي للسوائل.

وللعلماء المسلمين إنجازات مهمة في مجال علم البصريات وظاهرة قوس قزح.

كما أن لهم إنجازات علمية في مجالات الهندسة بأنواعها، والجغرافية، والعلوم البحرية، وعلم المعادن، والأسلحة الحربية، والسواقي، ومضخات المياه.

وقد نبغ العلماء المسلمون أيضاً في مجال الطب، فبرع الأطباء في الطب الباطني، ووضَعُوا وصفاً دقيقاً للأمراض المعوية، واستخدموا المخدر في العمليات الجراحية، واهتموا بطب العيون، وتشريح الشرايين والأوردة، وقدموا وصفاً للدورة الدموية الرئوية، إضافة إلى علاج كسور العظام وخلعها، واهتموا بإنشاء المستشفيات، وهم أول من أنشأ المستشفى المتنقل.

وفي مجال الصيدلة حضروا العديد من العقاقير وأقاموا الرقابة على مهنة الصيدلة وابتكروا الأشربة والمستحلبات وحسّنوا تراكيب الزئبق والأفيون.

وفي هذا الصدد يقول المؤرخ والباحث الأميركي مارتن كرامر: " لو كانت جوائز نوبل قبل ألف عام، لذهبت تقريباً حصرياً إلى المسلمين ".

وإن من يطلع على كتاب: " تاريخ التراث العربي " بمجلداته الثلاثة عشر، للباحث المتفرد الدؤوب الدكتور فؤاد سزكين رحمه الله. وهو بالمناسبة تركي الجنسية. يسرُّ بما فيه من معلومات قيمة عن تاريخ العلوم والمعارف العربية الإسلامية وتكاملها، والتعريف بمؤلفاتها، ومؤلفيها الذين كانوا أكثر تأثيراً في النهضة الأوربية الحديثة، وتعريفه بالجامعات والمدارس بمراحلها العديدة التي أنشأها المسلمون في العواصم والمدن الإسلامية، ومارسوا فيها التدريس، والتدريب، وتعليم المناهج العلمية في البحث والتأليف، في بغداد، ودمشق، والقدس، والإسكندرية، والقاهرة، وقرطبة، وغيرها من العواصم والمدن.

كما يتعرف إلى أن العديد من العلماء الأوربيين قد اطلعوا على تلك المعارف والعلوم والإنجازات الإسلامية، عن طريق بلاد الأندلس، وجزيرة صقلية الإيطالية التي فتحها أسد بن الفرات، وبقيت عدة قرون جزيرة إسلامية، غير أن كثيراً من أولئك الغربيين انتحلوا واستلُّوا من تلك العلوم والمعارف والمخترعات الإسلامية دون الإشارة إلى مصادرها الإسلامية كما يذكر هذا ويؤكد الدكتور فؤاد سزكين رحمه الله.

ومن الجدير هنا الإشارة إلى أن كثيراً من العلماء المسلمين كانوا موسوعيين في علومهم، ولهم مشاركات في علوم متعددة تدل على تكامل المعرفة عندهم، ومن نماذج هؤلاء العالم الفقيه، الأديب، الأصولي، شهاب الدين القرافي (ت 684 هـ)، فقد كان إضافة إلى تبحره في علوم الشريعة والعربية بفروعها، خبيراً بعلم الميكانيك وصناعة الساعات والتماثيل المتحركة. ومن ذلك الساعة المشهورة التي صنعها للملك الكامل حاكم مصر، حيث صنع له شمعداناً، كلما مضى ساعة من الليل، انفتح

باب منه، وخرج منه جسم مشخّص من المعدن، يقف في خدمة الملك، فإذا انقضت عشر ساعات طلع الشخص على أعلى الشمعدان وقال: صَبَحَ اللهُ السلطان بالسعادة، فيعلم أن الفجر قد طلع. ويقول القرافي رحمه الله عن نفسه: عمّلت هذا الشمعدان، وزدت فيه أن الشمعة يتغير لونها في كل ساعة، وفيه أسدٌ تتغير عيناه من السواد الشديد، إلى البياض الشديد، إلى الحمرة الشديدة، في كل ساعة لها لون، فإذا طلع الفجر طلع شخص على أعلى الشمعدان وإصبعه في أذنه، يشير إلى الأذان، غير أنني عجزت عن صنعة الكلام.

جمود التكامل المعرفي في العصور الأخيرة:

يلاحظ أنه في العصور الأخيرة من تاريخ المسلمين قد أقلّ التكامل المعرفي في حياتهم، وضعف الاجتهاد والتجديد، وجنح كثير منهم إلى التقليد، وهيمنة فكرة التخصص التي انتشرت أخيراً، وهذا ما جعل عُرى التكامل بين العلوم والمعارف الإسلامية توشك أن تُنْقَضَ عُراها، ويحلُّ محلها ضيقُ الأفق في نفوس كثير من العلماء والباحثين، حتى صار كل صاحب تخصص يحسب أنه قد جمع العلم كلّهُ، وأنه الأصل الذي يُتَّبَع ولا يُتَّبَع، ويُقَصَّد ولا يُقَصَّد، وأسقطت بعض العلوم من التكامل المعرفي، أو قُلِّل من شأنها في مناهج التدريس في المؤسسات التعليمية من جامعات ومعاهد ومدارس، وكان من أبرز مظاهر هذه الآثار الفصام النكد بين التخصصات العلمية الشرعية - بالمعنى الاصطلاحي لذلك - وبين باقي التخصصات، من جهة. ثم بين تلك التخصصات الشرعية نفسها كالفقه والأصول والحديث والتفسير، من جهة أخرى.

الخاتمة والتوصيات:

إنه لا يخفى ما تعرض له العالم الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي من أزمات متعددة، ومن أخطرها الأزمة المعرفية والفكرية والتربوية التي استهدفت المقومات الأساسية للأمة الإسلامية. وكانت نقطة البداية في ذلك حين تعرضت الدولة العثمانية للهجمة الغربية لقطع أواصر الأمة بحضارتها وثقافتها وتراثها، وبدأت مرحلة جديدة، أصاب خلالها المجتمع المسلم القابلية في استقطاب المعارف والتقنية الغربية.

وبناء على ما سبق؛ ولأن التكامل المعرفي أضحي ضرورة ملحة في العصر الحاضر المتسم بالتطور السريع والمتشعب بتعدد التخصصات الدقيقة، أقترح في ضوء قراءة الوحي الإلهي، وقراءة الكون، القيام بعمل مؤسساتي يحقق ما يلي:

1. إنشاء لجنة متعددة التخصصات، تعمل على صياغة معاصرة لمفهوم التكامل المعرفي عامة.
 2. تكوين لجنة متعددة التخصصات، تقوم بالجمع التكاملي المعرفي بين العلوم الإسلامية والعلوم الأخرى؛ لإزالة ما علق في بعض الأذهان من الفصل بين العلوم الدينية والعلوم الأخرى، أو بين الدين والحياة العامة.
 3. إنشاء مراكز علمية تتبنى مشروع التكامل بين العلوم، تكون تابعة للمؤسسات الجامعية أو مستقلة عنها.
 4. مراعاة التكامل المعرفي والمنهجي عند وضع البرامج الدراسية وتحديد مضامينها في كافة المراحل التعليمية، والعمل على تعريف الطلبة بتراثهم المعرفي المجيد.
- وفي هذا الصدد يقول السيد " رجب طيب إردوغان " رئيس الجمهورية: إن على شبابنا أن يعرفوا عن علمائنا وأسلافنا المفكرين المبدعين وتاريخنا المجيد، أكثر مما يعرفون عن " إينشتاين " و " بيتهوفن " .
5. اقتراح تخصصات دراسية جامعية وعليا تطبيقاً لمشروع التكامل المعرفي بين العلوم.
 6. إعداد مراجع علمية للدراسات السابقة في موضوع التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية.
- هذا، وبالله التوفيق....
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أبرز المراجع:

1. إحياء علوم الدين، للغزالي.
2. أدب الدين والدنيا، للماوردي.
3. تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية، للدكتور ماجد الكيلاني.
4. جماع العلم، للإمام الشافعي.
5. حجة الله البالغة، لولي الله الدهلوي.

- 6 . الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، لادم متر.
- 7 . عَقْد الجيد، لولي الله الدهلوي.
- 8 . لسان العرب، لابن منظور.
- 9 . مختار الصحاح، للرازي.
- 10 . المفردات، للراغب الأصفهاني.
- 11 . المقدمة، لابن خلدون.

مفهوم الوسطية والاعتدال في الإسلام⁴²¹

لا شك أنّ الدين الإسلاميّ دين توسّط واعتدال، لا إفراط ولا تفريط، ولا غلو فيه ولا جفاء، وشريعته خاتمة الأديان والشرائع السماوية المنزّلة من الله للناس جميعاً في مغارب الأرض ومشارقها حامل دعوتها أشرف المرسلين نبيّه محمد عليه الصلاة والسلام، للقويّ والضعيف، وللذكر والأنثى، وللغني والفقير، وللمريض والصحيح، وفي هذا المقال سوف نتناول الحديث عن مفهوم الوسطية والاعتدال في الإسلام.

المقدمة

الاعتدال هو الاستقامة، والتزكية والاستواء، والتوسّط بين حالين، وهما مجاوزة الحدّ المطلوب والقصور عنه، كما يعرف الاعتدال على أنّه التوسط والاقتصاد في الأمور، وهو أفضل طريقة يتبعها المسلم من أجل تأدية واجباته اتجاه ربّه ونفسه. الوسطية هي العدل والخيار، وهي أفضل الأمور وأنفعها للناس، كما تعرّف على أنّها الاعتدال في كلّ أمور الحياة ومنهجها، ومواقفها، وتصرفاتها، فالوسطية ليست مجرد موقف بين التشديد والانحلال بل تعتبر موقفاً سلوكياً وأخلاقياً ومنهجاً فكرياً. شروط الوسطية والاعتدال:

التوسط والاعتدال يكون بالاستقامة على طاعة الله والخضوع لأوامره ونواهيه، والبعد عن معاصيه باطناً وظاهراً دون الغلو ولا التقصير ولا الإفراط ولا التفريط.

⁴²¹ Ridvan el-ibrahim & ibrahim Lübbad, mrsa-64@hotmail.com

التوسط والاعتدال يكون بلزوم الصراط المستقيم، فالدين الوسط هو الصراط المستقيم الذي لا انحراف فيه ولا اعوجاج، ولا يتردد فيه سالكه ولا يتحير، ولا يضل.

معالم الوسطية والاعتدال:

معالم الوسطية والاعتدال: التيسير على الناس والرفق بهم التيسير مقصّد من مقاصد هذا الدين، وصفة عامّة للشرعية في عقائدها وأحكامها، ومعاملاتها وفروعها، فالله سبحانه وتعالى بكرمه وفضله لم يكلف عباده بما يتعبهم ويشقّ عليهم، ولم يرد بهم الحرج، بل أنز عليهم ديناً ميسراً وسهلاً، قال تعالى: قال تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) [البقرة: 185]. الموازنة بين متطلّبات الروح والبدن لا يجوز لأحد أن يحرم نفسه ممّا أحله الله تعالى له، بل عليه أن يتقرب إلى الله بفعل المأمور به والمباح، والإنسان جسد وروح، وللبدن حقه، وللروح حقها، وللبدن حقه، فيعط كلّ ذي حق حقه.

الوسطية والاعتدال في الاعتقاد يجب أن يكون التوسط والاعتدال بين الماديّين الذين ينكرون كلّ ما وراء الحس ولا يسمعون إلى العقل وبين متبعي الخرافات الذين يغفلون في تصديق الاعتقادات، من غير أدلة قاطعة ولا براهين، وبيّنات.

فالإسلام يدعو إلى الإيمان والاعتقاد، بشرط أن يكون هناك الدليل والإثبات القطعيّ في كلّ شيء. محبة الخير للناس كافّة وهذه السمة ظاهرة في هذا الدين وسمة من سمات تشريعاته وأحكامه، ومن تمام الإيمان أن يحبّ المرء لأخيه المسلم ما يحبّه لنفسه، وأن يحبّ المنفعة للناس كافة . جاء الإسلام لينقذ الأمم الماضية من الضلال الذي كان يقودها إلى الضياع، واتصف الإسلام بخصائص جعلته مميّزاً عن كل الأديان التي كانت تتبعها الأمم السابقة واللاحقة، فهو دين إلهي، ويمتاز بالشمولية والوسطية والعالمية، وهو دين العلم والأخلاق.

❖ خاصيّة وسطية الإسلام وعالميته.

وسطية الإسلام: أوصى الدين الإسلامي رجاله بعدم المغالاة وتضييق مسارب الأمور على الأفراد حتى لا ينفروا منه، فكان حلاً وسطاً بين المغالاة والتشدد في الدين والانحلال والانفلات من الدين؛ فالمغالاة وسيلة لتحريم كل شيء مباح والانحلال تحليل لكل ما حرّمه الإسلام ودعا بشكل واضح وصريح إلى انتهاز الوسطية.

❖ تُعرف الوسطيّة بشكل عام بأنها نقطة تفصل بين التشدد والانحلال، وتعتبر الوسطية في الإسلام بأنها موقف أخلاقي ينتهجه الإسلام، ومنهج فكري وسلوكي يتبعه لوضع الفواصل في حياة الأفراد والحكم على مواقف تواجههم في حياتهم اليومية، ويمكن تعريف الوسطيّة أيضاً بأنها تصوّر الإسلام للمناهج والمواقف التي تواجه الانسان باعتدال، والسعي لتحريّ الصواب دون تشدّد أو انحلال لكن باختيار الحل الأوسط بينهما.

❖ وتُعنى وسطية الإسلام بتحقيق التوازن بين الدنيا والآخرة؛ أي انتقاء الحل الذي يحقق رضا الله سبحانه وتعالى ويتفق مع واقع الأفراد، ويشترط أن تكون الأمور دائماً موافقةً للشرع.

❖ الدين الإسلامي قد ذمّ التشدّد والمغالاة في أمور الحياة واعتبره بأنه إحدى طرق الضغط غير المباشر على الأفراد للخروج عن الطريق الصحيح، وأنّه وسيلة أو أداة لإرهاق المجتمع المسلم وإضعافه.

❖ يُمكن وصف الوسطيّة كما قال محمد خير يوسف: "بأنها مفهوم جامع لمعاني العدل والخير والاستقامة؛ فهي حقٌّ بين باطلين، واعتدال بين طرفين، وعدل بين ظلمين"، وقيل عن الوسطية أيضاً بأنها عبارة عن وسيلة أو أداة جمع لعناصر الحق والعدل، فبجمعها هذا تقف موقفاً لم يسبق وجوده من قبل،

وتعمل على توضيح رؤية الأفراد للأمور على حقيقتها باعتبارها منظاراً يفتح العيون لتوضيح هذه الرؤية، والتمكين من إِبصار الإسلام على حقيقته.

ضوابط الوسطية تعتمد وسطية الإسلام على جملة من الضوابط التالية الذكر، ومنها:

- تحقيق التوازن والتكامل بين ثوابت الشرع ومستجدات العصر.
- تمكين الأفراد من استيعاب النصوص القرآنية والسنة بالشكل الصحيح دون مغالاة أو تشدد.
- تسهيل الأحكام والفتاوي ضمن الشرع الإسلامي وتيسيرها.
- تعتبر الوسطية وسيلةً للتبشير في الدعوة وترغيب غير المسلمين باعتناق الدين الإسلامي.
- تتطلب الوسطية التشديد فيما يتعلّق بالأصول والكليات، بينما تتطلب التيسير في الفروع والجزئيات.
- تقوم الوسطية في الإسلام على اتباع أسلوب الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وفتح سبل الحوار مع الآخرين.
- اتباع أسلوب السلم لمن جنح إليه وعدم محاربته من الأعداء، والقتال مع من جنح للقتال.
- اتباع أسلوب التدرّج في إصدار الفتوى والدعوة والتعليم مع مراعاة الظروف الطارئة التي تتطلب الفتوى.
- تمحور الدين الإسلامي حول القيم الإنسانية الفاضلة كالعدل والشورى.
- تكامل فهم البشر للدين الإسلامي بوصفه دعوة ودنيا ودين وعقيدة.
- الدين الإسلامي دين معاصر للماضي والحاضر والمستقبل.

- حرص الإسلام على البناء والنمو والازدهار والابتعاد عن وسائل الهدم والانحطاط. يسعى الإسلام إلى جمع الفرق وتقريبهم من بعضهم البعض وتأليف قلوبهم.

أهمية الوسطية:

- في الإسلام تحفّز الوسطية المسلمين على الالتزام بتعاليم الدين الإسلامي وأحكامه.
- إقامة العدل. انتشار الخير والبر.
- تحقيق أهداف الخلافة في الأرض وهي عمارتها وعبودية الله سبحانه وتعالى.
- إعطاء كل ذي حق حقه الإنساني.
- تظهر الوسطية الدين الإسلامي على حقيقته.
- وسيلة لدرء الشبهات وإبعاد كل التهم التي ألصقت به.

الدليل الشرعي على وسطية الإسلام:

ورد ذكر الوسطية في الإسلام في عدّة مواضع في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، فقال تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» وقال تعالى: «قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ»، وفي هذه الآية الكريمة خير دليل على ما تتصف به الأمة الإسلامية من سمة الوسطية، والتي تعتبر ميزةً خصّ الله تعالى بها أمة الإسلام والتي جعلته يجمع بين الآخرة والدنيا.

أهداف الوسطية:

- بيان الحقيقة وتحقيقها بالرجوع إلى مصادر التشريع الإسلامي (كتاب الله وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم) والبعد تماماً عن الآراء الشخصية والأهواء والأمزجة.
- تحقيق المبدأ الأساسي للدين الإسلامي وهو التيسير وعدم إلحاق الضرر بالأفراد من خلال الإصر والمغالاة.
- تسعى الوسطية إلى إبعاد الحرج عن الأفراد ورفعهم عنهم، ويدخل الحرج بعدة جوانب وهي المشقة البدنية والنفسية والمالية.
- تهدف الوسطية إلى تحقيق الاستقامة والأمان والخير.

مظاهر الوسطية الاعتدال في العبادات:

- ❖ وهي تكليف الأفراد بما يستطيعون من عبادات وما تطيقه أنفسهم دون حرج.
- ❖ الاعتدال في الأكل والشرب.
- ❖ الاعتدال في الإنفاق وعدم الإسراف.
- ❖ الاعتدال في المشي. الاعتدال في تحقيق مطالب الروح والجسد.
- ❖ الاعتدال في العقائد، والتي تتطلب توحيد الله سبحانه وتعالى وتنزيهه.
- ❖ الاعتدال في التشريع، وتشمل إعطاء الدين والدنيا كل منهما حقه، فأعطاء الجسد والروح حقهما.

- التوازن والاعتدال في الإسلام:

يعتبر كل من التوازن والاعتدال من الخصائص الأساسية التي يقوم عليها الدين الإسلامي، دون أي فصل أو تنقيص في قدر أي منهما، وذلك لاعتبارهما أمرين متقاربين ومتلازمين مع بعضهما البعض، باعتبار الدين الإسلامي ديناً وسطياً، ويعرف كل من التوازن والاعتدال بكونهما مفهوماً واحداً للتوافق والتعادل ما بين أمرين متناقضين ومتقابلين بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر ولا يعطى أي منهما

زيادة عن حقه على حساب الآخر، ويترك كل واحد من الطرفين الطرف الآخر حقه بدون زيادة أو تقصير، أما أهمية التوازن والاعتدال في الدين الإسلامي فتنتمثل في التالي: كونهما يمثلان منطلق الأمان والابتعاد عن الخطر، وذلك باعتبار الدين الإسلامي ديناً مبنياً على التوازن في العقيدة والتصور والعبادة والنسك. كونهما درباً ممهداً نحو التوحيد الفكري والمركز والمنبع الأول له، ومن هنا يأتي دور المذاهب المعتدلة في نشر هذا الفكر ومحاربة أفكار وأعمال المذاهب المتطرفة، والتي تهدف إلى تفرقة الأمة الإسلامية بنشر الأفكار المتطرفة والعنصرية بين أفراد المجتمع الإسلامي.

- خلق توازن في حياة المسلم بين دنياه وآخرته، بحيث يقوم المسلم بواجباته الدينية إلى جانب واجباته الدنيوية بما لا يتعارض مع الدين الإسلامي، وذلك لكون كل عمل صالحاً يأتي به المسلم عبادة يثاب عليها يوم القيامة، مما يمنح شخصيات العباد المسلمين الدافع والقوى التي تساعد في القيام بالسلوكيات والأعمال الصالحة. إنّ من الأمور التي جعل الله سبحانه عليها قوام الحياة البشرية واستقرارها التوازن والاعتدال، فالتوازن هو إعطاء كلّ شيء قدره من غير زيادة أو نقصان، وكذلك الأمر بالنسبة للاعتدال فهو يتضمن مفهوم التوازن ويتضمن كذلك الموقف المتضمن معنى الصواب من الأمور، فمن معاني الاعتدال الإصابة في الأفهام والمواقف من غير جموح في الرأي وتشدد، ومن غير إسفاف أو تقصير، ومن هنا جاء وصف القرآن الكريم للأمة الإسلامية بأنها أمة معتدلة وملتزمة للصواب والفهم الصحيح في كل جوانب حياتها، وهناك أهمية للتوازن والاعتدال في حياتنا، كما أنّ هناك مظاهر ومجالات لذلك.

- أهمية التوازن والاعتدال يعتبر سبباً للنجاة في الحياة وبلوغ المراد، فيجتاز من خلاله الإنسان كل العقبات التي تواجهه في الحياة، ويحقق ما يصبوا إليه من أهداف. يحقق للإنسان الثبات على الطريق القويم والصراط المستقيم في شتى جوانب الحياة.

يعدّ سبباً لرفعة الأمة وقوتها وازدهارها في شتى جوانب ومجالات الحياة، حيث تعتدل في نظرتها للأمور. من غير طغيان جانب على آخر فتهتم بالعبادة، وفي الوقت ذاته تهتم بالعمل والإنتاج.

الأدلة على مشروعية التوازن والاعتدال: قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) [البقرة: 143]. قوله صلى الله عليه وسلم: (إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَا يُشَادُّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا) [صحيح]. قوله صلى الله عليه وسلم: (أَلَا هَلْكَ الْمُتَنَطِّعُونَ أَلَا هَلْكَ الْمُتَنَطِّعُونَ، أَلَا هَلْكَ الْمُتَنَطِّعُونَ) [صحيح]. قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) [الجمعة: 9] ووجه الاستدلال من الآية أن الله سبحانه وازن بين حاجة الإنسان لعبادته، وحاجته للعمل، بأداء كل منهما في وقته. مظاهر التوازن والاعتدال هناك عدة مظاهر للتوازن والاعتدال يجب أن تظهر على سلوك المسلم في الحياة، وهناك مظاهر للتوازن في خلق الله في الكون كذلك، فمن ذلك: العبادة، بأدائها وفق شروطها وأركانها، مع عدم إهمال حاجات الإنسان الأخرى كالطعام والشراب، والمعايشة الزوجية، واللهم المباح. العلاقات الإنسانية بأن تكون منضبطة بضوابط الدين والأخلاق وتحقيق المصالح المشروعة. العلاقات الدولية بأن تكون منضبطة بضوابط المصالح المشتركة والقيم والمبادئ. طلب العلم بأن يجمع الفرد بين كل العلوم بما يحقق له المصلحة، فلا ينشغل بعلم عن غيره. الإنفاق والتمتع في نعم الدنيا وخيراتها، فلا تطغى حاجته للمطعم والمشرب والمسكن على باقي جوانب الحياة. الكون وما فيه من مجرات، حيث نجد التناسق العجيب والتوازن في حركتها، قال تعالى: (لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ

وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ [يس: 40].

2- عالمية الإسلام:

يمتاز الدين الإسلامي بالإضافة إلى وسطيته بالعالمية، فقد بعث الله رسوله محمد صلى الله عليه وسلم إلى العالم أجمع دون استثناء، ومن الأدلة الشرعية على عالميته قوله تعالى في سورة الأعراف: "قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ" (158)، كما يهتم الإسلام بكل جوانب الحياة، ودخلت بالدين الإسلامي أمم عربية وغير عربية وفي كل بقاع الأرض، وكما تُعتبر العالمية بأنها من أسس قيامه، ويُشار إلى أنّ الديانات الأخرى جاءت لأقوامٍ محدّدة دون غيرهم على العكس تماماً من الدين الإسلامي الحنيف. وتُعتبر العالمية دافعاً رئيسياً لرفع الراية الإسلامية وعاملاً لتشجيع الأمة الإسلامية على تولّي مسؤولية حمل الدعوة الإسلامية والمضي قدماً بنشرها وتبليغها للآخرين، كما تُعتبر قضية مهمة لبناء التصورات الدينية والدينيّة لدى المسلمين، وتعتبر نافذة للانفتاح على العالم والسعي لتوصيل الرسالة الإسلامية إلى جميع أنحاء العالم، وتتولّى عالمية الإسلام مسؤولية كشف النقاب عن الأبعاد التي تقوم عليها وتعتمد رؤية المسلمين، وكما يُمكن وصف العالمية بأنه أسلوب لم شمل جميع الأجناس البشرية في كافة العصور تحت ظل الدين الإسلامي، وكما يمكن وصف عالمية الإسلام بإمكانية تطبيقه في أي زمان ومكان وملائمته لجميع الظروف واهتمامه بكلّ جوانب حياة الإنسان أيضاً، ويُشار إلى أنّ يكون سيّدنا محمد صلى الله عليه وسلم خاتماً للأنبياء والرسل علاقة وثيقة بعالمية الإسلام حتى يبقى البشر على الفطرة الإسلامية ولا يتبعون ملة أخرى قد تؤثر بهم، لو كان بعد محمد صلى الله عليه وسلم أنبياء أو رسل آخرين، قال تعالى: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"،

وذكر مصطلح العالمين دلالة على أنّ الدين الإسلامي لا يقتصر على فئة معينة.
- عالمية الإسلام من الخصائص المهمة التي يقوم عليها الدين الإسلامي، وتبنى على كون رسالة الإسلام رسالةً مبعوثةً لكافة العالم على اختلاف أزمانه وأماكنه والجنسيات والأعراق المتعددة الموجودة فيه، وذلك بهدف نشر عبادة الله والهداية على كافة الناس رحمةً من الله تعالى بعباده، وتتمثل أهمية العالمية في الإسلام بما يلي: عيش جميع الناس في جوٍّ من التآخي والتعاون والترابط، بناءً على قواعد الكرامة والمساواة والحرية التي يحث عليها الإسلام. السعي لنشر الإسلام ورفع راياته في كافة بقاع العالم، وذلك بهدف صون حقوق الناس وإبعادهم عن الجهالة ودلّهم على الطريق الحق الذي يسوقهم نحو صلاح الحال، ويؤدي بهم للجنة في نهاية المطاف.

مظاهر عالمية الإسلام:

- الدين الإسلامي خاتمة الديانات السماوية ورسالاتها.
- رسالة ربانية إنسانية ترأف بالإنسان وترحمه.
- الإسلام دين تسامح وسلام ووسطية.
- تحقيق المساواة بين جميع فئات الناس وتخطي كلّ الفوارق والحوازر بينهم.
- الإسلام رسالة خالدة لا تزول إلى يوم القيامة. اعتناق جنسيات غير عربية للدين الإسلامي.
- مخاطبة الرسول صلى الله عليه وسلم لملوك الولايات والإمارات في عصره.

3- التجديد في الفكر الإسلامي:

يتعلّق الفكر الإسلامي بقضايا الإسلام، وعناصره ومظاهر وجوده في واقع الحياة، ونظراته للأمور، وتصوّره للأشياء، وتجديد الفكر وإحداث مفاهيم وتصوّرات جديدة له في بعض الأمور والمواقف والأشياء، والفكر الإسلامي من هذه الناحية يوجد منه ما يقبل التجديد، ومنه ما لا يقبل التجديد؛ لصدام ذلك مع مسلّمات وثوابت فيه لا

يمكن تغييرها، كبعض الحقائق والمسلمات العقائدية، وفي هذا المقال سنذكر المعايير والضوابط اللازمة للتجديد؛ لبقاء الفكر الإسلامي، وسلامته ونقائه.

ضوابط التجديد في الفكر الإسلامي:

هناك عدة ضوابط للتجديد في الفكر الإسلامي، منها:

- عدم وقوع التجديد في أصول الشريعة وثوابتها، وإنما يكون ذلك في فقه الشريعة وكيفية فهمها، وسط مستجدات العصر وتقنياته المتعددة.

- عدم وقوع التجديد والاجتهاد في مواطن النصوص قطعية الثبوت والدلالة، كنصوص القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، قطعية الدلالة على معانيها.

- وقوع التجديد في المسائل الظنية، التي وقع حولها اختلاف العلماء، والفقهاء والمفكرين، والتي فيها فسحة للاجتهاد والرأي، بما لا يتعارض مع التصورات الكلية للدين الإسلامي.

- عدم مصادمة التجديد مع النصوص الشرعية من القرآن الكريم، وصحيح الحديث الشريف، وإجماع الصحابة.

- ألا يكون الفكر التجديدي شاذاً تعرّض للرد والقدح من جمهور العلماء، كالفكر المعتزلي، والجهمي، وبعض الفكر الشيعي المتطرّف، مراعاة الفكر التجديدي لقواعد الإفتاء العامة، ومنها عدم تتبّع رخص العلماء، والتلفيق في الفتوى حسب الهوى والمصلحة.

أمر لا تعتبر من الفكر وهناك أمور لا تعتبر من الفكر، فلا يدخلها التجديد تبعاً لذلك، منها:

- الأمور الغيبية: أي التي أخبرنا الله - سبحانه - ورسوله الكريم محمد - صلى الله عليه وسلم - بها كالبعث، والحساب، وحقيقة الموت، والجنة والنار.

الأحكام الشرعيّة الواضحة والصريحة: كأحكام العبادات والمعاملات، وغير ذلك.
-المسلّمات العقائديّة: كأركان الإيمان، وثبوت الجنّة والنار يوم القيامة، وأنواع التوحيد.

أهلية المفكر الإسلامي: ولا بدّ لمن يتصدّر درجة التفكير الإسلامي، ويحوز لقب المفكّر، من شروط، منها:

- (1) -أن يمتلك فقهاً كافياً بالقرآن الكريم وتفسيره.
- (2) -أن يمتلك قدراً كافياً من المعرفة بالسنة النبويّة الشريفة؛ فيعرف صحيح الحديث من ضعيفه، والقواعد المساعدة له في ذلك.
- (3) -أن يلمّ بالعقيدة الإسلاميّة وأصولها.
- (4) -أن يلمّ بالفقه الإسلامي وتفاصيله.
- (5) -أن تكون لديه ثقافة عامّة في مختلف القضايا والمسائل.
- (6) -أن تكون لديه مقدرة على الاجتهاد في بعض المسائل.
- (7) -أن يمتلك قدرة على التوفيق بين التعارض الظاهري في بعض النصوص الشرعيّة.
- (8) -أن يكون على معرفة وإطلاع بآراء بعض المفكّرين ومذاهبهم في التفكير والاجتهاد.

4-خاتمة البحث:

الإسلام دين إلهي بامتياز، فقد أرسل الله تعالى به الرسول الأعظم محمد -صلى الله عليه وسلم-، والذي يعتبر وفقاً للمعتقد الإسلامي خاتم الأنبياء والمرسلين. أما كتاب المسلمين المقدس فهو القرآن الكريم، وهو الكتاب المنزّل من الله تعالى على رسوله الكريم بواسطة الملك جبريل، حيث توكل الله تعالى بحفظ هذا الكتاب من العبث،

والتغيير، والتبديل، ومن هنا فإن الدين الإسلامي مُنَزَّل، ومُصان، ومحفوظ من الله تعالى، وبقاى على ما هو عليه إلى أن تقوم الساعة. دعا الإسلام إلى التحلي بالأخلاق الفاضلة الحسنة عند التعامل مع الآخرين، سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين، وحث الناس على التعارف والتقارب، والاستفادة من مما لدى الآخرين وإفادتهم، فهو دين يُجمّع أبناء آدم ولا يفرّقهم. وقد رفع الإسلام من شأن المسلم الخلق حتى لو لم يكن كثير العبادة، في الوقت الذي حطّ فيه من قدر المسلم العابد سيئ الخلق. الإسلام دين يتوافق مع فطرة الإنسان السليمة السوية، فمتى ما وُجدت الفطرة، وُجد الإسلام، لذا فإنّ الديانة الإسلامية سريعة الاستقرار في النفوس الباحثة عن الحقيقة، الساعية وراء الخير، والحق، والأخلاق، وفضائل الأعمال، والإسلام بطبعه لا يتعارض مع رغبات الإنسان، وشهوته، إنما يضبطها، ويوجهها لتصب في النهاية في صالح الإنسان والإنسانية. تعتبر الديانة الإسلامية ديانة شاملة لكافة جوانب الحياة، فقد جمع الإسلام ما بين الروحانية والمادية، واهتم بكافة تفاصيل حياة الإنسان من أصغرها، إلى أكبرها، ووضع الشرعة، والمنهج، والضوابط، لكل ما يتعلق بحياة الناس اليومية في كل زمان ومكان. يعتبر الإسلام دين التوازن، والوسطية، فهو وبتعاليمه السامية وشرعه الشريف أتاح للإنسان الاهتمام بالحياة الدنيا، والآخرة في آن واحد، كما دعاه إلى البعد عن الإفراط، والتفريط، وأن يكون وسطاً بين هذا وذاك، وأمره بالالتفات إلى حاجاته الجسدية، والنفسية، والعقلية، والروحية، لأن في ذلك صلاحٌ للفرد، والمجتمع. لا يتعارض الإسلام ولا بأي حال من الأحوال مع العلم، فهو ليس بدين الخرافات، والقليل، والقال، بل هو دين العقل والعلم، مع وجود مسلمات لا مجال فيها إلا للتسليم بها، والامتثال بها. وقد رفع الإسلام من شأن طلبه العلم، وحث على انتهاج هذا النهج، ورغب المسلمين في التعلم، ففي العلم قوة، ومنعة، وحصانة. خصائص الفكر الإسلامي رباني، أي أنه من عند الله تعالى، حيثُ أساس هذا الفكر الرباني هو الهداية البشرية سواءً فكرياً، أو اعتقادياً، أو سلوكياً،

ويكون فيه الإنسان ملتزماً بما أنزله الله تعالى من تعاليم قرآنية، فالتصور والفكر الإسلامي هو الفكر الوحيد الذي أصله رباني، وقد استدل السيد قطب على ربانية هذا الفكر من قوله تعالى: "قل إنني هداي ربي إلى صراط مستقيم: سورة الأنعام 161. ثابت، وبما أن مصدره القرآن الكريم فهو يتميز بالثبات الذي لا يتغير تبعاً للأهواء البشريّة، فبالرغم من التطور والتقدم الذي يطرأ على الظواهر الحياتية من النواحي المختلفة فإنه يبقى ثابت لا يتبدل، كما أنه لا يقبل الجدل وخاصة في أركان الإيمان والحقائق العقائدية الثابتة مهما حدث من تطور، فهذه الخاصية تكفل تعاليم الفكر الإسلامي من الانحراف والتغيير. شامل، بمعنى أنه يشمل جميع متطلبات الحياة من اقتصاد وفكر واجتماع، فالإسلام منهج شامل ومتكامل للحياة بدون تعارض بين الدين والحياة، وذلك استناداً لقوله تعالى: "وكل شيء أحصيناه في إمام مبين" (سورة يس 12). متوازن، فهو لا يجنح لأي طرف من الأطراف، ويكون في مجالات العبادات كعدم تكليف النفس فوق طاقتها، وحتى في المعاملات كالوسطية في الإسراف وعدم التبذير أو البخل، ويقول الدكتور الترابي: إن التوازن يكون بين الشكل والجوهر، حتى لا تحدث فوضى بين ضوابط النظام التي تحكم الفكر. واقعي، فهو فكر متصل ومتفاعل مع الواقع، يُراعي جميع ظروف الحياة التي يمر بها الإنسان، وحتى وإن تطرق إلى الظواهر الطبيعية الفلسفية فإنه يُناقشها بما يُلائم الواقع وليس بعيداً عن الواقعية. التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي الاستشراق الذي يُحاول إثارة الشكوك والشبهات حول طبيعة ومصادقية الفكر الإسلامي، وتكمن خطورته في أنه يُخاطب الطبقات المثقفة من الجيل المسلم. الغزو الفكري الذي ينفث سموه المعارضة والمخالفة للفكر الإسلامي وسط الشباب المسلم، والتناقض مع السلوك الإسلامي كالماركسية والفرويدية. العصبية والعنصرية والتمييز بين الأجناس على أساس الدين والعرق. غياب وقلة عدد المؤسسات التربوية الإسلامية التي تعمل على التوجيه الصحيح للفرد المسلم،

ومواجهة التحديات التي تُشكل خطراً على المجتمع المسلم، فبالرغم من وجود بعضها كالأزهر الشريف في مصر إلا أنها لا تقوم بالدور المطلوب واللازم. الإدعاء والتشكيك في أن الشريعة الإسلامية غير صالحة لكل وقت وكل مكان، والتي تقودها العقول الغربية المناهضة للدين الإسلامي. على الرغم من الاعتقاد الخاطئ المنتشر بين العديد من الناس بكون الدين الإسلامي مقتصراً على الشعوب العربية، فإن الدين الإسلامي من أكثر الديانات السماوية انتشاراً حول العالم بين مختلف الأعراق والأجناس، ويفسر حدوث ذلك بسبب الخصائص التي يتمتع بها الدين الإسلامي، مما يجعله ديناً توازن واعتدال ودين عالمي لكافة الناس.

والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع:

- (1) الخصائص العامة للإسلام ليوסף القرضاوي.
- (2) -خصائص الشريعة الإسلامية لفريد عبد القادر.
- (3) -مبادئ الإسلام لأبي الأعلى المودودي
- (4) -الإنسان بين المادية والإسلام لمحمد قطب.
- (5) -التشريع الجنائي الإسلامي لعبدالقادر عودة.
- (6) -خصائص التصور الإسلامي لسيد قطب.
- (7) -الثبات والشمول في الشريعة لعابد السفيناني.
- (8) -المدخل إلى الشريعة والفقهاء الإسلامي لعمر سليمان الأشقر.
- (9) -الوسطية في الإسلام لفريد عبد القادر.
- (10) -ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين لأبي الحسن الندوي.
- (11) -الإسلام وحاجة الإنسانية إليه لمحمد يوسف موسى.
- (12) -وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية لمناع القطان.
- (13) -أثر تطبيق الحدود في المجتمع لغزال خليل عيد.

- 14) -الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه لعبد القادر عودة.
- 15) -الإسلام عقيدة وشرعية لمحمود شلتوت.
- 16) -روح الدين الإسلامي لعفيف طيارة.
- 17) -العقوبة لأبي زهرة.
- 18) -الجريمة لأبي زهرة.
- 19) -موسوعة الفقه الإسلامي وأصوله دار الفكر دمشق سوريا.
- 20) -مكتبة الفقه الإسلامي بيروت، لبنان .
- 21) -الموسوعة الميسرة في الفقه وعلومه، المملكة العربية السعودية.
- 22) -جامع معاجم اللغة بيروت لبنان.
- 1) -المكتبة الشاملة الإصدار الأول والثاني.

التعامل الفقهي زمن الاغتراب الرسمي

محمد حسين علي سليمان

moha2412@gmail.com

الحمد لله رب العالمين شرع لنا ديناً قويمًا وهدانا إليه صراطاً مستقيماً ، والصلاة والسلام على المبعوث رحمةً للأنام وعلى آله وصحبه الهداة الأعلام . ومن تبعهم إلى يوم الدين .

وبعد

فإن من المعلوم تميز الفقه الإسلامي بصلاحيته لكل زمان ومكان وحال ، لأمر. لعل أهمها :

1- كونه الدين الخاتم ، فلا رسالة بعد القرآن و، ولا رسول بعد محمد عليه الصلاة والسلام

2- ثبات المصدر الرئيس " الكتاب العزيز " ونقله متواترا ، ثم السنة باهتمام المسلمين بإثباتها ، واستحداث العلوم الخادمة لها رواية ودراية ، فكانا المصدرين الأساسيين لاستنباط الأحكام الشرعية لكل ما ينزل بالخلق في هذه الدنيا .

3- السعة والمرونة اللتان تميز بهما هذان المصدران ، بحيث يكونان صالحين لكل زمان ومكان ، فيما هو قابل للتغير أو التحوير ؛ أي في غير العقائد والأخلاق والعبادات ، والمحكم من الآيات والأحاديث ، مما يفتح المجال للمجتهدين لاستنباط الأحكام للوقائع النازلة ، ومواءمتها للفطرة البشرية ، والأحداث الإنسانية ، من قوة وضعف في حياة الأمة .

4- النتاج الفقهي – من أصول وقواعد وفروع - الذي عرفته الأمة على مدى الأعصر المتعاقبة ، سواء أكان صادرا عن مدارس أساسية ، بمعنى "مذاهب" ، أم كان آراء فقهية لعلماء مجتهدين، فباتت هذه الذخيرة منارا يهتدي به من جاء بعدهم ، من غير إلزام منهم لغيرهم بأرائهم

لهذا ولغيره كان الفقه الإسلامي حيا متجددا ، يواكب مسيرة الحياة الإنسانية، وعرفت الأحكام الشرعية تغيرا اختلف باختلاف الحالة التي عليها الأمة ، فقد عاشت الأمة خلال عمرها الطويل الذي أربى على أربعة عشر قرنا حالات من التمكين وأخرى من الاستضعاف ، أمكن للفقهاء في هذه المراحل المتنوعة العمل بالشريعة بما يناسب تلك المرحلة .

لقد مرت الأمة المسلمة بعد مرحلة الاستضعاف في مكة بمراحل كان فيها التمكين لها في الأرض قاطبة ، إذ كانت مرهوبة الجانب ، محترمة القدر عند جميع الأمم ، وهو ما يسمى بأستاذية العالم ، يتزلف إليها جميع الحكام والأباطرة ، هذه المرحلة تبدأ في عهد الفاروق عمر ، حيث بدأ يُحسب للأمة أعظم حساب بعد الانتصارات الباهرة في عهده رضي الله عنه ، واستمرت هذه الهيبة مع الدولة الأموية التي وصلت فيها الفتوحات إلى الصين شرقا ، وإلى فرنسا وبلاد الأندلس غربا ، واكتمالا مع الطور الأول للدولة العباسية ، قبل أن يدب إليها الضعف والتشرذم ، فيطمع فيها الآخرون ، تميزت هذه المرحلة بالإنتاج المعرفي في جميع العلوم ، مواكبا قوة هذه الأحقاب ، وتوج الفقه وعلوم الشريعة هذه المرحلة بأحكامهما العظيمة وتحت رعاية العلماء والقضاة ، وكان التأليف بما يناسب الزمن من كتب عن السياسة الشرعية والأحكام السلطانية والخراج والأموال .

ومع الضعف الخارجي الذي تلا هذه الفترة إلا أنه استمر للشرع الحنيف الكلمة العليا ، والقول الفصل في إعطاء النوازل والأحكام داخل المجتمع المسلم وفق ما استوجبتة الشريعة ، وما تضمنته اجتهادات الفقهاء ، واستمر القضاء الشرعي ، وما يعرف بالسياسة الشرعية (422).

حتى غلب على بعض الأقطار الكفار ، وأخرجوا المسلمين أو أخضعوهم لحكمهم ، كما حصل للمسلمين في صقلية ، وبعدها في الأندلس على مدى زمني طويل نسبيا ، فعاشت

(422) السياسة الشرعية هي السياسة القائمة على قواعد الشرع وأحكامه وتوجيهاته . انظر السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها ، د. يوسف القرضاوي ، مكتبة وهبة مصر ص 32

أقليات مسلمة تحت حكم غير المسلمين ، فاستجبت لهم وقائع ، واضطروا للتعامل مع حياتهم الجديدة بما يمكن تسميته فقه الاستضعاف

وكثير من بلاد المسلمين في تلك العصور بقيت تمارس حياتها وفق أحكام الشرع في القضاء والفتوى ، حتى كان الزمن الأخير ، وأقصد هنا المئتي سنة الأخيرتين ، حيث تغلب الكفار على بلاد المسلمين ، ووقعت أكثر بلاد المسلمين تحت نير احتلال اعدائهم ، الذين عملوا على سلخ الهوية الإسلامية عن هذه البلاد ومجتمعاتها ، كما وقع في كثير من البلاد الإفريقية في وسط القارة الشرقي والغربي ، والبلقان في أوروبا ، ومسلمي أواسط آسيا ، وصار الالتزام بأبسط الشعائر الإسلامية جريمة عظيمة ، عقوبتها بشعة قاسية ، وضاعت هوية كثير من البلاد ، وهاجرت أعداد كبيرة من المسلمين زرافات ووحدانا إلى البلاد الإسلامية الأخرى فراراً بدينها ، أما من بقي منهم فإما كتم دينه وأقام ما استطاع من شعائره ، وإما انصاع للحكم الجبروتي ، ومع مرور الأجيال وتفاقم الاضطهاد صار أولئك المسلمون لا يعرفون من الإسلام إلا اسمه

وبقية الدول التي لم تمح فيها الصبغة الإسلامية محوا تماماً أقصى فيها الدين عن الحياة الرسمية ، فصار القضاء مدنياً ، والسياسة والاقتصاد مع ما يتمشى مع العرف الدولي الذي أقره المتغلبون ، ولا يتعلم التلميذ عن دينه في مدرسته إلا نذراً يسيراً ، وفي أحسن الأحوال وُجد شقان للتعليم : رسمي لادين فيه ، وديني يقتصر في أغلبه على العلوم الشرعية واللغوية ، وحصر مفهوم الإسلام في الشعائر التعبدية وبعض الضوابط العقديّة .

وبدأ المسلمون يعيشون مرحلة ما عرفوها في تاريخهم من الاستضعاف والتبعية، والبعد عن الدين، الذي يمثل منهاجاً متكاملًا في الحياة ، إلى صورة من الهوية الشخصية الفردية لا المجتمعية ، وانتشر الجهل بالتعاليم الإسلامية وأضحى المسلم غريباً عن دينه في أرضه وبلاده ، بل وانبرى من بعض أبناء المسلمين من ينادي بنبذ التعاليم الإسلامية لعل أهمها أنها لا تتساير مع العالم الحاضر .

في ظل هذا الواقع كان لزاماً على الفقهاء المسلمين أن يتعاملوا معه ، وإن اختلفت الحال والواقع باختلاف البلاد قرباً وبعداً من الدين .

في ورقتي هذه أحاول أن أركز على فقه التعامل مع الواقع الاستضعافي ، وما سمّيته زمن الاغتراب الرسمي ، وبما أن الموضوع طويل ، قد يحتاج - في نظري - إلى مؤتمرات موسعة ولقاءات متعددة ، فقد أوجزت كلامي في إضاءات محدودة :

مفهوم الاغتراب الرسمي

المقصود بالاغتراب الرسمي : حمل المجتمع صفة " المسلم " مع بُعده عن جوهر هذه الصفة في حياته وتعاملاته .

أو هو إقصاء الإسلام عن حياة المجتمع كلاً أو جزءاً

وأريد بالجوهر : الالتزام بتعاليم الإسلام التي تضيء صبغة المجتمع المسلم

في مجمله ، لا في جميع أفراد

هذا الاغتراب هو نوع من الاستضعاف الذي يستلزم أحكاماً خاصة ، قد تختلف عما قرره بعض العلماء بناء على قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا) النساء 97 ، قال الإمام مالك : " الآية تعطي أن كل مسلم ينبغي أن يخرج من البلاد التي تغير فيها السنن ويعمل فيها بغير الحق " (423)

لكن إلى أي وجهة سيخرج وحال بلاد الإسلام متشابهة ؟ (424)

ولعل قول ابن تيمية : " فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف أو

في وقت هو فيه مستضعف فليعمل بأية الصبر والصفح عمن يؤذي الله ورسوله من

(423) المحرر الوجيز لابن عطية الأندلسي دار الكتب العلمية 101/2

(424) يفصل ابن عاشور أحوال البلاد التي تجب الهجرة منها والتي لا تجب في تفسيره للآية على النحو التالي :

" القياس على حكم هذه الآية يفتح للمجتهدين نظراً في أحكام وجوب الخروج من البلد الذي يفتن فيه المؤمن في دينه ، وهذه

أحكام يجمعها ست أحوال :

الحالة الأولى : أن يكون المؤمن ببلد يفتن فيه في إيمانه فيُرعَم على الكفر وهو يستطيع الخروج ، فهذا حكمه حكم الذين نزلت فيهم الآية ، وقد هاجر مسلمون من الأندلس حين أكرههم النصراني على التنصر ، فخرجوا على وجوههم في كلِّ واد تاركين أموالهم وديارهم ناجين بأنفسهم وإيمانهم ، وهلك فريق منهم في الطريق وذلك في سنة 902 وما بعدها إلى أن كان الجلاء الأخير سنة 1016

الحالة الثانية : أن يكون ببلد الكفر غير مفتون في إيمانه ولكن يكون عرضة للإصابة في نفسه أو ماله بأسر أو قتل أو مصادرة مال ، فهذا قد عرض نفسه للضرر وهو حرام بلا نزاع ، وهذا مسمى الإقامة ببلد الحرب المفترسة بأرض العدو .

الحالة الثالثة : أن يكون ببلد غلب عليه غير المسلمين إلا أنهم لم يفتنوا الناس في إيمانهم ولا في عباداتهم ولا في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم ، ولكنه بإقامته تجري عليه أحكام غير المسلمين إذا عرض له حادث مع واحد من أهل ذلك البلد الذين هم غير مسلمين ، وهذا مثل الذي يقيم اليوم ببلاد أوروبا النصرانية ، وظاهر قول مالك أن المقام في مثل ذلك مكروه كراهة شديدة من أجل أنه تجري عليه أحكام غير المسلمين ، وهو ظاهر المدونة ... وتأوله سحنون وابن حبيب على الحرمة وكذلك عبد الحميد الصانغ والمازري ، وزاد سحنون فقال : إنَّ مقامه جرحه في عدالته ، ووافقه المازري وعبد الحميد

الحالة الرابعة : أن يتغلب الكفار على بلد أهلهم مسلمون ولا يفتنهم في دينهم ولا في عبادتهم ولا في أموالهم ، ولكنهم يكون لهم حكم القوة عليهم فقط ، وتجري الأحكام بينهم على مقتضى شريعة الإسلام كما وقع في صقلية حين استولى عليها رجير النزمدي . وكما وقع في بلاد غرناطة حين استولى عليها طاغية الجلالة على شروط منها احترام دينهم ، فإن أهلها أقاموا بها مدة وأقام منهم علماءهم وكانوا يلون القضاء والفتوى والعدالة والأمانة ونحو ذلك ، وهاجر فريق منهم فلم يعجب المهاجر على القاطن ، ولا القاطن على المهاجر .

الحالة الخامسة : أن يكون لغير المسلمين نفوذ وسلطان على بعض بلاد الإسلام ، مع بقاء ملوك الإسلام فيها ، واستمرار تصرّفهم في قومهم ، وولاية حُكّامهم منهم ، واحترام أديانهم وسائر شعائهم ، ولكن تصرف الأمراء تحت نظر غير المسلمين وبموافقتهم ، وهو ما يسمّى بالحماية والاحتلال والوصاية والانتداب ، كما وقع في مصر مدة احتلال جيش الفرنسيين بها ، ثم مدة احتلال الأنغليز ، وكما وقع بتونس والمغرب الأقصى من حماية فرنسا ، وكما وقع في سوريا والعراق أيام الانتداب وهذه لا شبهة في عدم وجوب الهجرة منها .

الحالة السادسة : البلد الذي تكثر فيه المناكر والبدع ، وتجري فيه أحكام كثيرة على خلاف صريح الإسلام بحيث يخلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ولا يجبر المسلم فيها على ارتكابه خلاف الشرع ، ولكنه لا يستطيع تغييرها إلا بالقول ، أو لا يستطيع ذلك أصلاً وهذه روي عن مالك وجوب الخروج منها ، رواه ابن القاسم ، غير أن ذلك قد حدث في القيروان أيام بني عبيد فلم يحفظ أن أحداً من فقهاء الصالحين دعا الناس إلى الهجرة . وحسبك بإقامة الشيخ أبي محمد بن أبي زيد وأمثاله . وحدث في مصر مدة الفاطميين أيضاً فلم يغادرها أحد من علمائها الصالحين .

ودون هذه الأحوال الستة أحوال كثيرة هي أولى بجواز الإقامة ، وإنَّ لبقاء المسلمين في أوطانهم إذا لم يفتنوا في دينهم مصلحة كبرى للجامعة الإسلامية . التحرير والتنوير : محمد الطاهر بن عاشور دار سحنون للنشر والتوزيع تونس 1997 .

الذين أوتوا الكتاب والمشركون ، وأما أهل القوة فإنما يعملون بأية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الدين "(425). وإن كان في حال خاصة فإنه يقرر حكماً لحال الاستضعاف وأنها تختلف عن حال التمكين

وهذه الحال تستلزم أحكاماً خاصة ينبغي مراعاتها أوجز أهمها فيما يأتي :

1- إحياء فقه التدرج :

وهو مقرر عند كثير من العلماء عند العجز عن إنفاذ الشريعة والإلزام بها دفعة واحدة (426) فقد نص تعالى على أن إقامة كامل الشعائر ومن تمامها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بصورتها الشاملة منوط بالتمكين ، (الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ) الحج: 41 ، كما أن الدعوة لتطبيق جميع أحكام الشريعة مستحيل باعتبار الواقع المعاش ، وقد أناط الشارع الالتزام بالأحكام الشرعية بالاستطاعة بمعناها العام ، استطاعة بدنية في ما يتعلق بالإنسان في ذاته أو الاستطاعة فيما يحتاج إلى الجماعة في تحقيقه (فاتقوا الله ما استطعتم) ، وقرر العلماء باستقراء الأدلة قواعد للضرورة ، يقول ابن تيمية :

" ... فإذا حصل من يقوم بالدين من العلماء أو الأمراء أو مجموعتهما كان بيانه لما جاء به الرسول شيئاً فشيئاً بمنزلة بيان الرسول لما بعث به شيئاً فشيئاً ، ومعلوم أن الرسول لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به ، ولم تأت الشريعة جملة ، كما يقال : إذا أردت أن تطاع فأمر بما يستطاع . فكذلك المجدد لدينه والمحيي لسنته ، لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به ، كما أن الداخل في الإسلام لا يمكن حين دخوله أن يُلقن جميع شرائعه ، ويُؤمر بها كلها ، وكذلك التائب من الذنوب ، والمتعلم ، والمسترشد ، لا يمكن في أول الأمر أن يؤمر بجميع الدين ويذكر له جميع العلم ، فإنه لا يطيق ذلك ، وإذا لم يطقه لم يكن واجباً عليه في هذه الحال ، وإذا لم يكن واجباً لم يكن للعالم والأمير أن يوجبه جميعه ابتداءً ، بل يعفو عن الأمر والنهي بما لا يمكن علمه وعمله إلى وقت الإمكان ، كما عفى الرسول عما عفى عنه إلى وقت بيانه ، ولا يكون ذلك من باب إقرار المحرمات وترك الأمر بالواجبات ، لأن الوجوب والتحريم مشروط بإمكان العلم والعمل ، وقد فرضنا انتفاء هذا الشرط ، فتدبر هذا الأصل فإنه نافع "(427)

2- إحياء فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد ، والترجيح بينهما باعتبار مآلات الأفعال ، يقول الشاطبي:

(425) الصارم المسلول على شاتم الرسول دار ابن حزم ط1 ج1 ص229 .
(426) انظر: التدرج في تطبيق الشريعة .. المفهوم والرؤية ، أحمد سالم مجلة البيان العدد 297 لسنة 2012 من موقع المجلة <http://www.albayan.co.uk/MGZarticle.aspx?ID=1875>
(427) مجموع الفتاوى دار الوفاء ط3 ج20 ص 59

"النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل ، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه ، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ، ولكن له مآل على خلاف ذلك ، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها ، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية ، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد ، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية ، وهو مجال للمجتهد صعب المورد ... " ثم يستدل على اعتبار المآل والموازنات بعدة أمور أذكر منها قوله " أن مآلات الأعمال إما أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة ، فإن اعتبرت فهو المطلوب ، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال وذلك غير صحيح ، لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد ، وأيضاً : فإن ذلك يؤدي إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع ، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة " (428)

ولا شك أن دراسة الواقع وما يمكن تطبيق الأحكام فيه يحتاج في ضبطه إلى النظر في مآلات ذلك ، والموازنة بين الإقدام والإحجام فيما يراد طرحه للتطبيق، وهو أمر كما يذكر الشاطبي صعب المورد لا يستطيعه مجتهد منفردا ، فيحتاج إلى مؤسسات ومراكز أبحاث ، وقبل ذلك ومعه زمنا يُتدرَّج فيه إنفاذ الحكم الشرعي .

3- اعتماد فقه الضرورة عند الحاجة إليه ، ووجود دواعيها ، وفق ضوابط معينة ، وإعمال القواعد التي هي لازمة للزمن الراهن ، من نحو " المشقة تجلب التيسير " و "الضرورات تبيح المحظورات " و " والضرر يزال " وغيرها ، والاتفات إلى تعليل الأحكام ، ومراعاة السياقات والقرائن .

4- الاستفادة من عامل المرونة والسعة في الشريعة الإسلامية :
من المقرر والثابت أن العقائد والأخلاق والأحكام الشرعية العملية ثابتة ولا تقبل النسخ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، قال تعالى (الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ

عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا } المائدة: 3 ، ولكن التطبيقات تتسم في كثير منها بسمة السعة والمرونة ، قد تختلف من حال إلى حال ، كالتمكن والاستضعاف ، وهذا من ميزة الشريعة في صلاحيتها لعموم الزمان والمكان وشمول البشر ، فتتغير الفتوى بتغير الحال والمكان والزمان ، ومنها هنا حالا التمكين والاستضعاف ، وما يستجد للناس من وقائع وأحداث ، ومنها تلك التي تتعلق بحياة الناس اليومية ، وعلاقة الحاكم بالمحكوم ، والمواطن بالدولة ، وأيضا في العلاقات بين الدول في الأمور المحكومة بالمعاملة بالمثل

5- تعامل فقهاءنا ومفتينا مع هذه المرحلة بكل إيجابية ، حيث إن بعضهم لا يزال مغيبا في بطون الكتب ، يفتي في غيبة عن الواقع ، وغفلة عما يتطلبه من متابعة، وكيفية إنزال الحكم الشرعي على النازلة التي سئل فيها ، وبعضهم الآخر يعمم فتواه ، كما نراه اليوم جليا في الفتاوى العابرة للبلدان من التلفاز والانترنت والجرائد والمجلات ، فأساءت أكثر مما أفادت (429).

وكذلك معاشة الحياة ، بمعنى أن ينزل الفقهاء وطلبة العلم إلى تجمعات الناس، فيعيشونهم عن قرب ، ولا يكتفون بما ينقل إليهم ، وقديما قيل " فما راء كمن سمعا "(430) ، فيكون على بينة مما يقول ويفتي ، ولاسيما في المسائل العامة التي لا تعنى بشخص أو فرد بعينه .

وأیضا مواكبة المعرفة ، وهي لا تعني فهم النظريات العلمية الحديثة والقديمة، والاطلاع على ما يستجد من معارف وعلوم ، وإنما يتجاوزها إل فهم الواقع الاجتماعي ، فعالم اليوم مليء اليوم بالتنظيمات المجتمعية كالنقابات والاتحادات والنوادي والجمعيات والمؤسسات بمختلف أنماطها وأشكالها ، والاتساع إلى معرفة الروابط التنظيمية التي تنشأ عنها هذه التنظيمات والقوانين التي تحكمها وتنظم عملها ، بل الاستفادة والتعرف على التنظيمات العالمية أو التي لا تكون في مجتمعاتنا واحتملتها مجتمعات أخرى في زمن فضاء المعلومات المفتوح ، وهو أمر يصعب على المجتهدين والفقهاء أفرادا ، فيلزم التكتل والتعاون وإنشاء مراكز دراسات وبحوث ، تضم قطاعات متعددة ومختلفة من الكفاءات والتخصصات العلمية .

6- التشاور مع من يحمل الهم الإسلامي في جميع التخصصات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وأنواع المعرفة المختلفة (431)، والالتقاء بالعاملين لإحياء مجد الأمة للتعرف

(429) وقد بوب البخاري في جامعه الصحيح باباً قال فيه: باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيل والوزن وسنهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة ، الجامع الصحيح ، كتاب البيوع ، ويقول القرافي : "...ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك فلا تُجره على عرف بلدك، وأسأله عن عرف بلده، وأفته به دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك " الفروق 1/176 .

(430) هو جزء من بيت مشهور : يا ابن الكرام ألا تدنو فتبصر ما * قد حدثوك فما راء كمن سمعا (431) وقد أحسنت المجامع الفقهية في الاستعانة بهم ، وإن كانت محدودة ، فوجود الطبيب الفقيه والاقتصادي الفقيه وعالم الاجتماع الفقيه أراه مهما بدل الاستعانة بمختصين لا يفقهون أحكام الشريعة .

عليهم أولاً ، ثم توحيد جهودهم ، وجمع كلمتهم ، وإرشاد الحيران منهم ، حتى يتحقق المعنى الشامل للإسلام في كونه منهج حياة ، لا يستثني جانباً ، ولا يقصي طرفاً .
7- النفير الدعوي والفقهى لإحياء روح الإسلام في نفوس أتباعه :

تصف بعض المصادر عصوراً معينة بالانحطاط الفكري ، والجمود المذهبي ، هذا وإن كان عيباً من الجانب المعرفي في حق الفقهاء ، إلا أن العامة كانوا أشد حماسة لدينهم ، والتزاماً بتعاليمه ، واتباعاً لأحكامه الشرعية (432) ، وما يصف به بعضنا اليوم الحالة الراهنة بأنها عودة للتجديد ونهضة علمية رائدة ، ومنها الجانب الفقهي ، فإنها تبقى في حيز المتخصصين ومن يسير بفلهم ، أما الجماهرة من الناس فإنهم بعيدون عنها ، ولا تكاد تربطهم بها صلة .

لذا وجب علينا أن ننادي بثورة إحيائية معرفية وتنقيفية جماهيرية ، تصح لمجتمعاتنا نظرتها لدينها ، تفعيلاً للمؤتمرات التخصصية وتوسيعاً لدائرة اللقاءات النخبوية ، حتى لا تبقى القرارات والدراسات مطوية في الأرفف والملفات ، إضافة إلى تطوير الخطاب الديني بما يتوافق مع الزمان والحال .

8- الرفق والتفاؤل

بث روح الأمل والتفاؤل في عقول الناس وبخاصة الشباب منهم ، وأن المستقبل لها الدين كما وعد رب العالمين (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا) النور 55 ، شريطة بذل الأسباب وتسخير سنن الله في الكون لهذه الغاية ، والترفق بالناس والتماس الأعداء لهم – جهلاً أو تأويلاً – والبعد عن الحكم عليها تسرعاً بالخروج عن الدين ، يقول ابن تيمية

" وكثير من الناس قد ينشأ في الأمكنة والأزمنة التي يندرس فيها كثير من علوم النبوات حتى لا يبقى من يبلغ ما بعث الله به رسوله من الكتاب والحكمة فلا يعلم كثيراً مما بعث الله به رسوله ، ولا يكون هناك من يبلغه ذلك ، ومثل هذا لا يكفر ، ولهذا اتفق الأئمة على أن من نشأ ببادية بعيدة عن أهل العلم والإيمان ، وكان حديث العهد بالإسلام فأنكر شيئاً من هذه الأحكام الظاهرة المتواترة ، فإنه لا يحكم بكفره حتى يعرف ما جاء به الرسول " (433)

(432) أذكر هنا ما كان يحرص آباؤنا وأجدادنا على حفظه واستظهاره من منظومات عقديّة وفقهيّة كم منظومة عبد الواحد بن عاشر المنتشرة في الغرب الإسلامي والتي وضعها خصيصاً للعلماء سماها " المرشد المعين على الضروري من علوم الدين " وإن تناولتها الأعلام من بعد بالشرح والتفصيل والاستدلال حيث يقول في مقدمتها وبعد فالعون من الله المجيد *** في نظم أبيات للآمي تفيد في عقد الأشعري وفقه مالك *** وفي طريقة الجنيد السالك حيث أدركت بعضاً من كبار السن الأميين يحفظها ويعرف الكثير من معانيها وأحكامها ، في حين نجد ممن يزيل عن نفسه صفة الأمية لا يفقه في دينه شيئاً حتى في أبسط الشعائر .
(433) مجموع الفتاوى 407/11

مع تحريض العلماء وطلبة العلم للقيام بواجب الدعوة والنصح .

9- وأختم بالقول :

إن التعامل الفقهي مع الواقع ، لا يعني ارتضائه ، وإنما هو سعي لتنفيذ أمر الله في قوله (فاتقوا الله ما استطعتم) التغابن 16 وقوله صلى الله عليه وسلم "... فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه "(434) ، والسعي لإعادة مجد الأمة لا يعني عدم التعايش مع الواقع ومسايرته فيما لا يتنافى مع ثوابت الدين وقواعده ، يقول ابن تيمية :

" وكثيراً ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضياً بل وإماماً وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها فلا يمكنه ذلك، بل هناك من يمنعه ذلك، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، وعمر بن عبد العزيز عودي وأوذي على بعض ما أقامه من العدل، وقيل إنه سم على ذلك، فالنجاشي وأمثاله سعداء في الجنة وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدر على التزامه، بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها " (435)

وكما أشرت في البداية إلى طول الموضوع فأكتفي هنا بهذه الومضات لعلني أكون فتحت بها باباً للنقاش والحوار .

(434) رواه مسلم كتاب الحج باب فرض الحج مرة في العمر ، ح 1337 ط دار إحياء التراث العربي
(435) مجموع الفتاوى 218/19